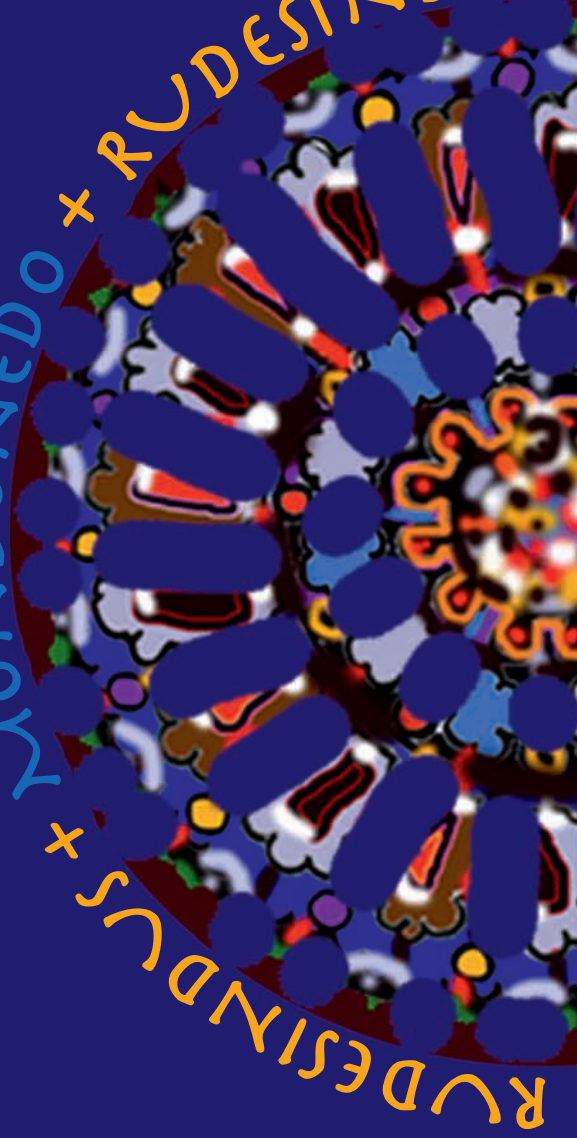


RUDESINDUS

miscelánea de arte e cultura

8/2012

RUDESINDUS

Publicación da Academia
Auriense-Mindoniense de
San Rosendo

Consello de Redacción

Director:

D. Domingo Luis González Lopo. *Universidade de Santiago*

Secretario:

D. Segundo L. Pérez López. *Director do Arquivo-Biblioteca da Catedral de Santiago e Deán da mesma. Presidente da Academia Auriense Mindoniense de San Rosendo*

Responsable de comunicación:

Dª María Aranzazu Serantes López. *Universidade de Santiago*

Vogais:

D. Carlos Adrán Goas. *Historiador. Viveiro*
Dª Mª Concepción Burgo López. *Universidade de Santiago. Lugo*
D. Pedro Díaz Fernández. *Presidente do Cabildo. Mondoñedo*
D. Miguel Ángel González García. *Coengo Arquiveiro da Catedral. Ourense*
D. Carlos A. González Paz. *CSIC Padre Sarmiento. Alfoz*
D. Cesáreo Iglesias Grande. *Párroco. Celanova*
D. Francisco Singul Lorenzo. *Xacobeo. Santiago*
D. Antonio Piñeiro Feijoo. *Escritor. Celanova*
Dª Esperanza Piñeiro de Sanmiguel. *Escritora. Ferrol*

Consello Asesor e Científico:

D. Julián Barrio Barrio. *Arzobispo de Santiago*
D. José Mª Díaz Fernández. Coengo. *Catedral de Santiago*
D. Eduardo Pardo de Guevara y Valdés. *CSIC Padre Sarmiento*
D. Rubén Lois González. *Universidade de Santiago*
D. José Mª Andrade Cernadas. *Universidade de Santiago*
Dª Pilar de Torres Luna. *Universidade de Santiago*
D. Juan M. Monterroso Montero. *Universidade de Santiago*
D. José Manuel García Iglesias. *Universidade de Santiago*
D. Ramón Pernas López. *Escritor. Madrid*
D. Ramón Loureiro Calvo. *Periodista. Ferrol*
D. Aires do Nascimento. *Universidade de Lisboa*
D. Manuel Recuero Astray. *Universidade da Coruña*
Dª Beatriz Vaquero Díaz. *Universidade de Vigo*
D. Manuel Carriedo Tejedo. *Historiador. León*
D. José Luis López Sangil. *Historiador. Coruña*
D. Ramón Yzquierdo Perrín. *Universidade da Coruña*
D. Manuel García de Buciños. *Escultor. Ourense*
D. Francisco Carvalho Correia. *Historiador. Santo Tirso (Portugal)*
D. Francisco Javier Pérez Rodríguez. *Universidade de Vigo*
D. Álvaro Brito. *Arqueólogo. Braga*
D. Pío Alves de Sousa. *Bispo Auxiliar do Porto*
D. César Antonio Molina. *Escritor e político. Madrid*

RUDESINDUS

miscelánea de arte e cultura

8/2012

Correo electrónico
revista.rudesindus@gmail.com

Búscanos en: facebook calaméo *Revista Rudesindus*

www.dialnet.unirioja.es *www.revistarudesindus.wordpress.com*

Direccións Postais:
Academia Auriense-Mindoniense de San Rosendo
Palacio Episcopal
27740 Mondoñedo (Lugo)

Arquivo Diocesano
Seminario Mayor
Rúa do Seminario, s/n
32005 Ourense

Maquetación:
Alfredo Erias

Deseño da portada
Ramón Irago Silva

Depósito Legal:
C 4176-2008
ISSN: 2255-5811

Índice

Actos da Academia

Acta nº 9 (Palacio Municipal de Ferrol, 15 de septiembre de 2012).. 11

Palabras del Presidente de la Academia..... 14

Palabras del Secretario General de la Academia..... 18

Discurso de ingreso: «Unha viaxe ilusionante e ilusionada», por MANUEL ÁNGEL VIVERO ÁLVAREZ..... 20

Discurso de ingreso: RAMÓN IRAZU RIVEIRA..... 21

Discurso de ingreso: ALFREDO ERIAS MARTÍNEZ..... 23

Acta nº 10 (Monasterio de san Rosendo de Celanova, 24 de noviembre 2012)..... 29

Palabras del Presidente de la Academia..... 34

Discurso de ingreso: ETELVINA FERNÁNDEZ GONZÁLEZ..... 36

Artigos

Médicos, enfermedades y hospitales en la Galicia medieval (ss. VI-XII), por MANUEL CARRIEDO TEJEDO..... 41

El problema de Ermesenda en los dos primeros documentos del monasterio de Chantada: una nota aclaratoria, por JOSÉ MÉNDEZ PÉREZ..... 75

Notas «de viaje» sobre un libro viajero (Arouca, Museu de Arte Sacra, *Livro L-Ms.19*), por ANA SUÁREZ GONZÁLEZ..... 87

Los inicios de la reforma observante en el reino de Galicia: la obra de don Alfonso Carrillo de Albornoz, obispo de Catania, entre 1487 y 1494, por FRANCISCO JAVIER PÉREZ RODRÍGUEZ 115

El arquitecto Juan Ruiz de Pamanes en Celanova, por MIGUEL ANGEL GONZÁLEZ GARCÍA..... 135

San Rosendo: su individualidad, devociones y parangones en el arte gallego. De 1500 a la actualidad, por JOSÉ MANUEL GARCÍA IGLESIAS..... 141

San Esteban de Pagá, por JOSÉ Mª RODRÍGUEZ DÍAZ..... 173

Dionisio Fierros: o*s comenzos de un artista*, por CELIA CASTRO.. 183

El báculo del Obispo Solís, por JAVIER GONZÁLEZ FERNÁNDEZ.. 199

Del temblor e Un pensador. Apuntes: Estudo crítico de dous manuscritos de María Zambrano por Mª ARÁNZAZU SERANTES..... 201

«Mondo materno» e inquietudine in Rilke: la riflessione di Juan Rof Carballo, por NUNZIO BOMBACI..... 229

D. Manuel Iglesias Grande, Sacerdote, Pastor e Mestre, por JOSÉ PÉREZ DOMÍNGUEZ..... 237

Documentos

Concesión ao abade de Celanova, don Lopo de Ribadal, do título de capelán de honra, por Mª BEATRIZ VAQUERO DÍAZ..... 253

ACTOS DA ACADEMIA

ACADEMIA AURIENSE-MINDONIENSE DE SAN ROSENDO

ACTA Nº 9

15 de septiembre 2012

Señores Académicos de Número
D. Segundo Pérez López, Presidente
D. Manuel Carriedo Tejedo,
D. Miguel Angel González García,
D. Julián Barrio Barrio
D. Cesáreo Iglesias Grande,
Dª María Beatriz Vaquero Díaz,
D. José Luis López Sangil
D. Ramón Loureiro Calvo
D. Juan Manuel Monterroso M.
D. Manuel Recuero Astray
D. Francisco Singul Lorenzo
Dª Pilar de Torres Luna
D. Ramón Yzquierdo Perrín

Señores Académicos Correspondientes
D. Xosé Cid.
D José Antonio Ocaña Martínez
D. Pedro Díaz Fernández
D. Carlos Adrán Goas

Señores Académicos de Honor
Excmo. Ayuntamiento de Mondoñedo

Siendo las 12,00 horas locales se reúnen en el salón Noble del Palacio Municipal de la Ciudad de Ferrol, los Señores Académicos que al margen se señalan, habiendo sido convocados reglamentariamente, en Sesión Solemne, Extraordinaria y Pública para dar solemne cumplimiento a los acuerdos que se señalarán

Excusaron su asistencia todos los Señores Académicos de número, y correspondientes ausentes por razones personales, o de su cargo.

De acuerdo con el Orden del día y siguiendo el protocolo de la Academia y del Ayuntamiento que nos acogía, se desarrollaron los actos del siguiente modo. Bajo la presidencia del Excmo. Sr. D. Manuel Sánchez Monje, Obispo de Mondoñedo-Ferrol y copatrono de nuestra Academia y del Excmo. Sr. D. José Manuel Rey, alcalde de la ciudad departamental.

Corporativamente asistía también los Señores Cocelleiros del Ayuntamiento ferrolano.

En la Mesa presidencial acompañaron a los ya citados Señores, el Sr. Presidente de la Academia y el primer Teniente de la ciudad de Ferrol. El responsable de protocolo del Ayuntamiento Don Manuel Sánchez, cumplió con acierto y delicadeza su tarea de moderador.

ISSN: 2255-5811

1º. El Señor Alcalde de la Ciudad saludó con palabras generosas y corteses a los Señores Académicos y a los asistentes a esta sesión significando el honor que es para la ciudad de Ferrol la presencia de los Señores Académicos y la incorporación de la misma a nuestra Institución.

2º. El Excmo. Sr Patrón y Obispo de Mondoñedo-Ferrol, Don Manuel Sánchez Monje tomó luego la palabra para subrayar el valor en el diálogo fe-cultura de la Academia Rosendiana y destacar la actualidad de la figura de San Rosendo como ejemplo y estímulo de compromiso espiritual y humano para una sociedad en crisis de valores. Felicitando al Ayuntamiento y a los nuevos académicos correspondientes por su incorporación a nuestra Institución.

3º. Seguidamente di lectura como Secretario de los Acuerdos corporativos designando miembro de Honor al Excmo. Ayuntamiento de Ferrol y los de Académicos correspondientes a los Ilmos. Señores Don Ramón Irazu Riveira, Don Manuel Viveiro Álvarez y Don Alfredo Erias Martínez, al mismo tiempo que propuso a los Señores Académicos constase en Acta el sentimiento de la Academia por el fallecimiento de tres ilustres investigadores de Galicia afectuosamente unidos a los fines de nuestra Academia. El M.I. Sr D. José María Fernández y Fernández, canónigo archivero diocesano emérito de la Catedral de Mondoñedo, el Rvdo. Don Jaime Delgado Gómez, sacerdote lucense escritor e investigador lúcido del Románico en Galicia y el Dr. D. Ramón López Caneda, catedrático de la Universidad de Las Palmas e historiador valdeorrés generoso. Los señores Académicos asintiendo ponen sus nombres con dolor agradecido en este Acta.

4º. También el Secretario propuso la adhesión de la Academia a la candidatura de la Ciudad de Ferrol para su Declaración como Patrimonio de la Humanidad como ejemplo de urbanismo y de cultura de la Ilustración. Aceptado este Acuerdo se hará llegar al Excmo. Ayuntamiento esta adhesión.

5º Se procedió entonces a entregar al Ayuntamiento ferrolano en la persona de su Alcalde el título y Medalla de Académico de Honor, siendo el Excmo. Sr. Obispo quien hizo la entrega de la Medalla corporativa

6º.De igual modo se procedió a la incorporación de los nuevos académicos correspondientes entregándoles el diploma, medalla y estatutos El Excmo. Sr Obispo-Patrono, el Ilmo. Sr Alcalde y el Excmo Sr Presidente.

Fueron presentados y apadrinados Don Ramón Irazu Rivera por el Excmo Sr Don Ramón Loureiro Calvo, Don Manuel Viveiro Alvárez por el Excmo Sr. D. Juan Manuel Monterroso y Don Alfredo Erias por la Excma. Sra Doña Pilar de Torres Luna.

Los nuevos académicos tomaron la palabra para expresar su gratitud, manifestando el honor de esta incorporación y reflexionando sobre motivaciones y razones de su trabajo e inquietudes intelectuales.

7º A continuación el Excmo. Sr. Presidente de la Academia Don Segundo Pérez López pronunció un breve discurso de gratitud y felicitación al Ayuntamiento y Nuevos académicos destacando la importancia de san Rosendo, del papel que debe jugar la Academia en el mundo de la cultura y destacando con interés las relaciones de Ferrol con la Diócesis de Mondoñedo de la que actualmente es cocapital

8º. El acto se clausuró por ser preceptivo al celebrarse en la sede Municipal con palabras agradecidas y de compromiso del Ilmo. Sr Alcalde.

Siendo las 13, 15 horas locales se levantó la sesión de todo lo cual como Secretario doy fe.

Miguel Ángel GONZÁLEZ GARCÍA
Secretario

Anotación extra acta

Acabada la sesión académica solemne la Corporación Municipal ofreció a los Señores Académicos un almuerzo institucional en un restaurante de Ferrol, que permitió un conocimiento mejor de los componentes de ambas instituciones, reiterándose en los brindis los mejores deseos de cooperación, además de un intercambio de recuerdos institucionales.

La Academia agradece las muestras de generosa consideración tenidas con ella por la Excma. Corporación ferrolana y pide a San Rosendo propicie la mejor cooperación para cumplir así los fines de nuestra Institución.

Recogemos a continuación las intervenciones habidas en la Sesión de la que damos cuenta que han llegado a esta Secretaria. Si otros intervinientes tienen a bien remitir sus parlamentos los incluiremos del mismo modo, además de que puedan ser reproducidos en las páginas institucionales de nuestra revista RVDESINDVS.

PALABRAS DEL PRESIDENTE DE LA ACADEMIA

Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo, Copatrono de la Academia Auriense Mindoniense de San Rosendo,
Ilmo. Sr. Alcalde,
Excma. Corporación Municipal de Ferrol y otras,
Ilmos. Sres. Académicos,
Distinguidas autoridades,
Miñas donas e meus señores:

Es una honra para nuestra Academia encontrarnos en este lugar, sobre todo para poner colofón a una colaboración franca y permanente del Concello de Ferrol, desde el momento mismo de la creación de esta Academia. Comparte este Excmo. Concello el ser Académico de Honra con los más relevantes lugares rosendianos: Santo Tirso en Portugal, Celanova y Mondoñedo.

A ello he de añadir mi más cordial enhorabuena a tres grandes artistas y amigos que han aceptado de buen grado pertenecer a esta institución Académica. Se trata del arquitecto D. Ramón Irazo, el investigador y artista Alfredo Erias y del escultor, pintor y fotógrafo D. Manuel Ánxo Vivero Álvarez.

Estamos en la ciudad de Ferrol que es un caso especial ya que, siendo creada en el siglo XVIII como ciudad realenga de nueva planta a consecuencia de la decisión de la monarquía borbónica de convertirla, el año de 1726, en capital del Departamento Marítimo del Norte por las magníficas condiciones de seguridad de su ría. A partir del año 1749, durante el reinado de Fernando VI, la creación de los astilleros y el Arsenal Militar, que tenía una capacidad de hasta cien navíos, y la construcción de una moderna ciudad trajeron consigo la llegada masiva de trabajadores de aluvión para acometer las importantes obras realizadas, convirtiéndose Ferrol en poco tiempo, de tener unos 200 vecinos, en la ciudad más poblada de Galicia.

Si durante la época de la Ilustración los ingenieros y arquitectos que trabajaron en el Ferrol del siglo XVIII consiguieron conciliar de forma armónica el territorio de la ciudad, formado por el casco urbano con dos amplias plazas centrales, los barrios sabiamente articulados por una alameda, con un hermoso templo, hoy Concatedral de la Diócesis Mindoniense Ferrolana, un puerto civil y un arsenal militar complementando la urbe y las construcciones defensivas protegiendo su ría que hasta el día de hoy nos causa admiración.

En Febrero del año 2000 se sentaron las bases de la propuesta para que el conjunto del Arsenal y Castillos de la Ría de Ferrol fuesen declarados Patrimonio de

la Humanidad. Con la propuesta, que se une a la declaración de Conjunto Histórico-Artístico del barrio de la Magdalena el año 1984 y de Bien de Interés Cultural del Arsenal Militar el año 1994, se trata de reconocer el alto valor patrimonial de unas construcciones que forman el particular conjunto histórico del Ferrol del siglo XVIII, caracterizado por una tecnología novedosa en su tiempo y una ingeniería hidráulica y de fortificación que introdujo en Galicia el academicismo ilustrado.

En la ciudad de Ferrol en el siglo XVIII se construyó la primera Alameda gallega para paseo y recreo público de sus vecinos, la monumental iglesia de San Julián fue la primera obra religiosa importante que introdujo el clasicismo en Galicia y el racional barrio de la Magdalena. Al justo reconocimiento de Ferrol como Patrimonio de la Humanidad quiere adherirse esta Academia en el día de hoy.

La antaño Diócesis de Mondoñedo y actualmente Mondoñedo-Ferrol, junto con sus obispos han sido siempre muy conscientes de la importancia de esta ciudad, fomentando el apostolado social, Sociedad Católica de Obreros, Cáritas, movimientos especializados de apostolado como la JOC, HOAC, etc... la creación de varias parroquias, el papel jugado por los cristianos ferrolanos en los dificiles momentos anteriores a la Transición, etc... Los obispos Mindoniense a lo largo de los siglos XIX y XX han mostrado un interés constante por hacerse presentes en esta ciudad y entablar un diálogo constante con los diversos estamentos de la Ciudad. Baste pensar la presencia que aquí han tenido los obispos Fernández de Castro, De Arriba y Castro y el bueno de Mons. Argaya que en 1959 hizo que esta ciudad comparta la Capitalidad diocesana con Mondoñedo, fecha desde la cual se fueron trasladando aquí los servios centrales de la diócesis y la presencia continua del Sr. Obispo.

No cabe duda de que la presencia de la Iglesia aquí es fruto de un momento de gran efervescencia en esta zona de la diócesis. Hoy están muy bien estudiadas, las instituciones culturales y de todo tipo surgidas en esta ciudad de una aenorme inquietud, las cuales han sido como un fuerte acicate para la fe y la labor pastoral de esta Iglesia Diocesana.

A pesar de todas las críticas que no dejan de ser tópicas en muchas ocasiones, la actitud de la Ilustración y de los ilustrados hacia la fe resulta muy compleja. Para Locke, el hombre puede ser pensante y creyente a un tiempo, pues las verdades esenciales del Cristianismo son compatibles con la razón y la experiencia; es en el momento en que la fe tradicional contradice o frena el pensamiento racional cuando debe rechazarse.

En verdad, si recorremos la vida de las principales mentes de la época encontramos muy pocos ateos o descreídos. Muchos de ellos practicaron una piedad individual a veces más emocional que intelectual, como le sucede a Rousseau al final de sus días. Su respeto hacia las ceremonias públicas de las distintas Iglesias fue unánime de igual modo que lo fue su creencia en algún tipo de deidad cuya existencia

ciencia y filosofía anunciaban. Hasta el escéptico Hume proclama, viendo el perfecto orden del universo, que no puede ser producto del mero azar.. Otros, centraron sus esfuerzos en crear una nueva alternativa: el deísmo. Es más, algunas cosas de la religión y la Iglesia llegaron a ser elogiadas por los ilustrados.

El deísmo representa la formulación religiosa más extendida entre los autores ilustrados. Se podría definir como la creencia en un Dios racional sin dogmas ni obligaciones para quienes lo practiquen, al contrario de lo que sucede en los credos tradicionales. Enraizado en el Renacimiento, su primer y principal centro de formulación estará en Inglaterra, si bien Francia reelaborará de nuevo su núcleo doctrinal cuando reciba las ideas desde las islas. El camino lo inicia Locke (1632-1704) con su obra El Cristianismo racional, publicada en 1694, y culmina en Toland (1670-1722) cuyo Cristianismo sin misterio (1696) es un tratado de filosofía deísta, lleno de ideas de sus predecesores.El deísmo mantiene su antigua síntesis entre Dios, Razón y Naturaleza, pues todas las consideraciones llevaban al hombre insatisfecho a pensar que bajo la diversidad religiosa existía un cuerpo de creencias comunes puesto por aquella última en todos los individuos, a saber: la existencia de un Dios, que salva y castiga, y la obligación del hombre de adorarle, en palabras de lord Herbert of Cherbury (1583-1648), cuando define la religión natural.

Entre una religión natural y una religión de la Naturaleza la distancia no resultaba excesiva y el paso pareció fácil. Spinoza (1632-1677), en su Tractatus theologico-politicus (1670) y en su Ética (1677), hace ya de lo divino y de lo humano una sola categoría. Dios y la Naturaleza son lo mismo, de tal modo que todo existe en Dios y nada es concebible fuera de él; todo es Dios y Dios es todo. El hombre es un modo del Ser. Los ataques recibidos desde los espíritus racionalistas y científicos no pudieron por menos que provocar la respuesta del lado cristiano. Unas veces se hará utilizando la misma arma que sus enemigos: la razón; otras, apelando a potencias del hombre despreciadas por aquéllos -la sensibilidad- y procurando una intensificación de la vivencia religiosa.

Aunque sea brevemente queremos poner de relieve que, a día de hoy, estamos convencidos de que Cultura, ciencia y fe comparten un origen y destino común, mediante el uso de la razón y el conocimiento existencial que proviene de la fe que busca comprenderse a sí misma. Todas nuestras conquistas en el mundo nos trasladan al enigma de nuestra vida como personas, inmersas en el tiempo y anhelantes de lo que la temporalidad alberga en su tuétano indestructible, como creadores y criaturas. Esto nos remite a la Iglesia, entendida como don y presencia desde donde la cultura humana y la condescendencia‘ divina pueden ser conciliadas. Es necesario que la Iglesia interprete las características de este nuevo tiempo a la luz del Evangelio para seguir siendo fiel a sus orígenes. La incapacidad de mirar hacia atrás impediría aprovechar lo que la Revelación nos ofrece, ante el peligro de que las propias realidades cristianas pierdan su contenido, volviéndose irreconocibles su sentido y su eficacia

originaria. El Evangelio correría el riesgo de dejar de ser Buena Nueva, el Nuevo Testamento renunciaría a su condición de propuesta de la libertad definitiva y la Iglesia dejaría de ser la comunidad de los hombres libres por la gracia de Dios y obligados, por esa gracia, a servir a sus hermanos. Si se ignora la gracia como fundamento de la existencia, ésta se apoyaría en la ley (moralismos, deísmos, ilustraciones) o en la acción revolucionaria permanente como fundamento de la convivencia y de la reconciliación humana.

Obviamente las raíces cristianas no dan razón de toda la realidad, pero son realidades presentes y manifiestas, son instituciones, personas, ideas, comunidades que afirman con humildad y coraje su identidad ciudadana. Para entender el pasado y el presente, es inevitable hacer una lectura creyente de la historia. La sociedad secular y la cultura europea no pueden comprenderse a sí mismas sin esa radicación cristiana; esto no quiere decir que la Iglesia o los cristianos deban aspirar a algún tipo de privilegio especial, sino ejercer su propuesta en libertad y diálogo con todos los hombres y mujeres de buena voluntad.

Nuestra realidad histórica, y nuestra conciencia de cristianos en Galicia, tiene un ingente pasado de fe que transmitir, y una grave responsabilidad como ciudadanos, porque todos esos hechos, instituciones y creaciones son expresión de una fe y a la vez matriz de una cultura y de una forma de entender la existencia que configura nuestra ser más allá de lo que es dado imaginar. Si renunciamos a esto, nuestra cultura y nuestro ser como pueblo corre el riesgo de quedar sin raíces si sus precedentes históricos no son permanentemente actualizados y recreados. ¿Dónde fundamentar los valores de nuestra existencia y de nuestro futuro si no somos capaces de recuperar positivamente nuestra memoria?[1]

La conciencia humana contemporánea está determinada por una serie de factores: religiosos, intelectuales, sociales, políticos, jurídicos, económicos y técnicos, cuya combinación da lugar a la identidad personal y colectiva. Las personas que piensan actualmente en el futuro de nuestro entorno social afirman que el nuevo milenio estará caracterizado por cuatro grandes influencias religiosas: el cristianismo, el Islam, las religiones orientales que se presentan con voluntad misionera y las diversas sectas. Pero esto es relativamente reciente, resultado de los grandes cambios que operan en nuestra sociedad. En realidad la fe cristiana es el elemento decisivo de la configuración espiritual y religiosa de los pueblos que componemos la vieja Europa.

A todos Uds. Mi más cordial agradecimiento y felicitación, al tiempo que hago votos para que la colaboración entre nuestra Academia continúe y se acreciente. Muchas gracias. Ferrol a 115 de septiembre de 2012.

Segundo L. Pérez López

---

[1] Cf. la obra de M. Pera-J. Ratzinger, *Senza radici. Europa. Relativismo. Cristianessimo. Islam* (Roma 2004).

PALABRAS DEL SECRETARIO GENERAL DE LA ACADEMIA

Sumar presencias, geografías, pareceres es un proceder que la Academia Auriense Mindoniense de San Rosendo tiene como precioso comportamiento y a los pocos años de nacer ya suma un número alto de Académicos de Número, de Honor y Correspondientes que la enriquecen y la justifican.

Los números de la revista Rudesindus que mantiene con rigor su calendario recogen estudios e informes del más alto rigor.

Seguir sumando es el gozoso empeño de esta Institución que los Excmos e Ilustrisimos Señores Patronos los Obispos de Mondoñedo-Ferrol y Ourense han querido que sea como un espacio de diálogo fecundo entre la fe y la cultura, un ámbito para compartir y potenciar lo tantísimo que nos une y nos dignifica.

San Rosendo se revela como un personaje vivo y actual, contemporáneo e ilusionantemente cercano. Sus luchas y sus empeños, su disponibilidad y su servicio a Dios y a los hombres nos sirven de pauta feliz para que la Academia a él consagrada no sea un organismo meramente ornamental y prescindible.

El hecho de poder estar como esta mañana estamos en este Noble Salón Corporativo de esta Ciudad nobilísima un grupo de personas con voluntad de ofrecer el don de nuestra amistad es ya un logro valioso

Buscando que las ciudades y territorios que San Rosendo habitó tengan presencia en la Academia se han ido incorporando como Académicos de Honor los Ayuntamientos de Mondoñedo, Celanova y el portugués de Santo Tirso, a ellos se une hoy el de Ferrol, que aunque se incorpora como tal a la historia después del tiempo de San Rosendo, sin embargo era territorio que el Santo pastoreó y al ser desde 1959 Cocapital del antiguo obispado mindoniense tiene justificada presencia entre nosotros.

Es también deseo de esta Academia tomar el acuerdo de apoyar institucionalmente y como mejor proceda la candidatura de El Ferrol de la Ilustración a ser declarado Patrimonio de la Humanidad, sabiendo que su historia y patrimonio acreditan ser un preclaro ejemplo de la cultura y el arte de aquel siglo XVIII cuando Fe y Razón se daban la mano encendiendo luces de tolerancia, de reflexión y de belleza: el Arsenal, las fortalezas de la bahía y el propio trazado de la ciudad dieciochesca: en el Barrio de La Magdalena, son preciosos testimonios que objetivamente merecen la distinción prestigiosa que se solicita.

Los Estatutos académicos prevén la nómina de un número indeterminado de Académicos correspondientes, tal como es la praxis de estas instituciones. En los

años de vida de nuestra Academia hemos ido enriqueciendo el cuerpo de la misma con nombres prestigiosos del mundo académico y cultural de Galicia, del resto de España y de Portugal.

Hoy nos cabe el gozo de incorporar a tres distinguidas personas, dos con intensa vinculación con esta ciudad Don Manuel Angel Vivero Alvarez, fotógrafo, pintor y escultor con importante obra creativa, nacido en Montevideo, pero ciudadano de Ferrol y Don Ramón Irazu Rivera arquitecto con intensa preparación académica y valiosa experiencia profesional sobre todo en esta ciudad y otra con una de las capitales del Antiguo Reino de Galicia, Betanzos, Don Alfredo Erias Martínez Director del Museo de As Mariñas, y del prestigioso Anuario Brigantino además de riguroso historiador del arte y artista y dibujante prodigioso. Recuerdo con gozo los años de vida universitaria compartidos en Compostela

Atendiendo a ello doy lectura a los Acuerdos que la Academia en su sesión de 26 de noviembre de 2011 celebrada en su sede de Celanova tomó en relación con los Académicos que hoy ingresan en la misma

7º. Los Ilmos. Señores Académicos Don Ramón Pernas y Don Ramón Loureiro presentaron la propuesta de nombrar Miembro de Honor de nuestra corporación al ayuntamiento de la ciudad de Ferrol mediante un escrito justificativo de la propuesta. Por unanimidad los Señores Académicos presentes aceptaron gustosamente la propuesta y mandaron al Secretario lo comunique oficialmente al Señor Alcalde.

8º Propuestas de Académicos correspondientes. Atendiendo al interés de extender la presencia de la Academia en distintas geografías e instituciones se han presentado por diversos señores académicos propuestas de nombramiento de las siguientes personas, cuyos curriculums les avalan con méritos suficientes para forma parte de esta Corporación. Los señores Académicos presentes aceptaron las propuestas y los declararon electos. Fueron los siguientes:

El Ilmo. Sr Presidentes propuso a Don Alfredo Erias Martínez, historiador del arte, dibujante y Director del Museo das Mariñas de Betanzos.

Los Ilustrisimos Señor Don Ramón Pernas y Don Ramón Loureiro a D. Ramón Irazu, arquitecto profesor de la Escuela de Artes de Lugo y a Don Manuel Vivero, abogado y artista plástico de Ferrol.

Y para terminar y con el fin de que con el asentimiento de los Señores Académicos numerarios presentes, tal como establecen los estatutos, se pueda recoger en el Acta de esta Sesión esta Secretaría les propone manifestar su pesar por el fallecimiento de tres valiosos, generosos, discretos y perseverantes estudiosos e investigadores, que aunque no pertenecía a nuestra Academia méritos tendían para serlo y desde luego su trabajo y su empeño por la cultura de Galicia a todos nos han enriquecido al tiempo que sus vidas generosas nos aumentado las dichas y la esperanza. Y son ellos el M.I. Sr. Don José María Fernández y Fernández. Canónigo y durante muchos

años celoso Archivero Diocesano de Mondoñedo. Don Jaime Delgado Gómez, sacerdote lucense, investigador fecundo del arte medieval de Galicia, experto en iconografía cristiana y el Dr. Ramón López Caneda, catedrático en la Universidad de las Palmas, valdeorrés de nacimiento, tierra a la que dedico importantes trabajos siempre rigurosos y enriquecedores.

Dios les habrá premiado ya su vivir y nosotros los evocamos con gratitud y sentimos su ausencia.

Miguel Angel González García

Discurso de ingreso
«Unha viaxe ilusionante e ilusionada»
MANUEL ÁNGEL VIVERO ÁLVAREZ

Sr. Alcalde de Ferrol, Srs. Concelleiros, Excmo. Sr. Bispo da Diocese, Excmo Sr. Presidente da Academia de San Rosendo, Ilustrísimas e Excelentísimas autoridades, Ilustrísimos Srs. Académicos, amigos e amigas.

Parabéns á cidade de Ferrol polo seu nomeamento como académico de honra e aos outros académicos que hoxe toman posesión.

Embargado pola emoción e a inmensa honra e ledicia que me produce o ingreso na Academia de San Rosendo e poderme dirixir a vós nesta casa de todos os ferroláns, quero expresar o meu sincero e profundo agracecemento ao concello de Ferrol que nos acolle neste acto, á academia, aos seus patronos, aos académicos, ao seu presidente, a quen admiro profundamente pola sua altura intelectual e polo seu talante aberto e dialogante, e en especial, a os meus sempre apreciados e tamén admirados, Ramón Pernas e Ramón Loureiro.

Espero poder corresponder no futuro a esta honra, traballando con tesón pola cultura, pola tolerancia, pola búsqueda de espazos comúns, polo respecto á diverisdade, semente que sempre dá froitos e permite crecer espiritual e intelectualmente a os seus cultivadores.

Unha cousa teño clara dende un principio, bríndaseme a opotunidade de aprender moito. A calidade das viaxes está, a maioría das veces, en función do barco empregado e dos compañeiros da travesía. Neste caso, ambolas dúas cirunstancias son propicias e inmellorables.

Nesta cidade mariñeira e ilustrada comeza para min unha viaxe ilusionante e ilusionada que pretende, honrando a memoria de San Rosendo e navegando en barcos de pedra ou de papel, que máis dá, arribar a portos francos e imaxinarios, onde as

ideas, a inquedanza intelectual e artística sexan motivos de aproximación e respecto aos demáis, e non murallas infranqueables que nos separen do próximo.

Aos que creemos firmemente na tolerancia, na liberdade e na solidariedade, gústanos mirar a os demáis, non tanto os seus ollos, coma o seu corazón. É certo que a vontade das persoas move montañas, e máis certo ainda que a vontade dos pobos e das sociedades, nacida do diálogo, do respecto, do consenso e do funcionamento verdadeiramente democrático das súas institucións, permite acadar espazos máis amplos de paz, benestar e xustiza social, nun mundo no que os antónimos destos anhelos todavía ocupan demasiado espazo.

Creo firmemente que institucións multidisciplinares coma a Academia de San Rosendo, inspirada no legado cultural de este egrexio galego do século X e no humanismo cristián que está no berce da Europa que hoxe coñecemos, son unha inmellorable aposta polo desenvolvemento espiritual e intelectual antes citado e anhelado por moitos de nós.

Propóñolles que fagamos un sinxelo exercicio, pechemos por un instante os nosos ollos e imaxinemos un mundo mellor e máis xusto e un Ferrol recoñecido como patrimonio da humanidade. Srs. a fe move montañas.

Permítanme que ao rematar estas palabras sexa un chisco irreverente entre tanta seriedade e solemnidade, para lles enviar á miña dona e á miña filla un bico cheo de agradecemento e para ter un recordo para os meus páis que, coma moitos outros galegos, espallaron polo mundo adiante a morriña e a saudade desta fermosa ría que nos molla e que voltaron á mesma conmigo dentro dunha maleta.

Por un instante pareceume oir latexar con intensidade algúns corazóns, moitas grazas.

Discurso de ingreso
RAMÓN IRAZU RIVEIRA

Sr. Alcalde y Srs. Concejales del Ayuntamiento de Ferrol.
Excmo. Sr. Obispo de la Diócesis de Mondoñedo-Ferrol.
Excmo. Sr. Presidente e Ilmos. Srs. Académicos de la Academia de San Rosendo.
Excmas. e Ilmas. autoridades
Sras. y Sres., amigos todos.
En primer lugar deseo agradecer a los Sres. Académicos la toma en consideración

de mi nombramiento como Académico Correspondiente, y en particular a los Ilmos. Sres. D. Ramón Loureiro y D. Ramón Pernas como autores de la iniciativa.

Quiero también manifestar, en el día de hoy, mi triple satisfacción, pues a la de mi toma de posesión viene a añadirse la que se deriva de la circunstancia de que ésta se produzca precisamente en mi ciudad, y en un acto en el que la Academia va a manifestar su apoyo a la candidatura del Ferrol de la Ilustración a Patrimonio de la Humanidad.

Casualmente desde aquí y hasta las costas del occidente asturiano se extendía antaño la presencia de los britones que darían origen a nuestra Diócesis, y que precisamente San Rosendo dirigió, hace ya algo más de mil años, desde San Martiño de Mondoñedo, hoy una singular pieza románica del norte lucense. Posteriormente, el santo fundaría el monasterio de Celanova al cual finalmente se retiró, y en el que todavía hoy junto al extraordinario conjunto barroco podemos contemplar la pequeña capilla de San Miguel en la que al Santo le gustaba orar.

Nuestra ciudad, por las características geográficas de su ubicación, hizo pensar a los Borbones que era el lugar adecuado para la creación de una base naval y astillero, dotándola a su vez de un sistema defensivo a lo largo de la ría único en el mundo, como también lo es el trazado urbano del barrio de la Magdalena, generado como consecuencia del incremento poblacional que tal decisión trajo consigo.

El trazado en cuadrícula provoca en nosotros una concepción cartesiana del espacio, «siga usted recto tres manzanas y luego dos a la izquierda», pues de esta manera tan sencilla se indica a los forasteros cómo llegar a su destino.

El simple paseo por el barrio, la visita al arsenal, o circular por la estrecha carretera que pasando por la Graña y el castillo de San Felipe acaba, ya en la boca de la ría, en la batería de Viñas, y quizás la vuelta por Doniños, puede darnos una idea del enorme patrimonio cultural, paisajístico y natural que nuestra ciudad tiene.

No quiero finalizar mi intervención sin antes felicitar a los como yo, nuevos académicos correspondientes, los Ilmos. Srs. D. Manuel Ángel Vivero y D. Alfredo Erias, así como, a través de su Corporación al Ayuntamiento de Ferrol por la concesión del título de Académico de Honor.

Muchas gracias.

Discurso de ingreso
ALFREDO ERIAS MARTÍNEZ

Ilustrísimo Señor Alcalde de Ferrol, Excelentísimo e Reverendísimo Señor Bispo de Mondoñedo, Excelentísimo e Reverendísimo Señor Arcebispo de Santiago de Compostela, Ilustrísimos académicos, autoridades, señoras e señores:

Antes de nada, quero agradecer a agarimosa presentación da miña admirada profesora a Ilma. Sra. Dona Pilar de Torres Luna, a quen coñecín nos xa lonxanos tempos da universidade compostelá, onde fixo unha extraordinaria labor, e con quen mantiven un longo contacto despois.

De xeito moi especial, o meu agradecemento tamén ó Excelentísimo Señor Doutor Don Segundo Leonardo Pérez López, presidente da Academia Auriense Mindoniense de San Rosendo, a quen lle profeso unha vella amizade e unha fonda admiración como autor de numerosos libros e traballos de investigación e tamén como director de institucións e revistas clave da nosa cultura. Ten ademais unha gran capacidade de traballo e un sorprendente don de ubicuidade que estou seguro a todos nos asombra.

O meu agarimoso agradecemento pois a el e, con el, ó secretario da Academia, o Moi Ilustre Señor D. Miguel Angel González García, con quen compartín aula e amizade en Compostela e a todos e a cada un dos académicos por terme aceptado como un dos membros desta Academia Auriense Mindoniense de San Rosendo.

Eu veño de Betanzos, aínda que son nado dunha parroquia chamada Presedo no concello de Abegondo, en pleno camiño inglés que é o camiño que, polo tanto, me une a Ferrol por un extremo e a Compostela polo outro. Betanzos, como é sabido, foi capital de provincia desde finais do s. XV ata 1833 e Ferrol era unha das xoias dese amplo e rico territorio. Daquela coma hoxe caracterizábase pola súa capacidade de traballo nos seus estaleiros. Os mellores barcos de España que por séculos tivo a maior e mellor armada e mariña mercante do mundo saíron de aquí e esa tradición e capital humano aínda permanecen hoxe. Permítanme que me una ó sentimento xeral porque Ferrol non deixe nunca de ser o estandarte da construción naval en Galicia, en España e no mundo.

Por outra parte, Ferrol é unha fermosa cidade á beira dunha ría inigualable, que, milagrosamente chegou ata nós en condicións de poder conservarse e de poñerse en valor como se merece. Únome agora ó sentimento de todos porque dunha vez se faga xustiza e o Ferrol da Ilustración sexa declarado Patrimonio da Humanidade.

Saiba Sr. Alcalde que Betanzos ten un permanente agarimo por Ferrol e, no Anuario Brigantino, esta cidade e a súa bisbarra é protagonista de numerosos traballos de investigación. Por outra parte, o ano que vén, o 5 de maio, terá lugar o centenario

da inauguración do ferrocarril Betanzos-Ferrol que foi o anceio de moita xente e de moitos dos nosos políticos desde mediados do s. XIX e que hoxe aínda é non soamente un medio estupendo de comunicación, e barato, senón tamén un símbolo de unión das dúas poboacións e da xente das súas bisbarras.

***

Galicia, que era un territorio moito máis amplo no mundo antigo, no Gran Noroeste da Península Ibérica, caracterízase por ser un paraíso natural desde o momento mesmo do final das glaciacións. Cando os xeos foxen cara o norte, a nosa terra, os montes desgastados, as fondas rías e o clima temperado polo océano, fan que a vida sexa doce, a vexetación exuberante, a fauna abondosa e que a xente se multiplique. E coa multiplicación veu a presión sobre a terra e con iso unha das nosas características máis salientables: a de ser un pobo en case permanente emigración coa conseguinte morriña polo paraíso perdido.

É moi probable que desde o 8000 aC aproximadamente os nosos antepasados estiveran emigrando en moitas direccións: cara o resto da Península e especialmente cara o norte, ocupando parte das terras atlánticas. Os vellos mitos irlandeses ou bretóns reivindícannos como os seus ancestros e as novas técnicas xenéticas dannos luces nesta dirección. Ben sabemos tamén que foron os galegos os protagonistas de boa parte das repoboacións medievais da Península ou os que secularmente ían a Castela a segar o cereal. E coñecemos máis de cerca a importancia da nosa presenza en América e no resto da Europa moderna e contemporánea.

Somos xente da terra e do mar, con moita capacidade de traballo, maltratados por pobos que, sen coñecernos ben, utilizaron o noso nome en ton despectivo. Xa na época dos romanos dicir «galego» era equivalente a dicir escravo, porque eramos nós os que faciamos os peores traballos, especialmente nas minas auríferas. Non estraña, por tanto, que na literatura española do século de ouro e posterior esa liña de maltrato se documente amplamente, chegando ó mesmo *Diccionario De la Real Academia Española*.

Pero os galegos temos unha cultura de moi fonda raizame, que se adapta cando fai falta, pero que ó mesmo tempo resiste e permanece, aflorando viva cada vez que nos xuntamos, especialmente arredor dunha celebración festiva e/ou relixiosa.

Sentimos unha atracción telúrica, un amor e un respecto moi especial pola nosa terra; aínda facemos romarías no cumio dalgúns montes e permanece vivo o culto ás augas das fontes, ligadas moitas delas, como Fonte do Santo, ás nosas romarías e a moitas festividades do arco atlántico.

Se algo caracterizou o pensamento e o sentimento mítico non soamente da Prehistoria senón tamén de boa parte da Historia, foi a crenza de moitos pobos do continente euro-asiático en que a terra se acababa ó chegar ó gran Río Océano,

como dicían os gregos, é dicir ó Atlántico. Iso fixo que Galicia, desde tempos inmemoriais, se considerase o fin do mundo, o *Finisterrae*, con toda unha serie de contidos relixiosos asociados. Nas nosas costas e praias, consideradas como areas do paraíso, víase con horror afundirse o sol no océano, morrer, enchendo o mundo de sombras e de frío. Todos os días a xente rememoraba nese momento, no máis fondo do seu ser, a longa travesía que tivo que facer a humanidade nas covas durante as glaciacións para sobrevivir.

A noite e o frío son a morte e aínda hoxe a mortalidade sube moito nos meses de inverno. Pero sucedía que ó día seguinte, despois dun traxecto misterioso, o sol volvía a nacer, resucitaba, e nese fenómeno cíclico, tanto diariamente como anualmente, no paso das estacións e especialmente, no paso do inverno á primavera, aséntase a atracción milenaria de Galicia, unha atracción mística que con diversos aspectos e matices xustificou un camiño de peregrinación por mar e por terra que os gregos chamaron, primeiro, de Briareo e, despois, camiño Heracleo. En paralelo, o estreito de Xibraltar chamouse Columnas de Briareo, ó principio, e de Hércules, despois. Aínda semella que quedan restos de estes camiños nalgúns santuarios costeiros como o de San Andrés de Teixido, non moi lonxe de aquí.

Porque hai que dicir tamén que Galicia non soamente produciu xente para a emigración, senón que atraeu a diversos pobos, sobre todo mediterráneos, que procuraban algo esencial e estratéxico que aquí había: o ouro e, sobre todo, o estaño, que posibilitaba o bronce.

É así como entendemos que os gregos nas súas longas singraduras marítimas, exploratorias, que mitificaron na súa literatura máis antiga, levaron de aquí eses metais, pero tamén elementos da nosa cultura, entre os que está a figura dese Briareo, que eles representan como un xigante que se senta á dereita de Zeus, a quen axuda nas súas loitas. Porque sabemos que Briareo ou Berobreo tiña un santuario no Facho de Donón fronte ás illas Cíes, onde apareceron centos de aras en forma de estelas funerarias a el dedicadas en procura da saúde. Pero hai máis elementos no mundo grego que nos achegan ó Atlántico, como o pozo infernal do Tártaro, as Illas dos Benaventurados e mesmo o Río do Esquecemento, que chegou a facer tremer ás lexións romanas cando entraban en Galicia. Quere iso dicir que a cultura grega, base da romana e, polo tanto, da europea en boa medida, ten elementos consubstanciais que se formaron en contacto con este Gran Noroeste que chamaban *Gallaecia* e hoxe, máis reducido, Galicia.

E en canto ó camiño heracleo, un camiño anual e celeste que sigue o das estrelas nas que se figura a loita do heroe nos seus doce traballos (as doce constelacións), é ben sabido que remataban os últimos aquí, loitando co deus tricéfalo celta Xerión, e quedando como unha testemuña dese pasado mítico a Torre de Hércules, patrimonio da humanidade, que representa o irmanamento cultural entre o Mediterráneo e o Atlántico.

Non sei cando deixou de ter vixencia este camiño, pero, casualidade ou non, o certo é que cando xurde o Camiño de Santiago no s. IX, xentes de toda Europa veñen cada vez máis a Compostela na procura do sepulcro do Apóstolo, seguindo outra vez a Vía Láctea, o eterno Camiño de Occidente cara as terras do *Finisterrae* clásico, cara a Galicia.

E hoxe, despois de tantos séculos, do riquísimo patrimonio que nos deixou este Camiño Xacobeo (pensemos no románico, no gótico, no nacemento das cidades, das universidades, etc.) atopámonos en pleno proceso de integración europea e resulta que Galicia, a pesar da súa posición xeográfica, é central na idea de Europa. E isto é así precisamente pola marabilla que supón a historia do Camiño de Santiago que, ademais, está máis vivo ca nunca e non soamente para os europeos, senón tamén para a xente de todo o mundo, nun planeta cada vez máis globalizado.

Por iso, é unha obriga de todos, especialmente dos galegos, defender e coidar ese camiño, mimalo, porque representa as veas culturais de Europa, que nos dan tamén vida e sentido a nós mesmos. Representa, tamén, a superación das vellas fronteiras físicas e mentais que levamos impresas nese chamado cerebro reptiliano, que estando aí para defendernos, rexindo, entre outras cousas, a territorialidade, é tamén unha ameaza, especialmente hoxe, que, coa tecnoloxía, podemos non só destruirnos, senón tamén acabar coa vida toda do planeta.

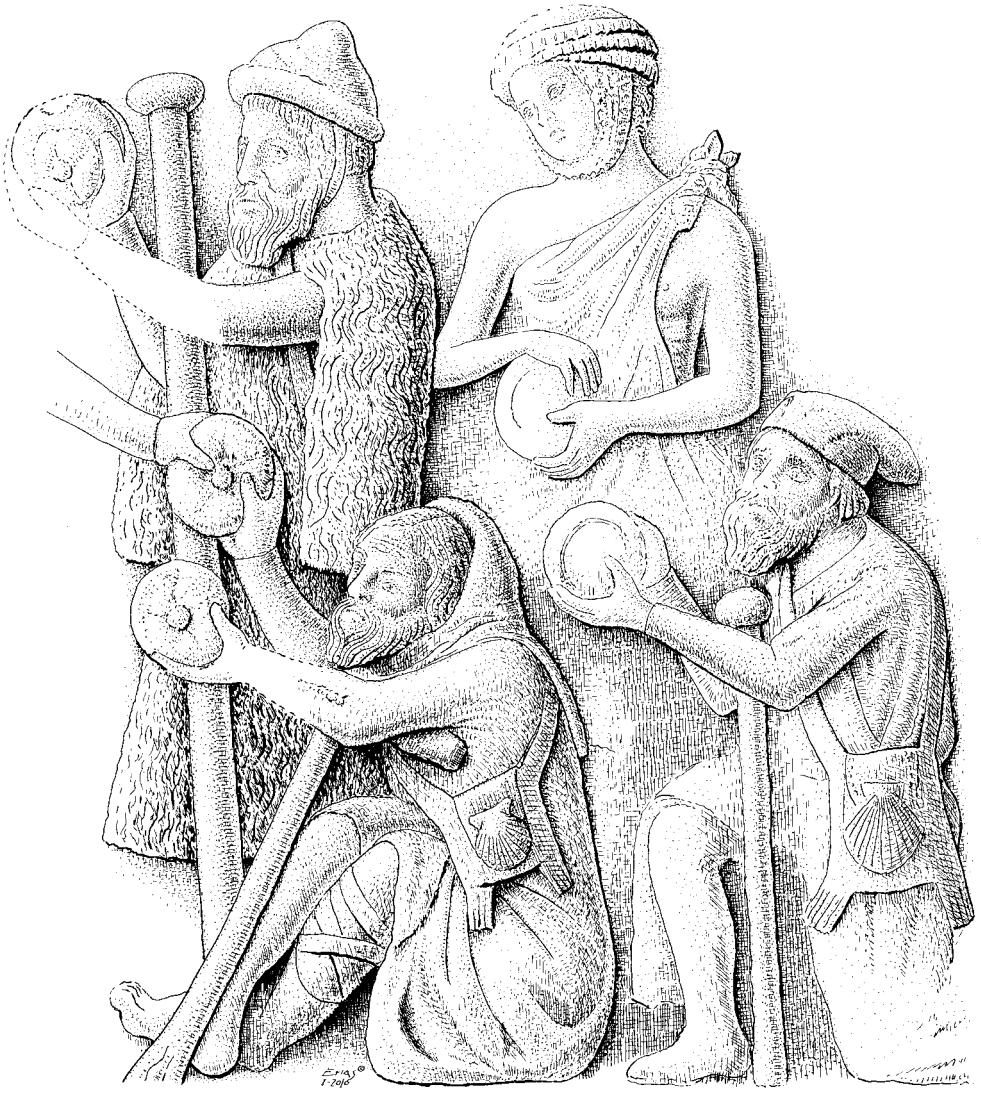
Creo que os membros da Academia Auriense Mindoniense de San Rosendo, dalgunha maneira podemos vernos tamén como peregrinos: peregrinos a Compostela, sempre, e, por iso mesmo, peregrinos na procura da luz, da xustiza e da verdade. Esa xustiza e verdade que é un anceio eterno dos seres humáns.

Espero que os nosos traballos de investigación iluminen un pouco o camiño e que axuden a que a xente de Galicia e máis aló, pero especialmente os galegos, sexamos conscientes do inmenso valor patrimonial que atesoura a nosa terra onde cada parroquia ten un poboado protohistórico e, doadamente, pode ter tamén petroglifos, mámoas, e non digamos cruceiros, igrexas, mosteiros, pazos, etc. Os espectaculares descubrimentos do veciño Grupo de Arqueoloxía da Terra de Trasancos, neste senso, non son máis que uns exemplos do que se pode conseguir traballando na boa dirección.

Sempre pensei que se foramos capaces, poñamos por caso, de establecer un plan de excavación, rehabilitación e posta en valor dun gran xacemento arqueolóxico por cada comarca de Galicia, fariamos un aporte de interés mundial e ademais axudariamos á nosa economía e, por unha vez, moitos galegos verían que o patrimonio non é o seu inimigo, como ás veces parece, senón fonte de vida e de futuro. Para iso é necesario que os que nos representan aprendan de veciños nosos a ver a cultura non como gasto, senón como inversión, nun sentido amplo.

Confío en que todos, cada un na súa condición, camiñando xuntos polo Camiño das Estrelas, logremos irmanarnos nesta e noutras metas que fagan unha Galicia, unha España, unha Europa e un planeta máis humanos, máis luminosos.

Moi agradecido.



Peregrinos da fronte do sepulcro do bispo Don Martín Rodríguez (falecido en 1242), da catedral de León. Debuxo: Alfredo Erias©.

ACADEMIA AURIENSE-MINDONIENSE DE SAN ROSENDO

ACTA Nº 10

24 de noviembre 2012

Señores Académicos de Número
D. Segundo Pérez López, Presidente
D. Francisco Javier Pérez Rodríguez
D. Miguel Angel González García,
D. Cesáreo Iglesias Grande,
D. José Manuel García Iglesia
D. Domingo L.González Lopo
D. Jose Luis López Sangil
Dª Pilar de Torres Luna.
Dª María Beatriz Vaquero Díaz,
D. Ramón Yzquierdo Perrín
D. Antonio Piñeiro Feijoo

Señores Académicos Correspondientes
D.Carlos Adrán Goás
D. Alfredo Erias Martínez
D. Ramón Irazu Rivera
D. Manuel Vivero Alvarez

Señores Académicos de Honor
Ilmo. Ayuntamiento de Celanova
Ilmo. Ayuntamiento de Ferrol

Siendo las 11,15 horas se reúnen en la sala de Juntas y Sede de la Academia en el Monasterio de san Rosendo de la villa de Celanova los Señores Académicos que al margen se señalan, siendo convocados reglamentariamente.

Excusaron su asistencia los Señores Académicos de número, D, Julián Barrio, Don José Miguel Andrade, Don Manuel Carriedo, Don Ramón Loureiro, Don Juan Monterroso , Don Manuel Recuero Astray y Don Francisco Singul ausentes por razones personales, o de su cargo. También lo hicieron varios académicos correspondientes entre ellos los Drs Aires Nascimento, Zaragoza Pascual y Carrero Santamaría

Tras la invocación al Espíritu Santo y las palabras de saludo cordial del Presidente Excmo. Sr. Don Segundo Pérez López se trataron los siguientes asuntos de acuerdo con el siguiente orden del día.

1º. Se leyó el Acta de la sesión anterior y se aprobó por unanimidad.

2º. Informe Económico. El Ilmo. Sr Académico Tesorero, Don Cesáreo Iglesias Grande, informó del estado de la cuenta que tiene abierta la Academia que asciende a 1500 € y explicó debidamente los gastos habidos en la edición y envío de Rudesindus. Se aportaron diversas informaciones por parte del Sr. Presidente y del propio tesorero sobre la necesidad de obtener los mínimos recursos para poder

seguir financiando austeramente la revista y los otros gastos. Ha prometido su ayuda que la Academia agradece Ambito cultural (1.000 •) y hay buenas perspectivas de alguna ayuda, siempre discreta del ayuntamiento de Ferrol, Diputación de Lugo, pudiendo quizá la Diputación de Coruña imprimir en su imprenta la revista. Se habla de esta posibilidad en la imprenta de la Diputación de Ourense. También la petición de alguna pequeña aportación de los Ayuntamiento Académicos de honor y de otras instituciones.

3º. El Excmo. Sr Presidente informó del estado un tanto quieto de las gestiones realizadas para dar a la Academia las debidas formalidades jurídicas tanto a nivel de Iglesia como de Autonomía.

Habló de lo realizado y propuso que todo el Cuerpo Académico con los Excmos Señores Patronos dirijan en su momento al Sr. Presidente de la Xunta una instancia razonada y se le viste oficialmente. También se continuarán en Roma las gestiones ya iniciadas.

4º. El Ilmo. Sr Académico Don Domingo Luis González Lopo Director de Rudesindus, hizo una valoración positiva del último número por sus contenidos rigurosos y científicos. Pidió dada la escasez de original para el número que debería salir en 2012, algunas colaboraciones en el más breve plazo posible. Varios señores ofrecieron trabajos, señalándose podrían publicarse entre otros la Conferencia que este día pronunciaría el Académico Sr. García Iglesia y alguno de los trabajos premiados con anterioridad con el premio Manuel Iglesias. Así como alguna semblanza de este párroco de Celanova que enriquece con su memoria y la generosidad de su familia a esta Academia.

5º. Concesión del Premio «Manuel Iglesias» 2012. Habiendo asumido la Academia la responsabilidad de conceder este premio que sufraga la Familia del difunto y benemérito párroco de Celanova, no habiéndose presentado ningún trabajo de investigación se optó por la concesión prevista en las Bases del mismo de distinguir a una personalidad destacada en el mundo de la investigación en la temática propia de la Academia. A propuesta del Señor Presidente acogida con el mayor interés por los Señores Académicos se acordó concederlo por unanimidad al Rvdo. P. José García Oro, OFM. Profesor emérito de la Universidad de Santiago. Historiador fecundo y riguroso del franciscanismo, de las reformas monásticas de los Reyes Católicos, Cisneros y el mundo nobiliario gallego del siglo XV. Autor de importantes libros y trabajos científicos de las citadas materias. La Academia quiere reconocer y agradecer con esta distinción la generosidad del Padre García Oro como docente, investigador y publicista

6º. Para el año 2013 se acuerda que además de las dos sesiones estatutarias la Academia realice los siguientes actos

Algún acto cultural en Santo Tirso en colaboración con la Cámara Municipal

La edición del número anual de Rudesindus.

7º Propuestas de Académicos correspondientes. Atendiendo al interés de extender la presencia de la Academia en distintas geografías e instituciones se han presentado por diversos señores académicos propuestas de nombramiento de las siguientes personas, cuyos curriculums les avalan con méritos suficientes para forma parte de esta Corporación. Los señores Académicos presentes aceptaron las propuestas y los declararon electos. Fueron los siguientes:

El Ilmo. Sr Presidente propuso a Doña Carmen Manso Porto, historiadora del arte, nacida en Ferrol y especialista en el estudio del gótico gallego

El Ilmo Sr Presidente como Académico de número asumió la propuesta del académico correpondiente Don Carlos Adrán de incorporar a Nuestra Academia a Don Santiago Fernández de Muras Sagastizabal, historiador vivariense.

8º. Dentro ya del apartado de Ruegos y Preguntas se tomaron los siguientes acuerdos

9º. Congratularse y felicitar al Excmo. y Rvdmo. Sr Don José Leonardo Lemos Montanet, nuevo obispo de Ourense y Patrono nato de nuestra Academia, ofrecerle la total disponibilidad de esta Institución que está al servicio de las Iglesias diocesanas que la constituyeron.

Don Leonardo se incorporó en los últimos momentos a la Sesión dando con ello muestras de cortés interés y amabilidad-

También desear al nuevo Señor Alcalde de Celanova, Don José Luis Ferro que estaba presente en la Sesión como titular del Ayuntamiento que es Académico de Honor, toda clase de éxitos en su gestión y deseando que Ayuntamiento y Academia puedan colaborar y enriquecerse culturalmente, mutuamente con ello.

Y no habiendo más asuntos que tratar se levantó la sesión, siendo las 12,10 horas. De todo lo cual como Secretario doy fe.

Miguel Ángel GONZÁLEZ GARCÍA
Secretario

Anotación extra acta

Concluida la Sesión ante el altar de san Rosendo de la Iglesia monasterial todos los señores Académicos presididos por el Excmo. Sr Patrono y Obispo de Ourense y presencia de otras personas hicieron una plegaria y una ofrenda floral a nuestro Santo Titular y la Coral Polifónica Solpor interpretó el Himno de San Rosendo

A las 12, 15 horas en la Sacristía mayor de la Iglesia conventual debidamente dispuesta se tuvo un brillante Acto Solemne y público bajo la presidencia del Excmo. Sr. D. Leonardo Lemos Montanet en el que estuvieron presentes los Señores Académicos, Autoridades, clero del arciprestazgo y otras personas que llenaban la artística estancia.

En el transcurso del mismo se sucedieron las siguientes intervenciones

Palabras de saludo del Excmo. Sr. Presidente de la Academia que subrayó la importancia para Galicia y para las Diócesis Auriense y Mindoniense de una institución de alta cultura y espacio privilegiado de diálogo con la Iglesia. Felicitó al Excmo. Sr. Patrono a quien dijo conocer muy bien por trabajar juntos muchos años, felicitándose porque su curriculum y su entrega serán preciosos para la Academia, también felicitó a la nueva académica que hoy se incorporaba y agradeció a Celanova la siempre generosa acogida.

Tras una breve presentación del Señor Secretario impartió una lúcida, interesante y amena lección el Dr. y Académico numerario D. José Manuel García Iglesias, a quien correspondía según el acordado turno de intervenciones. La iconografía de San Rosendo en el mundo benedictino y compostelano vista desde las relaciones que los programas iconográficos han ido consagrando con sus motivaciones y expresiones artísticas. Una mirada novedosa sobre un tema de alto interés para la Academia Rosendiana.

Seguidamente el Señor Secretario dio lectura al Acuerdo por el que se nombraba Académica correspondiente a la Ilma. Señora Doña Etelvina Fernández González catedrática de Arte medieval en la Universidad de León, motivando las razones del acuerdo

Fue presentada a la Academia por el Ilmo. Sr D. Ramón Yzquierdo Perrín, académico numerario y también historiador del arte medieval.

El Excmo. y Rvdmo. Señor Copatrono y Obispo de Ourense y el Excmo. Sr. Presidente de acuerdo con el protocolo de la Academia impusieron la medalla a la nueva Académica y le entregaron el Diploma y los estatutos.

Con palabras oportunas, hermosas, emocionadas y generosas la Académica recibida agradeció la distinción, significó con emoción sus relaciones con Celanova y con el mundo rosendiano.

Clausuró el acto el Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Leonardo Lemos Montanet que se refirió al interés suyo y del Señor Obispo de Mondoñedo-Ferrol como patronos de la Academia por la misma, y con un parlamento en lengua gallega, de alto contenido programático para nuestra institución y hermosamente redactado nos aseguró su reconocimiento y su apoyo generoso. Se recogerá el texto en la revista Rudesindus.

De nuevo la coral Celanovesa «Solpor» a la que la Academia agradece su disponibilidad siempre, interpretó con acierto dos canciones que completaron un programa lleno de palabras hermosas, de presencias generosas y de belleza

Tras esta celebración invitados personalmente por el Excmo. Sr. Patrono Don Leonardo Lemos Montanet, los Señores Académicos se reunieron en un ágape fraterno en el que reinó la más sana y enriquecedora cordialidad.

En el mismo tuvieron breves y oportunas palabras el Ilmo Sr. Presidente que agradeció al Señor Obispo la generosidad de su invitación y del Excmo. Sr. Copatrono que reiteró su afectuosa cercanía.

La prensa local recogió al día siguiente cumplidamente la crónica de lo celebrado y acordado.

Laus Deo

PALABRAS DEL PRESIDENTE DE LA ACADEMIA

Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo de Ourense, Co-Patrono de la Academia de San Rosendo
Ilmos. Sres. y Sras. Académicos/as
Ilmas. y dignísimas autoridades civiles, eclesiásticas y académicas
Señoras y Señores
Amigos y amigas, llegados un poco de toda Galicia y otras partes.

1. Introducción

En los Estatutos de nuestra Academia se dice: *La figura egregia de San Rosendo, obispo de Mondoñedo y fundador de Celanova ha suscitado un notable interés con motivo de la celebración del año jubilar de 2007 al celebrarse el MC aniversario de su nacimiento. Con el fin de mantener viva su figura y su legado las diócesis de Ourense y de Mondoñedo-Ferrol han decidido constituir una Academia que reúna a los estudiosos más prestigiosos en la figura, época y herencia dejada por el Santo*[1].

Este documento, firmado por los Excmos. Sres. obispos de Mondoñedo-Ferrol y Ourense el 28 de mayo de 2008, es hoy una gozosa realidad con todos los pasos que llevamos dado y que se hace verdad con la presencia de todos Vds.

Les saludo a todos con afecto agradecido y, de forma especial, a los Sres. Académicos Electos como Correspondientes. Les agradezco en nombre de toda la Corporación que hayan querido aceptar nuestra propuesta. De modo especial saludo al Sr. Obispo de Ourense, amigo personal desde hace muchos años, miembro y colaborador personal en las tareas Académicas y de gobierno en el Instituto teológico compostelano.

Pienso, con sinceridad, que nuestra Academia ha tenido una gran suerte por la persona de D. Leonardo como nuestro copatrono. Necesitamos de su formación, capacidad y valoración del mundo da la cultura para dar un nuevo impulso a la presencia pública de la Academia en la sociedad gallega. Contando siempre con el Copatrono mindoniense es necesario un nuevo esfuerzo para hacer posible el estatuto jurídico de la misma y su renovada presencia en el mundo de la cultura.

Vivimos un tiempo histórico de cambio. En nuestros días, los cristianos del siglo

[1] Academia Auriense Mindoniense de San Rosendo, *Estatutos,* Ourense 2008, p. 1.

XXI, estamos percibiendo el tránsito de una sociedad y cultura impregnadas de religiosidad a otras en las que la forma de pensar, sentir y vivir se han alejado del influjo oficial del cristianismo, dando lugar, por primera vez en muchos siglos, a la extensión generalizada de mentalidades, culturas y formas de vida ajenas a la inspiración cristiana[2]. En estas circunstancias es comprensible que la encarnación sociocultural de la identidad cristiana se haya visto conmovida en sus mismos cimientos[3].

El Concilio Vaticano II[4], del que estamos celebrando los cincuenta años de su inauguración, a nivel social, humano y creyente, jugó un importante papel en la configuración de la conciencia europea de las últimas décadas, propugnando una nueva presencia de los cristianos en los diversos ámbitos de la sociedad; suscitando, de este modo, una nueva relación con las culturas y las religiones. A la luz de esto, tenemos como Academia, que tomar conciencia de que nos urge integrar decididamente los valores de libertad, de conciencia privada y pública, reconocidos por el Concilio, en todos los ámbitos de la realidad pública, evitando cualquier tentación de regreso al pasado o a determinados momentos de una determinada forma de cristiandad en que estas cuestiones fueron oscurecidas.

Tenemos delante una hermosa tarea que ponemos bajo la mirada e intercensión de San Rosendo.

Segundo L. Pérez López

---

[2] Este es un tema de constante preocupación en la España de los últimos decenios, señalo algún estudio significativo para contextuar el tema: R. Díaz Salazar, *Iglesia, Dictadura y Democracia*, Hoac, Madrid, 1981; Idem, *El capital simbólico: estructura social, política, económica y religiosa en España,* Hoac, Madrid, 1988; O. González de Cardedal, *España por pensar*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1985[2]; E. Bueno de la fuente, *España entre cristianismo y paganismo,* San Pablo, Madrid, 2002; J. Martín Velasco, *El malestar religioso de nuestra cultura,* Paulinas, Madrid, 1993[2]; F. Murillo et al., *Informe sociológico sobre el cambio social en España 1975-1983*, Fundación Foessa, Madrid, 1983; González J.- González-Anleo, *Religión y sociedad en la España de los 90*, Fundación Santa María, Madrid, 1992*;*. J. J. Toharia, *Cambios recientes en la sociedad española*, Madrid, Instituto de estudios económicos, 1989; F. Chica Arellano, *Conciencia y misión de la Iglesia. Núcleos eclesiológicos en los Documentos de la Conferencia Episcopal Española (1966-1990)*, BAC, Madrid, 1996.

[3] Cf. O. González de cardedal, *La gloria del hombre. Reto de una cultura de la fe y una cultura de la increencia,* BAC, Madrid, 1985

[4] En este orden los tres documentos claves del Concilio son: La Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et Spes*); la Declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*); Declaración sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas (*Nostra aetate*). A ellos habría que añadir el Decreto sobre el ecumenismo o relación de la Iglesia católicas con las otras iglesias y comunidades eclesiales (*Unitatis redintegratio*).

Acuerdo de nombramiento de Académico Correspondiente

En la Sesión plenaria ordinaria de esta Academia Auriense-Mindoniense celebrada en Celanova el 26 de noviembre de 2011 a propuesta del Señor Secretario que fue aprobada por unanimidad se tomó el Acuerdo de nombrar Académica Correspondiente a la Doctora Etelvina Fernández González.

Catedrática de Historia del Arte de la Universidad de León, nacida en Mieres con un apretado y prestigioso curriculum de docencia, congresos e investigación que se centra sobre todo en el arte medieval asturiano y legionense, iconografía y reconocida especialista en el estudio de tejidos medievales.

La época en la que centra sus trabajos de investigación toca de lleno la cronología rosendiana y los espacios de influencia de San Rosendo, siendo altamente enriquecedor y de prestigio su incorporación a esta institución en la que le deseamos encuentre también un espacio propicio para sus trabajos y publicaciones

Dando cumplimiento a este acuerdo puede procederse a su incorporación académica.

Discurso de ingreso
ETELVINA FERNÁNDEZ GONZÁLEZ

Excelentísimo y Reverendísimo Señor Obispo de Orense, Copatrono de la Real y Pontificia Academia Auriense Mindoniense de San Rosendo, Excelentísimo Señor Presidente, Excelentísimos e Ilustrísimos Académicos de la misma, Autoridades, Señoras y Señores.

Hace un año, por estas fechas, recibí un escrito oficial del Sr. Secretario de esta digna Institución en el que se me daba traslado del Acuerdo tomado por esa corporación y en el que se acordó nombrarme Académica Correspondiente a propuesta del Académico Ilustrísimo Señor Don Miguel Ángel González García.

Mi sorpresa fue enorme. No entendía que había hecho yo, ni cuales eran los motivos por los que recibía aquel escrito. Inmediatamente pensé que sería un error. Tuve que leer varias veces tal oficio para cerciorarme de que era a mí a quien iba dirigido.

Entonces me di cuenta que la propuesta había sido hecha por un viejo amigo y que otros señores miembros de la Academia también lo eran.

Conozco bien el trabajo cultural y artístico que, en todos los órdenes, se llevó a cabo en estas tierras del noroeste peninsular desde la Alta Edad Media y como, a través del tiempo, esos intelectuales, en distintas ramas del saber: historiadores, liturgistas, poetas, literatos o artistas plásticos creaban instituciones humanísticas y se asociaban en ellas.

Las nombraban con distintos calificativos, algunos de lejano recuerdo clásico, como el de Academias. También daban a conocer sus saberes e investigaciones a través de diversas publicaciones periódicas. Además, hasta las nacidas en los tiempos recientes, recordando los hábitos del medievo, se ponían al amparo de un santo patrono.

Yo sabía de la existencia de la Academia Auriense-Mindoniense de San Rosendo y había consultado varios artículos publicados en su revista *Rudesindus*, pero nunca me imaginé que iba a tener el honor de ser invitada por sus miembros a formar parte de este selecto grupo y a compartir, desde dentro de tan digna institución, sus conocimientos y experiencias.

Por todo ello, deseo expresarles, públicamente, mi reconocimiento y gratitud más sincera por el honor que me han dispensado y, al mismo tiempo, me pongo a disposición de la Academia, para cumplir fielmente con los Estatutos y, prescripciones de los mismos, en las tareas que me sean encomendadas.

Y permítanme, ya para finalizar mi intervención, dedicar este nombramiento y el honor que hoy recibo, a la memoria de mi padre que, hace mucho tiempo y, en circunstancias bien distintas a las que nos han reunido hoy aquí, tuvo que vivir en Celanova.

¡¡ San Rosendo hace milagros… !!

He dicho.

Muchas gracias a todos por su atención.

ARTIGOS

Médicos, enfermedades y hospitales en la Galicia medieval (ss. VI-XII)

MANUEL CARRIEDO TEJEDO

Las diferencias entre la pobre España cristiana y la rica España musulmana durante el período altomedieval fueron muy profundas bajo el punto de vista médico. Y una buena muestra de ello puede verse en la obra de Ibn Yulyul, del pleno siglo X, quien nos muestra a qué niveles se había llegado en el floreciente reino cordobés:

— Entre los galenos del siglo IX menciona a Hamdin b. Ubba que *fue experto y hábil*. Del cristiano Yawad dice que su poción tenía *ciento un ingredientes, todos ellos vegetales*. De al-Harrani explica que introdujo un compuesto *para los dolores de vientre que vendía a cincuenta dinares el tratamiento, y que así adquirió mucho dinero*. De Jalid b. Yaziz apunta que *gracias a la medicina adquirió riquezas*, y que *conocía bien las drogas vegetales*. De Ibn Maluka indica que *operaba por su propia mano y practicaba la sangría*, y que *en la puerta de su casa había treinta sillas para que esperasen los pacientes*. Y del cirujano Ishaq, cristiano, añade que *operaba con su propia mano* y que su *experiencia sobrepasaba la de todos sus contemporáneos*.

— Por lo que respecta a los del siglo X, constata la actividad de Imran b. Abi Umar, quien *compuso un medicamento a base de anís* para el califa Abdarrahmán III (912-961). De Muhammad b. Fath Tamlun pone que en conocimientos *sobrepasó a todos sus contemporáneos*. De Abu Bakr Sulaymán b. Bay dice que curó al califa *de una oftalmia en un solo día, gracias a un colirio*. De Ibn Umm al Banin, contertulio palaciego, refiere que *era muy inteligente en medicina*, pero *voluble e infautado*. De Sa'id b. Abd Rabbini cuenta que *fue médico notable, poeta y literato... hábil conocedor de los síntomas y de la evolución de las enfermedades*. Y por el mismo Ibn Yulyul sabemos además que durante el reinado del tercer Abdarrahmán ocupó el cargo de *Presidente del Colegio de Médicos* de Córdoba Ahmad b. Ilyas, un hombre de su total confianza en asuntos muy diversos[1].

1 IBN YULYUL; trad. VERNET, J., *Los médicos andaluces en el «Libro de las Generaciones de Médicos»*, de *Ibn Yulyul* : Anuario de Estudios Medievales, 5, 1968, 460.

ISSN: 2255-5811

— Y es Horno Montijano quien no hace mucho ha prestado atención a otro cordobés, el excepcional Abu-l-Qasim ibn Abbas al-Zahrawi (936-1013), el «Abulcasim» o «Abulcasis» de los cristianos, del cual sólo se conserva hoy una obra, el *Libro de la práctica* (médica) *para quien es incapaz de componer* (por sí mismo), «un libro de consulta a modo de *vade mecum*, disponible en todo momento para sus discípulos... y para quienes, en general, recurran en alguna ocasión a la práctica de la medicina», es decir, «una gran enciclopedia médica dividida en treinta capítulos o tratados, en los que reúne todos los conocimientos que, referidos a la medicina, se tenían en su época», y en la que volcó su propio saber y el de muchos sabios antiguos, como Hipócrates (m. 377 a.C.), Dioscórides (s. I-II d.C.), Rufo de Éfeso (s. I-II d.C.), Galeno (m. 200 d.C.) y Pablo de Egina (s. VII d.C.)[2]. ¿Para qué más?

Valga esta pequeña muestra para poner de manifiesto el gran contraste existente entre el califato de Córdoba y el reino «Galliciense», donde un culto monje áulico de finales del siglo IX, buen conocedor además de la obra del gran san Isidoro (+ 636, que había definido la medicina como *la ciencia que protege o restaura la salud del cuerpo, y su campo de acción lo encuentra en las enfermedades y en las heridas*[3]), al redactar en su pequeña crónica unos breves antecedentes sobre la historia de su propio reino, se limitó a copiar: *Galeno, médico nacido en Pérgamo, es famoso en Roma*[4]; una frase que, en rigor, es la única alusión a médicos que hoy conocemos durante los siglos IX, X y buena parte del XI en el ámbito cristiano noroccidental, que además casi no contaba con ciudades dignas de tal nombre.

MÉDICOS EMBAJADORES EN EL SIGLO X

En efecto, la gran importancia de León y Santiago durante la alta Edad Media queda bien patente a través de sus respectivas características esenciales: la capitalidad política y la capitalidad religiosa. Como dice Sánchez-Albornoz, «la *sede regia* era excepción en la sociedad de pastores y labriegos... Oviedo, Lugo, Burgos y Zamora no podían equiparársele... en León habían convergido inmigrantes mozárabes del sur, de arraigada tradición civil y urbana... se había convertido en una próspera naciente ciudad en el estricto sentido del vocablo», de forma que «sólo lejos, en el corazón de

2 Vid. HORNO MONTIJANO, C., *Las* hieras *en la obra del médico hispanoárabe al-Zahrawi (936-1013?)* : Anaquel de Estudios Árabes, 4, 1993, 87-88.

3 Vid. CORDERO DEL CAMPILLO, M., *Médicos, farmacéuticos, barberos, albéitares y otros «sanadores»* : «Monarquía y sociedad en el reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII», I, León 2007, 897.

4 *Crónica Albeldense*; ed. y trad. GIL FERNÁNDEZ J.; MORALEJO, J.L.; y RUIZ DE LA PEÑA, J.I., *Crónicas asturianas*. *Crónica de Alfonso III* (*Rotense y «A Sebastián»*), *Crónica Albeldense* (*y «Profética»*), Oviedo 1985, 232.

Galicia, en torno al sepulcro del apóstol Santiago, que comenzaba ya a traer a algunos peregrinos, empezaba a surgir el núcleo de una futura *civitas*»[5].

Y si en la España visigoda, según Orlandis, los «profesionales típicamente urbanos» habían sido los dedicados «al ejercicio de la medicina»[6], tal vez quepa imputar al decaimiento de la vida urbana (y a la escasez de las fuentes documentales, cabe añadir) el silencio absoluto que hoy tenemos sobre los «sanadores» durante los siglos IX y X, con lo que no está de más traer aquí la estancia accidental en la vieja «Gallaecia» de tres galenos andalusíes (uno muladí, otro judío y otro árabe) pues son, en rigor, los únicos que es posible documentar (desde Lugo a Coimbra y desde Tuy a Burgos) durante la décima centuria, aunque sea en calidad de embajadores califales.

El muladí Yahyà b. Ishaq, embajador califal (935)

Efectivamente, en 935 el califa Abdarrahmán III an-Nasir gestionó la paz con Ramiro II, *tras pedírsela… con repetidos mensajeros... y para ratificar sus cláusulas, envió al visir Yahyà b. Ishaq… hasta concluirla*[7]; otro prestigioso médico cordobés (hijo del cirujano cristiano Ishaq, arriba mencionado) dotado de unas excelentes cualidades, según sabemos por Ibn Yulyul: *Fue un médico notable, sabio y de experta mano. Vivió al principio del reinado de an-Nasir, quien le nombró visir, valí y gobernador... le tenía en gran estima, le había otorgado su confianza y encargado del cuidado de sus esposas y concubinas… era observador, llegaba hasta el fondo de las cosas y sabía utilizar el raciocinio*[8].

El judío Hasday b. Saprut, embajador califal (941 y 956)

Médico, políglото y mecenas de la cultura judía en Córdoba, pero además, *persona sin par en su tiempo entre los servidores de los reyes por su cultura, habilidad y sutileza*, según el historiador cordobés Ibn Hayyan. La actividad diplomática de Hasday está justificada por la necesidad que tenía Abdarrahmán III de recobrar la libertad del gobernador de Zaragoza, Muhammad b. Hasim, que en 939 había sido hecho prisionero en la batalla de Simancas, donde el propio califa se había visto obligado a abandonar apresuradamente su pabellón, y con él su cota preferida y su propio Corán, que ahora quería recuperar también a cualquier precio, pues era *grande su quebranto y arrepentimiento por haberlo arriesgado llevándolo a territorio*

5 Vid. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *España, un enigma histórico*, Barcelona 2000 (reed.), II, 829.
6 Vid. ORLANDIS, J., *La vida en España en tiempo de los godos*, Madrid 1991, 35-36.
7 IBN HAYYAN; trad. VIGUERA, M.J., y CORRIENTE F., *Crónica del califa 'Abdarrahmán III an-Nasir entre los años 912 y 942* (*al-Muqtabis V*), Zaragoza 1981, 273-274.
8 IBN YULYUL; trad. VERNET, *Los médicos,* 456-457.

enemigo... a causa de lo cual temía la divina censura; y lo cierto es que el hábil médico hebreo se empleó a fondo durante su prolongada permanencia de siete meses (de marzo a octubre de 941), disimulando *la angustia que le causaba tan larga estancia y la nostalgia de su patria,* y logrando al fin ambos objetivos[9].

El árabe Muhammad b. Husayn, embajador califal (956)

Sabemos que el gran Hasday volvió a visitar el reino cristiano en 956, reinando ya Ordoño III (951-956), interesado como estaba el califa en mantener la paz a causa de otros asuntos africanos que ahora absorbían toda su atención. Aunque esta vez vino acompañado por otro colega, según el testimonio de Ibn Idari: *Muhammad b. Husayn, que había sido enviado por an-Nasir en embajada ante el rey cristiano… Ordoño hijo de Ramiro, volvió en compañía del judío Hasday ben Saprut, portador de una carta solicitando la paz*[10]. Se trataba, efectivamente, de Abu-l-Walid Muhammad b. Husayn, sobre el que también ha dejado huella Ibn Yulyul: *Vivió hacia el fin del reinado de an-Nasir, a quien sirvió como médico… era un hombre brillante, magnánimo, de dulce palabra, noble; amado por el vulgo y la corte por su generosidad científica y su entrega (a los enfermos). No era hombre que buscara dinero ni intentara reunirlo. Era amable en el trato con los enfermos, sabio experimentado. Murió de hidropesía*[11].

MÉDICOS PALACIEGOS EN EL SIGLO XI

Luego, ni una sola mención nominal sobre médicos en los documentos y las crónicas latinas durante el resto de la décima centuria y la primera mitad de la undécima. Una ignorancia que tal vez haya que imputar tanto a la escasez de documentos como a la costumbre de no constatar todavía los nuevos y variados oficios que ya por entonces se ejercían, pues a estas alturas la buena fama de la práctica médica ejercida por los musulmanes había llegado a tal punto en el norte cristiano peninsular, según sabemos, como para confiar a los galenos cordobeses en 958 la salud del rey Sancho I (*los mismos agarenos le dieron una yerba y quitaron de su vientre la gordura*)[12]. Y si existió tal influencia a nivel aristocrático, según creemos, no parece que fuera muy distinto en el ámbito castrense, teniendo en cuenta el gran número de heridos y enfermedades que acontecían durante las frecuentes campañas militares, incluso entre

9 IBN HAYYAN; trad. VIGUERA y CORRIENTE, *Crónica*, 350 y 356-357.

10 IBN IDARI; trad. FAGNAN, E., *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-Bayano 'l-Mogrib*, II, Alger 1904, 366-367.

11 IBN YULYUL; trad. VERNET, *Los médicos*, 460.

12 *Crónica de Sampiro*; trad. GÓMEZ-MORENO, M., *Introducción a la Historia Silense, con versión castellana de la misma y de la crónica de Sampiro*, Madrid 1921, CVIII.

los reyes, según lo recogido por el autor de la hoy llamada «Historia Silense»:

— En 1028, el propio rey Alfonso V fue herido mortalmente por un flecha en el sitio de Viseo (*vestido, por el fuerte calor, con sola una camisa de lino… fue herido con flecha… por cuya herida llegado a su fin… entregó su espíritu a Dios*).

— Su hijo Vermudo III murió alanceado en 1037 por las huestes castellanas de su cuñado el conde Fernando Sánchez en la batalla de Tamarón (*cayendo en tierra… siete… militares cruelmente acabaron sobre él*).

— Las tropas de Fernando I acabaron luego con la vida de su hermano García III de Pamplona en los campos de Atapuerca, corriendo el año 1054 (*en cuyo combate dos de los grandes militares de García son matados con él*).

— Y él mismo sufrió en 1065 una grave enfermedad (¿fiebre tifoidea?) durante la última campaña militar que emprendió contra los musulmanes (*Fernando... llegó a la ciudad de Valencia, que en breve acometiera si no hubiese caído presa de enfermedad*)[13].

Y ya es bien sabido que este monarca dispuso partir el reino entre sus hijos: Galicia para el pequeño García (1066-1071); León para el segundogénito Alfonso VI (1066-1072); y Castilla para el mayor, Sancho II (1066-1072), que a la postre desterró a sus hermanos.

«Maestros de llagas» (cirujanos) junto al moribundo Sancho II (1072)

En efecto, tras seis años de tensiones el reino vino a quedar reunido en la persona del primogénito a principios de 1072, el mismo año en que fue asesinado ante los muros de la ciudad de Zamora. Ningún detalle ofrecen los textos contemporáneos sobre la agonía del segundo Sancho, de forma que habrá que esperar al siglo XIII para que la «Primera Crónica General» nos brinde el siguiente relato, sin duda basado en una fuente anterior: *Falláronle en la ribera del Duero, do yazíe ferido de muerte; mas non auíe aún perduda la fabla; et teníe el venablo en el cuerpo, quel passaua de las espaldas a los pechos, mas non gele osauan sacar por miedo que perderíe luego la fabla et morríe sin ella. Et llegó y essa ora un maestro de llagas que andaua y en la huest, et mandol aserrar ell asta dell un cabo et dell otro, por tal que non perdiesse la fabla*[14].

13 *Historia Silense*; trad. GÓMEZ-MORENO, *Introducción,* CXII, CXVI, CXIX y CXXXIV. RUIZ-MORENO, A., *Enfermedades y muertes de los reyes de Asturias, León y Castilla* : Cuadernos de Historia de España, VI, 1946, 109, apunta a la muy infecciosa fiebre tifoidea, tan frecuente durante los asedios a las ciudades.

14 *Primera Crónica General de España* que mandó componer Alfonso X el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289; ed. MENENDEZ PIDAL, R., Madrid 1955, 512.

«Sangradores» junto al moribundo rey García de Galicia (1090)

Sabemos que luego, el rey García de Galicia, tras recuperar su reino en 1072, acabó siendo encarcelado en 1073 por su otro hermano Alfonso VI durante 17 años, pues en 1090 fue *atacado de fiebres en la misma cárcel*[15]. Nada más dice el coetáneo Silense, pero el Toledano (del siglo XIII) añade que *como la enfermedad se agravaba se le estaban haciendo sangrías*[16]; siguiendo al Ovetense (otro coetáneo), quien aclara que quiso disminuirse de sangre (*voluit minuere se sanguine*), y después cayó en el lecho y murió (*et postquam minuit sanguinem, decidit in lecto et est mortuus*)[17].

El judío Cidello, médico en el palacio de Alfonso VI (hasta 1108)

Y por lo que respecta al gran Alfonso VI, no cabe extrañarse, visto lo expuesto, de que también tuviera asistencia médica en 1086, con motivo de la grave herida causada en su pierna por una lanza durante la batalla de Sagrajas (*rex autem plagatus lancea*), pues aunque no aclare nada al respecto el «Chronicon Lusitanum»[18], sí sabemos que el rey contó con un médico entre sus fieles servidores hebreos, causa directa de que el papa Gregorio VII (1073-1085) le llamara la atención en 1081, según Cantera, «por conceder altos puestos de la administración pública a judíos al poco tiempo de una reciente disposición adoptada en 1078 (*De Judaeis non praeponendis Christianis*)»[19].

Pues bien. No sólo fue inútil la advertencia papal, sino que además, como dice Sánchez-Albornoz, «los hebreos comprendieron de prisa los horizontes que curar a los grandes cristianos les brindaba»[20]; y entre ellos el primero conocido de una larga lista fue precisamente el médico de Alfonso VI, llamado Yosef ha-Nasi Ferruziel, apodado *Cidellus*, un emigrado nacido en Cabra, cerca de Granada, que según Beinart llegó a convertirse en la personalidad judía más importante del reino[21], donde ejerció lealmente la medicina en el palacio real hasta que en 1108 (cuando ya acababa el reinado de su señor Alfonso) se vio envuelto en una desagradable situación que a

15 *Historia Silense*; trad. GÓMEZ-MORENO, *Introducción,* LXXI-LXXII.

16 RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA, *Historia de los hechos de España*; trad. Fernández Valverde, vid. MARTÍN, J.L., *La monarquía leonesa. Fernando I y Alfonso VI* : «El reino de León en la alta Edad Media», III, León 1995*,* 584.

17 PELAYO DE OVIEDO, *Cronicón*; trad. HUICI, A., *Las crónicas latinas de la Reconquista,* I, Valencia 1913*,* 327.

18 *Chronicon Lusitanum*; ed. *España Sagrada* (= ES), XIV, 419.

19 Vid. CANTERA, J., «Judíos» : *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, dirigido por Q. Aldea Vaquero, T. Marín Martínez y J. Tomás-Vives Gatell, I, Madrid 1972, 1257.

20 Vid. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *España, un enigma histórico*, II, 896.

21 Vid. BEINART, H., *Los judíos en España*, Madrid 1993, 63 y 81.

la postre vino a arruinar toda su trayectoria, cuando varios nobles que ya veían mermadas las facultades del anciano monarca, hicieron planes para casar a su hija y heredera doña Urraca (viuda de Raimundo de Borgoña) con un conde llamado Gómez, conocido como Candespina; y como ellos mismos no se atrevían a exponer directamente su propuesta, repararon, según el Toledano, en *un judío que tenía por nombre Cidello* («quendam Iudaeum, Cidellum nomine»), *muy cercano al rey por su experiencia y sabiduría médica* («propter industriam et scientiam medicinae»), *y tras revelarle su acuerdo lo enviaron ante el rey para que le comunicara lo que habían acordado. Entonces el rey, como si se avivara su dolor, se dice que respondió así al judío: «No te echo a ti la culpa de que te hayas atrevido a decirme esto, sino a mí, pues con la confianza que te di has osado tanto. Guárdate en adelante de intentar presentarte ante mí, porque si lo haces serás hombre muerto»*[22].

Otros médicos al servicio del moribundo Alfonso VI (+ 1109)

Sobre la decadencia física del viejo rey Alfonso nos cuenta el ya citado Ovetense (testigo ocular) que murió en la cama (*in lecto*), y que antes había estado enfermo por espacio de 1 año y 7 meses (*permansit in infirmitate annum unum integrum et mensibus VII*), practicando la equitación para aliviar su mal, por orden de los médicos («iussu medicorum»)[23]. A la letra le siguen, tanto el autor de la «Crónica Najerense» (*cayó en la cama y permaneció enfermo durante un año y siete meses, y aunque enfermo, cada día montaba a caballo por orden de los médicos, para así poder tener algún alivio del cuerpo*)[24], como Lucas de Tuy (*morió en lecho, y por vn año y seys meses fue enfermo, y aunque era enfermo, de día caualgaua algund poco por mandado de los médicos, porque huuiesse algún aliuiamiento de salud e porque non fiziesse con su enfermedad plazer a los moros*)[25] y Rodrigo de Toledo: *Ya era viejo y anciano... y estaba achacoso por las enfermedades y los años... y cuando se aproximaba el fin de sus días, llevaba ya casi un año padeciendo la misma enfermedad, y sin embargo montaba a caballo un poco todos los días por prescripción médica* («consilio medicorum»), *a fin de que, acostumbrado como estaba a la actividad, se mantuviera en forma*

22 RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA; trad. Fernández Valverde; cit. MARTÍN, *La monarquía*, 587. Etiam RODERICUS XIMENIUS DE RADA, *Opera*, reimp. facs. de 1793, Valencia 1968 («Textos Medievales»; 22), 145-146.

23 PELAYO DE OVIEDO; trad. Fernández Vallina; vid. MARTÍN, *La monarquía*, 509.

24 *Crónica Najerense*; ed. ESTÉVEZ SOLA, J.A., Madrid 2003, 183.

25 LUCAS DE TUY, *Crónica de España*, primera edición del texto romanceado, por PUYOL, J., Madrid 1926, 381.

con el ejercicio[26]. De modo que el rey tuvo consigo a varios profesionales hasta que expiró en 1109 (a la edad de 70 años), como consecuencia de una indeterminada *grave enfermedad*, a la que se refiere la «Historia Compostelana»[27].

MÉDICOS DIVERSOS EN EL SIGLO XII

Es muy probable que luego, desde 1146, la práctica médica recibiera un fuerte impulso en el reino cristiano a través de los galenos judíos emigrados desde al-Ándalus como consecuencia de la intransigencia almohade (entre los cuales el cordobés Abraham ibn Daud, establecido en Toledo hacia 1148[28]), pues como dice Menéndez Pelayo, «el influjo semítico... llegó a su colmo en el reinado de Alfonso VII... que dio franca acogida y generosa protección a los más ilustres rabinos arrojados de Andalucía»[29]. Una actividad, la médica, que sin embargo no fue objeto de entusiasmo por parte de los renovadores cistercienses, advertidos incluso por su Bernardo de Claraval (+ 1153) de que *consultar médicos… va contra la vida religiosa*[30]. Y una mala imagen, la del médico, que asimismo se proyecta en el contemporáneo «Liber Sancti Iacobi»: *Mejor alcanza la salud el género humano por la medicina divina que con las artes de los médicos* («medici fisice artis actibus») *como Hipócrates, Dioscórides, Macer, Serenus, Tullius y otros*[31]; pues además añade que *no dudan en adulterar inicuamente con sustancias extrañas, purgantes, combinaciones y jarabes y otros antídotos*[32]. Aunque lo cierto es que la medicina se desarrolló mucho más desde el siglo XII, y desde ahora ya no dejaremos de encontrar a diversos profesionales junto a reyes y nobles.

Médicos («físicos») al servicio del conde de Portugal (1112)

Ese fue el caso, en efecto, de Enrique de Borgoña, conde de Portugal (por su matrimonio con la infanta Teresa, hija de Alfonso VI), a quien en 1112, según el

26 RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA; trad. Fernández Valverde, vid. MARTÍN, *La monarquía,* 587-588.

27 *Historia Compostelana*; trad. FALQUE REY, E., *Historia Compostelana*, Madrid 1994, 148.

28 Vid. SÁENZ-BADILLOS, A., *Literatura hebrea en la España medieval*, Madrid 1991, 158.

29 Vid. MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, I, Madrid 1998, I, 427.

30 Cit. SÁNCHEZ PARDO, J.C., y ANDRADE CERNADAS, J.M., *Monasterios cistercienses, vías de comunicación y hospitalidad en Galicia (ss. XII-XV)* : IV Congreso internacional sobre el Císter, en Portugal y Galicia, 2 v., Braga-Oseira 2009*,* 440-442.

31 *Liber Sancti Iacobi*; vid. VÁZQUEZ DE PARGA. M.; LACARRA, J.L.; y URÍA RIU, J., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 v. (ed. facs. de la de Madrid, 1948-1949), Pamplona 1998, I, 407: «lib. I, cap. VI».

32 *Liber Sancti Iacobi*; vid. URÍA, *Las peregrinaciones*, I, 436: «lib. I, cap. XVII».

testimonio de Lucas de Tuy, *le tomó una fiebre cotidiana, de la cual ningún médico le pudo curar mientras vivió*[33]; una dolencia que vuelve a ser traída por el mismo autor en otro de sus textos, donde ya emplea el nombre de «físicos» que llevarán los médicos entre los siglos XIII al XV: *Escomençó de enfermar de fiebre, de la qual non pudo ser curado por remedio de alguno de los físicos en quanto en este siglo biuió*[34].

Roberto de Salerno, al servicio del obispo de Santiago (1118-1120)

También cabe pensar que a estas alturas ya habían comenzado a llegar hasta el reino noroccidental diversos médicos extranjeros, como el *Robertus Salernitanus Medicus* que es mencionado en la «Historia Compostellana» junto al obispo Diego Gelmírez en 1118, y que vuelve a ser traído en una carta remitida al propio prelado en 1120 por el cardenal romano Deusdedit (*saluda a... Roberto de Salerno*)[35]. Uría no cree dudoso que fuera alumno de las aulas de Salerno, cuyo apogeo se caracteriza por la llegada «de Constantino el Africano… que introdujo… sus traducciones de las obras de medicina árabe», que «después de todo, venía a enseñar los antiguos preceptos de la… medicina grecolatina en tiempos turbulentos y difíciles», con lo que «es precisamente en el siglo XII cuando la escuela de Salerno alcanza su prestigio»; y por lo que respecta a la presencia del propio Roberto, Uría opina que «sería traído por Gelmírez de Italia, con intención de que practicase, y aún enseñase, su profesión en aquella ciudad, en la que debemos suponer abundarían enfermos a causa precisamente de las peregrinaciones»[36].

Médicos en el ejército cristiano (1135-1138)

Pero sea cual fuere (poca o mucha) la proporción existente en el reino entre los galenos cristianos traspirenaicos y los judíos andalusíes, lo cierto es que por ese entonces las huestes seguían emprendiendo no pocas expediciones contra los musulmanes, con lo que hay que pensar también en una indispensable asistencia médica en el campo de batalla, caso del mismísimo Alfonso VII, quien en 1135 *fue herido con una lanza que uno de los peones… le lanzó audazmente,* por lo que *estuvo enfermo muchos días y fue curado por los médicos*; sabemos también que, al revés (sirva aquí de ilustración), su enemigo el rey *Taxufin fue herido en el muslo con lanzas y huyó subiendo a un caballo sin silla*, que luego *fue curado*

33 LUCAS DE TUY, *Liber miracolorum Sancti Isidori*; vid. PÉREZ LLAMAZARES, J., *Milagros de San Isidoro*, León 1992, 45.
34 LUCAS DE TUY, *Crónica de España*, ed. PUYOL, 389 y 391.
35 *Historia Compostelana*; trad. FALQUE REY, 311 y 355.
36 Vid. URÍA, *Las peregrinaciones*, I, 436-437 y 438-439.

por los médicos y después de muchísimos días sanó de sus heridas, aunque, *quedó cojo el resto de su vida*; y de igual forma nos importa traer a cuento lo acontecido en 1138 (durante otro choque militar) al noble Ramiro Martínez: *Un musulmán disparó por azar una flecha… golpeó en el cuello del gran señor y le hirió atravesando el casco y la loriga… con suma rapidez asió el hierro con su mano y lo sacó de la herida, de la que inmediatamente sale sangre, que no pudo contenerse aquel día mediante ningún remedio de hechiceros ni de médicos, y… durante todo el día se dedicaron con suma diligencia a curar su herida, hasta que a la caída del sol se perdió la esperanza en la medicina al mismo tiempo que su vida*[37].

Médicos judíos y musulmanes junto a la reina Berenguela (1143)

Parece además seguro que los reyes mantuvieron a su directo servicio a médicos judíos y musulmanes, según viene a mostrarnos un ilustrativo pasaje de la «Crónica del Emperador Alfonso VII» alusivo a sucesos del año 1143, pues habiendo sido cortadas las cabezas de dos reyes musulmanes, y colgadas ambas en la ciudad de Toledo, la emperatriz Berenguela*, movida por una gran compasión, mandó bajar las cabezas de los reyes y ordenó a los médicos judíos y musulmanes ungirlas con mirra y áloe, envolverlas en los mejores paños y ponerlas en cofres repujados de oro y plata. Después la emperatriz las envió con todos los honores a Córdoba a las reinas esposas de estos reyes*[38]. Unos médicos que probablemente se desplazaron al norte del reino con cierta frecuencia, acompañando a los reyes, y que sin duda convivieron en el palacio real con otros colegas cristianos.

El monje Hugo, «magister» y médico real (1144-1146)

En efecto, sabemos que el emperador contó entre sus servidores con un personaje singular, traído a cuento por la señora León Tello al registrar una carta toledana de 1145, otorgada por el propio Alfonso VII, en la que se menciona al canciller *Hugo, monachus, magister* y médico real[39]. Un nombre que desde luego no es difícil encontrar en las escrituras reales (1144: *Geraldus scripsit, scriptor imperatoris*

37 *Crónica del Emperador;* trad. PÉREZ GONZÁLEZ, M., *Crónica del Emperador Alfonso VII*: «El Reino de León en la Alta Edad Media», IV, León 1993,152, 168 y 175-176.
38 *Crónica del Emperador*; trad. PÉREZ GONZÁLEZ, 187-188.
39 Cit. LEÓN TELLO, P., *Judíos de Toledo, II*, Madrid 1979, doc. 11: «Toledo, catedral, A 10, K 1.1, a-b».

per manum magistri Hugonis cancellarii)[40]. Y es Adeline Rucquoi la que nos informa que este polifacético servidor real (*medicus meus*) fue canciller entre 1136 y 1150[41].

«Barberos» en tiempos de Alfonso VII (+ 1157)

Es curioso observar, por otra parte, cómo el autor de la «Historia Compostelana» hace decir al rey Alfonso VII (1126-1157), en una carta dirigida al obispo Gelmírez de Santiago, que *hasta los ciegos y los barberos saben* («patet lippis et tonsoribus») *que mi madre se ha regocijado con el tálamo nupcial*[42]; una frase que, aunque probablemente no sea más que una alusión erudita a Horacio («omnibus et lippis notum et tonsoribus») para referirse a algo «bien sabido por todos»[43], tiene aquí especial interés porque se trata de la primera mención que hoy conocemos sobre el «barbero» en el ámbito del reino. Un oficio subalterno que no tardará en aparecer documentado durante la primera mitad del siglo XIII como «barbitonssor»; a lo largo de todo el XIV como «alfageme»; y desde comienzos del siglo XV como «barbero», y cuya función, según Francia Lorenzo, «iba más allá de afeitar la barba y rasurar el cabello», pues «conllevaba también el sacar muelas y hacer sangrías»[44], pues a estas alturas ya habían asumido ciertamente las labores del viejo «sangrador», según vienen a ratificar las constituciones del «Hospital Real de Santiago» de 1524, en las que se les encomiendan las sangrías de los pacientes y *los peregrinos que estuviesen en la puerta*[45].

Inconcretos médicos en Galicia (h. 1175)

El autor de la «Vida de San Rosendo», que escribió el último tercio del siglo XII, constata además la existencia de inconcretos galenos en su entorno celanovense al referirse a *un monje llamado Munio... muy enfermo de cuartanas*, del cual añade que *ni por visitar iglesias ni por la intervención de médicos mejoraba*[46].

---

40 Ed. FERNÁNDEZ CATÓN, J.M., *Colección documental archivo de la catedral de León*: V (1109-1187), León 1990, doc. 1443.

41 Cit. RUCQUOI, A., *El Rey Sabio. Cultura y poder en la monarquía medieval castellana* : «Repoblación y reconquista. Actas del III Curso de cultura medieval», Madrid 1993, 78.

42 *Historia Compostelana*; trad. FALQUE REY, 255; etiam *ES*, XX, 209.

43 Vid. CANTERA RUIZ DE URBINA, J., *Diccionario Akal del «Refranero Latino»*, Madrid, 2005, ref. 2138, 164, remitiendo a «Horacio, *Satirae*, 1, 7, 3», y frases sinónimas en latín («passeribus omnibus notus») y en español («ser más conocido que la ruda»), para aludir a algo «conocido por todos», o sea, «generalmente sabido».

44 Vid. FRANCIA LORENZO, S., *El cabildo palentino en el siglo XV* : «Publicaciones Tello Téllez de Meneses», nº 59, Palencia 1988, 155.

45 Vid. URÍA, *Las peregrinaciones*, I, 454-455: «Constituciones de 1524, cap. 45, pág. 46».

46 *ORDOÑO DE CELANOVA, Liber de vita et virtvtibvs sanctissimi Rvidesindi episcopi*; ed. DÍAZ Y DÍAZ, M.C.; PARDO GÓMEZ, M.V.; y VILARIÑO PINTOS, D., Ordoño de Celanova. *Vida y milagros de san Rosendo*, La Coruña 1990, 199.

Otros médicos a lo largo de la ruta jacobea (1165-1177)

Y es la misma fuente la que alude a otros inconcretos profesionales de la meseta leonesa (*un campesino de las partes altas de Tierras de Campos carecía de vista, por lo que iba de uno en otro santuario con sus ofrendas, toda vez que durante mucho tiempo había gastado no poco en médicos y no había sacado provecho alguno*[47]); contemporáneos en todo caso del leonés *Michael medicus* citado en 1165[48]; del *sagnador* que en 1167 estaba al servicio del monasterio de San Isidoro de León[49]; y del *Iohannes medicus* que en 1177 es traído en el ámbito del burgo de Sahagún[50].

Noticia sobre un temprano «sangrador» gallego (1185)

Y conste también aquí, por último, la primera mención nominal que hoy conocemos sobre el otro oficio sanitario subalterno, el «sangrador», que es traído en un documento gallego del año 1185, en cuya virtud el monasterio Touxos Outos (próximo a Santiago) hace un pacto sobre una propiedad, y que fue suscrito, entre otros, por *Petrus Petri sanguiminator*[51], anterior incluso al *Radulfus Sangrador* que también es traído en otro instrumento del monasterio de Sahagún, fechado en 1196[52].

SUPERSTICIONES

De todo cuanto antecede cabe deducir, sin arriesgar mucho, que los «sanadores» medievales (médicos, cirujanos, sangradores y barberos), ya estaban muy presentes durante el siglo XII en la vida cotidiana del noroeste hispano, sobre todo en los ámbitos nobiliario, militar y urbano. Pero también cabe añadir aquí, con López Gómez, que «a lo largo de los siglos medievales una parte considerable de la población... la más desfavorecida... se vio obligada a recurrir en sus problemas de salud a una serie de empíricos (curanderos, charlatanes) ajenos a cualquier conocimiento médico-quirúrgico reglado... con el consiguiente riesgo»[53]. En efecto:

47 ORDOÑO DE CELANOVA, *Liber Rvdesindi episcopi*; ed. DÍAZ Y DÍAZ, 177.
48 Ed. MARTÍN LÓPEZ, E., *Patrimonio cultural de San Isidoro de León*: *I/1. Documentos de los siglos X-XIII. Colección diplomática*, León 1995, doc. 82.
49 Ed. MARTÍN LÓPEZ, *Patrimonio de San Isidoro*, siglos X-XIII, doc. 85.
50 Ed. FERNÁNDEZ FLÓREZ, J.A., *Colección diplomática del monasterio de Sahagún*: IV (1110-1199), León 1991, doc. 1393.
51 Ed. PÉREZ RODRÍGUEZ, F.J., *Os documentos do Tombo de Toxos Outos*, Santiago de Compostela 2004, doc. 541.
52 Ed. FERNÁNDEZ FLÓREZ, *Colección de Sahagún, IV,* doc. 1509.
53 Vid. LÓPEZ GÓMEZ, J.M., *Mujer y medicina en el Burgos bajomedieval: Mencía González «física» de Aranda de Duero (1945)*: Boletín de la Institución Fernán González, 241, 2010/2, 218-219.

— Ya el ínclito san Martín de Dumio, apóstol del «Galliciense regnum» de los suevos, lanzó en 572 duras condenas contra las supersticiones y los maleficios: *Si alguno... introdujere en su casa a adivinos y sortílegos, para que hagan salir fuera al espíritu malo, o descubran los maleficios... hará penitencia durante cinco años* (…) *no está permitido a los cristianos... tomar en cuenta los elementos, o el curso de la luna, o de las estrellas, o la vana falacia de los astros, para la construcción de su casa, o para la siembra o plantación de árboles, o para la celebración del matrimonio… ni cubrir las casas con laurel o con el verdor de los árboles* (…) *no está permitido al recoger hierbas que son medicinales hacer uso de algunas supersticiones o encantamientos*[54].

— Y todavía en vísperas de la invasión musulmana, en el «Concilio Toledo XVI», del año 693, se trató sobre los *veneradores de las piedras, encendedores de antorchas*, y los que *rinden culto a los lugares sagrados de las fuentes y de los árboles, y se hacen augures o encantadores, y otras muchas cosas que sería largo narrar*[55].

— Sabemos también que en el siglo noveno el rey Ramiro I (852-850), *terminó con los magos por medio del fuego*[56].

— En el «Concilio de Coyanza» de 1055, presidido por Fernando I, se estableció de forma expresa que en todo el reino los arcedianos y presbíteros, a *los que facem malfechos... se non quisierem uenir a penitencia... non les comunguen*[57].

— Y es un anónimo cronista quien, al relatar las graves desavenencias existentes en 1111 entre la reina Urraca y su segundo marido, Alfonso I de Aragón, dice de él que *porque algunos de los franceses que le seguían usaban de maleficios e encantaciones en el arte de Nigromancia, por tanto eran mucho aborrecibles a los de nuestra tierra*[58].

— Todo lo cual armoniza muy bien con las duras palabras que la «Historia Compostelana» pone en boca de la propia reina Urraca, pues nos descubre que el aragonés había sido educado *confiando en augurios y adivinos, creyendo irracionalmente que los cuervos y las cornejas pueden dañarnos*, y evitando, *como si le avergonzara, a los hombres sabios y nobles, haciéndose compañero de viles sinvergüenzas.*

---

54 *Capitula Martini*; trad. VIVES, J., *Concilios visigodos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid 1963, 103-104.

55 *Concilio Toledo XVI*; trad. VIVES, *Concilios*, 498.

56 *Crónica Albeldense*; trad. MORALEJO, *Crónicas*, 249.

57 *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, I, pub. Real Academia de la Historia, I, Madrid 1861, 27.

58 *Anónimo I de Sahagún*; ed. R. ESCALONA, *Historia del Real Monasterio de Sahagún*, Madrid 1782, 315.

— Unas prácticas adivinatorias que también fueron condenadas por el propio obispo compostelano Gelmírez: *No perturbéis, queridísimos hijos, el propósito de una buena intención con estas tonterías y vanas observaciones, sabed que el Señor... en modo alguno ha confiado sus secretos designios a las aves y a los brutos animales*[59].

Y si esto fue así entre las clases dominantes, cabe sospechar sin mucho riesgo que los adivinos y augures estuvieron mucho más presentes entre el común, de forma que no es de extrañar que, tras su solemne coronación imperial en 1135, el propio Alfonso VII mandara *no tolerar en modo alguno a los brujos, teniendo en cuenta que el Señor dijo a Moisés: «No consientas brujos»; y a la vista de todos fueron apresados algunos malhechores y colgados en patíbulos*[60].

ENFERMOS Y ENFERMEDADES

Como corresponde a la época, los términos «enfermo» y «enfermedad» resultan ser muy vacíos de contenido descriptivo en los documentos y las crónicas medievales, también en el reino «Galliciense», donde sólo es posible encontrar unas pocas, escuetas e insustanciales alusiones a algunos padecimientos, incluso entre los más poderosos:

— En la llamada «Crónica de Alfonso III», se constata (al igual que en la «Albeldense») que todos los reyes acabaron de «muerte natural», y sólo en el caso de Ordoño I (850-866) se concreta que fue *víctima de la enfermedad de la podagra* (gota)[61].

— Su «Anónimo continuador» escribe que en 910 Alfonso III fue *consumido por violenta fiebre*, y que *al séptimo día... desde que empezó a atacarle… pasó en paz*[62].

— Y el cronista Sampiro, se limitó a repetir la «enfermedad natural» que acabó con casi todos los reyes del siglo X: García (913: *de enfermedad natural*); Ordoño II (924: *cayó de enfermedad natural*); Fruela II (925: *cayó de enfermedad natural*); Ramiro II (951: *dispuso ir a Oviedo, y allí enfermó gravemente; vuelto a León… de propia enfermedad cayó*); Ordoño III (956: *cayó de muerte natural*); Sancho I (966: *Gonzalo, que era duque… le envió posos de veneno en una manzana; la que como probase, sintió su corazón demudado… y al tercer día, acabó su vida*); Ramiro III (985: *de enfermedad natural cayó*); y Vermudo II (999: *entregó su espíritu... de enfermedad natural*[63]).

59 *Historia Compostelana*; trad. FALQUE REY, 171 y 159.
60 *Crónica del Emperador*; trad. PÉREZ GONZÁLEZ, 148-149.
61 *Crónica de Alfonso III*; trad. MORALEJO, *Crónicas*, 220.
62 *Anónimo continuador de la crónica de Alfonso III*, *apud «Historia Silense»*; trad. GÓMEZ-MORENO, *Introducción*, XCII.
63 *Crónica de Sampiro*; trad. GÓMEZ-MORENO, *Introducción,* XCVI-CIX.

— Aunque ya sabemos por otros testimonios posteriores que este último rey también fue podágrico (*regis Vermuti Podagrici*)[64], esto es, gotoso (*hic fuit aeger pedibus*)[65], de forma que como *lo hirió el Señor con enfermedad podágrica, después no pudo ascender a ningún vehículo, mas era llevado, mientras vivió, en hombros de humildes hombres*[66]; pues tal vez terminó derivando, según Ruiz-Moreno, en una nefritis crónica gotosa[67].

Y por lo que respecta a documentos gallegos del siglo X, constatan, por ejemplo:

— La incógnita dolencia que mantuvo a Ordoño II al borde de la muerte en 914 (*considerans me mortem vicinam habere*)[68].

— En otra de 922 se declara, por la causa que fuere (física, o mental), *infelicius uiuens*[69].

— En 931 consta la previsible malformación de una recién nacida, que los padres imputaron a sus propios pecados (*fuit cum infirmitate nata in nostro pecato*).

— En 959 se habla del desconsuelo de una angustiada madre ante la muerte de su querido hijo (*dulcissimus mihi pignus*), víctima de una «fiebre gravísima» (*dum adolescentie ad annos efectus esset aductus febre grauissima correptus*) que le condujo a la muerte (*ad diem usque extremo est deductus*)[70].

— Y en 982 se recuerda el padecimiento de un hombre en trance de muerte (*euenit ei infirmitas periculum mortis significans*), y la posterior recuperación de la salud y la actividad cotidiana (*cum uero sanasset de ipsa infirmitate uenit in concilio*)[71].

Durante el siglo XI nada cambia de forma sustancial:

---

64 Ed. FLORIANO CUMBREÑO, A., *El Libro Registro de Corias,* Oviedo 1950*,* doc. 538, 168-170.

65 *Anales Castellanos Segundos*; ed. ES, XXIII, 311.

66 PELAYO DE OVIEDO; trad. HUICI, *Las crónicas latinas, I,* 319.

67 Vid. RUIZ-MORENO, A., *Enfermedades y muertes de los reyes de Asturias, León y Castilla*: CHE, VI, 1946, 108.

68 Ed. *ES*, XVIII, ap. VI, 315-316.

69 Ed. FERNÁNDEZ CATÓN*,* J.M. ... (et al.), *Documentos de la Monarquía Leonesa*, León 2006, doc. 4.

70 Ed. *Portugaliae Monumenta Historica. Diplomata et Chartae, I*, (= *PMH*), Lisboa 1867, docs. XII y LXXVI, respectivamente.

71 Ed. SÁEZ, E.; y SÁEZ, C., *Colección diplomática del monasterio de Celanova (842-1230): 2 (943-988),* Madrid 2000, doc. 191.

— En 1011 queda bien patente la facilidad con que los hijos precedían a los padres en la muerte (*filiabus nostris que a seculo migrate sunt*)[72].

— En 1022 se imputó a la fiebre la muerte de un hombre (*uenit febris trabissima... unde migrauit ab hoc seculo*)[73].

— En 1031 se hace mención de la fiebre gravísima que acabó con la vida de otro (*venit... ad infirmitatem gravissimam unde postea migravit ab hoc seculo*)[74].

— En 1040 se constata el dolor de unos padres acongojados ante las lágrimas del hijo enfermo que finalmente les precedió en la muerte (*filio meo… nobis precessit ad seculo… et… ad obitum suum exoravit nobis cum lacrimis*)[75].

— En 1069 se menciona una «enfermedad gravísima» que provocó la muerte (*venit… ad infirmitatem gravissimam unde postea migravit de hoc seculo*)[76].

— En 1091 se aúnan la torpeza corporal y la vejez (*imbellicitas corporis atque in decrepita etate*), aunque advirtiendo un buen estado mental (*tamen sana mente*).

— En 1095 se constata el dolor de una enferma (*dum in lectulo quiescentis infirmitatis langore detempta essem*) que asimismo declara su *sana mente*[77].

— Y en 1100 vemos cómo la infanta Elvira (hermana de Alfonso VI) dirige una donación a la sede de Santiago encontrándose ya moribunda (*in extrema mortis*)[78].

Durante el siglo XII los documentos mantienen la misma imprecisión, sólo aliviada ocasionalmente por las crónicas:

— La «Historia Compostelana» nos ilustra sobre la ausencia de los obispos a los concilios, previa la justificación, como hizo Gonzalo mindoniense en 1103 ante el arzobispo Bernardo toledano (*hemos conocido por medio de tus mensajeros la desgraciada dolencia por la que tu fraternidad no pudo presentarse ante el concilio de Carrión*), por más que al fin lo intentara (*aunque por la debilidad de su vejez no era capaz de soportar el esfuerzo, se presentó en Astorga*).

— El conde Raimundo, conde de Galicia y yerno de Alfonso VI (por su matrimonio con la infanta Urraca, luego reina), fue *atacado... por la enfermedad de*

72 Ed. LUCAS ÁLVAREZ, M., *Tumbo de Samos (ss. VIII-XII),* Santiago de Compostela 1986, doc. 94.
73 Ed. *PMH*, doc. CCLI.
74 Ed. LUCAS, *Tumbo de Samos,* doc. 103.
75 Ed. ANDRADE CERNADAS, J.M., *O Tombo de Celanova*, 2 v., Santiago de Compostela 1995, doc. 312.
76 Ed. LUCAS, *Tumbo de Samos,* doc. 106.
77 Ed. ANDRADE, *Tombo de Celanova*, docs. 11 y 287, respectivamente.
78 Ed. LUCAS ÁLVAREZ, M., *La documentación del Tumbo A de la catedral de Santiago de Compostela*, León 1997, doc. 88.

la disentería y por unas dolorosas fiebres; y aunque en 1107 *era retenido por el pesado malestar... su suegro, el católico rey don Alfonso... había venido para verle en su enfermedad*[79].

— También en 1107 una pobre mujer recuerda en una escritura cómo le habían precedido en la muerte sus tres hijos (*filios meos qui migrati sunt ab hoc seculo*)[80].

— En 1112 murió malamente el conde Enrique de Portugal (también yerno del rey por su enlace con la infanta Teresa), según testimonio del Tudense: *Ferió el Señor al conde Enrrique de fiebre cotidiana… y añadióle el Señor otra enfermedad de podredunbre de su carne, assí que, ante que moriese, desmoderadas penas leuaua cadal día... vio cadal día las carnes del su cuerpo partirse de los huessos y nerbios con grande dolor; así que gastadas las carnes todas de su cuerpo, fenesçió la vida con gran deshonrra y fedor*[81].

— La imposible convivencia conyugal degeneraba a veces en afrentas y lesiones corporales, como las sufridas por la desgraciada reina Urraca a manos de su segundo marido, Alfonso I de Aragón: *Cuáles y cuántas deshonras, dolores y tormentos padecí mientras estuve con él... pues no sólo me deshonraba continuamente con torpes palabras, sino que toda persona noble ha de lamentar que muchas veces mi rostro haya sido manchado con sus sucias manos y que yo haya sido golpeada con su pie*.

— Los accidentes eran a veces de tal calibre que provocaban fuertes traumatismos, gravísimas heridas y numerosas muertes, como ocurrió en la sede de Santiago: *De repente se vino abajo el solio al romperse el trabazón del techo y de las paredes. Cayeron todos abajo, aplastados por el peso de las vigas, las tejas y las piedras, fueron sepultados por los escombros de tan gran ruina, unos con las piernas y los brazos rotos, otros medio muertos con todo el cuerpo herido. Se produjo una gran afluencia de gente ante el estrépito de tan gran ruina, corrieron por todas partes a la catástrofe del palacio pontifical, unos buscaron bajo el montón de escombros a los padres, otros a los amigos, otros a los hijos, llorando y gritando, incluso los sacaron medio muertos, cuando los encontraron*[82].

— En 1129 fue el por entonces joven rey Alfonso VII quien sufrió una incógnita y grave enfermedad (*armatus magna infirmitate detentus*)[83].

---

79 *Historia Compostelana*; trad. FALQUE REY, 118 y 121.

80 Ed. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, A., REY CAÍÑA, J.A., *Tumbo de Lorenzana*: Estudios Mindon*ienses*, 8, 1992, doc. 137.

81 LUCAS DE TUY*, Crónica de España*; ed. PUYOL, 389 y 391.

82 *Historia Compostelana*; trad. FALQUE REY, 171 y 393, respectivamente.

83 Ed. CAVERO DOMÍNGUEZ, G.; y MARTÍN LÓPEZ, E., *Colección documental de la catedral de Astorga: II (1126-1299)*, León 2000, doc. 648.

— Sabemos que por ese mismo tiempo el monarca viajó hasta la sede de Santiago del obispo Gelmírez, y *encontró que el compostelano sufría tan grave enfermedad que nadie pensaba que se repondría de aquel mal*[84].

— Hacia 1117-1129 otorgó testamento una mujer enferma que había perdido toda esperanza de recuperarse (*infirma de graue infirmitate unde me non cogito uiuere*).

— En 1133 un hombre ofreció una dádiva a un monasterio, pero no sólo para salvar su alma, según la costumbre, sino también *pro salute corpore meo*.

— En 1137 una condesa se mostró muy agradecida con su nieta por las atenciones recibidas de ella durante una larga enfermedad (*in longinqua infirmitate mea*).

— Y para no insistir mucho más en lo mismo, sólo añadir que en 1196 un hombre mostró también su gratitud al monasterio de Lorenzana, por haber sido atendido allí durante una gravísima enfermedad (*sustentauerunt in magna egitudine quam habui*)[85].

Así pues, cabe preguntarse: ¿Cuáles eran esas inconcretas enfermedades que decían padecer los nobles y los plebeyos de hace más de ocho centurias? En la «Historia Compostelana» se insiste en que el apóstol Santiago concedía *la vista a los ciegos, andar a los cojos, salud a los leprosos y a otros afectados por diversas clases de enfermedades… imposibilitados por una larga enfermedad*; y se detiene además en la milagrosa curación de un embajador musulmán presente en Compostela, al cual *se le hinchó un absceso que le había salido en el cuello y que parecía incurable y totalmente maligno, pues éstos suelen acabar con la vida*, de modo que, *cuando recibió el cirio, con el mismo tocó el tumor haciendo la señal de la cruz, y luego… desapareció la inflación del absceso y fue devuelta la salud al ismaelita*, aunque, como es lógico, quedó *una cicatriz como señal de la desaparición de la enfermedad*[86].

Pero para introducirnos en las dolencias de la época nada mejor que el famosísimo «Liber Sancti Iacobi», de mediados del siglo XII, donde se ofrece un buen panorama sobre los males más comunes, al constatar cómo el apóstol Santiago curaba *no con algunos medicamentos... u otros antídotos de los médicos, sino por la... gracia... que Dios le concedía* para dar *la vista a los ciegos, el paso a los cojos, el oído a los sordos, el habla a los mudos, la vida a los muertos* y curar *a las gentes de toda clase de enfermedades*, que se entretiene en relacionar[87]. Para Uría, aunque algunos de los males catalogados en el «Liber» pueden ser sintomáticos de trastornos muy diversos (*cephalárgicos*, *emigránicos*, *febricitantes*, *fistulosos*, *amentes* y

84 *Historia Compostelana*; trad. FALQUE REY, 512.

85 Ed. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ y REY CAÍÑA, *Tumbo de Lorenzana*, docs. 62, 90, 27 y 77, respectivamente.

86 *Historia Compostelana*; trad. FALQUE REY, 384 y 386-387.

87 *Liber Sancti Iacobi*; vid. URÍA, *Las peregrinaciones*, I, 402: «Lib. I, cap. VI, pág. 49».

caniculosos, que tal vez eran enfermos de insolación), y, al margen de otros padecimientos circunstanciales (*a serpentibus lesos,* esto es, los mordidos por las víboras), lo que en verdad llama la atención es la abundancia de dolencias relacionadas con el sistema nervioso (*frenéticos*, *maniosos*, *paralíticos*, *energúmenos*, *devios*, *tremulosos* y *lunáticos*), los ojos (*scotomáticos*, *albuginosos* y *epiforosos*), la orina y el riñón (*estranguiriosos*, *dissuriosos* y *nefríticos*), los pulmones y los bronquios (*flegmáticos* y *tísicos*), la artritis (*artéticos*, *podrágicos* y *reumosos*), el estómago y los intestinos (*estomáticos* y *disentéricos*) y el hígado (*coléricos*, *hepáticos* e *ictéricos*), frente a las afecciones de la piel, que estarían mucho más extendidas, y entre las que sólo se limita a mencionar la *sarna* y la temida *lepra* (eso sí, la primera de todas)[88].

Pues por lo que respecta a los enfermos, en su propio contexto mencionados, sirva de ilustración la «Vida y milagros de san Rosendo», escrita en la segunda mitad del siglo XII, que en efecto se hace eco de no pocos padecimientos:

— Unas veces en relación con los ciegos: *Una mujer perdió la vista* (…) *un ciego llevaba una vida santa* (…) *un campesino… carecía de vista* (…) *un niño pequeño… al que su madre amamantaba, por una enfermedad se quedó sin vista… le ponen medicinas y no les vale de nada* (…) *otro muchacho ciego* (…) *una mujer privada de la vista por una grave enfermedad llevaba ciega mucho tiempo; después… comenzó a ver un poco… luego… recobrando la vista del todo retornó sana a su casa*[89].

— Otras con los paralíticos: *Un clérigo… tenía su mano completamente inútil y contraída con los dedos doblados… totalmente agarrotados… clavados en la palma… y secos* (…) *había un hombre… cuyas rodillas y tibias desde su juventud estaban unidas a sus pies y curvadas como si hubieran sido soldadas unas a otras adrede por algún artificio; por ello durante mucho tiempo estuvo tan inútil y privado del uso de casi todos sus miembros que ya desesperaba totalmente de la salud de su cuerpo… era llevado en brazos de otros*[90].

— También comatosos y mudos: *Un siervo… se quedó privado de todos sus sentidos a causa de no sé qué enfermedad… ni veía ni oía ni sentía* (...) *un monje… perdió el habla, de tal manera que se veía completamente impedido de toda expresión*[91].

88 Vid. URÍA, *Las peregrinaciones,* I, 402-406.
89 ORDOÑO DE CELANOVA, *Liber Rvdesindi episcopi*; ed. DÍAZ Y DÍAZ, 165-167, 177, 201, 213, 225-227.
90 ORDOÑO DE CELANOVA, *Liber Rvdesindi episcopi*; ed. DÍAZ Y DÍAZ, 217 y 219.
91 ORDOÑO DE CELANOVA, *Liber Rvdesindi episcopi*; ed. DÍAZ Y DÍAZ, 179 y 223.

— No podían faltar en una pluma medieval, desde luego, los «endemoniados»: *Una mujer poseída por el espíritu inmundo… la había llevado a tan furiosa locura que si no hubiera estado encadenada se habría tirado al fuego o a un río o a cualquier precipicio… sus padres… ya estaban vencidos por la fatiga… pues la vigilaban durante todo el día y se agotaban por la noche al mantenerse en vela* (…) *un rapaz… fue poseído por el demonio… como ya llevaba bastante tiempo aguantando este tormento, no encontraba placer en nada* (…) *una mujer fue poseída por el demonio… el demonio era tal que cuando la presionaba se ponía a hablar aunque nadie le dirigiera la palabra* (…) *una señora… estaba poseída por el demonio* (…) *un hombre poseído por el demonio… atacado… cae a tierra, es zarandeado y vapuleado gravemente… dando gritos y provocándole convulsiones salió de él… el espíritu maligno y se marchó* (…) *una monja que venía de la parte de la Galia… estaba poseída ya de largo tiempo atrás por un espíritu maligno* (…) *un muchacho fue poseído y atormentado gravemente en medio de la gente… por un espíritu inmundo*[92].

— De igual modo los estados febriles: *Un monje… estaba muy enfermo de cuartanas* (…) *otro padecía fuertes fiebres; durante mucho tiempo fue torturado por ellas hasta el punto de que no se podía mover en absoluto de un sitio a otro por agotamiento*[93].

— Las graves tumoraciones: *A un arcediano… le salió en la nariz un absceso que suele llamarse espuña; vivía agobiado y se sentía muy avergonzado por la deformidad que le causaba el mal*[94] (…) *una muchacha que tenía en la cara un grave absceso… estaba tan hinchada que, como resultas de la inflamación, sus ojos estaban cerrados y la cabeza y todo el rostro estaban deformados todo alrededor; los que se le acercaban apenas podían mirarla ante tanto terror; pues le había salido también en pleno rostro, bajo uno de los ojos, un tumor a modo de pequeña manzana que parecía el origen de toda la inflamación*[95].

— Y otras causas muy diversas: *Un ciego… ciñó su cuerpo con cilicios de hierro… sus brazos quedaron cubiertos completamente al crecerle la carne, y el cilicio con el que ceñía su vientre ya no se le veía por las úlceras tumefactas de*

92 ORDOÑO DE CELANOVA, *Liber Rvdesindi episcopi*; ed. DÍAZ Y DÍAZ, 171, 181, 183, 203, 207, 209, 211.

93 ORDOÑO DE CELANOVA, *Liber Rvdesindi episcopi*; ed. DÍAZ Y DÍAZ, 199.

94 ORDOÑO DE CELANOVA, *Liber Rvdesindi episcopi*; ed. DÍAZ Y DÍAZ, 197-199, n. 205: «Inflamación de la nariz, que puede deberse a un furúnculo (…) no sería de excluir... una rinofima, con hipertrofia de glándulas sebáceas y tejido conjuntivo, que produce una desfiguración del órgano».

95 ORDOÑO DE CELANOVA, *Liber Rvdesindi episcopi*; ed. DÍAZ Y DÍAZ, 215, n. 235: «Se trata de una erisipela facial, cuyos síntomas están bien descritos».

su carne abierta; con ello se veía sometido a un grande e intolerable dolor, pues no podía ser aliviado con ninguna medicina ni calmado con la ayuda de ningún instrumento (…) *una mujer estaba aquejada de ataques violentísimos de rabia… ninguna medicina la aliviaba*[96] (…) *un hombre… terminado el trabajo, cuando se sentó a la mesa, el humo del guisado que le habían servido, según le pareció, de tal manera se extendió por su rostro que le torció la boca y le inflamó un ojo*[97] (…) *un hombre… comió... trucha y ocurrió que una espina del pez se le atravesó en la garganta; por mucho tiempo, con ningún esfuerzo ni artilugio, se le pudo extraer ni la podía tragar… le dijeron unos: «tose ahora si puedes»; y al hacerlo, salió la espina que lo atosigaba gravemente*[98].

Por otra parte, en la «Vida de santa Senorina», que Díaz y Díaz ha supuesto compuesta originariamente «a finales del siglo XII, acaso poco después», se constata cómo *ella cuidaba los enfermos... echaba los demonios del cuerpo de los hombres al contacto con sus manos, hacía huir a los diablos, restituía la vista a los ciegos, daba a los cojos y tullidos la facultad de andar, y devolvía la facultad de oir... a los sordos*[99].

Y es Lucas de Tuy (que vivió a caballo entre los siglos XII y XIII) quien finalmente nos muestra otra serie de síntomas, dolencias y enfermedades ante las que poco o nada podían hacer en muchas ocasiones los médicos de la época:

— En efecto, escribe que a *un muchacho de noble generación... le tomó una postema de esquinancia tan rezia que ningún remedio le daban los médicos*.

— Un canónigo *estaba enfermo en aquel tiempo de una fiebre quartana, que lo fatigaba gravemente*.

— Una mujer de noble linaje *tenía hinchada una teta e grandísimo dolor en ella*.

— Un clérigo estuvo *muy afligido de terrible dolor en los dientes, tanto que no podía beber agua, porque le parecía que… se le caerían los dientes con el grandísimo dolor que en ellos tenía,* hasta el punto de confesar que *más ha de seis días que no he comido ni bebido cosa alguna*, con lo que no es extraño que sus compañeros creyeran *que en breve tiempo havía de morir de la dicha enfermedad*[100].

96 ORDOÑO DE CELANOVA, *Liber Rvdesindi episcopi*; ed. DÍAZ Y DÍAZ, 165, 167 y 177.
97 ORDOÑO DE CELANOVA, *Liber Rvdesindi episcopi*; ed. DÍAZ Y DÍAZ, 201, n. 209: «Se trata de una parálisis facial... aunque no se excluya un enfriamiento como causa inmediata».
98 ORDOÑO DE CELANOVA, *Liber Rvdesindi episcopi*; ed. DÍAZ Y DÍAZ, 215.
99 *Vida de Senorina Bastiense*; vid. DÍAZ Y DÍAZ, M.C., *Visiones del más allá en Galicia durante la alta Edad Media*, Santiago de Compostela, 1985, 152 (comentario) y 160 (texto).
100 LUCAS DE TUY, *Vida de Santo Martino* (capítulos 52-75 del *Liber Miracolorum Sancti Isidori*); trad. *ES*, XXXV, 396-400.

— Hubo también *un enfermo paralítico, tullido de todos los miembros, y los tenía tan secos, que casi ninguna sangre y espíritu había en ellos… salvo el hueso y el cuero, y estaba todo encogido, así que tenía los pies junto con los muslos, que apenas se le podían despegar por fuerza, y si alguno, con grandes esfuerzos se los despegaba un poco, luego se le tornaban a juntar, y hacía muchos años que estaba así tullido en la cama, que no se le podía mover, ni rodear en ella, salvo si alguno, por piedad que tuviese de él, quisiera volverlo en la cama*.

— A un noble *le vino una grave enfermedad, de la cual… no le pudieron curar*, aunque luego, *el color amarillo que tenía se le tornó en su propio color natural*.

— Otro hombre fue objeto *de dura enfermedad, en tal manera que comenzando a dormir le venía una terrible congoja y despertaba clamando con gran temor, así como si alguno le quisiera matar*.

— Al infante Alfonso (futuro Alfonso IX, contemporáneo del cronista) en un momento dado *vínole una grave enfermedad en la cabeza, de la cual se hizo ciego de ambos ojos*.

— Añade que un caballero, al despertar, *comenzó a temblar, y halló su vientre tan hinchado que creyó ser muerto*.

— Y sobre una mujer nos cuenta que *se tollesció de una mano, de suerte que en ninguna manera la podía volver ni menear… dando voces y alaridos*[101].

Pues por lo que respeta a la gestación y al parto, también en aquella época eran sinónimo de peligro de muerte, como cabe suponer, según constata el mismo Tudense:

— Al hablar de *una muy noble señora*, la cual, *estando ella preñada, e acercándose ya el tiempo de parir, viniéronle muy grandes dolores*, pero tan intensos que, *venida la noche, como los criados de aquella señora estuviesen al derredor de su cama, pensando que luego se havía de finar, comenzó ella a dar voces, y… pensaron todos que desvariaba, y que estaba fuera de seso… y díxoles: «salíos todos fuera, y que non queden conmigo sino las mujeres», y como los hombres se salieron todos, levantóse la señora de su cama, y baxóse al suelo, inclinándose como si huviese de hacer oración, y luego parió un hijo varón sano, e sin lesión alguna, y ella ansimismo quedó sana, e libre del todo*[102].

— Al referir el caso de la reina Teresa, segunda esposa de Fernando II, de la cual añade que *estaba la dicha reina preñada y cerca de parir… y como el dolor fue mucho creciendo… daba voces como loca endemoniada… y así le fue creciendo el dolor y la fatiga por espacio de tres días, y al cabo de ellos reventó por mitad del vientre y dio el ánima ella y la criatura que tenía dentro*.

101 LUCAS DE TUY, *Liber Sancti Isidori*; vid. PÉREZ LLAMAZARES, *Milagros*, 23, 31, 45, 81, 85 y 120.

102 LUCAS DE TUY, *Vida de Santo Martino*; trad. *ES*, XXXV, 396-400.

— Y al constatar una causa exógena de muerte por parto: *Eran tantos los golpes y empellones de las gentes*, que *una mujer preñada... fue apretada de tal modo que se afogó allí, y dio luego el ánima, ella y la criatura que ya tenía viva en el vientre*[103].

Pero además, el repetido Lucas de Tuy nos regala un catálogo de dolencias que no mucho tiene que envidiar al del «Liber sancti Iacobi» (traído más arriba): *Endemoniados y paralíticos y leprosos, frenéticos, letárgicos, maniáticos, éticos, tísicos, y los enfermos de opilaciones, de fiebres y dolor de costado, y de gota coral, y de pasmo, y de perlesía, y de esquinancia, y de ictericia, e hidropesía, y los que tienen dolores y pasiones del estómago, y del pecho y de los ojos, y de hemorroides y de piedra y de riñones y de otras innumerables enfermedades*[104].

Es fácil imaginar, pues, que el ciclo completo de las cuatro edades (*pueritia, iuventus, senectus y senium*) era sólo pura posibilidad. De hecho, la mortandad infantil hubo de ser elevadísima (como en toda época pasada), pues si la alimentación de los recién nacidos en las familias ricas era confiada a sanas nodrizas (la de Vermudo II se llamó *Guntina, nutricem regis,* según una carta de 983[105]; la que alimentó a la infanta Sancha, hija de Alfonso V, se llamó Fronosilde, según otra de 1020: *filiam nostram lactauit nomine Sanciam*[106]; y la de Alfonso IX tuvo por nombre *María Iohannis, nutrix de domno rege legionis, Addefonso*, según se dice en 1196[107]), sin embargo, entre los más desfavorecidos eran los lactantes los que sin duda sufrían más directamente la adversidad, según un texto del siglo XII que presenta a *los pequeñuelos niños llorando colgados de las tetas amargas de sus madres*[108].

Y además, si se superaba la *pueritia*, lo cierto es que la media de vida resultaba ser en verdad muy baja, sometidos como estaban todos a muy diversas contrariedades diarias, y por más que, como en cualquier época y lugar, hubiera también algunos individuos que alcanzaran edades muy avanzadas, caso del cronista Sampiro, sin ir más lejos, nacido con anterioridad al año 960 (pues ya tenía 30 años cumplidos, necesariamente, al ser mencionado como presbítero en una carta de 990), y muerto con posterioridad al año 1042, fecha de su último diploma conocido[109].

---

103 LUCAS DE TUY, *Liber Sancti Isidori*; vid. PÉREZ LLAMAZARES, *Milagros,* 91 y 136.
104 LUCAS DE TUY, *Liber Sancti Isidori*; vid. PÉREZ LLAMAZARES, *Milagros*, 30.
105 Ed. *PMH*, doc. CXXXXVIII.
106 Ed. LUCAS, *Tumbo A*, doc. 62.
107 Ed. DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, S., *Colección documental del monasterio de Santa María de Carbajal*, León 2000, doc. 76.
108 *Anónimo I de Sahagún*; ed. ESCALONA, *Historia*, 308 y 310.
109 Vid. CARRIEDO TEJEDO, M., *¿Sampiro toresano?* : Revista de Folklore, 338, 2009.

Pero para hacerse una idea aproximada de lo que sin duda resultaba ser lo más común en la época, lo mejor es traer a continuación los fiables datos cronológicos llegados hasta hoy (durante los siglos XI y XII) de dos grupos coetáneos de varones (judíos y monarcas), cuyas medias de vida resultan ser muy similares, según puede observarse en el siguiente cuadro:

JUDÍOS	ÓBITOS	EDAD[110]	REYES	ÓBITOS	EDAD
Ya'acob bar Yshaq	1026	45 años (*asesinado*)	Vermudo II	999	45 aprox.
Yehudá bar Abraham	1094	45 años	Alfonso V	1028	32 años (*en asedio*)
Selomo bar David	1097	40 años	Vermudo III	1037	19 años (*en batalla*)
Yahia bar Yosef	1100	65 años	Fernando I	1065	54 aprox.
Pinehas hijo de Mayor	1101	45 años	Sancho II	1072	33 aprox. (*asesinado*)
Yshaq b. Semuel	1101	27 años	García de Galicia	1090	50 máx.
Abraham b. Yosef	1102	50 años (*asesinado*)	Alfonso VI	1109	69 años
Abisay b. Ya'acob	1135	20 años	Alfonso VII	1157	51 años
MEDIA DE VIDA	.....	42 AÑOS	MEDIA	.....	44 AÑOS

RIESGO SANITARIO, PESTE Y LEPRA

Por otra parte, si en la España musulmana se había extendido desde muy temprano la existencia de baños públicos en todas sus ciudades, lo cierto es que en la España cristiana la falta de higiene hubo de ser una constante, según nos muestra el temprano testimonio de un incansable viajero andalusí, el judío Ibrahim b. Yaqub al-Isra'ili, del pleno siglo X, sobre los habitantes del noroeste peninsular: *No se limpian ni se lavan al año más que una o dos veces, con agua fría. No lavan sus vestidos desde que se los ponen hasta que, puestos, se hacen tiras; creen que la suciedad que llevan de su sudor proporciona bienestar y salud a sus cuerpos*[111]. De modo que, con frecuencia, el descuidado aspecto exterior vendría a acentuar la fealdad del propio cuerpo: *Él parecía diablo so la figura humanal; su cara era arrugada, e magra, los dientes escabrosos, y ormientos, e sus ojos turbados, manantes sangre, la barba pelada, en la haz pocos pelos, e quasi ferida, y quemada; e como fuese así feo en la figura de la cara, muy más feo era en el corazón… ensuciaba los ayres*[112].

Y sin embargo, hay motivos para pensar que hubo excepciones, al menos entre la nobleza y el clero, pues sabemos que el rey Ordoño III poseía en 951 unos baños en Zamora (*balneos nostros in flumen Dorio in Çamora*)[113], que no serían los únicos. Es seguro, asimismo, que los monjes de Celanova lavaban sus cuerpos en

110 Vid. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., *La judería de la ciudad de León*, León 1969, 40-54, donde se recogen las lápidas hebreas.
111 AL-BAKRI; trad. VIDAL BELTRÁN, E., Zaragoza 1982, 22-23.
112 *Anónimo I de Sahagún*; ed. ESCALONA, *Historia*, 327.
113 Ed. ANDRADE, *Tombo de Celanova*, doc. 426.

cubas (*ablueret cupas… facere balneos in quibus fratres Cellenove corpora abluissent*)[114]. No creemos que sean simples coincidencias, por otra parte, la presencia reiterada en la balnearia Laias (Ourense) de monarcas como Ordoño III (952-956: *hic in Lagias ante ipsum principem Ordonium*), Vermudo II (995) y Alfonso V (1002: *in Lagias, in presentia principis domni Adefonsi*)[115]; y en la también balnearia (y ourensana) Molgas podemos sorprender al citado Alfonso V (1012: *in presentia regis domni Adefonsi... in Amolgas*)[116] y a Fernando I (1058)[117]. Y conocemos también *el baño que la reyna Constanza… había edificado* en Sahagún por estos mismos años[118], siempre antes de 1093, según una carta que menciona los palacios construidos por dicha reina con su baño adjunto (*illud balneum quod… composuit prope illos palacios*)[119]. Pues por lo que respecta a los peregrinos jacobeos, Uría dice con razón que a pesar de los cuidados corporales que a veces mencionan los testimonios, «no tenemos motivos para suponer que estos cuidados hayan sido generales, ni tampoco lo suficientemente profilácticos», teniendo en cuenta que «era inútil el aseo del cuerpo si no se tenían los mismos cuidados con la indumentaria»[120].

Pero lo que realmente ponía en serio peligro a las poblaciones de forma muy generalizada eran las pestilencias y los terribles «años malos», esto es, de escasez, hambre y muerte, que desde luego no escasearon:

— La última una gran pestilencia bubónica (antes de la invasión musulmana) aconteció en 701, según la «Crónica Mozárabe» (*se extendió sin piedad una peste inguinal*)[121].

— Las desgracias se repitieron periódicamente durante los siglos IX y X, incluso a nivel peninsular, por ejemplo en el 303 de la Hégira [= julio 915 / julio 916]: *Hubo en al-Andalus un hambre comparable a la del año 260* [= octubre 873 / octubre 874], *pues la carestía fue tremenda y la necesidad y miseria de las gentes llegaron a extremos no recordados... la mortandad cundió entre la gentes como la peste, cebándose en los necesitados hasta el punto de no podérselles enterrar... la calamidad hizo estragos... y el hambre se extendió a todo al-Andalus, durando cosa de un año*[122].

114 Ed. SÁEZ, *Colección de Celanova*, II, doc. 183.
115 Ed. ANDRADE, *Tombo de Celanova*, docs. 265, 215 y 548, respectivamente.
116 Ed. FERNANDEZ DEL POZO, J.M., *Alfonso V, rey de León* : «León y su Historia», V, León 1984, doc. II.
117 Ed. ANDRADE, *Tombo de Celanova*, doc. 483.
118 *Anónimo I de Sahagún*; ed. ESCALONA, *Historia*, 302.
119 Ed. HERRERO DE LA FUENTE, M., *Colección diplomática del monasterio de Sahagún: III* (1073-1109), León 1988, doc. 914.
120 Vid. URÍA, *Las peregrinaciones,* I, 415-416.
121 *Crónica Mozárabe de 754*; trad. PÉREZ PEREIRA, J.E., *Crónica Mozárabe*, Zaragoza 1980, 63.
122 IBN HAYYAN; trad. VIGUERA y CORRIENTE, *Crónica*, 92 y 104.

— Y en una carta lebaniega de 962 una mujer constata el hambre que padeció durante un «año malo» (*uenit annus malus et deuenit mihi famis*), en el que fue socorrida por un matrimonio (*pro quod sagastis me de anno malo et fecistis mihi multa bona*)[123].

— De forma que el préstamo (el «renovo») se convertía en pura ruina si sólo se destinaba a la pura supervivencia (*renovo que ego obtinui... et desperiauit illo de manus meas*)[124].

Y en relación con la propia Galicia cabe añadir en este sentido que:

— En una escritura del año 1001 se recuerda que tras el hambre (de un «año malo», sin duda) vino la muerte, la emigración y el abandono de la tierra (*uenit famis et mortalitatis inualida, et ex parte morierunt de ipsos homines et ex parte fugierunt in alia terra et dimiserunt ipsas hereditates disertas*)[125].

— En otra de 1044 se constata la existencia de hambre, muerte y gran inflación (*et iste precio in anno akeisiato quando mortui sunt illos homines de fame et intrava uno modio pro XX aut XXX in precio*).

— En 1106 vuelven a documentarse en tierras gallegas los días de necesidad, pestilencia y hambre (*in diebus cum magni oppresione de pestilentie et fame*)[126].

— Y de nuevo consta en 1142 una grave situación de hambre y miseria en toda la región (*grave famis miseria que pene totam Galliciam appresit*)[127].

Unas calamidades que en ocasiones se agravaban en la propia ruta jacobea, según Uría, por las aglomeraciones «de los peregrinos en albergues y hospitales, iglesias y ermitas», que probablemente contribuyeron «en ocasiones con eficacia, a la propagación de epidemias, si tenemos en cuenta la falta de higiene que, en general, les caracterizaba»[128].

Según González García, «San Antonio fue invocado en la Edad Media sobre todo contra los padecimientos originados por la ingestión de alimentos preparados con harina envenenada por el cornezuelo de centeno», esto es, el ergotismo, una dolencia que terminaba «por lo general con la gangrena fría» y frecuentemente con «pérdida de los miembros afectados por ella», aunque «más tarde el patronato

123 Ed. SÁNCHEZ BELDA, L., *Cartulario de Santo Toribio de Liébana*, Madrid 1948, doc. 64.
124 Ed. E. SÁEZ y C. SÁEZ, *Colección diplomática del monasterio de Celanova (842-1230)*: 3 (989-1006), Madrid 2006, doc. 238.
125 Ed. LOSCERTALES, P., *Tumbos del monasterio de Sobrado de los Monjes*, 2 vols., Madrid 1976, doc. 132.
126 Ed. ANDRADE, *Tombo de Celanova,* docs. 422 y 45, respectivamente.
127 Ed. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M., *Cartulario de Santa María de Carracedo, 992-1500*, I, Ponferrada 1997, doc. 21.
128 Vid. URÍA, *Las peregrinaciones,* I, 415-416.

protector de San Antonio se extendió a todas las enfermedades que producían gangrena»[129]. Y el citado Uría añade al ergotismo otras pandemias, como «el escorbuto, la influenza» y la llamada «*manía bailadora* -baile de San Vito-», constatando además que la muy temida lepra «constituía una verdadera epidemia a los ojos de los físicos y de las autoridades»[130].

La primera mención expresa de la lepra hoy conocida en todo el ámbito del reino «Galliciense» consta en una escritura original del año 873; pero una prueba de que todavía no constituía una grave amenaza reside en el hecho de que es traída en una simple frase formularia correspondiente a las cláusulas finales del diploma, esto es, entre las penas en que incurrirían los infractores de lo dispuesto; una frase de contenido bíblico alusiva a Giezi, criado de Eliseo, que por su avaricia fue castigado (y con él su prosapia) con el mal de la lepra: *Giezi lepra percutiantur*[131].

Y son esas mismas citas (que sólo en alguna ocasión sustituyen a las mucho más frecuentes sobre el traidor Judas, Datán y Abirón) las que vemos asomar luego a lo largo del siglo X, ora de forma expresa, en cartas de 936 (*lepra Iezi percussus*) y 943 (*lepra Giezi percusus*)[132], ora indirectamente, según instrumentos de 980 (*lepra prosapia teneat sua*)[133], 994 (*mendietatis et lepra prosapia teneat*) y 998 (*mendicitas et lepra prosapia teneat sua*)[134]. De igual modo a comienzos del siglo XI, en 1002 (*lepra prosapia teneat sua*), 1005 y 1008 (*in hoc secuelo uiuens Ihezy lepra percutiatur*)[135]. Y en ese mismo sentido habrá que interpretar, pues, la sanción que contiene el fuero leonés de 1017: *Quien... intentare a sabiendas quebrantar esta nuestra constitución, quebradas las manos, los pies y la cerviz, sacados los ojos, derramados los intestinos y herido de lepra* («percusus lepra»)... *padezca las penas de la condenación eterna*[136].

Luego, una gran laguna cronológica sin alusiones a la lepra (nuevo síntoma de su escasa implantación en el reino noroccidental hispano), que se prolonga nada menos

129 Vid. GONZÁLEZ GARCÍA, M.A., *Enfermedades de aquí, médicos del más allá* : «El Hospital Real de Santiago de Compostela y la hospitalidad en el Camino de peregrinación», Santiago de Compostela 2004, 55.

130 Vid. URÍA, *Las peregrinaciones,* I, 412 y 414-415.

131 Ed. SÁEZ, E., *Colección documental del archivo de la catedral de León (775-1230): I (775-952)*, León 1987, doc. 5.

132 Ed. SÁEZ, *Colección catedral de León, I,* docs. 109 y 176, respectivamente.

133 Ed. SÁEZ, *Colección catedral de León*, I, doc. 479.

134 Ed. RUIZ ASENCIO, J.M., *Colección documental del archivo de la catedral de León: III (986-1031)*, León 1987, docs. 565 y 580, respectivamente.

135 Ed. RUIZ ASENCIO, *Colección catedral de León, III,* docs. 619, 620, 648 y 674.

136 Ed. y trad. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., *Los fueros del reino de León*, León 1981, II, 22 y 23.

que hasta 1090[137], 1092 (cuando el moribundo donante a un monasterio, *in ultima sorte positus*, amenaza al infractor con ser contaminado con la lepra de la cabeza a los pies: *lepra Domini percussus a uertice capitis usque ad plantam pedis*)[138], 1096, 1101[139] y 1107 (*lepra Domini percussus de uertice capitis usque uestigia pedis*)[140].

Así pues, Uría cree que con razón que el mal de la lepra ya se había introducido en Occidente con anterioridad a la primeras cruzadas (1095), y que fueron éstas las que contribuyeron a su extensión[141]. Y lo cierto es que los testimonios sobre la lepra y los leprosos ya no dejarán de mostrarse desde el siglo XII y durante toda la Edad Media:

— En efecto, Pelayo de Oviedo, en una interpolación a la crónica de Sampiro, añadió de su propia pluma que el rey Fruela II había muerto en 925 lleno de lepra (*plenus lepre discessit*)[142], ya cotidiana en su época.

— En 1138 un particular otorgó una dádiva con la condición de que fuese mantenido y amparado si quedase ciego, enfermo, cojo o leproso (*tali conditione… manuteatis et amparetis… si ceci, si infirmi, si claudi, si leprosi*)[143], síntoma de un riesgo cierto.

— Por esos mismos años en la «Historia Compostelana» se escribe que ciertos conspiradores tenían inculcada *la lepra de la traición*[144].

— En la «Crónica del Emperador Alfonso VII» (también del pleno siglo XII), se refiere cómo un cruzado, concretamente *el conde Rodrigo González, después de besar las manos del rey… marchó en peregrinación a Jerusalén, donde entabló numerosas batallas… y vino a España… pero los musulmanes le dieron un brebaje y cayó enfermo de lepra. Y después de darse cuenta el conde de que su cuerpo se había transformado, marchó de nuevo a Jerusalén y permaneció allí hasta el día de su muerte*[145].

— Y ya hemos visto arriba cómo el autor del «Liber Sancti Iacobi» coloca la lepra a la cabeza de la larga lista de dolencias que trae a cuento[146].

---

137 Ed. HERRERO DE LA FUENTE, *Colección de Sahagún, III,* doc. 864.

138 Ed. RUIZ ASENCIO, J.M., *Colección documental del archivo de la catedral de León: IV (1032-1109)*, León 1990, doc. 1264.

139 Ed. HERRERO DE LA FUENTE, *Colección de Sahagún, III,* docs. 864, 987 y 1072, respectivamente.

140 Ed. FERNÁNDEZ FLÓREZ, *Colección de Sahagún, IV,* doc. 1196.

141 Ed. URÍA, *Las peregrinaciones*, I, 408.

142 PELAYO DE OVIEDO, interpolación a Sampiro; ed. PÉREZ DE URBEL, J., *Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X*, Madrid 1952, 319.

143 Ed. FERNÁNDEZ CATÓN, *Colección catedral de León, V,* doc. 1419.

144 *Historia Compostelana*; trad. FALQUE REY, 258.

145 *Crónica del Emperador;* trad. PÉREZ GONZÁLEZ, 140-141.

146 Vid. URÍA, *Las peregrinaciones*, I, 407.

González García dice que, en amparo de la lepra, «se imploraba ante todo a la figura de una parábola del Evangelio, el pobre Lázaro, quien repleto de llagas pedía limosna a un rico llamado Epulón», aunque es curioso advertir que «por una de esas confusiones tan frecuentes en la hagiografía, a este *Lázaro pobre*, figura no histórica, a quien también se invocaba en la liturgia funeral, se le identifica con el Lázaro amigo de Jesús y hermano de Marta y María», causa de que Marta se convirtiera a su vez en protectora de la lepra para las mujeres[147]. Por todos era sabido, además, que en el «Levítico» (XIII y XIV) se constata que *el enfermo herido de lepra llevará las vestiduras rasgadas, la cabeza descubierta, cubierto el labio superior e irá gritando: «¡Impuro, impuro!». Mientras le dure la lepra, será impuro y, siendo impuro vivirá aislado, tendrá su morada fuera del campamento*. Y además, en el «Concilio de Letrán» de 1179 se dispuso el total aislamiento de los leprosos del resto de las gentes, asimilando así lepra y muerte[148].

Arrizabalaga ha deducido que la proliferación de leproserías a lo largo del «Camino de Santiago», está delatando la itinerancia de afectados, con la esperanza de curarse por la intercesión del apóstol[149]. Y así es cómo vemos durante el período aquí tratado que los leprosos (también conocidos como *gafos, malatos* y *lacerados*), se muestran con claridad a lo largo del tramo jacobeo durante esta duodécima centuria, por ejemplo:

— En San Nicolás del Camino, juno a Sahagún, sabemos que a partir de 1195 el cercano monasterio de Trianos mantuvo a su costa un total de 13 leprosos, de forma que cuando uno falleciese se sustituiría por otro (*XIII leprosis, quos nos sustentineamus et foueamus semper in Sancto Nicholao, et eis necessaria ministremus… et post mortem unius leprosi ponat aliud*)[150].

— En las inmediaciones de Mansilla de las Mulas se documenta en 1178 una leprosería convenientemente aislada de la población (*en alfoz de Mansiella... en La Malatería*)[151].

— En la emblemática ciudad de León los primeros testimonios inequívocos sobre enfermos de lepra constan:

147 Vid. GONZÁLEZ GARCÍA, *Enfermedades de aquí, médicos del más allá*, 52.

148 Vid. ZAREMSKA, H., *Marginados* : «Diccionario razonado del Occidente medieval», Madrid 2003, 493.

149 Vid. ARRIZABALAGA, J., *La enfermedad y la asistencia hospitalaria* : «Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla. I. Edad Media», Valladolid 2002, 606.

150 Reg. DE LA FUENTE CRESPO, J., *Colección documental del monasterio de Trianos (1111-1520)*, León 2000, doc. 59.

151 Ed. HERRERO JIMÉNEZ, M., *Colección documental monasterio de Villaverde de Sandoval (1132-1500)*, León 2003, doc. 10.

* En un testamento del año 1143, en el que se dejan *ad illos gafos* dos vacas, y varias medidas de trigo y vino[152].

* En otro datable en 1158-1159, donde se les hace una donación dineraria (*leprosis, I^o morabetino*).

* Y en 1168 se constata a las claras la existencia de un específico hospital bajo la advocación de San Lázaro (*in suburbio Legionis ad Sanctum Lazarum*)[153].

— Y así hasta la berciana Ponferrada, donde los leprosos constan por primera vez en 1184 (*teneatis… casam nostram de Ponteferrata… per terminos… de leprosis*)[154].

De forma que no es extraño que el autor de la «Historia Compostelana» escribiera en la primera mitad del siglo XII que, entre otros muchos favores, el apóstol Santiago concedía también la *salud a los leprosos*[155].

LOS HOSPITALES

En relación con la hospitalidad cabe aquí traer a cuento cuanto antes las muy tempranas construcciones levantadas en Santiago por el obispo Sisnando I (880-920), que desde luego no serían las únicas: *Hizo construir junto a la torre de la iglesia principal de esta iglesia un alojamiento para cojos y ciegos y para toda clase de inválidos, con intención de que con limosnas y oblaciones de los fieles se sustentara la indigencia de éstos* (…) *con igual intención fue construido Lovio por el mismo obispo para que, si alguno de los que están al servicio de la Iglesia enferma, se jubile y se retire allí a reposar*[156]. Pero, ¿cómo serían estas tempranas casas hospitalarias?

En una obrita de factura visigoda, *De uita et miraculis Patrum Emeritensium*, muy bien conocida durante en estos siglos, pudo encontrarse sin duda un estupendo modelo en la actividad hospitalaria desplegada a finales del siglo VI por el activo metropolitano Másona de Mérida (*deinde Xenodochium fabricavit*), a la que ha prestado atención Orlandis: «El obispo construyó el hospital y lo dotó espléndidamente para que sirviera a las necesidades de toda clase de enfermos y viajeros», un hospital que «era un lugar bien cuidado y agradable», al que «había destinado los productos de varios predios de la Iglesia», y en el que destacaba «la limpieza de las camas y la excelente y agradable alimentación que recibían los enfermos»; un centro, en suma, «donde se

152 Ed. RUIZ ASENCIO, *Colección catedral de León, IV,* doc. 1438.
153 Ed. FERNÁNDEZ CATÓN, *Colección catedral de León, V,* docs. 1506 y 1543, respectivamente.
154 Ed. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, *Cartulario de Carracedo,* I, doc. 91.
155 *Historia Compostelana*; trad. FALQUE REY, 384.
156 *Historia Compostelana*; trad. FALQUE REY, 72.

devolvía la salud de los pacientes», pues éstos, según se dice en las «Vidas de los Padres», «permanecían allí hasta que, con la ayuda de Dios, regresaban a sus casas curados»[157].

Pero lo cierto es que la sede emeritense del aquel siglo era más rica que todas las sedes juntas del reino hispano noroccidental, y que los testimonios aquí en estudio sólo aluden a la caritativa acogida en centros de sedes episcopales y en monasterios, según se pone de manifiesto en una temprana escritura que traemos aquí a fin de ilustrar los recursos hospitalarios de la época, fechada en 927, que es una relación de bienes hecha por el obispo Cixila en su monasterio leonés de los Santos Cosme y Damián de Abellar (médicos del siglo III, curiosamente), en la que se mencionan en el apartado de *lecturaria* o ropa de cama *pro ospitibus*: 12 mantas de cama (*genabes XII*), de las cuales tres de tapiz (*palleas III*), tres asargadas (*tramsirgas III*) y seis de lana (*laneas VI*); más 12 colchones (*plumazos XII*), de los cuales seis de paja (*VI palleos*) y seis con tela asargada (*VI*[es] *tramsirgos*); y seis cobertores (*VI tapedes*)[158].

Un equipamiento que en consecuencia cabe también ampliar a los centros hospitalarios gallegos de la época, como la propia sede de Santiago, favorecida con ese fin por Alfonso III en 893, 895 y 899 (*pro subsidio pauperum et susceptione peregrinorum*)[159]; por Ordoño II en 911 y 915 (*hospitum quoque et peregrinorum*)[160]; en 952 por el noble Hermenegildo (*ad hospicium uiatorum uel ad sustantiam peregrinorum*)[161] y por el rey Ordoño III (*susceptione peregrinorum, pauperum quoque ac miserorum*)[162]; por Sancho I en 956 (*pro alimonia pauperum et hospitum adueniencium*)[163]; por Ordoño IV en 958 (*pro susceptione peregrinorum siue hospitum ibi concurrentium*)[164]; y, para no cansar más, en 1028 por la reina Jimena, suegra pamplonesa de Alfonso V (*proter subsidium clericorum, hospitum et peregrinorum*) y por el rey Vermudo III (*hospitum quoque et peregrinorum*)[165]. Pues por lo que respecta a los monasterios, sirva de ejemplo otra carta de Samos, datable en 1020-1061, que alude también a la atención de huéspedes y peregrinos (*ibi in hospitalarium ad hospitibus et peregrinis*)[166].

Reglero de la Fuente ha puesto de relieve también la importancia que luego dieron los cluniacenses al cuidado de los enfermos, los cuales «residían en un edificio

157 Vid. ORLANDIS, *La vida en tiempo de los godos*, 182-183.
158 Ed. SÁEZ, *Colección catedral de León*, I, doc. 75.
159 Ed. LUCAS, *Tumbo A*, docs. 14, 15 y 17.
160 Ed. LUCAS, *Tumbo A*, docs. 21, 26 y 27.
161 Ed. LOSCERTALES, *Tumbos Sobrado*, doc. 3.
162 Ed. LUCAS, *Tumbo A*, doc. 44.
163 Ed. LUCAS, *Tumbo A*, doc. 49.
164 Ed. LUCAS, *Tumbo A*, docs. 46 y 48.
165 Ed. LUCAS, *Tumbo A*, docs. 92 y 65, respectivamente.
166 Ed. LUCAS, *Tumbo de Samos,* doc. 15.

separado del resto de los monjes, al cuidado material y espiritual del enfermero, que mantenía allí la disciplina y contaba con distintos ayudantes»[167]. E Insua Cabanas cree que «poco antes de comenzar el siglo XII -1096- y la conquista de Tierra Santa, la peste, el tifus, la viruela y la lepra se extendieron sobre la cristiandad y la miseria invadió Europa», de forma que «los hospitales fueron entonces más necesarios que nunca, aunque no por misericordia, sino por temor al contagio»[168]; y también en Galicia, donde pueden recogerse ejemplos que van desde el «hospital de pobres» lucense que es citado en un testamento de 1118 (*illo hospitale pauperum*)[169], hasta el emblemático «hospital de peregrinos» del monte Cebreiro, traído en 1207 (*hospitalis de monte Zebruario*)[170].

Sabemos también que durante toda la duodécima centuria la «hospitalidad monástica» fue practicada por los reformadores cistercienses, ya establecidos en Sobrado a mediados de siglo, y siempre bien alentados por su Bernardo de Claraval (*atended con todo esmero a los peregrinos, pobres y prisioneros, porque tales sacrificios son los que agradan a Dios… practicad con esmero la hospitalidad… es de urgentísima necesidad que os preocupéis de esa casa de Dios que es el hospital*)[171]. Y ello a pesar de que desde muy antiguo la propia Iglesia había advertido sobre los riesgos del contacto con el mundo (*si hubiere alguna hospedería más retirada o apartada del monasterio, construida especialmente para que pueda albergar a los que llegaren, convendrá que allí los reciban los abades o monjes, siempre que su vida sea edificante en todos los órdenes y apartada de las vanidades del mundo, para que su fama no sufra con las vanas detracciones de nadie*[172]), según vienen a mostrar dos pasajes de la «Vida de san Rosendo», uno relativo a un conde que *había dejado enfermo en este monasterio a un caballero del rey… le proporcionaban todo lo necesario, pero un día él pidió unas gollerías, y al no obtener del despensero lo que quería, porque no lo había, lo trató mal y desconsideradamente*; y otro sobre un pobre monje que *pisó accidentalmente la capa de un caballero… que estaba sentado en compañía de otros en la escalera; éste se encolerizó desaforadamente… y lo insultó con toda clase de palabras ofensivas*[173].

167 Vid. REGLERO DE LA FUENTE, C., *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073-ca.1270)*, León 2008, 521.

168 Vid. INSUA CABANAS, M., *Arquitectura hospitalaria en Galicia* : «El Hospital Real de Santiago», 63.

169 Vid. LÓPEZ SANGIL, J.L., y VIDAL TORREIRA, M., *Tumbo Viejo de Lugo (transcripción completa)* : Estudios Mindonienses, 27, 2011, doc. 143.

170 Ed. LUCAS, *Tumbo de Samos,* doc. S-35.

171 Cit. SÁNCHEZ PARDO y ANDRADE, *Monasterios cistercienses,* 440-442.

172 *Concilio Zaragoza III (can. III)*; trad. VIVES, *Concilios*, 476-478.

173 ORDOÑO DE CELANOVA, *Liber Rvdesindi episcopi*; ed. DÍAZ Y DÍAZ, 163 y 175.

Para ese entonces, según la «Historia Compostellana», el obispo Gelmírez había destinado en su sede no pocas limosnas (*eleemosynarum*) para la ampliación de un hospital de peregrinos y enfermos (*peregrinorum et debilium hospitalium domui concessit*) que él mismo había adquirido antes de su propia consagración episcopal (en 1100), y al que luego ofreció siendo ya arzobispo, en 1128, un terreno junto a su propio palacio (*terreno... damus et concedimus ecclesiae beati Iacobi hospitali*) en el que construir una iglesia (*ad construendam ecclesiam*) destinada a ser cementerio de pobres y peregrinos[174]. E Yzquierdo Perrín se hecho eco, asimismo, de que en Compostela «había otros centros menores, como el hospital de Jerusalén, fundado en 1150 por Diego Muñoz en su casa y dotado con sus bienes en Padrón y Lestrove»[175].

En efecto, a las fundaciones hospitalarias episcopales y monásticas vinieron a sumarse en el transcurso de esta misma duodécima centuria tanto los hospitales de las órdenes militares (incluida la Orden de Santiago) como las alberguerías seculares y los hospitales de las nacientes cofradías, tan numerosos en los siglos posteriores. Y es el citado Arrizabalaga quien constata además cómo inicialmente la gran mayoría de estos hospitales, a pesar de su variada tipología, compartieron no obstante «la condición de lugar de acogida indiscriminada, conforme al precepto cristiano de caridad, de toda clase de pobres, sanos, enfermos o discapacitados, afectados de males físicos o mentales, hombres y mujeres, niños (abandonados y huérfanos) y ancianos, mendigos, vagabundos y peregrinos»[176].

Pero además, hay que tener en cuenta la frecuencia con que estos primeros centros hospitalarios iban decayendo con los años, hasta su misma desaparición, si no se ponían periódicos remedios. Y así es cómo la «Historia Compostellana» nos cuenta que en el siglo XII el obispo Gelmírez *hizo el camino muchísimas veces por Astorga y León*, y que *no encontró en los propios albergues de Santiago lugar para descansar*, pues *a ojos vistas aparecían destruidos y totalmente descuidados*, de forma que él mismo *los construyó espaciosos y con tal arte que... quien quiera saberlo, podrá ver por sí mismo su perfección*[177]. Una gran labor asistencial para las necesidades de la época, sin duda, pues parece obligado pensar con Uría que la creciente afluencia de peregrinos a Compostela hubo de sobrecargar el camino jacobeo de dolientes, lo que además, añade, «debió contribuir en algo al progreso de la medicina práctica»[178].

174 *Historia Compostelana*; ed. *ES*, XX, 53 y 472.
175 Vid. YZQUIERDO PERRÍN, R., *El cuidado de los enfermos y peregrinos en Compostela* : «El Hospital Real de Santiago», 291.
176 Vid. ARRIZABALAGA, *La enfermedad y la asistencia hospitalaria*, 626.
177 *Historia Compostelana*; trad. FALQUE REY, 127.
178 Vid. URÍA, *Las peregrinaciones*, I, 435.

El problema de Ermesenda en los dos primeros documentos del monasterio de Chantada: una nota aclaratoria

JOSÉ MÉNDEZ PÉREZ*
Licenciado en Teología Pastoral y en Ciencias Morales

De las dos copias, primeros documentos conservados del monasterio de San Salvador de Chantada ([1]), aunque se haga una lectura superficial, y muy en especial el del 6 de enero de 1073, no queda duda de que, en esos documentos, al hablar de Ermesenda estamos ante dos personas con una relación familiar de: Ermesenda tía y Ermesenda sobrina.

Dos personas con un homónimo que puede llevarnos a confusión o a conclusiones que contradicen los documentos. Por esto, analizaremos tres puntos para aclarar este problema de una o dos Ermesendas que viene arrastrándose desde lejanos tiempos hasta las últimas publicaciones de nuestros días.

Primeramente nos pararemos a ver las afirmaciones que hacen los distintos autores y sus argumentos de un modo crítico.

En un segundo momento analizaremos los datos de los dos primeros documentos y, por último, concluiré subrayando algunas cuestiones que aclaren el tema de estas dos personas homónimas.

LAS AFIRMACIONES Y ARGUMENTOS DE LOS AUTORES

a) EL P. YEPES

El primer autor que se ocupa de este tema es el cronista benedictino P. Yepes en el tomo VI de su «*Coronica*» ([2]). Cabe afirmar que la lectura que hace Yepes de los datos que encuentra en las copias de los dos primeros documentos conservados de Chantada está en la línea de la más clara y sencilla interpretación de los documentos al decir: «*Esta Ermesenda de quien vamos hablando tuvo una sobrina de su mismo nombre, que siguió las pisadas de su tía*» ([3]).

Esta afirmación es del todo lógica y conforme con los datos documentales. Por esto no se para en más cuestiones que en subrayar que hay una sobrina homónima de su misma tía: Ermesenda.

ISSN: 2255-5811

b) GREGORIO DE ARGAIZ.

Gregorio de Argaiz no trata directamente el problema de las dos Ermesendas. Sólo al comentar que el monasterio «*fue Abadía muy rica: tuvo por bienhechores a los descendientes de los condes, particularmente Doña Ermesenda Núñez... Tuvo Doña Ermesenda dos hermanos que fueron Ordoño, y Munio, heredó a este segundo: metiose monja en Chantada, con toda su hacienda*», nos habla de Ermesenda. Y al encontrarse con las dificultades de la fecha del documento que ofrece Yepes dice que «*la data está dificultosa de entender*» y es cuando, al tratar de solucionar esa dificultad de la fecha, dice que «*diez Abades*» firman una dotación del «*año de Christo mil cincuenta y tres*» y «*estos mesmos firman otra escritura de una sobrina de Doña Hermesenda Núñez, del mismo nombre, dada el año de Christo mil setenta y tres. Y si la de la tía fuese del año mil veintitres, era forzoso dezir que todos diez abades auian vivido cincuenta años en sus conventos igualmente ... y ... que no es factible*» ([4]). Argaiz, sin pretenderlo, y confundiendo la otorgante de los dos primeros documentos conservados de Chantada, pues nos habla de que uno es de la tía y otro de la sobrina del mismo nombre, al tratar de aclarar la fecha nos habla de una tía «*Hermesenda*» y de una sobrina homónima.

c) FRANCISCO VAZQUEZ SACO.

Pasados los siglos, que conozcamos, ningún otro autor se paró en el particular, de las citadas Ermesendas, hasta que don Francisco Vázquez Saco, al escribir la «Papeleta 136» en la que trata de la Iglesia parroquial de San Salvador de Asma y hablar del documento del 6 de enero de 1073, escribe lo siguiente: «*La escritura aludida contiene una copiosa donación de posesiones, iglesias, alhajas y libros y fue otorgada por Doña Ermesenda, el día 8 de los Idus de enero de la Era 1111, año 1073. Doña Ermesenda se llama Christi ancilla, sierva de Dios religiosa en el mismo monasterio de Chantada, y bisnepta de los Condes D. Ero y Doña Adosinda, su mujer. Dedica su donación ad ipso monasterio de Plantata quos edificauerunt illos meos abolos y ad seruos et ancillas Dei ibidem existentes; al mismo monasterio de Chantada que edificaron aquellos mis abuelos (D. Ero y Doña Adosinda), y los siervos y siervas de Dios que allí viven*» ([5]).

A todo esto, el citado autor, pone una nota en la que dice: «*El cronista benedictino trata del Monasterio de Chantada en su Coronica ... , tomo VI, folios 23 vuelto al 25, y nos habla de otra Ermesenda, tía de su homónimo del texto que hizo también a Chantada una donación en la era 1071, año 1033. Creemos errónea esta referencia. Hay en efecto, en el mismo legajo 798, un pergamino fechado en la Era LXI post I, es decir 1061. Así lo leemos claramente en la reproducción fotográfica de nuestro archivo particular. De todos modos habría que revisar la data: ya que en esta escritura suscriben diez Abades que,*

aunque dispuestos en otro orden, son los mismos que firman la de la era 1111, año 1073, y la Ermesenda de ambos documentos, se dice hija de Nuño y Onega y hermana de Munio Núñez: lo que obliga a identificar a las donantes» ([6]).

Esta nota crítica sobre la afirmación de Yepes a cerca de Ermesenda no puede tenerse por referencia «errónea». Las razones a nuestro entender son tan simples como las siguientes:

Una cuestión es la otorgante de los documentos de Chantada: Ermesenda Núniz y otra distinta la Ermesenda de la que habla la otorgante en el documento del 6 de enero de 1073, que le había hecho un testamento y a la cual llama tía.

El gran investigador don Francisco nos dice además: «... *la Ermesenda de ambos documentos, se dice hija de Nuño y Onega*... » ([7]). Efectivamente, en el documento de del 6 de enero de 1073, tenemos las expresiones «... *villa de Centenia, que fuit de mea mater comitissa domna Onega*... » y «... *Ego Ermesenda Christi ancilla, Nuniz ducis ac coniugi eius Onega conmitissa filia*... ».

Y en el documento del 11 de enero de 1073, encontramos estas mismas afirmaciones: «*Ego Ermesenda, Christi ancilla, Nunius comes et coniugia eius Onega comitissa, per iusione germano meo Munio Nuniz in hac testamentum quod facio manus mea propria confirmo*».

Vistas las afirmaciones de ambos documentos, ante la interpretación de Vázquez Saco, hemos de preguntarnos ¿No es la misma persona la que otorga ambos documentos? Sin duda alguna que en ambos documentos la otorgante es Ermesenda Núniz. Además, leídos los dos documentos, nos encontramos con toda claridad que Ermesenda hace dos donaciones o testamentos al monasterio de Chantada donde, en el del 6 de enero de 1073, se tiene en cuenta el detalle que la otorgante Ermesenda cita expresamente, y en el que no se para suficientemente Vázquez Saco, por lo que obligadamente tiene que concluir que sólo hay una Ermesenda dado el razonamiento que hace del contenido de los documentos, como dejamos citado más arriba.

Pero, veamos con detalle el contenido de ambos documentos para afianzar más lo expuesto: las donaciones del documento del 6 de enero de 1073 están hechas por «*Ermesenda, sierva de Cristo, prole de Núñez, ... bisnieta del conde Ero Ordónez y de su conyuge Adosinda, confessa, hija del conde Munio Sandiniz, y ellos dejaron como hijos únicamente al conde don Pelayo Erótiz y este conde no tuvo hijo ni hija que tuviese descendencia, a no ser la que fue mi madre, esto es, doña Onega, y ella tuvo ocho hijos y los cinco marcharon del siglo sin semilla y solamente yo Ermesenda quedé en estas heredades de los abuelos que arriba resuenan. Por ello hago yo ahora testamento de escritura a ese mismo monasterio de Chantada que edificaron mis abuelos, el conde don Ero y su conyuge Adosinda confesa, que fue hija del conde Munio Sandíniz y de la condesa doña Elvira, y quedó el ya dicho monasterio en mi poder sin ningún heredero, porque del mismo*

Ero Ordóñez y de su conyuge Adosinda, que adquirieron ese mismo monasterio y lo edificaron y pusieron allí primero el pie de altar y de ellos no hay descendencia sino que quedé solamente yo Ermesenda y este mismo monasterio concedido a mi derecho con todas sus heredades. Pero como yo no tengo hijo, porque nunca tuve marido, ni hermano ni sobrino ni ninguna gente que proceda de este abolengo en cuyo poder lo deje, solamente yo exigua Ermesenda a vosotros Santos y patronos míos concedo ese monasterio para que se haga ingenuo ([8]) y ninguno de mi gente o extraña tenga poder en el ... En primer lugar confirmamos allí el testamento que hizo mi tía doña Ermesenda de la villa de Cusanca con sus adjunciones y su señorío y sus iglesias por entero, y de esa misma villa que me dio la tía mía igualmente doña Ermesenda para que la tuviese en vida mía y a la muerte mía la dejase al mismo lugar... » ([9]).

El documento nos deja claras las cuestiones que estamos tratando de demostrar: hay una Ermesenda sobrina que otorga testamento a Chantada de lo que le testó su tía, con la condición de que a su muerte lo dejase otra vez a dicho monasterio. Igualmente lo que fue de su hermano Munio Núñez y de su sobrino Nuño Ordóñez. En una palabra, lo que es propiedad suya y entrega al monasterio como remedio «*de nuestras almas*».

Por lo que se refiere al documento del 11 de enero de 1073, las donaciones las hace la misma Ermesenda del documento anterior: «*Yo Ermesenda de prole Núñez [hija de Nuño], juntamente con mi hermano don Munio, de prole Núñez, reunidos en una conversación, tratando entre nosotros de cuanto haya, después del deceso de esta vida, de nuestras heredades y mostrando todas nuestras cosas que tenemos, con corazón puro y mente sincera en temor por la cantidad de nuestros pecados ... nos avenimos a ofrecer ... algo de nuestra pequeña pobreza a Dios y a sus santos. Yo Ermesenda Núñez había hecho [«fecero»= había hecho, hiciera] ya testamento al mismo monasterio de Chantada de toda mi heredad y de la hacienda que se ve que tengo; y mi hermano cuando llegó a su óbito me otorgó en el beneficio que tuvimos los tres hermanos igualmente y con mi sobrino Núño Ordóñez, de toda nuestra herencia o criazón ... hacíamos de las heredades y criazón, la absolveríamos hasta el punto de que fueran ingenuos absolutos para siempre; y quedé yo Ermesenda como dueña de ellas y cumplí la palabra ... Yo Ermesenda, sierva de Cristo, [hija del] conde Nuño y de su conyuge la condesa Onega, por mandato de mi hermano Monio Núñez en este testamento que hago con mi mano propia lo confirmo*» ([10]).

Visto el texto de los documentos y sus afirmaciones, si ahondamos en las relaciones de parentesco de la otorgante de los documentos encontramos lo siguiente ([11]): los padres de su bisabuela Adosenda fueron el conde

Munio Sandíniz y su esposa Elvira. Probablemente Adosenda era hermana de Munio Sandíniz. Pues tenía «... *en San Payo de Muradelle que fue de Adosinda Sandíniz y llegó a nosotros en la partija entre mis hermanos*» ([12]).

El conde Ero Ordóniz, de cuyos padres y antecedentes familiares no hablan los documentos, se casa con Adosinda, de este matrimonio nace el abuelo materno de Ermesenda: Pelagio Erótiz, que, a su vez, se casa, pero los documentos no nos dicen con quien. Nada sabemos, por eso, de la abuela materna de Ermesenda. Pero sí sabemos por los documentos que tuvieron varios hijos, pero de dichos hijos «... *ellos dejaron como hijos únicamente al conde don Pelayo Erotiz y este conde no tuvo hijo ni hija que tuviese descendencia, a no ser la que fue mi madre, esto es, doña Onega*» ([13]). Por tanto, cabe suponer, si de los hijos de Pelagio Erótiz tuvo descendencia doña Onega, que otra de sus hijas fue Ermesenda ([14]) a la que, la confirmante del documento del 6 de enero de 1073, llama tía suya: «*En primer lugar confirmamos allí el testamento que hizo mi tía doña Ermesenda ... y de esa misma villa que me dio la tía mía igualmente doña Ermesenda*» ([15]).

Hacer esta suposición no es cuestión de dar rienda suelta a lo que parece sin una mínima base o «*sospecha*» en que sitúan los documentos, en su globalidad, otros detalles importantes, como suponerla hija de doña Onega ([16]) en lugar de suponerla hermana del marido de Onega: Munio. Pues, dentro de una lectura estructural global del documento, se nos da a conocer el porqué Ermesenda sobrina confirma el testamento que su tía Ermesenda hizo al monasterio de Chantada, que no es otro que, su compromiso con el monasterio de Chantada, nace de una íntima relación de la familia con dicho monasterio.

d) JOSÉ-IGNACIO FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES

Años más tarde, el profesor J. Ignacio Fernández de Viana, tratando algunas cuestiones sobre los primeros documentos del monasterio de San Salvador de Chantada ([17]) plantea la cuestión de las dos Ermesendas al hablar de las relaciones familiares de la otorgante de los documentos Ermesenda Núñez.

Los argumentos que este autor ha plateado son los que hemos seguido, con estricto examen de los documentos, al criticar la afirmación de Francisco Vázquez Saco. Por lo que no creemos necesario citar su expresión, pues, de modo más o menos sintético, son los mismos que nosotros hemos aceptado y expuesto añadiendo los datos que nos da el tumbo de Samos, como indicamos.

Este autor, más recientemente, en la voz «Asma, o Salvador» ([18]) dice que su «*historia fue desconocida durante los dos primeros siglos de su vida y sólo merced a una importante donación hecha por la monja Ermesinda (6-1-1033), biznieta de los fundadores, se puede aproximar la fecha de su establecimiento. Desde sus comienzos hasta principios del s. XII debió ser monasterio dúplice,*

régimen de gran tradición hispana, sobre todo en los familiares. Poco se sabe de estos momentos, salvo los datos que proporciona otra donación de fecha incierta (1066-1075) realizada por la monja Ermesinda, tía de la anterior, en la que da a Chantada y a su abad Aloito gran cantidad de tierras, animales y objetos».

Consideramos que la afirmación de este prestigioso profesor no deja duda de que la cuestión del homónimo Ermesenda que nos ofrecen los documentos está en una relación familiar de tía Ermesenda y sobrina Ermesenda.

e) JAIME DELGADO GÓMEZ

Muy recientemente este investigador y amigo al tratar de la iglesia de San Salvador de Asma, en el tomo II de su obra «*El Románico de Lugo y su provincia*» ([19]), y explicar su etapa prerrománica señala lo siguiente, refiriéndose a lo escrito por Vázquez Saco en la papeleta 136 ([20]): «*Una indirecta información así nos la recuerda V. Saco presentando un documento del Archivo Histórico Nacional, legajo 708* ([21]). Dice que el documento `... precisamente conserva datos muy interesantes acerca de la fundación del monasterio. Datos que llenan en parte el vacío dejado por la desaparición de la escritura fundacional, que ya no existía en tiempos del P. Yepes.

La escritura aludida, –sigue diciendo-, contiene una copiosa donación de posesiones, iglesias alhajas y libros y fue otorgada por Doña Ermesenda, en el día 8 de los Idus de Enero de la Era 1111, año de 1073´.

Seguidamente continúa reseñando el documento: 'Doña Ermesenda se llama Christi ancilla, sierva de Dios, religiosa en el mismo monasterio de Chantada, y bisnepta de los Condes D. Ero y Doña Adosinda, su mujer.

Estas son las palabras del documento que aquí nos interesan 'Modo facio ego testamentum scripture ad ipsum monasterio de Plantata quos edificauerunt illos meos abolos comes Ero Ordoniz et coniuge eius Adosinda confesa y ad seruos et ancillas Dei ibidem existentes´

Lo que traducimos así: 'Hago yo ahora escrituras de testamento a favor del mismo monasterio de Chantada que edificaron aquellos mis abuelos, el conde Ero Ordoniz y su mujer Adosinda Confesa, y (también a favor) de los siervos y siervas de Dios que allí viven´.

Interesa mucho transcribir aquí lo que también en la nota 1 dice V. Saco a continuación de reseñar el documento anterior.

'... Y nos habla (Yepes) de otra Ermesenda, tía de su homónimo del texto, que hizo también a Chantada una donación en la era 1071, año 1033'.

Demuestra allí Vázquez Saco, y con suficiente evidencia, que ambas Ermesendas son una misma persona». De ahí lo poco aceptable de esta noticia en la ya citada Gran Enciclopedia Gallega T. 2 (pág. 243), cuando dice: 'Poco se sabe de estos

momentos, salvo los datos que proporciona otra donación de fecha incierta (1066-1075) realizada por la monja Ermesinda, tía de la anterior ... ´.

Una Ermesinda, ya capacitada para hacer donaciones en el año 1073, sea sobrina de otra Ermesinda que, cuarenta años después... , hace la donación que arriba se e Nicanor Rielo ([22]), sin aclarar lo de las dos Ermesendas da como fundadores a D. Ero y a su esposa Adosinda, pero considerando de ésta el documento del año 1033. Así lo dice: 'Se atribuye el origen de este monasterio al conde don Ero y a su esposa Adosinda. Sin embargo, en el testamento de esta egregia dama fechado en 1033 ya se da como existente el cenobio benedictino´».

Después de esta larga cita de nuestro profesor y amigo Jaime ([23]), sentimos estar en desacuerdo en esta cuestión de Ermesenda. Pues apoyándose en Vázquez Saco, afirma que se trata de una sola Ermesenda cuando los datos de los documentos, como venimos apuntando, nos ponen en una relación familiar donde hubo una «*tía*», Ermesenda, distinta de la Ermesenda Núñez, «*sobrina*», que otorga ambos documentos: uno el 6 de enero de 1073 ([24]) y el otro, días más tarde, el 11 de enero de 1073.

ANEXO

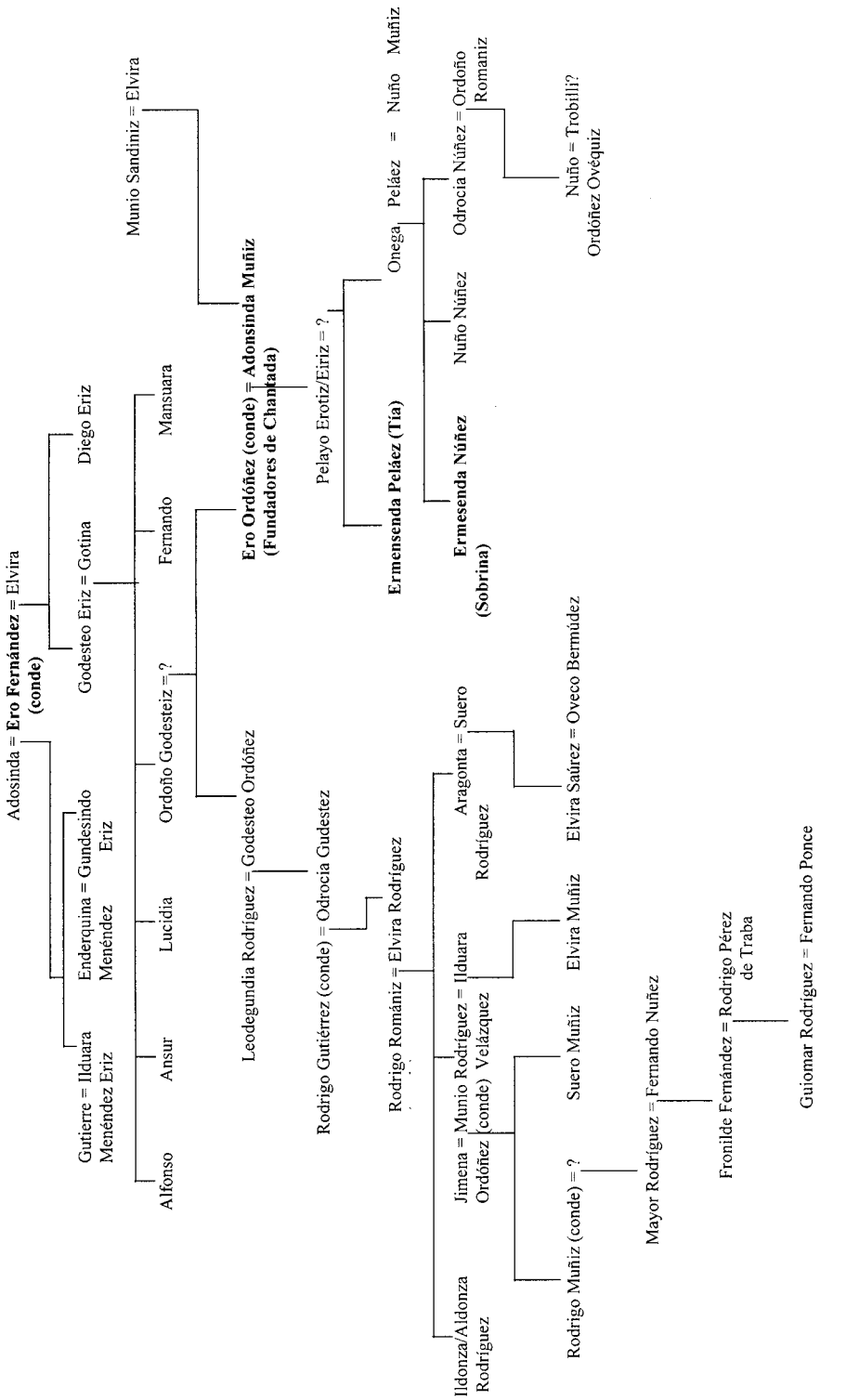
Con este anexo genealógico tratamos de aclarar varias cuestiones:

-Como en los documentos de Chantada de 1073-1-6 y 1073-1-11 al hablar de Ermesenda estamos ante dos personas homónimas: Ermesenda Peláez, tía y su sobrina Ermesenda Núñez, otorgante de los dos documentos.

-Al tiempo de presentar esta genealogía volvemos a subrayar como Ero Ordóñez, fundador de Chantada, es distinto de Ero Fernández, abuelo materno de San Rosendo ([25]). Y como es bisnieto de Ero Fernández. Nunca hemos negado que ambos pudieran ser familiares, aunque no determinásemos el grado, pero no la misma persona como se viene afirmando en escritos recientes.

-Abundar en materiales para que los investigadores puedan ver, desde el entramado de la genealogía las causas que están a la base de unas élites sociales reducidas, cerradas y con un poder asentado sobre una mayoría dependiente. Pues todo ello toca la base más profunda del mundo feudal ([26]). Es más, estos linajes son la base y el símbolo de la nobleza ([27]) cuestión de suma importancia para el conocimiento de esta época, los monasterios familiares y todo el entramado del poder de los nobles en relación con el patrimonio familiar, así como la cercanía a la realeza, de donde los títulos de condes que ostentan muchos de estos personajes.

GENEALOGÍA DE LOS FUNDADORES DE SAN SALVADOR DE ASMA (CHANTADA - LUGO)



NOTAS

*** Dedicado a «Monchiño», genial amigo, excelente trabajador y de honradez cabal.**

[1] Para la consulta de estos documentos puede verse la reciente transcripción publicada por nosotros en MÉNDEZ PÉREZ, J., «La familia de San Rosendo en la fundación del monasterio de Chantada», Coor. Segundo López Pérez), Facendo memoria de San Rosendo, Salamanca 2007, 125-182 y en el anexo documental de MÉNDEZ PÉREZ, JOSÉ, «¿Familiares de San Rosendo en la fundación de San Salvador De Chantada? Ero Ordóñez Versus Ero Fernández», Rudesindus 3 (2008) 114-145. El texto que ofrecemos en la traducción de estos documentos es, en buena parte, de una versión pedida al inolvidable profesor y amigo Nicandro Ares Vázquez para cotejarla con otras tres versiones que habíamos hecho nosotros, consultando el desconcertante latín, con el querido maestro Don Tomás Marín y la paleógrafa de la universidad de Coimbra, Mª Alegría Fernandes Marques a los que tanto debemos de ánimo y ayuda. Por eso, nuestro agradecimiento a Mª Alegría y nuestro recuerdo al fallecido maestro Tomás Marín.

[2] Cf. YEPES, Coronica general de la orden de San Benito Patriarca de religiosos, VI, Valladolid 1617, folio 24r y 24 vto. Dado que la obra original no es de fácil consulta, aunque nosotros la hemos tenido delante para este trabajo, remitimos al lector a la que editó en Clásicos Castellanos (Tomos: CXXIII, CXXIV y CXXV) Fr. PÉREZ DE URBEL, JUSTO, Crónica General de la Orden de San Benito, III, Madrid 1960, 39-41. Aunque, hemos de advertir al lector, que esta edición o es completa, le faltan los anexos documentales de la obra original y otros detalles que no afectan al contenido.

[3] YEPES, o. c., folio 24r. Y, en ese mismo folio vuelto, da más datos a cerca de Ermesenda sobrina de que hablan las copias de los dos primeros documentos que conservamos de Chantada.

[4] Todo lo entrecomillado está tomado de GREGORIO DE ARGAIZ, *La soledad laureada por San Benito y sus hijos en las iglesias de España*, III, Alcalá 1675, 445. El documento de Yepes al que se refiere está en el tomo VI de su «*Coronica ...* », o. c., folio 451r y vto. Y el original=copia en Madrid, AHN, Clero, Lugo, Chantada, Carpeta 1067/1.

[5] VÁZQUEZ SACO, F. «Iglesias románicas de la provincia de Lugo. Papeleta 136. Iglesia parroquial de del Salvador de Asma», *Boletín de la Comisión de Monumentos de Lugo*, V (1953) 181-182.

[6] Ibídem, Ídem, 182, nota 1.

[7] Ibídem, Ídem, 182. El tumbo de Samos le llama «... Onega Pelaiz ... » LUCAS ÁLVAREZ, M., *El Tumbo de S. Julián de Samos (Siglos VIII-XII). Estudio introductorio. Edición diplomática*, Santiago de Compostela 1986, 377, nº 200. Igualmente el Manuscrito de la BIBLIOTECA NACIONAL DE MADRID (BN), 18387, folio 295.

[8] Es un modo propio de expresar la liberación total y absoluta de toda carga, etc. en que se encuentran las propiedades cedidas al monasterio: «ingenuus absolutus».

[9] Documento de 1073, enero, 6; MADRID, AHN, Clero, Lugo, Chantada 1067/2.

[10] Cf. anexo documental, documento de 1073, enero, 11; MADRID, AHN, Clero, Lugo, Chantada 1067/2.

[11] Seguimos en este razonamiento el estudio de J. I. Fernández de Viana y Vieites, «Los dos primeros documentos del monasterio de San Salvador de Chantada», *Compostellanum*, XIII-2 (1968) 341-342 por parecernos que es la más segura argumentación que puede hacerse siguiendo

los documentos de donaciones que hace Ermesenda a Samos, Cf. Manuscritos de la (BN) de Madrid, 18387, fol. 295, que tenemos delante, y la edición completa de este documento en la obra de Lucas Álvarez, M., *El tumbo ...* , o. c., 377-78, Nº 200 y otros documentos de Carboeiro.

[12] Madrid, AHN, Clero, Lugo, Chantada, Carpeta 1067, nº 2.

[13] Ibídem, Ídem.

[14] Otra de las hijas fue «Odrozie», según se nos indica en un documento de una donación que hace Ermesenda Núñez al monasterio de Samos, cf. LUCAS ÁLVAREZ, M., *El tumbo ...* , o. c., 377-78, Nº 200, BN, Madrid, Manuscritos, 18387, fol. 295, de donde tomamos la referencia, aunque tenemos delante el texto del tumbo de Samos del ARCHIVO HISTORICO UNIVERSITARIO DE SANTIAGO, fol. 75-76, pues el texto del manuscrito de la BN está abreviado en aspectos que, no siendo esenciales, no dejan ver con amplitud y claridad el sensus interno del documento y otros documentos de Carboeiro editados por M., LUCAS ALVAREZ, *Compostellanum*, III (1958)267-8, documento XXVII y XXVIII en las págs. 269-70, que nos ayudan a concretar y confirmar algunas de estas relaciones familiares.

[15] Madrid, AHN, Clero, Lugo, Chantada, Carpeta 1067/2.

[16] Esta suposición, desde los documentos de Chantada, está confirmada. También lo confirma la expresión: «... et fuit ipsa vila de genitoribus meis comité Nuno Nuniz et comitisa Onega Pelaiz... » que encontramos en la donación que hace al monasterio de Samos el 21 de abril de 1075, Cf. (BN), Manuscritos, 18387, folio 295. Que su padre fue Nuno Móniz, no sólo lo confirma el documento de Chantada del 6-I-1073, cf. MADRID, AHN, Clero, Lugo, Chantada, Carpeta 1067/2, sino también la donación al monasterio de Carboeiro del 12-II-1067, Cf., LUCAS ALVAREZ, M., *Compostellanum*, III (1958) documento XXVIII, en las págs. 269-70.

[17]. Fernández de Viana, J.I., o. c., 339-52.

[18] FERNÁNDEZ DE VIANA, J.I., *Gran Enciclopedia Gallega,* 2, 243-244. Este artículo es el mejor artículo de síntesis que se ha hecho sobre el monasterio de Chantada. Aunque hay datos que habrá que revisar y alguno que no es cierto. Esto se debe a que la documentación utilizada se centra en los pergaminos guardados en el AHN de Madrid sin contar con la dispersa documentación que, en estos momentos, estudiamos para ofrecer la historia de este monasterio y su colección documental. Cf. nuestro trabajo «O mosteiro benedictino de San Salvador de Asma a través da Historia», en id. et ali, *Crónicas Chantadinas*, Lugo 2004, 23-43. Se trata de una visión global de la historia de este monasterio que corrige algunos datos de autores, que vienen repitiéndose a través de los años como ciertos: la relación de los fundadores con San Rosendo, las homónimas Ermesendas, tía y sobrina, que aparecen en las copias de los dos primeros documentos conservados, etc. Ha sido una pena que no se editase todo lo que se ha presentado sobre la formación del patrimonio. Igualmente que no se pusiesen las notas para aclarar más la fecha de uno de los primeros documentos que suponemos del 11-I-1073, como queda expresado en los apartados que dedicamos a ello en este trabajo. Y que, en el texto, aparece de 1066-1075 por tomar sólo parte de la nota en la refundición del trabajo que se ha hecho para adaptar el número de páginas de la edición sin consultar con el autor, entre otras muchas cuestiones que en ellas aparecerían para facilitar nuevos trabajos. Hay que anotar que se ha suprimido en esta edición, por las mismas razones, al abad Juan García y se han aplicado sus datos al abad Vasco Fernández. Para otros aspectos de este monasterio que hemos estudiado, cf. MÉNDEZ PÉREZ, JOSÉ, «Las relaciones entre el monasterio de Oseira y San Salvador de Asma, en el primer tercio del siglo XIV», *Lucensia,* 6 (1993) 85-96. «Las relaciones del monasterio de Chantada y el de Oseira en el siglo XVIII. Un pleito por el lugar de Lama en el coto de «Olleros», *Estudios Mindonienses*, 12 (1996) 231-273.»Las relaciones del monasterio de San Salvador de Asma con el Concejo de Chantada: Un pleito con el Concejo por la edificación

de unas casas», en id. et al., *Libro de Oro. Círculo Recreativo Cultural de Chantada,* Lugo 1999, 302-314. «El monasterio de San Salvador de Chantada en la ayuda de la `guerra contra el turco´. La desmembración del coto de Brigos, dentro del proceso de expropiación, en tiempos de Felipe II», *Estudios Mindonienses,* 16 (2000)293-371. «La familia de San Rosendo en la fundación del monasterio de Chantada», Estudios Mindonienses, 23 (2007) 125-182. Este mismo trabajo puede encontrarse con ligeras modificaciones en: «La familia de San Rosendo en la fundación del monasterio de Chantada», Coor. Segundo López Pérez), Facendo memoria de San Rosendo, Salamanca 2007, 125-182. MÉNDEZ PÉREZ, JOSÉ, «¿Familiares de San Rosendo en la fundación de San Salvador De Chantada? Ero Ordóñez Versus Ero Fernández», Rudesindus, 3(2008) 107-146. Y, en especial, «La Colección Diplomática de San Salvador de Chantada», Santiago 2010, inédita, próxima a publicarse.

[19] La Coruña 1999, 474.

[20] Cf.. o. c., 181-189.

[21] Hoy MADRID, AHN, Clero Secular y Regular, Lugo, Carpeta 1067/2 y 3, en copias de finales del s. XII. Procedencia: Lugo, Chantada, Benedictinos San Salvador. La antigua signatura «Legajo 708» corresponde al grupo documental de Pergaminos, inicialmente instalados en legajos. A partir de la ordenación de los Pergaminos en carpetas la signatura se cambió al número de orden de la carpeta, que no coincide con el del legajo en que estaban los documentos. Así, el antiguo legajo de pergaminos 708 se repartió entre las carpetas 1067 y 1068. Debido a que en los trabajos anteriores al cambio se da la signatura de los antiguos legajos, hay unas «Tablas de correspondencias de [antiguos] legajos a [actuales] carpetas de pergaminos» que ayudan a localizar un documento del grupo documental de pergaminos del que se conozca sólo la signatura que tenía cuando se hizo el cambio de legajos a carpetas. Estas tablas son complementarias al Inventario de Pergaminos de las carpetas de Clero Secular y Regular. En los versos de los documentos deben encontrarse las sucesivas signaturas que han tenido. La única signatura actual de Clero Secular y Regular en la que se usa la palabra «Legajo» es la del grupo documental de «Papeles». Para evitar confusiones, al dar una signatura de los antiguos legajos de pergaminos es conveniente indicarlo, además de dar el número de legajo.

[22] RIELO CARBALLO, NICANOR, *Asma, Convento Chantada,* en IALU [*Inventario Artístico de Lugo y su Provincia*] T. I, págs. 137- 141.

[23] Recientemente fallecido; «in memoriam» agradecemos todos los detalles de atención e información que en numerosos casos nos ha ofrecido así como el envío de varias de sus publicaciones.

[24] Aquí JAIME DELGADO GÓMEZ, o. c., siguiendo a NICANOR RIELO CARBALLO, *Inventario Artístico de Lugo y su provincia*, I, Madrid 1975, 137, da una fecha dudosa, sino falsa de este documento diciendo que es «del año 1033». La razón de dar esa fecha al documento es que Nicanor Rielo sigue a Yepes que en el folio 23vto y 24r del tomo VI de la «*Coronica*... » da esa fecha; de donde las confusiones y errores posteriores por no tener en cuenta la copia del documento o, mejor, las copias de los documentos para ver una serie de detalles dentro del «sensus» documental y aclarar las fechas y otras cuestiones. Para este propósito remitimos a nuestro trabajo: «La familia de San Rosendo en la fundación del monasterio de Chantada», Estudios Mindonienses, 23 (2007) y en concreto las páginas 130-142 donde hemos tratado de dejar zanjada una cuestión que, por no acudir a las fuentes y citar por la simple autoridad de los investigadores que a este particular se refirieron, fueron siglos los que se vino perpetuándose el error de la fecha de este documento en los trabajos de los doctos autores.

[25] Cuestión que hemos dejado en las ocasiones que nos hemos ocupado del tema. Cf. MÉNDEZ ´PÉREZ, JOSÉ, Estudios Mindonienses, o.c. (207) 125-182; Id. et alli, Facendo memoria de San

Rosendo, Mondoñedo-Ferrol 2007, 125-182 y, el mismo, «¿Familiares de San Rosendo en la fundación de Chantada? Ero Ordóñez versus Ero Fernández», Rudesindus 3 (2008)107-146.

[26] Son muchos los autores que subrayan esta línea. Aquí citamos aquellos de los que nos servimos: DEBY, G., Honmes et estructures du Moyen Age, Paris- La Haya 1973, 361, aunque usamos la edición francesa hay traducción española de 1978. MATTOSO, J., A nobreza medieval portuguesa. A familia e o poder, Lisboa 1981, 28. POLY, J. Y Bournazel, E., El cambio feudal (s. X al XII), XVI. Bajo nuestro punto de vista un estudio muy en esta línea, incluso por lo que toca a Chantada por su coto redondo, es el de MARTÍN FUENTES, De la nobleza leonesa. El marquesado de Astorga, , León 1988, donde se ve ese entramado de poder como élite social con base en los distintos lugares de su dominio como era Chantada donde cobraba aún en el año 1661 la cantidad de «siete mil reales y veinte y un maravedís», cf. ARCHIVO PROVINCIAL DE LUGO, Protocolos de Chantada, 4455-02.

[27] Cf. La tesis doctoral de TORRES SEVILLA MARGARITA, Linajes nobiliarios de León y Castilla (siglos IX-XII), Junta de Castilla y León, 1999, 401-412.

Notas «de viaje» sobre un libro viajero
(Arouca, Museu de Arte Sacra, *Livro L-Ms.19*)

ANA SUÁREZ GONZÁLEZ
USC

Los libros litúrgicos cistercienses son, con frecuencia, libros viajeros, objeto de una circulación *reglamentada* ya en los textos fundacionales de la Orden[1]. Su uniformidad interna[2], que posibilita la deseada unanimidad y la utilización en cualquier monasterio del Císter[3], favorece a la vez la creación de bibliotecas de aluvión y dificulta, en muchos casos, la identificación del origen o la procedencia de los ejemplares que las integran. Con frecuencia, solo elementos *secundarios* -ex libris, breves notas al margen, etc.- permiten establecer el punto de partida o algunos de los hitos en los itinerarios, a veces muy largos, seguidos por los códices[4]. Es el caso del *Livro L* o *Ms. 19* del Museu de Arte Sacra de Arouca, perteneciente a la rica librería medieval de la comunidad de São Pedro e São Paulo, la abadía femenina favorecida por la «reina-santa» Mafalda. Diversos apuntes pleno y bajomedievales de distinta naturaleza indican que el manuscrito estuvo en una casa cisterciense gallega: Santa María de Montederramo (Ourense)[5] .

1. Memoria e identidades

El *Livro L* o *Ms.19* del Museu de Arte Sacra de Arouca no es un desconocido para la comunidad científica. Desde que, en 1937, el célebre musicólogo y compositor portugués Armando Leça calificó a este mal llamado «*Livro de Horas* da rainha-santa D. Mafalda» de «preciosidade musico-bibliografica»[6], el ejemplar ha estado presente en tratados de eruditos e investigadores de distintos campos: filología e historia del arte, de la Iglesia y de la música. Sin embargo, un repaso a su *memoria* impresa muestra que el camino recorrido no siempre ha supuesto un avance. Trabajos certeros han precedido en el tiempo a aproximaciones con errores, a retrocesos en lo que al conocimiento del libro se refiere. De este modo, en un movimiento pendular, el códice analizado parece tener una *edad* oscilante -¿«siglo XII»?, ¿«siglo XIII»?- y una identidad confusa: ¿«libro de horas»?, ¿«colectáneo»?, ¿«misal»?

A. Leça fecha la notación musical del volumen en la duodécima centuria, por lo que, a su juicio, podría tratarse del «documento mais arcaico que até hoje se conhece em Portugal»[7].

ISSN: 2255-5811

A pesar de su brevedad, la aproximación al libro que realiza J. Leclercq en 1950 -*Les manuscrits cisterciens du Portugal*[8]- recoge información interesante sobre el contenido, génesis y trayectoria del códice[9]. Con respecto a los caracteres internos, se identifican las piezas que componen el núcleo del volumen -calendario, notas de cómputo, capitulario-colectario, ritual, etc.- dejando fuera de dudas su identidad cisterciense. En cuanto a la edad, Leclercq sitúa el ejemplar en el siglo XIII y llama la atención sobre la mención explícita al año 1231 en los textos computísticos. En lo que atañe al origen geográfico, la presencia de tres adiciones –que transcribe- relativas a Galicia y a Santa María de Montederramo le llevan a concluir que el libro fue «écrit à l'abbaye de Montederamo (*sic*), au diocèse de Orense, après que ce monastère bénédictin fût passé a l'Ordre de Cîteaux»[10]. Carente de signatura, el manuscrito aparece designado en el estudio con la letra *A*.

Dos años después ve la luz la obra de S. Corbin *Essai sur la musique religieuse portugaise au Moyen Âge (1100-1385)*[11]. El códice es objeto de especial atención por las particularidades de algunas de sus piezas musicales[12]. Al igual que Leça, Corbin fecha el libro en el siglo XII. La musicóloga se refiere a su incorrecta identificación con el «Libro de horas» de la reina Mafalda[13], puesto que, en su opinión, se trata de un «colectario» precedido de un calendario «añadido» y seguido de un «pontifical (sic) (incomplet, copié sur un modèle non cistercien)»[14] que fue confeccionado para un monasterio cisterciense masculino, descartando como origen Alcobaça.

El estudio más amplio del libro es el titulado *O Colectário de Arouca e os seus textos musicais* debido a otro musicólogo, M. Joaquim, y publicado en 1957[15]. Joaquim establece un estado de la cuestión a partir de artículos periodísticos y de los trabajos de Leça, Leclercq y, de modo especial, Corbin, con la que discrepa en algunas afirmaciones[16]. Menciona aspectos de la materialidad –la foliación, las dimensiones, el desorden de fascículos, la encuadernación- y se centra en los caracteres internos. Tras ocuparse brevemente del calendario inicial y de los textos computísticos, se detiene en algunas piezas litúrgicas añadidas -una de las cuales, la «colecta pela alma do Cardeal Rei D. Henrique», transcribe[17]- y en las notas relacionadas con Montederramo. Por lo que se refiere al texto originario del capitulario- colectario y ritual, edita las «palavras iniciais das Bênçãos, Capítulas e Colectas e os *incipit* respeitantes aos textos com música». Enumera, con indicación del folio en el que comienzan, veintisiete «bênçãos», ciento ochenta *capitula* y «trezentas e setenta e sete Colectas»[18]. A pesar de la *disección* que realiza, la imagen del contenido resulta confusa porque los *initia* se presentan por orden alfabético, no siguiendo su sucesión en el ejemplar, y se omite la conmemoración –del temporal o del santoral- a la que se adscribe cada pieza. Cierra el trabajo el análisis pormenorizado, en este caso respetando su disposición en el manuscrito, de las antífonas, cánticos,

responsorios, salmos y versículos que componen el Oficio de difuntos del ritual, la «mais importante e extensa parte musical do livro»[19].

La descripción del volumen que incluye A. Hugues en su *Medieval Liturgical Books at Arouca, Braga, Evora, Lisbon, and Porto: Some Provisional Inventories* (1975)[20] proporciona algunos datos relativos a los caracteres externos –data, número de folios, dimensiones-, una sucinta relación del contenido y algunos argumentos para fijar el contexto espacio-temporal en el que vio la luz el libro[21]. Tomando como base ciertos asientos en el calendario inicial –como la conmemoración de santa Isabel de Hungría[22]- y la mención explícita al año 1231 en los textos computísticos –ya destacada por Leclercq- rebate la edad propuesta por Corbin y sitúa la confección del ejemplar en el siglo XIII. Asimismo, partiendo también del estudio de Leclercq, Hugues transcribe de nuevo las tres noticias relacionadas con Galicia y Montederramo puestas en valor por el sabio benedictino. Sin embargo, la presencia en el calendario de la dedicación la iglesia de Arouca, que había pasado desapercibida, le induce a poner en cuestión el origen del libro en la abadía orensana.

M. H. da Cruz Coelho, en *O mosteiro de Arouca do século X ao século XIII* (1977), sintetiza la información relativa al manuscrito que ofrece Corbin. Por ello, admite su confección a finales del siglo XII y reproduce la relación de contenidos debida a la musicóloga[23].

La sucinta aproximación de A. Nogueira Gonçalves -*Inventário artístico de Portugal. Distrito de Aveiro* (1991)[24]- supone otro paso atrás. El códice -ya con signatura *L*- se considera, sin justificación alguna, puesto que no se realiza descripción del contenido, un «Missal de tamanho comum, con muito uso. Séc. XIII». A continuación, solo se hace mención -con manifiestos errores- a dos de las notas relativas a Galicia y a Montederramo ya editadas por Leclercq y Hugues[25].

El manuscrito «recupera» su condición de colectario del siglo XIII en el artículo de I. da Rosa Pereira *Dos livros e dos seus nomes* (1996)[26]. Para el autor del trabajo, «Trata-se de um livro precioso, pois em Portugal são raríssimos»[27]. Tras breve mención a aspectos de la materialidad –soporte, número de folios- hace referencia parcial al contenido originario, deteniéndose en el ritual, y transcribe dos de las notas relativas a Galicia y a Montederamo fechándolas erróneamente en el siglo XV[28].

En la unidad descriptiva que forma parte del *Inventário do Património cultural. Inventário dos códices iluminados até 1500*[29], editado en 2001, ya se adscribe al códice su segunda signatura: *Ms. 19*. A los errores del *Inventário* de 1991-como la incorrecta identificación («Missal»), la confusión en la ubicación de un apunte y la fecha equivocada de otro- se suman los relativos a caracteres externos, como las dimensiones[30] o el número de folios[31]. En lo que concierne también a la materialidad del volumen, incluye la ficha catalográfica una referencia a la escritura

decorativa, al desorden de los folios, a la notación musical, a la encuadernación y al estado de conservación. De los caracteres internos solo se hace mención a la lengua -«Texto en latim»-, a las dos breves notas «gallegas» ya mencionadas y a la presencia de una «colleyta do aniversário del rei Dom Henrique» -la pieza transcrita por Joaquim- en un pequeño bifolio añadido.

Al menos en dos ocasiones -en 1993 y 2004- se ha ocupado A. A. Nascimento del códice arouquense. En estos trabajos el manuscrito recupera su verdadera identidad -«*Colectarium*»[32], «Colectário»[33]- y se hace especial hincapié en las notas que lo vinculan con Santa María de Montederramo, apuntes probatorios de su «origem hispânica»[34].

El repaso que ahora concluye muestra, como apuntaba al inicio, la indecisión en lo que a data y a identidad del códice se refiere. Centrados en el contenido, la materialidad del libro apenas ha recibido atención en los trabajos. Sirvan los siguientes apuntes –rápidos, «de viaje»- para formarnos una primera imagen de su aspecto.

2. Notas «de viaje»

El *Livro L* o *Ms.19* es un códice acéfalo compuesto por 138 folios originarios de 250 x 205 mm[35] y dos más pequeños -de solo 193x136mm- añadidos en época moderna (¿siglo XVI *ex.*?)[36]. Todos los folios son de pergamino corriente[37]. Predomina la membrana recia y pardusca, con poca diferencia de color entre la faz del pelo y la de la carne.

Presenta dos foliaciones a tinta en el ángulo cabeza/canal de los rectos, una moderna y otra contemporánea. La primera, en numerales romanos, y con un error (un salto en el cómputo)[38], se llevó a cabo cuando el libro aún conservaba algunos folios ahora desaparecidos, se habían incorporado los dos de pequeño tamaño y los cuadernos se disponían en orden correcto. La segunda, realizada a tinta por M. Joaquim[39] en 1955[40], copia en arábigos los numerales romanos previos, por lo que presenta las mismas lagunas y el error de la anterior.

No es un volumen homogéneo. Tanto los caracteres externos como los internos indican que reúne dos unidades codicológicas.

La primera (*A*), incompleta y elaborada, como veremos más adelante, en varios tiempos, comprende solo el primer fascículo, cuaderno del que sobreviven cuatro folios, los numerados 5, 8, 9 y 10. Sin duda los folios presentaban inicialmente mayor tamaño que los que componen el segundo sector. El recorte del margen superior ha afectado al texto.

La segunda (*B*), mutilada y desordenada, abarca el resto de los cuadernos originarios y los dos folios de pequeño tamaño antes mencionados.

El primer cuaderno del códice se abre con tres talones a los que siguen un bifolio (5|8), dos folios (9, 10) y un cuarto talón. El texto base y la foliación revelan

que falta el bifolio central. El contenido y la posición de las caras correspondientes al pelo y a la carne en el cuaderno indicarían que se trata de un cuaternión mutilado que concluiría en el f. 10v[41] -*pars pili*- y que tanto el primero como el último talón no proceden de folios integrantes del fascículo originario. En este caso, la foliación computaría dos folios más antes del cuaternión ¿la contraguarda anterior y una guarda volante desaparecida?

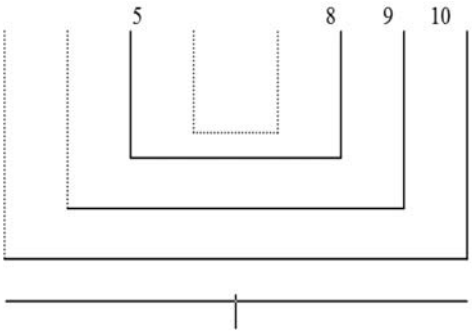
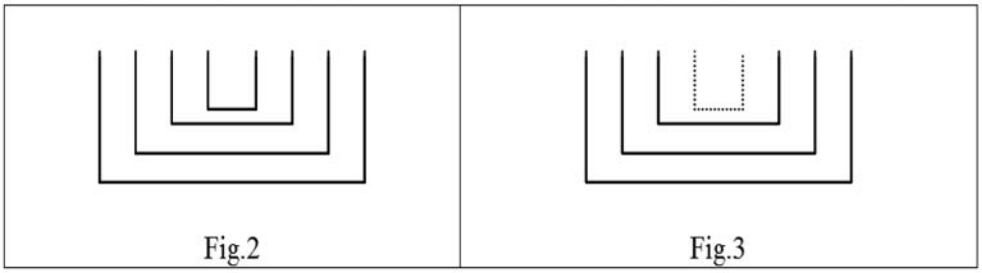


Fig. 1.

La segunda unidad comienza con tres cuaterniones completos (fig.2): los fascículos 2º (ff. 11-18), 3º (ff. 19-26) y 4º (ff. 27-34) del volumen. El quinto cuaderno consta de seis folios (ff. 35-42). Es un cuaternión mútilo, ha desaparecido el bifolio central (fig. 3).



El sexto fascículo es un cuaternión completo (ff. 43-50) que precede a los dos folios de pequeño tamaño añadidos en época moderna (ff. 51-52). Siguen nueve cuaterniones en correcto orden (ff. 53-60, ff. 61-68, ff. 69-76, ff. 77-84, ff. 85-93, ff. 94-101, ff. 102-109, ff. 110-117 y ff. 118-125). El fascículo que debía disponerse a continuación, también un cuaternión (ff. 126-133), se sitúa al final, tras otros dos cuadernos de la misma estructura (ff. 134-141 y ff. 142-149).

UNIDAD A							
T	T	5			8	9	10
UNIDAD B							
11	12	13	14	15	16	17	18
19	20	21	22	23	24	25	26
27	28	29	30	31	32	33	34
35	36	37			40	41	42
43	44	45	46	47	48	49	50
			51 adic.	52 adic.			
53	54	55	56	57	58	59	60
61	62	63	64	65	66	67	68
69	70	71	72	73	74	75	76
77	78	79	80	81	82	83	84
85	86	87	88	90	91	92	93
94	95	96	97	98	99	100	101
102	103	104	105	106	107	108	109
110	111	112	113	114	115	116	117
118	119	120	121	122	123	124	125
134	135	136	137	138	139	140	141
142	143	144	145	146	147	148	149
126	127	128	129	130	131	132	133

Tabla 1

La fasciculación es, por tanto, regular. Los folios originarios se distribuyen en cuaterniones que comienzan y finalizan en páginas correspondientes a cara pelo de la membrana. Solo cinco cuadernos cuentan con elementos auxiliares coetáneos para garantizar una correcta sucesión[42]. Los escasos conservados demuestran una relación entre la mano a la que se debe el texto base y el tipo de recurso empleado: reclamo o signatura. Presentan signatura numeral los dos primeros cuadernos de la segunda unidad. Los ordinales -*Ius* y *IIus*- se hallan en el margen inferior de los ff. 18v y 26v, respectivamente, muy próximos al borde inferior. Hay reclamos horizontales en el

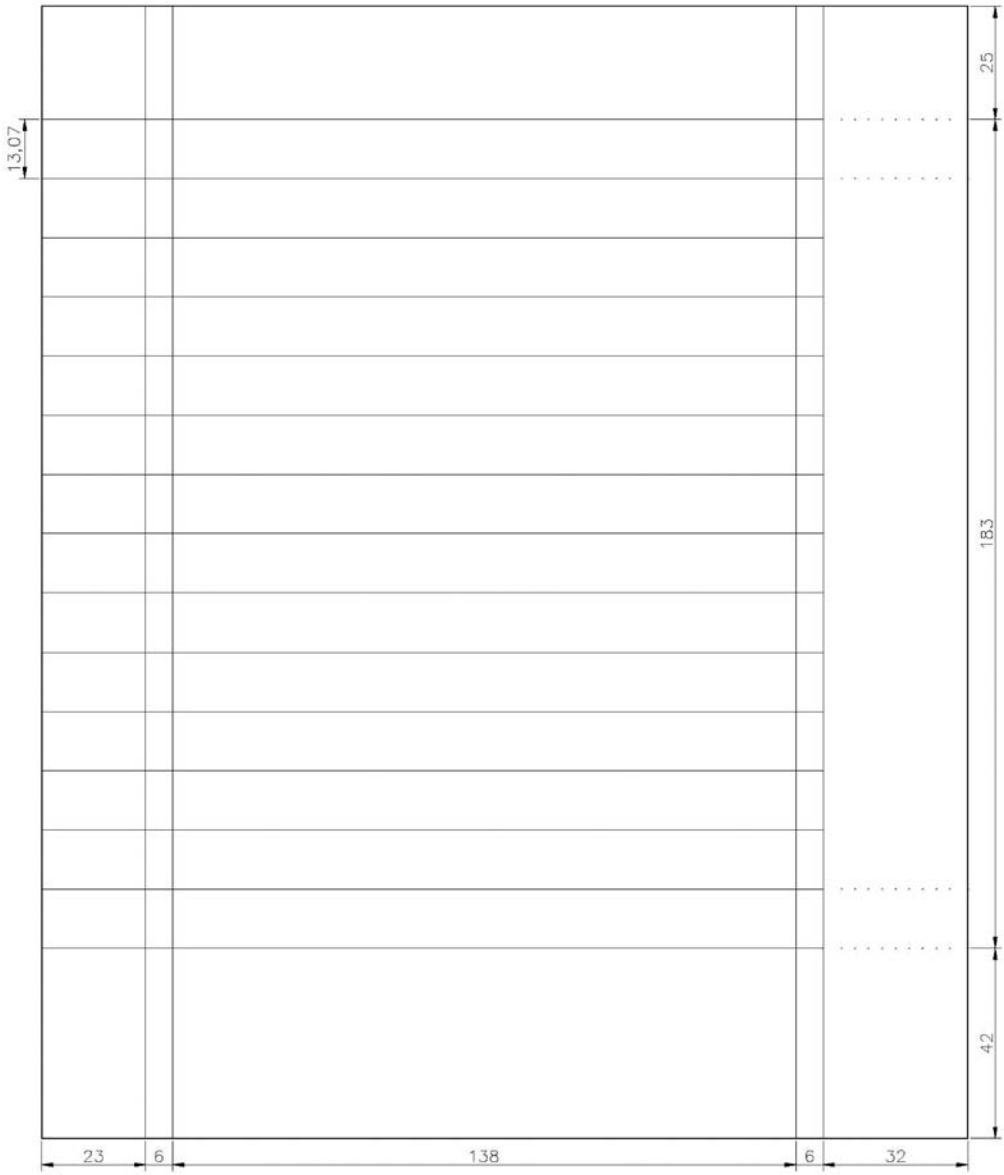


Fig. 4 (f. 19r)

margen inferior de los ff. 68v, 125v y 133v. Salvo el realizado en el f. 68v -que anticipa el texto de la página siguiente-, carecen ahora de correspondencia debido al desorden de los fascículos finales.

Los folios recibieron un pautado manual. Se conservan algunos pinchazos maestros en los márgenes de cabeza y pie y pinchazos-guía en el margen de canal que sirvieron

de orientación al entramado. El pautado, en surco/relieve y con restos de color, parece indicar el empleo de mina muy dura. En el cuaderno incompleto que conforma la unidad *A* (ff. 5 y 8-10) se realizó una plantilla más compleja, específica para el calendario (lámina 1) y que se percibe con dificultad: cuadro de justificación de 210x150mm delimitado a ambos lados por verticales dobles y 33 rectoras. El tipo de pautado en la unidad *B* es más sencillo. El cuadro de justificación se enmarca en doble maestra. Las directrices, 15, atraviesan la línea de pliegue y, con frecuencia, las dos primeras y las dos últimas se alargan hasta el borde de canal.

En la unidad *A* se emplearon tintas negra-parda, roja y azul. En la unidad *B* está también presente el verde, que se reserva, como el azul, para la escritura decorativa.

La escritura originaria de ambas unidades es una grafía de transición entre la letra tardocarolina y la gótica. La que conforma el núcleo del primer sector menos evolucionada que la predominante en el segundo. En conjunto, podría calificarse el volumen de prototogótico, teniendo en cuenta, además de la escritura que caracteriza el texto base de la segunda unidad, la de los primeros asientos incorporados al armazón del calendario. Es evidente que en la ejecución del primer cuaderno participaron varias manos. También la unidad *B* es resultado de la intervención de diferentes copistas. El primer acercamiento al ejemplar que da origen a estas «notas de viaje»[43] ya revela el concurso de cinco amanuenses de participación y aptitud desigual. La mano predominante del texto base de los ff. 11-26, experta, es la que recurre a signaturas para ordenar los cuadernos. Los caracteres del artífice que inicia su labor en el f. 27r son más irregulares. Al final del f. 62v comienza su tarea otro copista, más seguro, que prefiere el reclamo como medio para ordenar los fascículos. Su escritura caracteriza, además de los ff. 62v-71r, los cuatro últimos fascículos del libro. El conjunto gráfico de los ff. 71v-76v se debe a otro calígrafo y en el f. 77r se advierte un nuevo cambio de mano.

El recurso a tintas de distinto color embellece el ejemplar. La iluminación se concentra en la escritura decorativa, fundamental también para la articulación del texto (lámina 2). Dominan las iniciales –muchas bicolores- ornadas con elementos fotomorfos, de sencilla factura y correcta ejecución. Desentonan, no obstante, por su torpe realización, algunas letras de gran módulo (lámina 3)[44]. Es posible que, teniendo en cuenta su diseño, la tinta empleada, etc., algunas se incorporasen tarde al volumen en reservados que no recibieron en su momento la inicial definitiva[45].

La encuadernación, tal vez de finales del siglo XVI, y bien conservada, consta de planos de madera y forro completo de piel castaña, nervios al «modo gótico», cuatro piezas de metal artísticamente labradas en los ángulos de las tapas y dos cierres. Los planos miden 270x205mm. El recubrimiento presenta decoración gofrada. Lazos cordiformes y palmentas –idénticos a los empleados en otros volúmenes del mismo fondo- componen la bordura de un rectángulo central dividido en tres partes

y sin más ornamentación que los filetes de compartimentación. El libro cuenta con dos contraguardas -o guardas pegadas-, anterior y posterior, de pergamino. Las dimensiones de la configuración de página -con cuadro dividido en dos columnas-, la escritura -pregótica muy cuidada- y el contenido indican que proceden de un mismo manuscrito, tal vez una biblia o un leccionario bíblico, pues sobrevive texto de *Num*[46].

3. De textos, espacios, tiempos e itinerarios

El contenido originario del *Livro L-Ms.19* puede sintetizarse así[47]:

[Unidad A]

- Calendario incompleto (meses de mayo, junio, noviembre y diciembre), ff. 5 y 8.
- Relación de antífonas (*initia*) de festividades *de tempore* y *de sanctis,* f. 9r.
- Cómputo (tablas, versos mnemotécnicos, *argumenta* en prosa), f. 9r-10v.

[Unidad B]

- *Capitula* y colectas (temporal[48], propio[49] y común de santos[50]), ff. 11r-107v.
- Ritual (exorcismos[51], bendiciones[52], profesión[53], unción de enfermos, oficio de difuntos, etc.), ff. 107v-148v.

La identidad cisterciense del manuscrito se pone de manifiesto ya a primera vista. No pasan desapercibidas rúbricas originarias en el ritual -como «pro tricenario cisterciensi»[54]- ni la importancia concedida a los santos de la Orden propiamente dichos y a otros vinculados de algún modo a ella tanto en el calendario –se les adscriben doce lecturas en los nocturnos y dos misas- como en el santoral del capitulario-colectario (Bernardo de Claraval[55], Pedro de Tarentaise[56], Malaquías, obispo de Armagh[57], Edmundo de Pontigny[58], etc.).

Aunque no solo se copiaron en él colectas, es correcto considerarlo un *colectáneo* o *colectario*. En la mayor parte del volumen –excepto los ff. 9-10- se disponen piezas que en el *Ms. 114* de la Bibliothèque Municipale de Dijon, procedente de Cîteaux, se sitúan en páginas bajo el *titulus currens* «*Collectaneum»*. Es el «exemplar inuariable ad conseruandam uniformitatem et corrigendam in aliis diuersitatem»[59], el que recoge los textos «ad diuinum officium pertinentes quos utiq*ue* non decet in ordine n*ostr*o diuersos haberi»[60]. En este modelo para los libros litúgicos de la Orden, también un calendario precede a la sucesión de *capitula* y colectas[61]. Sin embargo, el arouquense no es una reproducción exacta del *Collectaneum* transcrito en el códice de Cîteaux[62], es medio siglo más joven y, por ello, presenta alteraciones y ampliaciones -sobre todo en el propio de santos[63] - introducidas en la cadena de copias. Además, como es habitual en este tipo de libros, el volumen que nos ocupa fue objeto de actualizaciones. La colecta correspondiente a san Edmundo se incorporó inmediatamente, según se deduce de la escritura[64], en el f. 149r, último del volumen antes de que tuviese lugar el desorden de cuadernos (lámina 4). En el

vuelto de este folio se copiaron, en escritura protogótica, unas *litterae gratiosae* de Inocencio IV en las que confirma al abad de Cister y a todos los abades y monasterios de la Orden cisterciense todas las libertades, inmunidades y privilegios, que no deben sufrir perjuicio ni merma a pesar de la constitución que él mismo ha establecido para que puedan recurrir al ordinario del lugar en los conflictos de derecho en torno a delitos y contratos[65].

Dada la naturaleza facticia del volumen, para un acercamiento a su génesis y trayectoria conviene diferenciar las dos unidades que lo componen.

El examen de la unidad *A* revela que a un primer tiempo de confección corresponden los textos y tablas de los ff. 9-10 y el *armazón* del calendario de los ff. 5 y 8: versos relativos a los dos *dies Aegyptiaci* de cada mes[66], encabezamiento[67], número áureo, letra dominical, expresión del día en *kalendación* romana, *términos* de fiestas móviles, apuntes astronómicos, llamadas de atención sobre los «días aciagos», etc. Los textos resultado de este primer tiempo de copia componen un marco *aséptico,* válido para su utilización en cualquier ámbito eclesiástico, no necesariamente cisterciense. Son las conmemoraciones que se introdujeron en distintos momentos –la escritura de los asientos indica que, en su mayor parte, antes del último cuarto del siglo XIII- y, en ocasiones, sobre algunas de las rúbricas previas, las que vinculan la unidad al Císter.

En el f. 10r, entre las instrucciones que acompañan a una tabla útil para saber la fecha de la Pascua en un año dado, leemos[68]:

> «Numer*us* p*re*sentis tabule diem designat resurrectionis D*omi*nice. Quot*us* eni*m* numerus sub .M. littera ponit*ur* tot dieb*us* erit Pascha in fine marcii. Et q*u*otus numer*us* sub .A. littera ponit*ur* tot dieb*us* erit Pascha in p*r*incipio mensis ap*r*ilis. Verbi gr*ati*a: anno p*re*senti erit XIº die in p*r*incipio ap*r*ilis, anno sequenti tercio die in p*r*incipio ei*us*d*em* mensis…»

El texto se cierra con la siguiente precisión:

> «Et a*nn*otandu*m* q*uo*d in p*re*senti pagina notatu*m* e*st* sub era M CC LX IX».

Cabe la posibilidad de que el amanuense haya copiado la fórmula anterior de su modelo, pero, aun así, el año 1231 –era 1269- puede considerarse el *terminus post quem* de la unidad *A*. La información relativa a la fecha de la Pascua es correcta: en 1232 se celebró el 11 de abril[69]. En contexto monástico, el término *anno* ha de entenderse en el sentido litúrgico, por lo que la pieza tal vez se redactó -¿y copió?- en el periodo comprendido entre el adviento y la navidad de 1231. Las primeras conmemoraciones introducidas en el calendario y la sucesión de adiciones confirmarían

la realización de este sector en torno a dicho año[70]. No hay información explícita sobre el *scriptorium*, si bien la mención a la *era* permite situar la redacción, o la adaptación, del texto en ámbito peninsular.

Para fijar la *edad* de la unidad *B* solo disponemos de las conmemoraciones en el propio de santos del capitulario-colectario, tanto originarias como añadidas, y de las características de la escritura. Las primeras parecen remitirnos a un modelo de finales del XII[71] que muy pronto fue objeto de adiciones para su actualización. La escritura, y la inmediata incorporación, como apéndice, de la colecta correspondiente a Edmundo de Pontigny, podría situar la confección del sector c. 1240-1250.

Las adiciones en el sector *A,* el texto litúrgico –originario y añadido- del *B* y las *Litterae gratiosae* de Inocencio IV ya bastan para situar el códice en un monasterio del Císter. Tomando como base el calendario y anotaciones posteriores de variada índole es posible precisar más y relacionar el manuscrito con dos casas diferentes: São Pedro e São Paulo de Arouca y Santa María de Montederramo.

El *sector A* del volumen se encontraba en Arouca ya en torno a mediados del siglo XIII. Así lo atestigua un asiento en el calendario realizado en escritura protogótica muy próxima gráficamente al texto que compone el armazón de la pieza. Recoge la dedicación de la iglesia el 18 de mayo. Se trata de una conmemoración solemne, puesto que se le adscriben doce lecturas y dos misas:

«Dedicatio ecclesie de Arauca. XII lectiones. II misse» (f. 5r).

Fuentes posteriores confirman día y mes mencionados y completan la información con el año en el que tuvo lugar dicha consagración: 1163[72].

También se intervino pronto en la relación de antífonas (f.9r) para destacar la correspondiente a la festividad de san Pedro y san Pablo. Sin embargo, no hay notas medievales relacionable con Arouca en la segunda unidad del volumen y el rastro portugués desaparece hasta que se incorporan los dos pequeños folios de pergamino entre cuyos textos se encuentra la colecta del aniversario del «Rei don Henrrique»[73].

A diferencia de São Pedro, Santa María de Montederramo sí está presente pronto en ambas unidades codicológicas. Son numerosas las notas pleno y bajomedievales -en márgenes, espacios libres en el cuadro de justificación, e, incluso, blancos entre renglones de piezas litúrgicas originarias- de diverso tipo -noticias locales, fragmentos diplomáticos, apuntes administrativos y pruebas de pluma- que conducen o a la abadía del Mao o a la diócesis orensana o al territorio de Galicia sin otras especificaciones. Debido a la palidez de la tinta, al recorte de los márgenes y al desgaste de los folios, no todos los apuntes pueden leerse en su integridad. Además, algunos textos, visibles aún a mediados del pasado siglo, han desaparecido a causa de un empleo inapropiado de reactivos[74].

La nota más antigua, teniendo en cuenta la escritura, está en la primera unidad. Realizada en letra protogótica datable en la segunda mitad del siglo XIII, y dispuesta tras los textos computísticos, fija la incorporación al Císter del cenobio orensano el 30 de marzo de 1153:

> «Anno D*omi*ni Mº Cº Lº IIIº, III k*alenda*s ap*r*ilis, abbatia Mo*n*tis Rami *co-nuer*sa fuit ad ordine*m* cist*er*ciensem» (f.9v)[75].

Es la fecha transmitida por los historiadores de la Orden[76] y presente en la mayor parte de los estudios sobre la abadía orensana, data puesta en duda, sin embargo, por historiadores del arte en algunos trabajos relativamente recientes con argumentos, pienso, no demasiado sólidos[77].

En el margen inferior del f. 120v, un apunte ápodo en escritura gótica cursiva «fracturada corriente»[78] datable a finales del siglo XIII o principios del XIV[79] dice así:

> «In era Mª Cª XCª IIIª su*m*sit inicio[80] monasteriu*m* istum S*anct*e Marie Mo*n*-tis Rami q*u*od ab[b]as Sanci*us* in era eade*m* fondauit bona memoria cui*us* […]»[81].

Sobre la discordancia en los años mencionados -1153 en la nota del f. 9v y 1155 en la del f. 120v- ya llamó la atención Leclercq[82]. Para Nascimento los apuntes serían complementarios, puesto que harían «referência à filiação cisterciense desse mosteiro em 1153 e ao seu funcionamento a partir do ano de 1155»[83].

La abadía orensana figura también en otras anotaciones datables por su escritura -gótica cursiva «fracturada corriente»- o datadas explícitamente entre mediados del siglo XIII y la primera mitad del XIV. La mayor parte no se conservan completas debido a la desaparición de la tinta o al recorte de los márgenes. Es el caso de la que, ahora acéfala, se halla en el margen superior del f. 149r, relativa a un foro e intitulada por el abad «[...] de Sancta María de Monte de Ramo e o conuento desse meesmo lugar»[84] o la que, en el margen inferior de la misma página, enumera los «q*u*in*n*ons que Monte de Rramo deue aauer da igreya de Q*u*eyroga*n*es»[85].

A Galicia conducen otras adiciones relevantes. En el f. 149r una, realizada en letra protogótica libraria, deja constancia de una hambruna en el año 1258:

> «Era Mª CCª XCª VI, q*u*i fuit fames i*n* tota Gallecia *et* ualuit modius saligignis (sic) IIIIor marabitin*us* (*sic*)»[86],

precedida de otra, de distinta mano, pero próxima en grafía y tiempo, que refiere con detalle obligaciones devocionales de la «confraria dita dos pobres».

En el margen de canal del f. 148v un apunte administrativo se data en la «era de mill *e* q*u*at*r*ocentos *e* VIIIº annos» y pruebas de pluma en la página siguiente reproducen la notificación y la intitulación de un documento episcopal: «Conuçuda coussa sseya quantos esta carta vir[e]n commo nos, don Gonçaluo, pela gracia d[e Deus] bispo d'Ouren[se]». Teniendo en cuenta, además de la escritura, el nombre del prelado, la nota podría situarse en torno a mediados del siglo XIV[87].

En resumen, las dos unidades codicológicas que componen el *Livro L-Ms.19* estuvieron en Galicia en la segunda mitad del siglo XIII y, al menos, en la primera mitad del XIV, periodo en el que el códice fue utilizado en Santa María de Montederramo. Pero, ¿de dónde partió el viaje?, ¿cuál pudo ser el itinerario? Para Leclercq, el manuscrito se gestó en la abadía orensana[88]. Nascimento, que no se pronuncia sobre el origen, no duda, sin embargo, de la procedencia -el ejemplar «veio certamente» de Montederramo[89]- y supone, teniendo en cuenta la mención a la consagración de la iglesia de Arouca en el calendario, la llegada al monasterio portugués ya en el siglo XIII. Por el contrario, para Hugues este asiento permite considerar más probable el origen arouquense del libro[90].

La naturaleza facticia del volumen complica el acercamiento a los espacios de su génesis y a su trayectoria posterior. Debido a la fecha tardía de la encuadernación y a la falta de información explícita en el códice, ignoramos cuándo pasaron a formar un «cuerpo de libro» e iniciaron un camino común.

La escritura pregótica de la noticia relativa a la consagración de la iglesia arouquense, muy próxima en el tiempo a la empleada para el armazón *aséptico* del calendario, situaría la primera unidad en la abadía portuguesa poco después de su confección. El asiento indicaría que estuvo en Arouca antes de utilizarse en Montederramo. Por ello, teniendo en cuenta el lugar en el que hoy se custodia, habría realizado un viaje de ida y vuelta: Arouca – Montederramo – Arouca.

Sin embargo, el contenido de la unidad *B*, tanto el texto base como las anotaciones marginales, revela una estancia en Galicia al menos entre mediados del siglo XIII y la primera mitad del XIV y una presencia tardía en Portugal. Tampoco se observan en el ritual intervenciones *de género* para adaptar tanto ciertos términos –*fratres, monachus, nouitius*, etc.- como fragmentos completos –sirvan de ejemplo las piezas relacionadas con la profesión- a una comunidad femenina como la arouquense[91]. Estos datos han de tomarse, no obstante, con precaución. La ausencia de notas reveladoras o la presencia de un ritual apropiado para un monasterio masculino no son razones suficientes para descartar una trayectoria similar a la de la unidad *A* que, sin embargo, no dejó impronta gráfica en los folios. A lo sumo, demostrarían que no se confeccionó para una casa de religiosas. Así, por el momento, sin saber cuándo se unieron las unidades, caben dos posibles itinerarios, uno de ida y vuelta (Arouca – Montederramo – Arouca) y otro en un solo sentido: de la abadía orensana a la portuguesa.

Pero ¿puede fijarse el punto de origen de las trayectorias? ¿Cabe afirmar que alguno de los dos componentes del *Livro L-Ms. 19* vio la luz en Arouca? ¿En Montederramo? No, al menos en el estado actual de las investigaciones.

Debemos tener en cuenta la circulación de los libros litúrgicos entre las casas de la Orden a la que ya se ha hecho referencia. El *Collectaneum* es uno de los ejemplares imprescindibles en los monasterios cistercienses, uno de los que componen la colección básica que, como estipulan los *Instituta generalis capituli,* ha de procurar toda casa madre a sus fundaciones:

> «Quom*od*o nouella eccl*es*ia abb*at*e *et* monachis et cet*er*is necessariis ordinet*ur*. Duodeci*m* monachi cu*m* abb*at*e t*er*cio decimo ad cenobia noua t*r*ansmittant*ur*: nec tam*en* illuc destinent*ur* don*e*c locus lib*r*is, domib*us* et necessariis aptetur lib*r*is duntaxat missali, regula, libro usuum, psalt*er*io, hymnario, coll*ect*aneo, lectionario, antiph*on*ario, g*r*adali...»[92].

Montederramo y Arouca no son fundaciones, sino afiliaciones. La primera abadía se unió al Císter, como ya se ha indicado, en 1153, en el abadiato de Sancho, y la segunda en 1224-1226[93], impulsada por su «patrona» doña Mafalda, siendo abadesa Dórdia[94]. La nueva condición conllevaría cambios en la actividad litúrgica y, entre éstos, la obligación de utilizar los textos sancionados por la Orden para el desarrollo del Oficio divino y la celebración de la Eucaristía. Pero, probablemente, su condición de afiliaciones y la presencia en ambas casas de libros litúrgicos propios de su etapa benedictina, permitió que la formación de la nueva colección *ad usum cisterciensis ordinis* fuese un proceso gradual, en varios tiempos.

Afirmar que en todo o en parte el *Colectáneo* se gestó en Montederramo o en Arouca implica aseverar que las abadías cobijaron *scriptoria* capaces de elaborar ejemplares suficientemente dignos para servir a la liturgia y que dispusieron, además, de los correspondientes modelos ajustados a los recogidos en el *Ms.114* de la Bibliothèque Municipale de Dijon «ad conseruandam uniformitatem». Pero, aunque en la época en la que pueden fecharse los sectores del *Livro L-Ms.19* las dos comunidades disponían de medios económicos suficientes para abordar empresas tan costosas como la confección de libros, en ninguna de las dos hay constancia de la existencia de talleres con este fin.

Los eruditos e investigadores que han prestado atención a la historia de Montederramo coinciden en atribuirle un rico patrimonio inmueble durante el pleno medievo, con posesiones, incluso, en el reino de Portugal (en Tras-os-Montes)[95], resultado de las «muchas y muy importantes» «donaciones recibidas por el monasterio, tanto de los reyes como de personas de la más diversa condición social»[96]. Sin embargo, no hay referencia alguna en estos estudios a otro patrimonio, el bibliográfico,

y tampoco aparece información al respecto en los diplomas procedentes del archivo monástico datados entre mediados del siglo XII y finales del XIII[97]. La comunidad tuvo que contar con, al menos, una colección básica para el desarrollo de la liturgia y para la formación de sus miembros, pero, por el momento, no se han identificado sus componentes. Tal vez debamos considerar únicos -posibles- testigos de este fondo medieval desaparecido[98] los fragmentos de pergamino en escritura pregótica y gótica inicial, *membra disjecta* de biblias y breviarios que sirvieron para encuadernar documentación moderna de la abadía orensana[99]. Sin frutos evidentes no es posible defender la existencia de un *scriptorium,* aunque una carta partida fechada en 1252, otorgada por el abad y la comunidad de Montederramo y portadora de la siguiente suscripción:

«Fr*ater* V., monach*us*[100], q*u*i notu*it* de b*ene*placito ut*r*iusq*ue* p*ar*tis»[101],

indicaría que en el monasterio había al menos un religioso capaz de realizar escritura pregótica pausada, apropiada para libros.

La incorporación al Císter de Arouca tuvo lugar en un periodo de auge económico. Bajo el patrocinio de doña Mafalda, benefactora generosa[102] que, además, residió -y fue sepultada- en él, se convirtió pronto en el monasterio portugués femenino más próspero. Supo atraer, ya desde sus inicios en la Orden, «a la más rica y distinguida» nobleza de Portugal[103]. A diferencia de Montederramo, las noticias documentales sobre libros en Arouca son tempranas y el interés por la «cultura escrita» tanto de la hija de Sancho I como de algunas abadesas del doscientos, evidente[104]. Además, sobrevive parte de la rica librería medieval. Pero tanto la información en los diplomas como las características de los códices conservados no conducen a un *scriptorium* estable en el monasterio, al contrario[105]. Por una parte, el fondo bibliográfico presenta aspecto heterogéneo. Estudios debidos a filólogos, musicólogos e historiadores del arte demuestran que se trata de una colección de aluvión conformada por ejemplares realizados por monjes tanto de Castilla[106] como de Portugal. Entre estos últimos sobresalen los espléndidos manuscritos iluminados procedentes del prolífico taller alcobacense[107]. La circulación de libros entre Alcobaça y Arouca tiene también apoyo documental. En su testamento, escriturado en 1256, doña Mafalda menciona la devolución de una biblia a los monjes alcobacenses: «et bibliam quam mihi dederunt dimitto eis»[108]. Por otra parte, cuando Mor Martins de Riba de Vizela –abadesa de Arouca a partir de 1244[109]-decidió que se elaborase un cartulario –el llamado *Livro de D. Maior Martins*- con el fin de evitar un mayor deterioro de los diplomas y facilitar su consulta[110], recurrió a un artífice ajeno a la comunidad: «Q*ua*s cartas Sanci*us* Ioh*an*nis in primis de u*er*bo ad u*er*bu*m* scripsit p*er* mandatu*m* do*m*ne Maioris M*ar*tini abbatisse»[111].

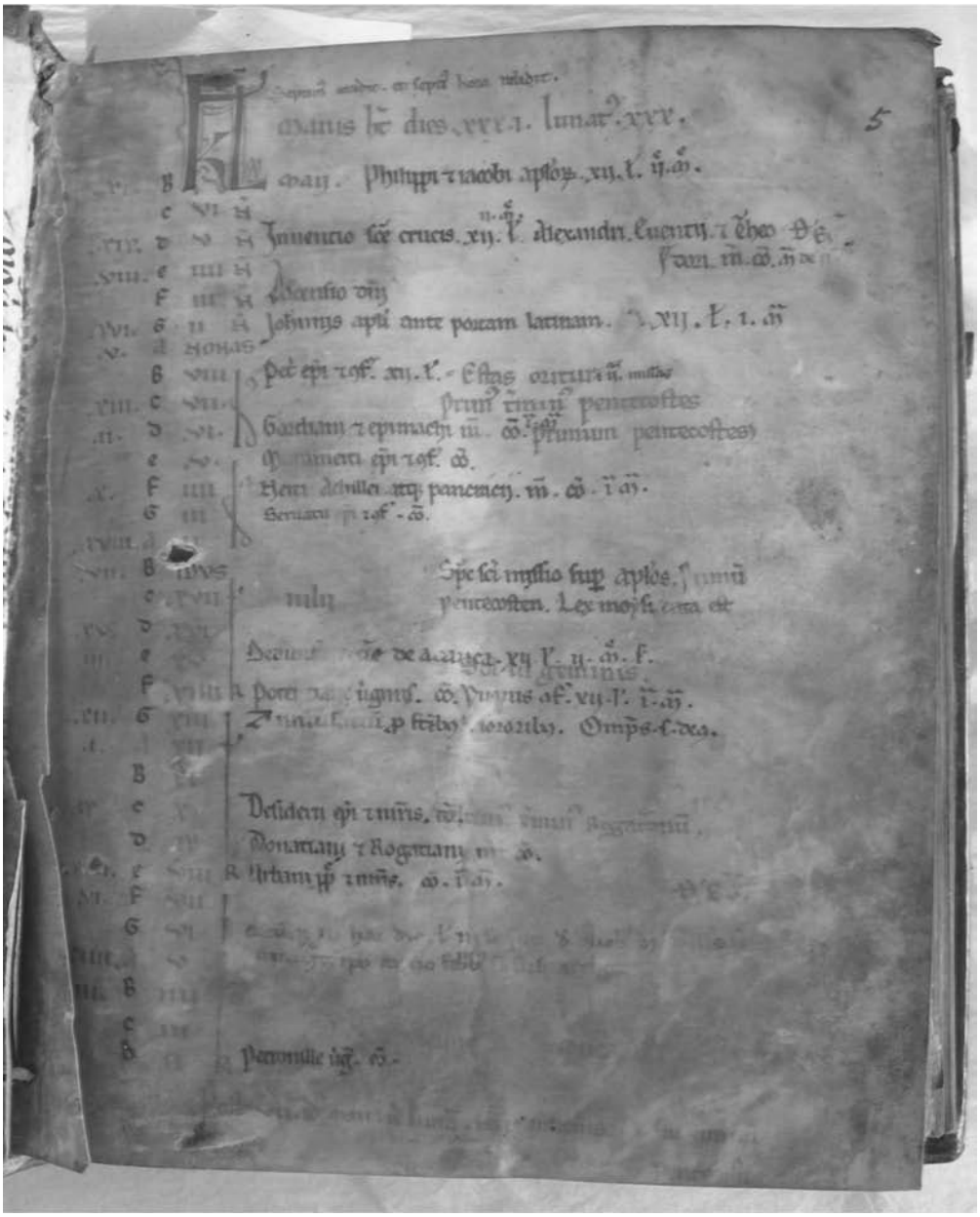


Lámina 1. Arouca, Livro L-Ms.19, *f. 5r (fotografía: Museu de Arte Sacra de Arouca, 2005).*

Es probable, por ello, que el camino de Arouca a Montederramo -ida o ida y vuelta- no haya sido el único recorrido por las unidades que conforman el códice. Ignoramos dónde vieron la luz, lo que impide fijar el punto de partida y el primer

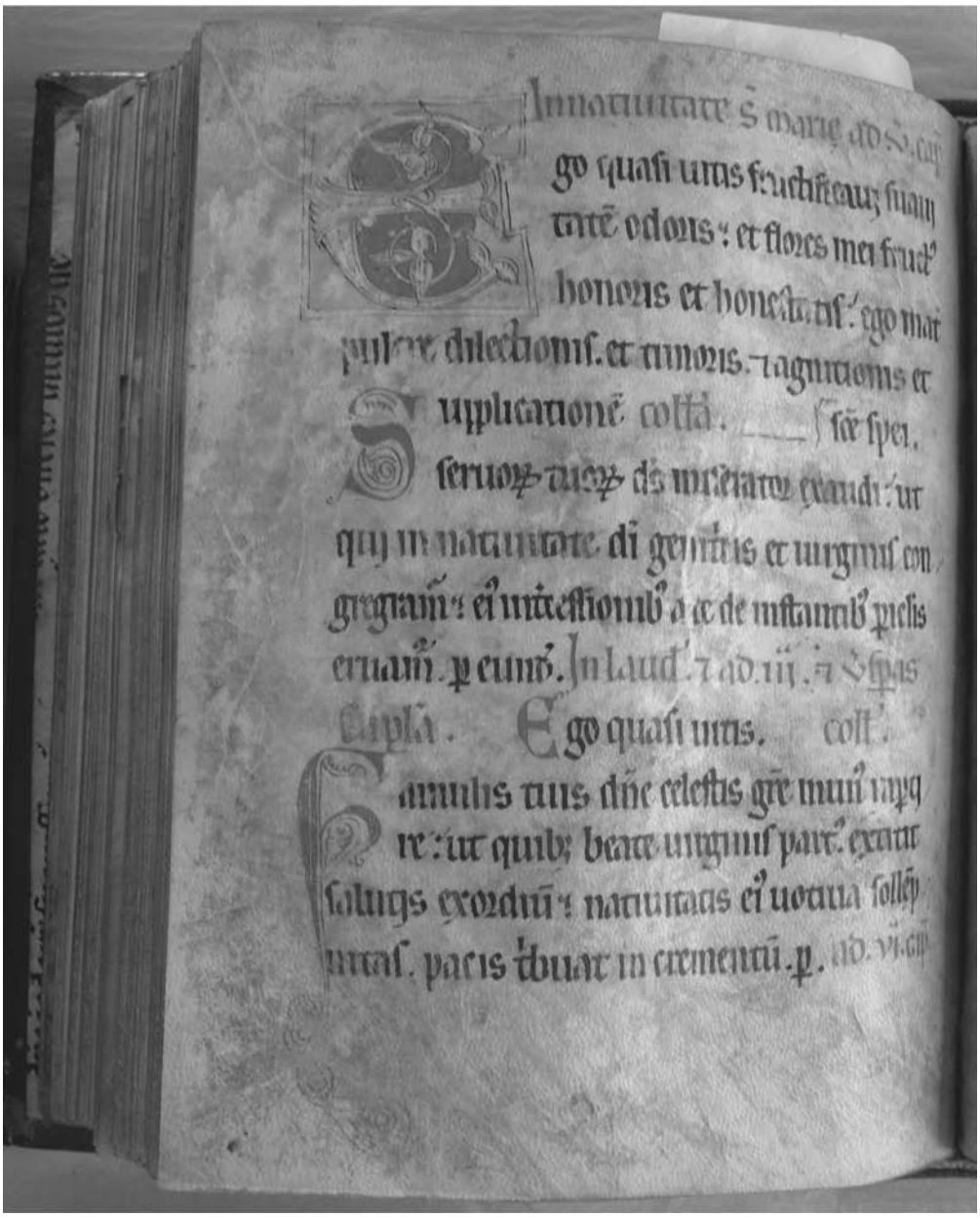


Lámina 2. Arouca, Livro L-Ms.19, *f. 84v (fotografía: Museu de Arte Sacra de Arouca, 2005).*

tramo de su itinerario. Tampoco sabemos si alguno de los sectores pasó, además, por otra casa de la Orden, a qué y a quién se debió su desplazamiento. Las características de varios diplomas medievales procedentes de Montederramo han

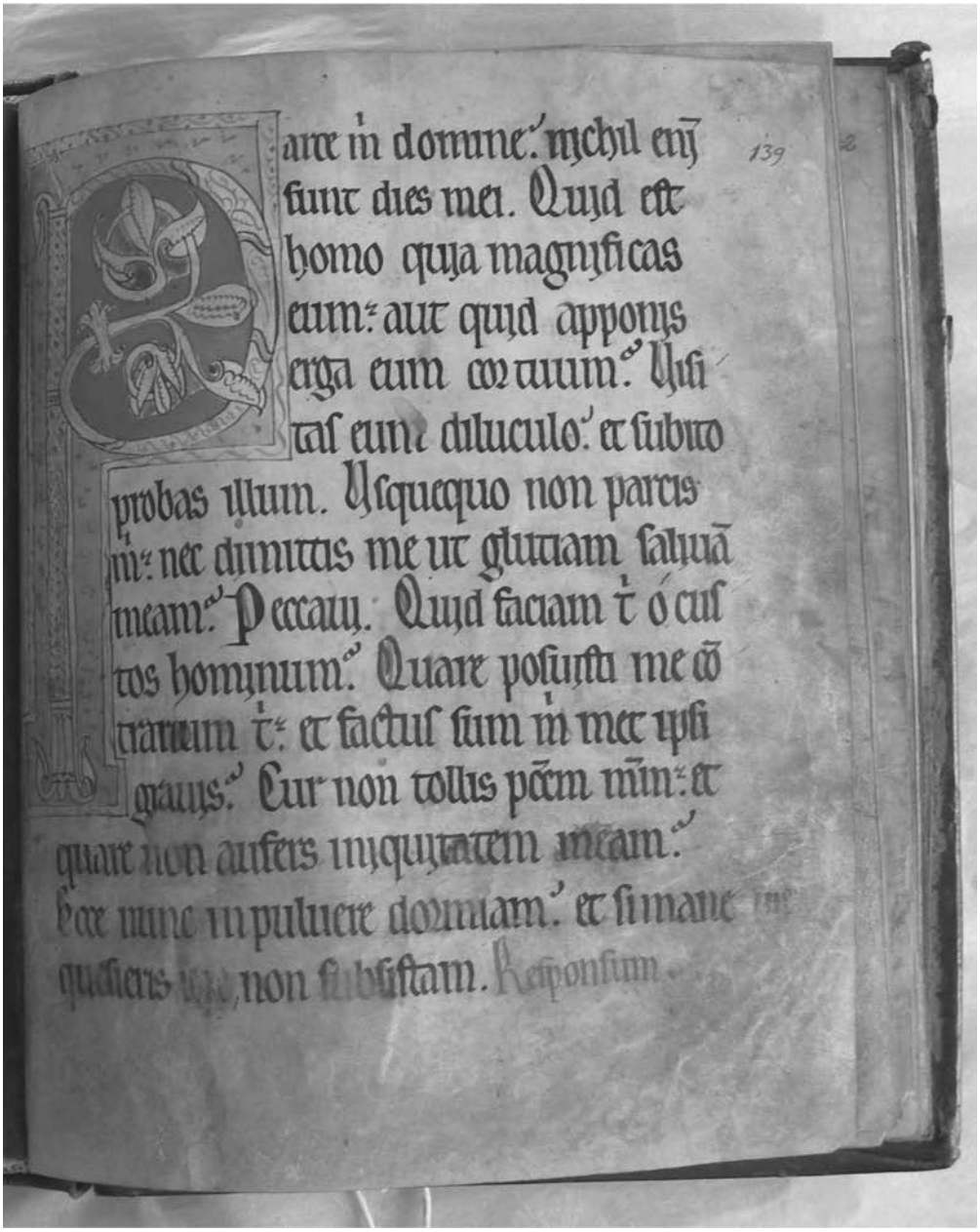


Lámina 3. Arouca, Livro L-Ms.19, *f. 139r (fotografia: Museu de Arte Sacra de Arouca, 2005).*

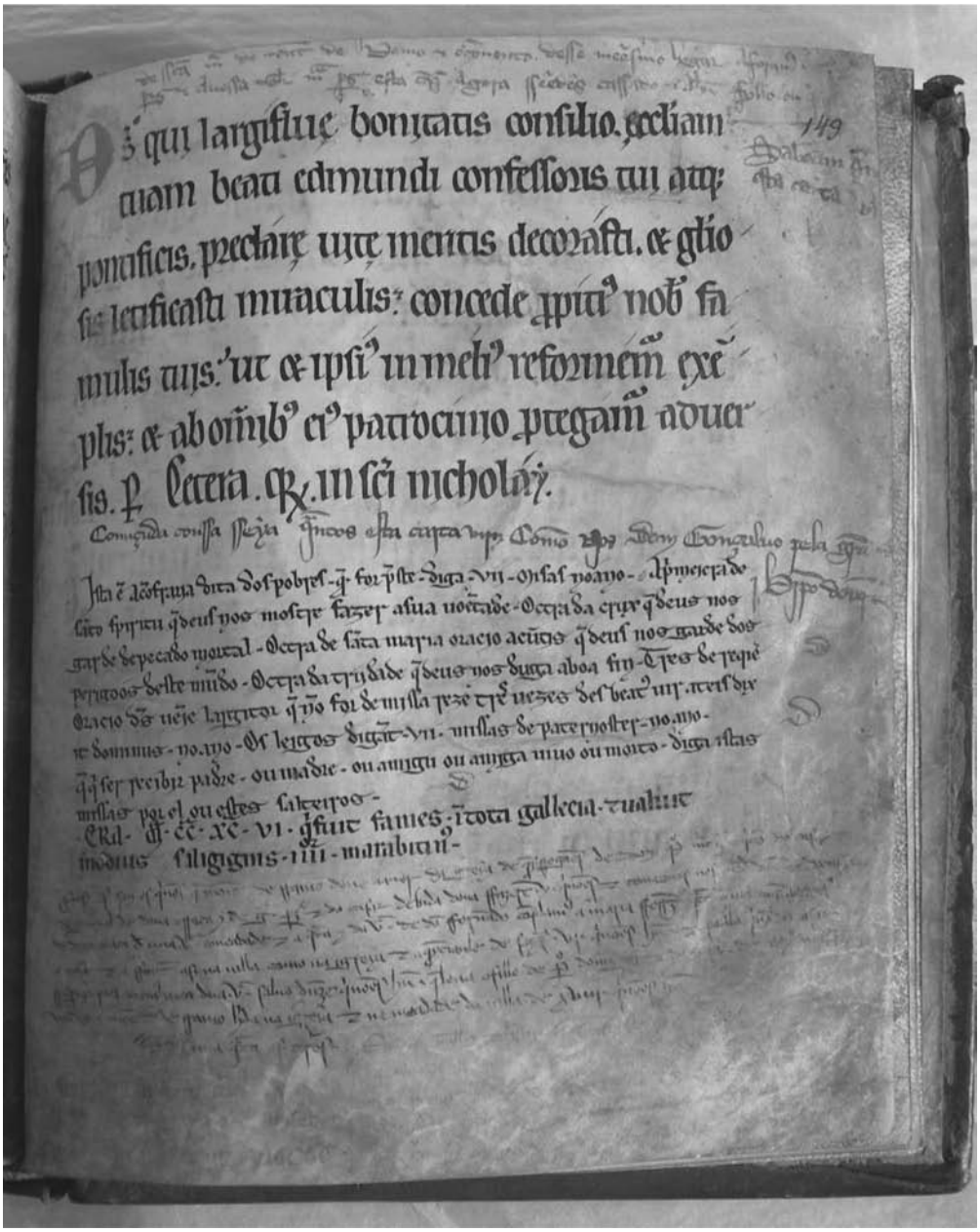


Lámina 4. Arouca, Livro L-Ms.19*, f. 149r (fotografía: Museu de Arte Sacra de Arouca, 2005).*

llevado a pensar que formaban parte de la comunidad monjes portugueses o, al menos, religiosos «gallegos» con conocimiento de la escritura portuguesa[112], pero no hay constancia documental de una relación económica o personal entre ambos monasterios[113]. Sin embargo, las dos abadías son de filiación claravalense. Tal vez compartieron visitadores y alguno de estos religiosos enviados por el «abbas Clarevallis» aprovechó el «tempus visitationis» para revisar, reorganizar y completar librerías litúrgicas[114]. Quizá fue compañero de viaje de este libro *inquieto*.

NOTAS

1 En el *Cap. XII* de los *Instituta generalis capituli apud Cistercium* (Dijon, Bibliothèque municipale, *Ms. 114,* f. 183r) cuyo texto puede verse en el tercer apartado de este trabajo. Hay edición de P. GUIGNARD*, Les monuments primitifs de la Règle Cistercienne publiés d'après les manuscrits de l'Abbaye de Citeaux*, Dijon 1878, p. 253.

2 En el *Cap. III* de los *Instituta generalis capituli apud Cistercium* (Dijon, Bibliothèque municipale, *Ms. 114,* f. 183r), leemos: «Q*u*os lib*r*os no*n* licet habere diu*er*sos. Missale, epistolare, textus, coll*ect*aneu*m*, g*r*adale, antiph*on*arium, regula, hymnariu*m*, psalt*er*ium, lectionarium, kalendariu*m*, ubiq*ue* uniformit*er* h*abe*ant*ur*». También en P. GUIGNARD*, Les monuments,* p. 250.

3 De este modo, se facilita a los monjes que se encuentran temporalmente fuera de su monasterio, en otra casa cisterciense, la participación en la liturgia de la comunidad *anfitriona*: «Ut quia omnes monachos ad nos venientes in claustro nostro recipimus, et ipsi similiter nostros in claustris suis, ideo opportunum nobis videtur et hoc etiam volumus, ut mores et cantum et omnes libros ad horas diurnas et nocturnas et ad missas necessarios secundum formam morum et librorum novi monasterii possideant..» (*Carta Caritatis*, Cap. III en edición de J.C. BOUTON et J. VAN DAMME, *Les plus anciens textes de Citeaux. Sources, textes et notes historiques*, Achel 1974, p. 92).

4 Al respecto, A. SUÁREZ GONZÁLEZ, *El libro en los claustros cistercienses (una aproximación c. 1140-1240)*: El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII), León 2007, pp. 266, 306 -317 y 325, EAD., *Un ex libris y algunas respuestas sobre el Ms. 1 de Las Huelgas de Burgos*: Cistercium 245(2006)587-614, EAD., *La clave está en el margen (notas sobre un «nuevo» manuscrito de Fitero: Real Academia de la Historia, Códice 109)*: Cistercium 246-247(2007)243-258 y EAD, *Nuevo contexto para un libro «de monjas» (Madrid, Biblioteca Nacional, Ms. 17820)*: Cistercium 251(2008)447-470.

5 Este trabajo se inscribe en el Proyecto de investigación *Libros memoria y archivos. Cartularios monásticos del noroeste peninsular (siglos XII-XIII)*, subvencionado en 2009 por el Ministerio de Ciencia e Innovación (HAR 2009/09529). No se conserva o no se ha identificado por el momento un cartulario plenomedieval de Santa María de Montederramo. Sin embargo, pese a tratarse de un códice litúrgico, el *Livro L- Ms. 19* del Museu de Arte Sacra de Arouca contiene piezas diplomáticas entre sus adiciones y, por ello, es uno de los volúmenes objeto de estudio en el marco del citado proyecto. No es un caso excepcional, al contrario, como se pone de manifiesto en J. L. LEMAÎTRE, *Les actes transcrits dans les livres liturgiques*: Les cartulaires,

Paris 1993, pp. 61-78. Mi agradecimiento a la Real Irmandade da Rainha Santa Mafalda de Arouca, custodia del patrimonio del monasterio de São Pedro e São Paulo y depositaria de su colección de manuscritos, que permitió el estudio directo del códice en 2012 y anteriormente, ya en 2005, facilitó para su publicación las fotografías que se incluyen en este artículo, y, en especial, a su Vice-Juíz, José Brito do Vale Quaresma, por su inestimable colaboración. Mi agradecimiento también a José A. Martínez Vega, Josep Torné Cubells y Francisco Vázquez Vázquez.

6 A. LEÇA, *Em tempo de férias magras. LXXIV:* Arte musical 8 (1938), véase en M. JOAQUIM, *O Colectário de Arouca e os seus textos musicais*: Douro Litoral. Boletim da Comissão de Etnografia e História. Junta de Província 5-6(1957)415.

7 *Ibídem.*

8 J. LECLERCQ, *Les manuscrits cisterciens du Portugal*: Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis 6(1950)131-139.

9 *Ibídem*, p. 136. De los caracteres externos solo se mencionan las dimensiones («250x200 mm»).

10 *Ibídem,* p. 136.

11 S. CORBIN, *Essai sur la musique religieuse portugaise au Moyen Âge (1100-1385),* Paris 1952, p. 164.

12 Especialmente la que fue borrada para copiar el documento pontificio al que más adelante se hará referencia. «À la fin, une feuille rapportée portait une page de musique, grattée pour faire place à un texte plus récent. Il semble qu'ils s'agissait d'une pièce à deux voix. C'est le seul monument de ce genre que nous connaissions au Portugal» (*Ibídem*).

13 «Collectaire impropement appelé *Livre d'heures* de la reine Mathilde (*sic*). On se base, pour lui donner cette dénomination, sur le testament de cette princesse, fait en 1256, document dans lequel elle lègue, nommément, un psautier et un livre d'heures de la Vierge. Le livre d'Arouca est destiné au célébrant et non à une moniale, fût elle abbesse» (S. CORBIN, *Essai,* p. 164). El fragmento del testamento es el siguiente: «mando domne Orrace Sancii sorore mee (…) unum librum horarum Beate Marie coopertum de argento» (M. T. VELOSO, *A questão entre Afonso II e suas irmãs. Sobre a detenção dos direitos senhoriais*: Revista Portuguesa de História 18(1980)228). El testamento ha sido publicado varias veces. Otra transcripción y una relación de ediciones anteriores en M. H. da CRUZ COELHO, *Arouca, uma terra, um mosteiro, uma santa*, Arouca 1989, pp. 60-62. No es ésta la única referencia en el testamento a libros de su propiedad: lega también su «psalterium bonum quod me nutriuit» (*Ibídem*).

14 *Ibídem.*

15 M. JOAQUIM, *O Colectário,* pp. 413-481. Al artículo se añaden, en un apéndice sin paginación, catorce reproducciones fotográficas del códice.

16 Ibídem, p. 424.

17 *Ibídem,* p. 429.

18 *Ibídem,* p. 427.

19 *Ibídem,* p. 460.

20 Entrada *Collectarium of Arouca* (códice aún sin signatura) en A. HUGUES, *Medieval Liturgical Books at Arouca, Braga, Evora, Lisbon, and Porto: Some Provisional Inventories*: Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion 31(1975)369-384.

21 *Ibídem*, pp. 378-379.

22 *Ibídem*, p. 378. Canonizada en 1235, su conmemoración se adscribe al 19 de noviembre (f. 8r).

23 M. H. da CRUZ COELHO, *O mosteiro de Arouca do século X ao século XIII*, Coimbra 1977, p. 149. Cita también en el aparato crítico –nota 2, p. 149- el artículo monográfico de M. Joaquim.

24 A. NOGUEIRA GONÇALVES, *Inventário artístico de Portugal. XI. Distrito de Aveiro (zona de nordeste),* Lisboa 1991, p. 61.

25 Un apunte se ubica mal y otro se transcribe con yerros, uno de los cuales afecta a la expresión del año: «era MCCXCV» en lugar de «MCCXCVI».

26 I. DA ROSA PEREIRA, *Dos livros e dos seus nomes. Bibliotecas litúrgicas medievais*: Signo. Revista de Historia de la Cultura Escrita 3(1996)133-161.

27 *Ibídem*, p. 144.

28 *Ibídem*, p. 145.

29 *Ministério da Cultura. Biblioteca Nacional. Inventário do Património cultural. Inventário dos códices iluminados até 1500. Vol. 2. Distritos de Aveiro, Baja, Braga, Bragança, Coimbra, Évora, Leiria, Portalegre, Porto, Setúbal, Viana do Castelo e Viseu. Apéndice Distrito de Lisboa*, Lisboa 2001, Museu de Arte Sacra de Arouca, nº6, p. 26.

30 «460 x 350 mm» (*Ibídem*). Estas medidas no corresponden ni a los folios (de 250x205mm) ni a los planos de la encuadernación (270x205mm).

31 «149, 2» (*Ibídem*). El manuscrito consta de solo 138 folios y dos contraguardas.

32 A. A. NASCIMENTO, *Osculetur me osculo oris sui: uma leitura a várias vozes ou dramatização* do *Livro dos Cantares num manuscrito cisterciense de Arouca*: Actas do IV Congresso Internacional da AHLM, vol. I, Lisboa 1993, p. 49.

33 A. A. NASCIMENTO, *Livros e tradições hispânicas no mosteiro cisterciense de Arouca*: Escritos dedicados a José María Fernández Catón. II, León 2004, pp. 1047-1048.

34 A. A. NASCIMENTO, *Osculetur*, p. 49.

35 La talla de los folios primigenios -455 mm- corresponde a un volumen «mediano-pequeño» en la clasificación de C. BOZZOLO y E. ORNATO, *Les dimensions des feuillets dans les manuscrits français du Moyen Âge*: Pour une histoire du livre manuscrit au Moyen Âge. Trois essais de Codicologie quantitative, Paris 1983, p. 218.

36 Presentan escritura gótica «caligráfica» (*letra formada*) de ejecución torpe.

37 La orilla de la piel coincide con el borde de canal de ciertos folios. Se advierten, asimismo, algunos ojos en la membrana.

38 Los ff. 88 y 90 conforman el bifolio central de un cuaternión. Son, por ello, solidarios y consecutivos.

39 «Devo fazer notar (…) ser de miña responsabilidade a actual numeração dos folios com cifras árabes. O acto impôs-se pela dificultade da leitura das cifras romanas, ora mais ou menos apagadas, quando incompletas, ora uma e outra vez mutiladas por quem, certamente no século XVII, revestiu o volume» (M. JOAQUIM, *O Colectário,* p. 426).

40 El autor refiere que su estudio directo del manuscrito tuvo lugar en dicho año (M. JOAQUIM, *O Colectário,* p. 424).

41 El f. 10v es pelo del pergamino y en él concluyen las tablas de cómputo.

42 Quizá han desaparecido de los restantes fascículos debido al recorte del margen inferior.

43 Advierto que ésta es solo una primera aproximación, sujeta a matizaciones posteriores.

44 «Iniciais a azul e vermelho ornamentadas com motivos vegetalistas, revelando um tratamento algo fruste» (*Inventário dos códices iluminados*, p. 26).

45 Caso de la *E* que abre el primer *capitulum* del f. 11r.

46 En la contraguarda anterior, primera columna, *Num*. 29, 8-12 («D*omi*no i*n* odore*m* ... n*on* facietis i*n*») y en la segunda columna *Num*. 29, 17-19 («uitulos de arm*en*to duodeci*m* ... absq*ue* holocausto»). En la contraguarda posterior, primera columna, *Num*. 31, 20-23 («[...]mo. *Et* de om*n*i p*re*da ... expiationis s*anct*ificabit*ur* et») y en la segunda columna *Num*. 31, 30-36 («et ouiu*m,* cunctor*um* anima*n*tiu*m* ... q*ui* in p*re*lio fuer*ant*, ouiu*m*»).

47 Remito, para ampliar la información, a J. LECLERCQ, *Les manuscrits*, p. 136 y M. JOAQUIM, *O Colectário.*

48 Se inicia con el *capitulum* de vísperas del «Sabbato ante primam d*omi*nicam» de Adviento. (f. 11r).

49 Comienza con la conmemoración de san Esteban (f. 59r).

50 Empieza con el común de un apóstol (f.95r).

51 En los ff. 107v-110v.

52 Bendición de velas, ceniza, ramos y fuego en los ff. 114r-117v. Otras veintisiete bendiciones en el f. 148 (relación en M. JOAQUIM, *O Colectário*, pp. 433-434).

53 En los ff. 110v-114r.

54 En el f. 147r.

55 Entre los textos originarios del capitulario–colectario (f. 82r-v).

56 En el calendario, el 8 de mayo (f.5r).

57 Entre las primeras entradas incorporadas al calendario, el 5 de noviembre (f.8r). En el capitulario-colectario la rúbrica relativa a su conmemoración aparece añadida en el margen de pliegue del f. 91v.

58 Además de la colecta a él adscrita (f. 149r), se incorporó su memoria en el calendario (el 16 de noviembre, f. 8r).

59 Dijon, Bibliothèque municipale, *Ms. 114*, f. 1v.

60 Dijon, Bibliothèque municipale, *Ms. 114*, f. 1v.

61 Las páginas en las que aparece el *titulus currens Collectaneum* -ff. 141v-150r- incluyen el calendario (ff. 140v-141v) que se sitúa en el códice tras el misal. La denominación *Kalendarium* se reserva en este manuscrito para el martirologio que comienza en el f.150v.

62 Teniendo en cuenta textos y escritura, el códice puede fecharse en el último cuarto del siglo XII. A pesar del tiempo transcurrido desde su publicación, sigue siendo útil la descripción del volumen –entonces bajo la signatura *82*- que realiza P. GUIGNARD*, Les monuments*, pp. III-XX. Para acceder a una relación de bibliografía actualizada, véase la ficha catalográfica en el catálogo en línea de la Bibliothèque Municipale de Dijon.

63 Por ello, el *Livro L-Ms.19* presenta mayores analogías con otros colectáneos cistercienses del siglo XIII, como el *Ms. 39* de la Bibliotea Pública del Estado en Tarragona, códice procedente de la abadía de Santes Creus (Tarragona) y algo más joven que el volumen de Arouca.

64 Su ligera posterioridad con respecto al texto que lo precede –las bendiciones que concluyen en el f. 148v- se advierte solo por las características de la inicial roja que abre la oración.

65 El texto está incompleto, falta la data. Con pocas variantes se ajusta al editado en W. DUGDALE, J. CALEY (rev.), H. ELLIS (rev.), B. BANDINEL (ed.), *Monasticon Anglicanum: a History of the Abbies and other Monasteries, Hospitals, Frieries, and Cathedral and Collegiate Churches, with their Dependencies, in England and Wales, with divers French, Irish, and Scotch Monasteries formely relating to England*, vol. V, ed. London 1825, p.231.

66 Han desaparecido los versos correspondientes a noviembre y diciembre por recorte del margen superior del f. 8.

67 Incluye el nombre del mes y su duración, de acuerdo al siguiente formulario: «*.N.* habet dies *.N.* lunatus *.N.*».

68 La *e caudata* se transcribe e.

69 A. GIRY, *Manuel de diplomatique*, Paris 1894, (ed. facs. Hildesheim - New York 1972), p. 197 y A. CAPELLI, *Cronologia, cronografia e calendario perpetuo*, 7ª ed., Milano 1998, p. 76.

70 Sobre las fechas de incorporación a los libros litúrgicos de las principales fiestas cistercienses, V. LEROQUAIS, *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, I, Paris 1934, pp. XCVII-XCIX.

71 La rúbrica relativa a san Malaquías es una adición del f. 91v.

72 «Encontrámos, anotado à mão, com letra do séc. XVI, num *Psalterium ad decantanda in choro officia*, cisterciense, impresso no ano de 1513, volume do conjunto do mosteiro, a folhas 4, na parte do calendário e no mês de Maio, dia 18 (XV- kal.- Jun.): *dedicacio eclesia sca. mª. de arauca eª mª ccª iª.* A era hispânica de 1201 corresponde ao ano corrente de 1163» (A. NOGUEIRA GONÇALVES, *Inventário*, p. 33).

73 Transcripción del texto en M. JOAQUIM, *O Colectário*, p. 429. «Trata-se, como se vê, de Colecta pela alma do Cardeal Rei D. Henrique, do qual o decesso teve lugar a 31 de Janeiro de 1580» (*Ibídem*).

74 ¿Los mismos que M. Joaquim empleó para hacer visible la foliación primitiva? «Foi já depois de redigido o meu estudo, e portanto após a numeração árabe dos fólios, que cheguei ao conhecimento de reagente químico capaz de aclarar tintas quase ou totalmente apagadas. Perante a inesperada circunstancia, resolvi avivar os caracteres romanos mais sumidos» (M. JOAQUIM, *O Colectário*, p. 426, nota 8). Especifica que se sirvió de sulfato de amonio (*Ibídem*, p. 427, nota 9). Una noticia relacionada con una heredad en Trives que se hallaba en el f. 10v – y que el musicólogo transcribe (M. JOAQUIM, *O Colectário*, p. 430, nota 11)- ha desaparecido. En la mitad inferior de una tabla incompleta se observan manchas de reactivo y señales de borrado.

75 Se encuentra en el interior del cuadro de justificación. La misma lectura en J. LECLERCQ, *Les manuscrits*, p. 136 y, sin resolver parte de las abreviaturas, en A. HUGUES, *Medieval Liturgical Books,* p. 379.

76 Es la data que figura en A. MANRIQUE, *Cisterciensium seu verius ecclesiasticorum annalium a condito Cistercio. Tomus secundus. Continens ab anno MCXLV usque ad MCLXXII*, Lugduni 1642, Cap. XVI, p. 247. También la que recogen la mayor parte de las fuentes consultadas por L. Janauschek para la elaboración de su cuidado elenco (cf. L. JANAUSCHEK, *Originum Cisterciensium. Tomus I. In quo praemissis congregationum domiciliis adjectisque tabulis chronologico-genealogicis veterum abbatiarum a monachis habitatarum fundationes ad fidem antiquissimorum fontium primus descripsit*, Vindobonae 1877, p. 134 (nº 342) y la que aparece en numerosas aproximaciones históricas al monasterio hasta fechas recientes.

77 J. C. Valle Pérez retrasa la data de incorporación a la Orden: «A tenor de lo que puede deducirse del examen de la documentación del cenobio, tal ingreso habrá de fecharse entre 1155 y 1163» (J. C. VALLE PÉREZ, *La arquitectura cisterciense en Galicia*, vol.1, La Coruña 1982, p. 189). Se basa para esta afirmación en que Montederramo aparece aún bajo la advocación de san Juan en diplomas de 1154 y 1155 que cita a partir de la transcripción de B. PARADELA, *Documentos del monasterio de Montederramo*: Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Orense 10(1933-35)113-114. Para J. C. Valle, su afiliación al Císter habría supuesto el cambio de denominación, convirtiéndose en «Santa María de Montederramo», advocación con la que no aparece en la documentación conservada hasta 1163 (*Ibídem*, p.189 y p. 197, notas 13, 14 y 16). Siguen a J. C. Valle, A. GARCÍA FLORES, *Arquitectura de la Orden del Císter en la provincia de Valladolid (1147-1515),* Valladolid 2010, pp. 22 y 54 y F. SINGUL, *El monasterio de Santa María de Montederramo*, [s.l.] 2002, p. 16. Sin embargo, un recorrido por las afiliaciones cistercienses muestra que en muchos casos el cambio de advocación no tuvo lugar inmediatamente y no faltan los ejemplos de monasterios que conservaron siempre su denominación precisterciense, como São Pedro e São Paulo de Arouca o San Martín de Castañeda (Zamora).

78 M. J. SANZ FUENTES, *La escritura gótica en la Corona de Castilla*: Las escrituras góticas desde 1250 hasta la imprenta, Oviedo 2010, p. 116.

79 Hallamos este tipo de escritura en documentos del fondo de Montederramo a partir del último cuarto del siglo XIII, como AHN, *Clero*, Carpeta 1481, nº19, copia notarial fechada en 1283.

80 Signo de abreviación superfluo sobre la segunda mitad de la palabra.

81 Incompleto debido al recorte del margen inferior. Es posible leer solo los tres renglones iniciales. En J. LECLERCQ, *Les manuscrits,* p. 136: «In era Mª Cª XCª IIIª sumpsit inicia monasterium istum sancte Marie Montis rami quod abas Sancius in era eadem fundavit bona memoria cuius animae». En A. HUGUES, *Medieval Liturgical Books*, p. 378, «In era mª cª xcª iiiª sumsit inicia monasterium istum Sancte Marie Montis rami quod abas Sancius in era eadem fundavit bona memoria cuius anime». En I. DA ROSA PEREIRA, *Dos livros*, p. 145: «In era Mª Cª XC IIª sunssit inicio monasterium istum ssancte Marie Montis rramy (?) quod abbas Sancius in era eadem fondavit bona memoria cuius animma...». Ahora solo se conservan, y aun éstas no en su totalidad, las tres primeras letras de la última palabra transcrita, el inicio del vocablo podría ser «mem-» en lugar de «anim-».

82 En referencia al apunte del f.120v, advierte: «La date donnée par cette notice, dont la fin manque, ne coincide pas avec celle qui était ajoutée aux notes de comput» (J. LECLERCQ, *Les manuscrits*, p. 136).

83 A. A. NASCIMENTO, *Livros,* pp. 1047-1048.

84 *Incipit* del texto conservado. Tanto éste como los restantes textos en romance gallego que guarda el manuscrito son objeto de edición y estudio por parte de Xavier Varela Barreiro y Ricardo Pichel Gotérrez en el marco del Proyecto de Investigación mencionado en la nota 5.

85 A diferencia del anterior, el texto se conserva completo, distribuido en siete renglones.

86 «Era Mª CCª XCª VIª qui fuit fames in tota Galicia et valuit modius siligignis IIII marabitinus» (J. LECLERCQ, *Les manuscrits*, p. 136), «era mª ccª xcª vi qui fuit fames in tota gallecia e valuit modius saligignis iiiior marabitinis» (A. HUGUES, *Medieval Liturgical Books*, p. 378), «Era Mª CCª XCª qui fuit fames in tota Galicia et valuit modius saligignis IIIIor morabitinus» (I. DA ROSA PEREIRA, *Dos livros*, p. 145) y «Era mª CCª xcªv qui fuit fames in tota Gallecia. Et ualuit modius saliginis IIII morabitinos» (A. A. NASCIMENTO, *Livros,* p. 1048).

87 A Gonzalo Daza y Osorio, obispo de Ourense entre 1311 y 1319, sucedió Gonzalo Núñez de Nóvoa (1319-1332), cf. J. GUZMÁN, *Orense, Diócesis de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España, vol. III, Madrid 1973, p. 1834.

88 J. LECLERCQ, *Les manuscrits*, p. 136.

89 A. A. NASCIMENTO, *Livros*, p. 1047.

90 «The Kalendar has the Dedication of the Church of Arouca, May 18th, and the origin of the manuscript in Arouca, then, seems more likely than that of Montederramo» (A. HUGUES, *Medieval Liturgical Books*, p. 379).

91 La redacción «masculina» del texto ya llamó la atención de S. CORBIN, *Essai,* p. 164. La adaptación de textos a comunidades femeninas, cambiando de género algunos términos, no es excepcional en el ámbito cisterciense (ver G. BAURY, *Une bibliothèque médiévale de moniales cisterciennes en Castille: Cañas et les membra disjecta de son Missel*: Cîteaux. Comentarii cistercienses 61(2010)146).

92 Dijon, Bibliothèque municipale, *Ms. 114*, f. 183r. Es un fragmento del *Cap. XII* de los *Instituta generalis Capituli apud Cistercium*. En la edición de P. GUIGNARD*, Les monuments*, p. 253.

93 En 1224 el obispo y cabildo de Lamego consienten que el monasterio se afilie al Císter y solicitan a Honorio III que admita esta reforma. En 1226 Honorio III confirma el cambio. Ver M. H. DA CRUZ COELHO, *O mosteiro de Arouca,* pp. 58-59, 368 (doc. 239), 369 (doc. 240), 374 (doc. 246), M. COCHERIL, *Routier des abbayes cisterciennes du Portugal*, Paris 1986, p. 163, M. H. DA CRUZ COELHO, *Arouca, uma terra*, p. 14, M. H. DA CRUZ COELHO, L. M. RÊPAS, *Arouca, uma memória monástica*: O Mosteiro de S. Pedro e S. Paulo de Arouca, Lisboa 2003, pp. 13, 15 y L. M. RÊPAS, *Os mosteiros cistercienses femininos em Portugal: A herança medieval*: Fundaciones, fundadores y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino, León 2005, pp. 60-62.

94 Durante el «patronato» de doña Mafalda «governaram espiritualmente o mosteiro as abadessas Dórdia, Maria Lourenço e D. Maior Martins» (M. H. DA CRUZ COELHO, *Arouca, uma terra,* p. 27).

95 Síntesis del devenir de la abadía en el medievo, estado de la cuestión a partir de estudios anteriores y abadologio en A. MARTÍNEZ COELLO, *Montederramo*: Monasticon cisterciense gallego, vol. I, Vigo 2000, pp. 111-125 y 135.

96 J. C. VALLE PÉREZ, *La arquitectura*, p. 190.

97 AHN, *Clero*, Carpetas 1481-1483.

98 Hablo de «posibles» testigos porque, sin una identificación de su origen, no puede asegurarse que la totalidad proceda de ejemplares que en su momento formaron parte de la colección bibliográfica del monasterio. Pudieron llegar a su archivo más tarde, ya como «pergamino viejo» apto para proteger legajos.

99 Me refiero a los que componen la cubierta de documentación de los siglos XVI y XVII como AHN, *Clero*, L. 8671 (fragmento de biblia, perdura texto de *Num*), L. 8672 y L. 8673 (fragmentos de breviarios), L. 8674 (a) fragmento de una biblia algo posterior a la respresentada en L. 8671, perdura parte de *Am, Abd* y *Ion* y (b) fragmento de otra biblia coetánea a la atestiguada en L. 8671, con texto de *Mc*) y L. 8678 (fragmentos de biblia, coetáneos a los de L. 8671 y L. 8674*b* con texto de 4 *Reg*). En los fragmentos bíblicos no hay coincidencia ni en la configuración de página ni en la escritura que remitan a un solo ejemplar. También son diferentes a éstos, en mano y *mise en page,* los pergaminos con texto de *Num* que conforman las contraguardas del *Livro L-Ms.19* de Arouca.

100 Signo de abreviación innecesario sobre la *n*.

101 AHN, *Clero*, Carpeta 1483, nº 18.

102 M. H. DA CRUZ COELHO, *Arouca, uma terra*, p. 18-27. Por lo que se refiere a su participación en el enriquecimiento artístico del monasterio, cf. M. SHADIS, *The First Queens of Portugal and the Building of the Realm*: Reassessing the Roles of Women as «Makers» of Medieval Art and Architecture. II, Leiden-Boston 1212, pp. 696-699.

103 M. H. DA CRUZ COELHO, L. M. RÊPAS, *Arouca*, p. 22.

104 L. M. RÊPAS, *As abadessas cistercienses na Idade Média: identificação, caracterização e estudo de trajectórias individuais ou familiares*: Lusitania Sacra 2ª Ser. 17(2005)89.

105 Con argumentos basados en el estudio de la iluminación, M. A. Miranda considera poco probable la existencia de un *scriptorium* en Arouca (M. A. MIRANDA, *O Mosteiro de Arouca, pergaminhos*, Arouca 1995, p. 5). Refiriéndose al conjunto bibliográfico medieval, afirma A. Nascimento que «não é de presumir que sejam produto do mosteiro de Arouca, já que não possuímos qualquer referência que ateste esse trabalho no interior dos seus muros. Os dados vão efectivamente em sentido contrário» (*Os livros*, p. 1046).

106 A. NASCIMENTO*, Livros*, pp. 1046-1047. En 1451 la abadesa de Arouca encargó un antifonario que fue realizado por un monje de La Espina (Valladolid). Colofón-suscripción del ejemplar en *Ibídem*, p. 1046.

107 M. A. MIRANDA, *O Mosteiro*, pp. 5-8, EAD., *Antifonário*: A iluminura em Portugal. Identidade e Influências, Lisboa 1999, p. 232, M. P. FERREIRA, *Early Cistercian Polyphony: A Newly-Discovered source*: Lusitania Sacra 2ª ser. 13-14(2001-2002)269 y A. NASCIMENTO*, Livros*, pp. 1048-1049,

108 M. T. VELOSO, *A questão,* p. 226 y M. H. DA CRIZ COELHO, *Arouca, uma terra*, p. 60. Llama la atención sobre esta noticia A. NASCIMENTO*, Livros*, p. 1048.

109 Abadesa de 1244-1279 según F. A. SOARES DA SILVA, *Cartulário de D. Maior Martins. Século XIII. Estudo introdutório. Edição diplomática. Índices*, Arouca 2001, p. 18, entre 1244 y 1285 para L. M. RÊPAS, *As abadessas,* p. 74 y de 1233 a 1281 para B. VASCONCELOS E SOUSA. I. CASTRO PINA, M. F. ANDRADE, M. L. FERRAZ DE OLIVEIRA SILVA SANTOS, *Ordens religiosas em Portugal: das origens a Trento. Guia Histórico*, Lisboa 2005, p. 119.

110 Razones que se refieren explícitamente en el preámbulo del cartulario (Arquivo Nacional da Torre do Tombo (= ANTT), *Basto 37* (CF), f. 1r.)

111 ANTT, *Basto 37* (CF), f. 1r.

112 R. LORENZO, *Documentos portugueses de Montederramo*: Actas do XII Encontro Nacional da Associação Portuguesa de Linguística. Vol II. Linguística Histórica. História da Linguística, Lisboa 1997, p. 135.

113 Respecto a Montederramo, ver AHN, *Clero*, carpetas 1481-1483. Por lo que se refiere a Arouca, tomo como base para esta afirmación la documentación editada y diversos estudios históricos: M. H. DA CRUZ COELHO, *O mosteiro de Arouca,* pp. 3-145 (estudio histórico) y pp. 186-374 (colección documental hasta 1226), la autora ofrece, asimismo, índices del *Livro de D. Maior Martins* (pp. 377-399), M. H. DA CRUZ COELHO, *Arouca, uma terra* y F. A. SOARES DA SILVA, *Cartulário.*

114 En la documentación de Arouca hay constancia de una visita realizada en 1257. Al abad de Valparaíso -«Nos frater Michael, dictus abbas Vallis Paradisi»- acompañan dos monjes de Claraval «tempore uisitationis, presentibus monachis Clareuallis Egidio et Petro» (ANTT, *Basto 37* (CF), f. 63r). Transcripción de F. A. SOARES DA SILVA, *Cartulário,* pp. 178-179. Tanto en Claraval como en Valparaíso (Zamora) se elaboraban libros en la primera mitad del siglo XIII. Por lo que atañe al monasterio zamorano, A. SUÁREZ GONZÁLEZ, *El libro en los claustros*, pp. 273-275 y *Partidos de cartularios. Una aproximación arqueológica a los ejemplares pregóticos de Oseira, Belmonte, Valparaíso y Valbuena*: Cistercium 248-249 (2007) 408-412.

Los inicios de la reforma observante en el reino de Galicia:
la obra de don Alfonso Carrillo de Albornoz, obispo de Catania, entre 1487 y 1494

FRANCISCO JAVIER PÉREZ RODRÍGUEZ
Universidad de Vigo
Miembro de la Academia Auriense-Mindoniense de San Rosendo

A finales del siglo XV se desarrolla en los territorios gobernados por los Reyes Católicos la reforma monástica conocida como «observante», que afectó también a las órdenes mendicantes. En el panorama del monacato benedictino sus consecuencias fueron trascendentales puesto que cambió completa y radicalmente el panorama medieval dando nacimiento a otra realidad muy distinta. Como otros acontecimientos que tienen lugar en las décadas que rodean a 1500, la reforma observante permite distinguir entre las edades medieval y moderna puesto que es evidente la transformación que sufre entonces el monacato benedictino. El proceso de su implantación fue relativamente largo puesto que, al margen de sus tímidos antecedentes y sus últimos «flecos», puede considerarse que duró aproximadamente medio siglo, entre 1490 y 1540. Entre una y otra fecha, en el panorama del monacato tradicional se ha operado un cambio profundo en diversos aspectos. Aparte de la vida interna de las comunidades, probablemente los hechos más destacados sean; en primer lugar, la drástica reducción del número de monasterios y, en segundo, que las casas supervivientes se integran en las llamadas «congregaciones de observancia»: la «negra», dirigida por San Benito de Valladolid, que agrupa a los simples benitos, y la «blanca», de Castilla o de San Bernardo, de los cistercienses.

Galicia tiene un papel muy destacado en esta reforma finimedieval puesto que será el primer reino en que Roma la permitió de manera general. Podría decirse que aquí se puso en marcha un «proyecto piloto» que sirvió como ensayo para generalizarlo después en el resto de la Península. Su implantación a partir de 1487 ha sido estudiada, básicamente, por J. García Oro, E. Zaragoza i Pascual y –para las benedictinas– G. M. Colombás. Como demuestran las contínuas aportaciones que en estos últimos

ISSN: 2255-5811

años ha realizado el segundo autor citado, todavía queda mucho por hacer para conocer con detalle el desarrollo de la reforma observante. En las páginas que siguen se estudia su puesta en marcha en Galicia, reexaminándose el papel y la actuación que tuvo en ella su máximo responsable durante sus primeros años: don Alfonso Carrillo de Albornoz, obispo de Catania.

La reforma observante de los monasterios del reino de Galicia arranca con la bula *Quanta in Dei ecclesia*, emitida por Inocencio VIII el 11 de diciembre de 1487[1]. En ella, el papa encomienda la tarea a los obispos de Ávila, Córdoba, Segovia y León, que eran fray Hernando de Talavera, don Íñigo Manrique de Lara, don Juan Arias Dávila y don Alfonso de Valdivieso. Roma dejaba a los prelados prácticamente las manos libres para disponer cualquier cosa siempre y cuando implantasen en los cenobios normas observantes[2]. Medio año antes Inocencio VIII había sancionado la reforma de Santa María do Cebreiro y San Martiño Pinario con la anexión a éste de San Paio de Antealtares y San Pedro de Fóra[3]. Los prelados tenían, pues, campo para estrenarse, abonado además por el interés de los Reyes Católicos, que, tras su visita a Santiago en 1486, habían ligado a un Pinario reformado el proyecto de un nuevo y gran hospital compostelano.

No consta que ninguno de los cuatro obispos haya aparecido por Galicia[4], pero es muy probable que ya antes de la emisión de la bula se supiese, al menos en Compostela, que se avecinaban cambios en los monasterios benedictinos. A esta inquietud por el futuro deben responder los trueques abaciales que se certifican ese año de 1487:

> -Don Fernando Vermúdez de Castro, arcediano de Nendos y abad de San Paio de Antealtares, renuncia a éste en fray Diego de Viveiro, prior de San Martiño de Ozón. Del patrimonido de Antealtares, don Fernando se reserva el priorato de Santa María de Cambre[5].
> -Fray Alfonso de Mosquera, abad de San Pedro de Fóra, renuncia a este cargo a favor de fray Juan de Mandayo, abad de Santiago de Ermelo, quien, a su vez, entrega a Mosquera el cargo de Ermelo.

Si no miedo, provocó prevención el decreto de Inocencio VIII, y no creo que pueda dudarse de que estos movimientos tuvieron que ser consentidos por el arzobispo don Alonso de Fonseca. De la tríada de monasterios compostelanos falta solamente por mencionar a San Martiño Pinario, cuyo superior, como administrador perpetuo, era desde 1482 don Diego de Muros, obispo recién trasladado de Tui a Ciudad Rodrigo en 1487 y que era también abad del cisterciense Santa María de Sobrado.

En la bula de reforma de O Cebreiro y de las casas compostelanas el papa mencionaba expresamente a don Diego, recordando que le había cedido Pinario en

encomienda, que estaba hecho una pena –*instructuris et edificiis ruinosum et destructum*– y que en él mantenía el prelado a dos o tres monjes, visto lo cual por los Reyes Católicos habían decidido reformarlo para que llegase a tener hasta treinta. Este crecimiento tenía por objeto que los monjes reformados de San Martiño se hiciesen cargo del hospital que pensaban levantar en Santiago, razón por la que se le incorporaban Antealtares y Fóra[6]. El papa invitaba también al obispo a renunciar a la abadía en manos de los reyes, cosa que no hizo don Diego al tiempo que los recién estrenados abades de las otras dos casas ignoraban olímpicamente la supresión de sus monasterios y, consecuentemente, de sus cargos. Los problemas se anunciaban, y de ahí vendría la renuncia tanto de Mosquera como del mucho más poderoso Vermúdez de Castro. El título abacial de sus sucesores demuestra que ninguna de las dos casas menores pasó a ser controlada por San Martiño Pinario, con lo que más parece temerse la intervención externa que la del obispo de Ciudad Rodrigo. Así pues, solamente Santa María do Cebreiro, que carece de documentación alguna, puede haber sido reformado en 1487, como afirma Yepes[7], aunque lo más probable es que la fecha la haya tomado de la bula, con lo que la reforma –como en Pinario– no se habría llevado a efecto entonces sino algo más tarde.

Entre la emisión de la *Quanta in Dei ecclesia* –11 de diciembre de 1487– y las primeras señales de su ejecución –26 de enero de 1489– discurre algo más de un año que coincide prácticamente con 1488. Es evidente que el intervalo estuvo dedicado a preparar la reforma monástica, pero no solamente ésta. Además de campo de pruebas para ella, Galicia lo iba a ser también para otra de las grandes preocupaciones de los Reyes Católicos respecto a su clerecía. Dos semanas después de la *Quanta in Dei*, el día 27, Inocencio VIII dictaba la *Inter curas multiples*, dirigida a los arzobispos de Toledo y Sevilla y a los obispos de Ávila y Ciudad Rodrigo –nuestro ya conocido Diego de Muros I, administrador de Pinario–, en la que les encarga «una investigación detallada sobre los beneficios ocupados por seglares en Galicia» –llamados vulgarmente *encorozados*[8]– y, comprobada la situación –sigue García Oro–, «se urja la devolución y liberación de los beneficios ocupados». Como en su compañera monástica, la bula les dejaba manos libres para unir o desmembrar los beneficios eclesiásticos del reino según lo viesen conveniente[9].

El único prelado que coincide en amas bulas es el de Ávila: fray Hernando de Talavera, comisionado asimismo para la reforma de Pinario y, por tanto, muy probablemente de la de O Cebreiro. Monje jerónimo que será el primer arzobispo de Granada, Talavera era uno de los clérigos más próximo a los Reyes, capaz de reprender a la Reina Católica y de que ésta le responda humildemente[10]. Exponente, con Cisneros –de muy distinto talante–, del nuevo clero que Isabel y Fernando deseaban para sus reinos, fray Hernando está detrás, según Tarsicio de Azcona, tanto de la reforma de la clerecía secular como de la regular desde los inicios del

reinado, como lo demuestra la importancia que tuvo en la asamblea clerical de Sevilla de 1478 aún sin ser todavía obispo[11]. Mejor o peor secundado por sus compañeros a los que el papa requería en las bulas de 1487, que sea el único prelado común a ambas, así como su delegado para Pinario, demuestra su interés en la reforma general de la clerecía castellana, como ha destacado Azcona[12], y el máximo responsable de su desarrollo en Galicia, como recuerdan los monarcas en 1494[13].

Es de suponer que los Reyes Católicos no desearían separarse de uno de sus confesores para mandarlo a la lejana Galicia con el fin de acometer una empresa que fácilmente podía preverse larga. Desconocidas negociaciones y decisiones llevarán a Talavera a delegar ambas tareas en don Alfonso Carrillo de Albornoz, obispo de Catania. Aunque la delegación consta solamente en la cuestión del clero regular[14], es evidente que recibió ambas comisiones, pues el 26 de enero de 1489 los Reyes informaban a los obispos gallegos que enviaban a don Alfonso como reformador de los monasterios del reino con orden de que lo ayuden en la tarea[15]. El prelado aún no había partido para Galicia el 6 de marzo, cuando, desde Medina del Campo, los monarcas repetían lo antedicho pero no sólo a los obispos sino también a sus oficiales en el reino gallego. La delegación formal de fray Hernando de Talavera en don Alfonso sobre las funciones dadas por el papa en la bula *Inter curas multiples* fue escrita el 9 de marzo[16].

Carrillo de Albornoz aparece por primera vez en Galicia el 19 de junio de 1489, en Santiago de Compostela, desde donde comisiona al vicario general de la iglesia de Ourense, el arcediano de Búbal don Juan de Deza, para que, en su lugar, reciba en la ciudad de las Burgas a todos los beneficiados de la diócesis para que informen del estado de sus beneficios. Con anterioridad el obispo de Catania los había convocado a todos en Santiago, pero ha atendido las razones del arcediano de Búbal sobre las dificultades del viaje para muchos clérigos y consiente en que se lleve a cabo la pesquisa en la capital de la diócesis[17]. Cabe presumir que don Alfonso haya tomado decisiones parecidas en el resto de obispados, aunque no conste, y lo que queda claro es que, llegado a Galicia, se puso inmediatamente en marcha para cumplir los términos marcados por Inocencio VIII en la *Inter curas multiples*.

La tarea era ingente, como lo demuestra el llamado *Libro de Beneficios* que se conserva en la catedral auriense, resultado del celo de don Alfonso y don Juan de Deza y del que no se conocen ejemplares para las demás diócesis. Asentado en Compostela, es difícil que no se haya preocupado mínimamente de ver qué pasaba en los tres monasterios de la ciudad objeto de las bulas del 87. Durante 1489 San Martiño Pinario parece funcionar normalmente bajo la lejana administración del obispo de Ciudad Rodrigo, que se hace representar en la casa por un canónigo de Santiago[18], y lo mismo puede decirse de los que teóricamente eran ya sus anexos[19], de lo que se deduce que don Alfonso, como en las diócesis, se limitó a informarse.

A comprobar la situación con la que había de enfrentarse dedicaría también el obispo de Catania el año siguiente, 1490. A la espera de documentos que confirmen su presencia en otras partes de Galicia, solamente consta su estancia en San Salvador de Vilanova de Lourenzá el 17 de septiembre de dicho año, donde confirmaba la supresión del priorato agustino de San Miguel de A Colleira y su incorporación a San Martiño de Mondoñedo. La anexión se había iniciado en 1485 y fue confirmada por el obispo mindoniense don Fadrique de Guzmán en 1489[20]. Para más seguridad fue de nuevo confirmada el 17 de septiembre de 1490 por don Alfonso, que exhibe para ello la delegación pontificia de los poderes concedidos en la *Inter curas multiples* y no en la estrictamente monástica *In quanta Dei ecclesia*; en ese momento estaba acompañado de dos familiares, Alfonso de Mendoza y Pedro de Morales, y de su secretario, Diego González de Yepes, ninguno de ellos regular[21].

Hecho a los caminos gallegos en el 90, el obispo de Catania los frecuentará a partir de entonces y en 1491 abandona la contemplación para pasar a la acción. Consta que en algún momento de ese año visitó el cisterciense Santa María de Sobrado, donde, tras hacerse cargo de la situación, dio una serie de indicaciones para poner remedio a la ruína de los edificios y obligar a los monjes a que hiciesen vida en común –al menos comer y dormir– con objeto de poner coto a sus costumbres disipadas y poco acordes con su condición monástica. Sus órdenes serán posteriormente confirmadas por el abad de Claraval[22].

La otra actuación de don Alfonso fue mucho menos moderada y tuvo como escenario San Xiao de Samos. El monasterio había quedado vacante a la muerte de fray Lope de Río en 1490; el 7 de abril de 1491 estaba al frente de la abadía fray Gómez de Folgoso y el 24 de octubre volvía a estar vacante según expresa el convento, reunido para hacer un foro y presidido por el prior y un monje, *vicarios generales en lo espiritual y temporal en sede vacante*[23]. Ésta no lo estaba por fallecimiento de fray Gómez sino que, por una vez, se habían cumplido las órdenes de los Reyes Católicos que anulaban las provisiones pontificias de abaciatos. En virtud de la *Quanta in Dei ecclesia* de 1487 los monarcas consideraron que las vacantes no debían ser cubiertas puesto que la misma autoridad pontificia que concede las provisiones ha decretado la reforma de todos los monasterios gallegos, anulando las anteriores para que se proceda a la reforma. Así lo expresaban en una orden a sus oficiales en Galicia para que no dejasen tomar posesión de los abaciatos vacantes de Meira, Vilanova de Lourenzá y Poio. El mandato fue firmado el 30 de enero de 1489[24], esto es, cuatro días después de que la corte anunciase a los obispos de Galicia que el obispo de Catania se dirigía como reformador a dicho reino. En esta ocasión no se cumplieron los deseos de los Reyes, pues don Alfonso Carrillo de Albornoz no debió llegar a tiempo de impedir que los abades nombrados desde Roma se hiciesen con los tres monasterios. Por otra parte, la orden adolecía del problema de restringir la

prohibición a tres casas concretas, error subsanado el 13 de julio de 1491 a instancia del propio obispo de Catania, mencionado ahora expresamente, informando de su cometido –*que está en ese dicho reyno atendiendo a la dicha reforma*– y extendiendo la orden de impedir las provisiones a todas las abadías de Galicia, masculinas y femeninas e independientemente de la orden a la que perteneciesen[25].

Obsérvese que la fecha de esta orden regia se enmarca a la perfección en la vida monástica de Samos, y más aún si se tiene en cuenta que la única vez que figura fray Gómez de Folgoso como abad –7 de abril de 1491– es para pedir carta de seguro a los Reyes Católicos porque, a pesar de sus *justos e canónicos títulos*, teme *que algunas personas de fecho o por fuerza le despojarán e quitarán de la dicha su posesión*, el monasterio de San Xiao[26]. Estas innominadas *algunas personas* estaban presididas, sin duda, por el obispo de Catania, que obtiene el 13 de julio la orden de la corte para que sus oficiales le apoyen para anular provisiones de abadías. Y que la hizo efectiva se demuestra en que Samos vuelve a estar vacante el 24 de octubre. Entre ambas fechas, fray Gómez de Folgoso marchaba, probablemente, a pleitear a Roma cuando se encontró por el camino a fray Fernando do Castelo, a la sazón abad de Monforte, e intercambió con él los títulos. Mientras tanto los monjes samonenses debían estar echándolo de menos puesto que su buena vida se había terminado: don Alfonso Carrillo de Albornoz amenazó con encarcelar a todo aquél que se negase a aceptar la observancia[27]. Ésta llegó a Samos entre ese 24 de octubre y el 12 de febrero de 1492, cuando figura ya a su frente fray Juan de Estella como presidente[28].

San Xiao de Samos se convierte así en el primer gran monasterio gallego en recibir la reforma observante. La presencia de fray Juan de Estella al lado del obispo de Catania para hacerse cargo de la casa demuestra que el reformador se había puesto de acuerdo previamente con los observantes de San Benito de Valladolid, cumpliendo así otra de las disposiciones pontificias que marcaba la bula *In quanta Dei ecclesia*. La razón que justifica la enorme diferencia que separa la actitud de Carrillo de Albornoz en Samos a la desplegada en Sobrado está en que en la primera vió abierta una posibilidad que rápidamente aprovechó para instalar definitivamente la observancia. A ello hay que añadir que Samos, como simple cenobio benito, carece del apoyo que podría obtener el convento superadense de una organización tan asentada y centralizada como lo era Císter. Los deseos de reforma de los Reyes Católicos alarmaron suficientemente a la orden para que, en más de trescientos años de historia, por primera vez un abad de Claraval en activo se molestase en visitar a sus filiales hispanas. Es de suponer que, por el momento, la corte haya recomendado prudencia y moderación al obispo de Catania a la hora de imponer la observancia a los monjes blancos.

En estos momentos –otoño de 1491, quizás un poco antes– debe haberse incorporado a San Benito de Valladolid el priorato de Santa María do Cebreiro, único cenobio galaico que puede haber precedido a Samos en adoptar la observancia benedictina.

Tanto los Reyes Católicos como los clérigos reformistas de su corte eran muy conscientes de la magnífica oportunidad que ofrecían las vacantes abaciales para introducir la observancia en los monasterios. Así lo demuestra la temprana orden que que se ha comentado, de 30 de enero de 1489, sobre impedir que se hiciese efectiva la provisión de las vacantes de Meira, Vilanova de Lourenzá y Poio. Los Reyes no se fiaban un pelo –y el tiempo les iba a dar sobradamente la razón– de la curia y conocían bien su funcionamiento, con lo que prevenían al gobernador de Galicia y compañía de la posibilidad de que por las tres casas apareciese algún clérigo con bulas apostólicas, que en absoluto habían de impedir la ejecución de sus regias órdenes. De darse el caso, los oficiales debían remitir a estas personas a la corte para presentar allí sus bulas o provisiones pontificias y para ver las que, para la reforma, tenían los Reyes[29]. Ni caso se les hizo, pues las tres abadías acabarán provistas de abad y tendrán que esperar un tiempo para verse unidas a la observancia.

Lo ocurrido en San Xiao de Samos en el invierno de 1491-1492 se repetirá machaconamente en los años siguientes y, por ello, es conveniente dejar claras ciertas cuestiones. A partir de este momento una cosa es que el convento esté reformado y en poder de los observantes y otra lo que pasa con el cargo abacial. Si bien es cierto que no puede considerarse que la casa está completamente reformada hasta que el abaciato sea anexionado formalmente a la congregación que sea, sus monjes viven bajo sus normas y son los observantes quienes gestionan los bienes del monasterio. De esta manera se mantiene durante un período más o menos largo la vieja división entre abad y convento, que es una de las cosas que la reforma pretende liquidar. Por lo mismo, el superior del convento durante esos años en que éste es observante pero su abad no recibe el título de «presidente», aunque ejerce prácticamente todas las prerrogativas del abad. Entre la fecha de entrada de la observancia en el convento y la integración en ella del cargo abacial pueden pasar muchos años, y de ello puede ponerse también a Samos como ejemplo, pues la renuncia de su último abad claustral no llegará hasta 1511, esto es, unos veinte años después de que fray Juan de Estella y sus compañeros entrasen en el cenobio y reformasen su convento.

Volviendo al desarrollo de la reforma, hay que resaltar la evidente colaboración entre Carrillo de Albornoz y San Benito de Valladolid que se observa en Samos. Si los hechos no fueran suficientes para demostrarlo, lo corrobora la titulación de fray Juan de Estella: *presidente e reformador que somos deste nuestro monasterio por poder del reverendo abad de San Benito de Valladolid*[30]. El cometido del obispo de Catania es lograr que la observancia entre en los monasterios y, se supone,

defenderla en caso de que haya problemas, pero, conseguido esto, la implantación de las normas internas y su seguimiento son cuestión de la congregación observante que se hace cargo de la casa.

Tras la conquista de Samos el siguiente paso de don Alfonso vuelve al escenario de la diócesis de Mondoñedo. El 30 de mayo de 1492, estando en Lugo, dice haber visitado San Salvador de Pedroso y comprobado personalmente la situación deseperada del lugar: edificios derruidos, bienes dilapidados, comunidad unipersonal –el prior– y carencia absoluta de libros y ornamentos litúrgicos, razones más que sobradas para anular el priorato y unirlo a San Martiño de Mondoñedo, al que obliga a mantener en el extinguido cenobio a dos capellanes[31]. Por esas mismas fechas, previa información sobre la casa hecha en persona o por delegado, debe haber decidido la supresión del benedictino San Cibrao de Montecubeiro, en la diócesis lucense. En esta ocasión, y valiéndose de los poderes que tenía, optó por unirlo a un convento mendicante, Santo Domingo de Lugo, obligándoles también a mantener, como en Pedroso, a dos religiosos en el extinto monasterio. Los frailes dominicos se hacían cargo de Montecubeiro el 22 de octubre de 1492[32], aunque tendrán que enfrentarse después, al parecer, tanto a los monjes benitos de San Cibrao como, posteriormente, a San Benito de Valladolid, al que no gustó nada la decisión de don Alfonso y la pérdida de una casa, aún mediana o incluso pobre como era Montecubeiro.

En 1493 consta que Carrillo de Albornoz había intervenido en Santa María de Aciveiro, pues dicho año el monasterio aparece dirigido por el prior Álvaro Colmeiro, *puesto por el obispo de Catania*[33]. Menos claro está si la observancia se implantó verdaderamente en el cenobio, pero lo más probable es que su control haya pasado entonces de alguna manera o, al menos nominalmente, a la Congregación de Castilla. Con esta conquista el obispo de Catania contaba ya en su palmarés con una intervención agustina, otra benita y una tercera cisterciense.

A mediados de 1493, el 27 de julio, y sin que se sepa si don Alfonso seguía a cargo de la reforma clerical de Galicia, se confirmaba desde Roma su dedicación a la monástica, ampliándose ahora su misión a todos los reinos de Isabel y Fernando. Alejandro VI retomaba para la bula las palabras *Quanta in Dei ecclesia* que su predecesor en el solio había utilizado para el reino gallego. En esencia su contenido era el mismo, con la sustancial diferencia del territorio que abarcaba, y junto al obispo de Catania se encomendaba la misión al de Coria y al arzobispo de Messina[34].

Aunque tal vez se haya realizado en 1492, lo más probable es que don Alfonso se haya hecho con San Martiño Pinario a finales de 1493. Su administrador y obispo de Ciudad Rodrigo, don Diego de Muros I, había fallecido el 9 de diciembre de 1491[35], y es indubitable que tanto el obispo de Catania como los Reyes Católicos estarían pendientes de impedir que el abaciato recayese fuera de la observancia benita. No

tuvieron suerte: se lo llevó el cardenal romano don Antoniotto Pallavicini Gentili, también obispo de Ourense y Ventimiglia. Pero, como se ha dicho, una cosa es el abad y otra los monjes. Mientras en Roma era nombrado el cardenal, en Santiago el parón de Pinario es total: ni un solo documento original entre la última intervención del procurador de don Diego de Muros el 29 de julio de 1491 y el 25 de febrero de 1494, cuando figura a su frente fray Juan de Melgar como presidente[36]. Sin ofrecer dato alguno que acredite sus afirmaciones, Barreiro Fernández establece que la observancia entró en el monasterio en 1492[37], si bien la contínua documentación generada por Melgar y sus compañeros a partir de la fecha indicada más parece apoyar que se habían instalado en el cenobio poco antes. La inexistencia de problemas que, por ejemplo, comenta García Oro[38], tiene toda la pinta de deberse a que el monasterio estaba vacío. Lo estuviese o no, los frailes que no habían huido estuvieron atados de pies y manos y, si los observantes se instalaron antes de febrero del 94, permanecieron en absoluto silencio hasta que se obtuvo la renuncia al abaciato de Pallavicini que, por mediación de Fernando el Católico, tuvo lugar antes del 31 de enero de 1494. Ese día Alejandro VI expedía una nueva bula con las mismas disposiciones establecidas por Inocencio VIII en 1487: reforma de Pinario y anexión a él de Antealtares y San Pedro de Fóra[39].

La muerte de don Diego de Muros dejaba también libre otro abaciato de aún mayor categoría: el del cisterciense Santa María de Sobrado, que siguió el camino de Pinario y fue concedido al cardenal Pallavicini. La intervención en los cenobios cistercienses era, según se ha dicho, algo más peliaguda que en los benedictinos por mor de las posibles reclamaciones del capítulo general de la orden, a pesar de que las bulas pontificias facultaban al obispo de Catania para hacer su voluntad también en ellos. La visita y subsiguientes disposiciones que don Alfonso tomó en 1491 se hicieron aún en vida del obispo de Ciudad Rodrigo. Indubitablemente enterado de que andaba también de visita por la Península el abad de Claraval, que llegaba a Sobrado en 1492, y vistas las disposiciones de éste, confirmatorias de las suyas, parece evidente que por entonces aún no habrían entrado en él los observantes. Su historia debe haber sido muy similar a la de San Martiño, con Carrillo de Albornoz a la espera de lo que ocurría en Roma a lo largo de 1492 y 1493. Confiadas ambas abadías a Pallavicini, don Alfonso llamaría a los observantes para ocuparlas a finales de este año y llegarían a ellas en el invierno del 93-94. En este último año aparece a su frente como presidente fray Sebastián de Padilla, abad de La Espina[40]. La posesión de Sobrado conllevaba la de San Xusto de Toxosoutos, suprimido y anexionado a aquél durante la administración de don Diego de Muros I.

De nuevo a la intervención benita y cisterciense se une la agustina, pues no creo que deba dudarse que la supresión y consecuente anexión del pequeño priorato de

San Xoán da Cova a la compostelana Santa María de Sar, que tuvo lugar en 1494[41], ha de atribuirse a la iniciativa de don Alfonso Carrillo de Albornoz.

A la lista anterior muy probablemente deben añadirse San Pedro de Soandres y San Cibrao de Bribes, al frente de los cuales aparece como presidente fray Diego de Bruselas en mayo de 1494, así como San Lourenzo de Carboeiro, también presidido por Bruselas en ese año. La última actuación segura del abad Pedro Vázquez de Soandres data del 11 de diciembre de 1490, de 5 de febrero de 1491 la de Pedro de Bergondo, abad de Bribes, y de 1 de marzo de 1493 la de fray Manuel Sánchez, de Carboeiro[42]. En los dos primeros concurren las circunstancias apuntadas para Pinario: vacante acaecida durante 1490-1491 y espera de los reformadores a ver si se conseguían los abaciatos, aunque probablemente hayan entrado en ambos en algún momento de 1492 o 1493 hasta que decidieron gestionar sin rebozo sus bienes, poco ante de ponerse a la cabeza de la reforma gallega el prior de Valladolid. En San Lourenzo de Carboeiro se retrasa la fecha de la vacante, aunque su ocupación observante puede haber sido simultánea a la de los otros dos, a los cuales liga la presencia de fray Diego de Bruselas, con lo que tal vez habría que llevarla mejor a 1493 o principios de 1494, cuando la comunidad observante de Pinario inicia su actividad.

Aparte de la introducción de observantes en los conventos apuntados, en los años que median entre 1489 y 1494 don Alfonso debió recorrer toda Galicia visitando monasterios y, cuando no lo hizo personalmente, envió a delegados que –al igual que para el clero diocesano auriense– le dieron cuenta puntual del estado de cada cenobio. A los datos ofrecidos anteriormente se suman otros que lo demuestran y que proceden de los procesos que, años después, incoaron los observantes de Valladolid a los distintos monjes y monjas de Galicia. En ellos consta que don Alfonso se presentó personalmente en San Vicente de Monforte y San Mamede de Seavia, dándole unas normas similares a las que debió establecer en Sobrado[43]. También debe atribuírsele la anexión al primero del antiguo priorato cluniacense de San Pedro de Valverde, que debió decretar tras su visita a la zona[44]. Un tanto sorprendente es que no haya sido él mismo quien se desplazase a Pontevedra, villa destacada y con cuatro monasterios en sus cercanías. Todos ellos habrán sido visitados por su delegado, el cisterciense fray Lorenzo de Valbuena, según consta para San Salvador de Lérez. En este cenobio su abad, fray Jácome de Santiago, no hizo –a diferencia del de Seavia, por ejemplo– oídos sordos a las indicaciones que venían de arriba. De ahí su interés por poner o reformar los órganos en la iglesia monástica y restaurar el refectorio común, usándolo al menos para la comida, que son las reformas que se certifican en las declaraciones testificales[45]. De nada valdrán sus tímidas acciones una vez que tenga que enfrentarse a la verdadera observancia. La presencia de Valbuena como visitador delegado por don Alfonso sitúa a su lado a la otra rama benedictina, la cisterciense, confirmando

así que en su labor reformadora de estos años estuvo asistido y aconsejado por regulares observantes.

La colaboración del obispo de Catania con San Benito de Valladolid se estrechará hasta el punto de que en abril de 1494 los Reyes Católicos presentan a sus oficiales en Galicia a fray Juan de San Juan de Luz, prior de Valladolid, como corresponsable de la reforma monástica del reino junto a Carrillo de Albornoz[46]. Con una recia personalidad, característica de buena parte de la clerecía de esos tiempos, fray Juan[47] se había dedicado en los años anteriores a convertir la organización que presidía en una verdadera congregación, cortando de raíz las ansias autonomistas de San Salvador de Oña, San Juan de Burgos, San Isidoro de Dueñas y la Misericordia de Frómista, lo que le valió la completa revuelta de éstos y un rapapolvo por los Reyes Católicos en 1490. Superada la crisis, fray Juan recuperaba la confianza de los monarcas que, en 1493, le encargaban la reforma de Santa María de Montserrat, para donde salió con doce monjes vallisoletanos el 28 de junio. Junto a los tres que se quedaron del convento originario, los doce castellanos eligieron como su prior a fray García de Cisneros el 3 de julio. Tras el éxito en la emblemática abadía catalana, fray Juan de San Juan de Luz estaba preparado para asumir la aventura gallega.

Con la irrupción del prior de Valladolid suele darse por terminada la labor reformadora en Galicia del obispo de Catania, a quien se releva de su responsabilidad galaica en un breve dado por Alejandro VI el 26 de marzo de 1494 del que se hace eco una nueva orden de los Reyes Católicos a sus oficiales de 4 de julio del mismo año. En ésta los monarcas asumen haber sido los impulsores del breve anterior y explican que han estimado conveniente que la reforma sea asumida por los propios monjes, encargando la de los cistercienses al abad de Poblet y la de los benedictinos al prior de San Benito. Al margen de que en el camino se han quedado los agustinos –de seguro contentísimos–, tras las explicaciones, los Reyes informan de que fray Juan de San Juan se dirige a Galicia y de que había sido él mismo quien les había solicitado este documento para que lo ayudasen en todo lo posible[48]. El de San Juan de Luz sabía de sobra antes de empezar que su periplo galaico no iba a ser un plácido y relajante recorrido turístico.

Aunque a partir de este momento el protagonismo pase a los priores de Valladolid no creo que el obispo de Catania se haya mantenido al margen de lo que estos desarrollan en Galicia a partir de esta fecha. Por de pronto, la segunda *Quanta in Dei ecclesia* lo ponía al frente de la reforma monástica de ambas coronas, con lo que los observantes vallisoletanos actuarán como sus delegados. Así lo reconocen los Reyes Católicos en mayo de 1498, en pleno auge de la actividad gallega de fray Rodrigo de Valencia[49]. Y lo mismo cabe decir en el caso cisterciense, pues en 1496 los monarcas ordenan a sus oficiales que ayuden en lo que se les pida al obispo de Catania, que ha sido encargado por el papa de la reforma de los monasterios gallegos de la orden[50].

Aunque sin probar documentalmente, los propios benedictinos vallisoletanos atribuyen a don Alfonso Carrillo de Albornoz la reforma de San Salvador de Celanova, pues en su *Libro de los bienhechores* se dice de él que *en poco tiempo reformó la casa de San Martín de Santiago poniendo allí monjes que de Castilla llevó, e otro tanto hizo en la casa de Celanova e Samos*[51]. A pesar de ello, no consta que en la reforma de la casa de san Rosendo haya intervenido directamente el obispo de Catania[52]. Su papel debió ser de defensor de lo allí hecho por fray Juan de San Juan de Luz en agosto de 1494, que puede servir también como su primera actuación como protagonista en la reforma del monacato gallego.

Termino con una valoración de la actuación de don Alfonso Carrillo de Albornoz entre 1489 y mediados de 1494, período durante el cual fue único líder de la reforma. La historiografía ha sido bastante dura con su labor, pues ha seguido, por lo general, los juicios de José García Oro a lo largo de su inmensa obra que, en ocasiones, tienen un cierto tonillo despectivo, como cuando comenta que «los documentos posteriores nada especifican sobre las iniciativas de este obispo», a lo que sigue que «las fuentes benedictinas afirman que durante esta visita a los monasterios se convenció que tal reforma era algo superior a sus fuerzas[53]», o cuando dice que en 1489 «se limitó a informar de la situación de los monasterios gallegos»[54], aunque en alguna ocasión reconoce su responsabilidad a la hora de «establecer una sólida presencia de la Congregación [de San Benito de Valladolid] en Galicia»[55]. Estas matizadas apreciaciones se convierten en «éxitos muy menguados», para Manuel Lucas[56], o «resultados más bien modestos», para Camilo Fernández Cortizo[57]. Mucho más positivo para con su obra es el juicio de García M. Colombás, quien escribe que «las primeras conquistas, más o menos definitivas, de la reforma monástica en el reino de Galicia se debieron a la solicitud y desvelos de don Alonso Carrillo de Albornoz»[58].

Este mismo autor atribuye al propio obispo de Catania la idea de entregar la reforma directamente a los monjes observantes, con lo que habría sido el responsable de que fray Juan de San Juan de Luz aparezca junto a él como corresponsable de la tarea en las cartas reales de abril de 1494. Por otra parte, ya se ha comentado el buen entendimiento que tanto con San Benito de Valladolid como con la Congregación de Castilla mantuvo don Alfonso, que desde el mismo inicio de su tarea gallega debió contar con su colaboración y participación. Una estrecha relación que no termina, además, en 1494, como se ha puesto asimismo de relieve y que continúa no sólo en Galicia sino que, gracias a la segunda *In quanta Dei ecclesia* de julio de 1493, se desarrolla también fuera de ella. Brillante ejemplo de tal colaboración es, nada menos, la conquista de Sahagún para la observancia benita, que llevaba tras tan célebre casa desde casi el mismo momento en que se fundó San Benito de Valladolid, nacido como priorato dependiente de la venerable abadía de los Santos Facundo y Primitivo.

El proceso que allí se siguió, descrito por Zaragoza i Pascual, debe haber sido muy parecido al que pocos años antes se había realizado en Samos y demás abadías gallegas pasadas a la observancia por obra del obispo de Catania. A finales de 1494 se presentaba don Alfonso en Sahagún, donde exhibió ante abad y convento los poderes que tenía de corte y curia para reformarlos. «Convinieron en ello los monjes y entonces don Alonso avisó a los Reyes y a los monjes de Valladolid», que se presentaron en la casa, en número de ocho, el 18 de diciembre, «y fueron admitidos por el abad y monjes con agrado. Don Rodrigo se reservó el título de abad, pero puso en manos de los recién llegados todo el gobierno interior del monasterio»[59]. En el relato falta, a mi parecer y casi con toda seguridad, la amenaza carcelaria que Carrillo de Albornoz hizo a los monjes de Samos, pues dudo mucho que abad y convento de Sahagún hayan aceptado «con agrado» unas normas de las que todo monje, o casi, escapaba si podía o se enteraba previamente, como lo demuestra que solamente sean tres los catalanes de Montserrat que se quedaron con los vallisoletanos y la fuga de la práctica totalidad del personal de los monasterios masculinos y femeninos de Galicia[60]. Introduciendo, pues, la presencia de unos cuantos hombres de armas junto a obispo y observantes, y la amenaza de las penas que podían caer sobre quienes se desmandasen, los pasos que se siguieron en Sahagún deben haber sido prácticamente iguales a los dados en los monasterios galaicos reformados por obra del obispo de Catania.

El saldo de su actuación en Galicia parece bastante positivo, máxime teniendo en cuenta que durante el lustro que dirigió en solitario la reforma tuvo que atender a otras cuestiones. La consecución de dos de las más grandes casas de Galicia, Samos y Sobrado, ilustra la voluntad del obispo de Catania para demostrar al reino de que la cosa iba en serio y servirían de ejemplo para que monjes y, en menor medida por el momento, monjas, viesen que iba a ir adelante independientemente del color de hábito que vistiesen o debieran vestir. Bastante publicidad debió ser también la conquista de San Martiño Pinario en la misma Compostela, aunque la insumisión de Antealtares y San Pedro de Fóra restaría credibilidad a los poderes efectivos de don Alfonso. Estas tres casas, junto a las otras de inferior magnitud que reformó el obispo, obligarían a todos los monasterios de Galicia a tomarse en serio la decidida voluntad de reforma que representaba Carrillo de Albornoz, bien defendido en la corte no sólo por los deseos de los Reyes sino también por fray Hernando de Talavera. Y parece indudable que el propio obispo de Catania se hizo ver en persona por buena parte de los monjes gallegos, enviando a representantes a todos aquéllos que no pudo visitar.

Tal vez hubiese podido actuar más fieramente y haber ganado más casas para la reforma. Pero hay que tener en cuenta varios factores, el primero de los cuales es que bajo su dirección se dan los primeros pasos, necesariamente titubeantes, al

enfrentarse con una tarea que por primera vez se acomente en todo el territorio de un reino y que, a pesar de experiencias anteriores, tiene que vérselas con problemas muy diversos. Así lo demuestra lo ocurrido en San Martiño Pinario, donde la vida parece detenerse durante un año a la espera de ver qué pasa en Roma con el abaciato, y en Santa María de Sobrado, con las mismas circunstancias. Tras una primera fase en que se informa de la situación, don Alfonso pasa a la acción en Samos a finales de 1491 haciendo valer sus poderes delegados por rey y Roma, recurriendo a la fuerza y la amenaza si es necesario. Su actuación anticipa la que asumirán en años posteriores fray Juan de San Juan de Luz y fray Rodrigo de Valencia, el primero de los cuales, avisado por la experiencia de Catania, pide antes de ponerse en camino para Galicia la ayuda del brazo secular. En el lado contrario las actitudes son variopintas en función no sólo de las personalidades sino también de la incertidumbre con que se dan los primeros pasos: el abad de Seavia sigue con su vida habitual, despreocupándose de las normas que se le dan; el de Lérez hace todo lo contrario y pone en marcha una tímida reforma de las costumbres de su casa; y Fernando do Castelo manifiesta ya su decidida voluntad de oponerse a lo que venga desde fuera al cambiar su mediana abadía de Monforte por la más destacada de Samos en un momento en que ésta debe haber sido ya visitada por don Alfonso. La reforma estaba en pañales y los gallegos claustrales aún no sabían qué se les venía encima exactamente aunque algunos lo intuyesen –el abad de Lérez y el prior de Montederramo que cede Samos a Castelo–; en 1498 ya lo sabían: fray Rodrigo de Valencia se encontrará varios monasterios «encastillados», coyuntura con la que jamás parecen haberse topado Carrillo de Albornoz o sus delegados.

Años, pues, de información y prueba que se saldarán con la estructuración de un sistema que seguirán en años posteriores los reformadores tanto dentro como fuera de Galicia. La experiencia del obispo de Catania será aprovechada por los observantes vallisoletanos y cistercienses que, calcando su proceder, decidieron entrar en las casas cuando lo estimaron conveniente, despreocupándose por cuándo podrían conseguir la total conversión del monasterio que se tratase con la integración en su congregación del cargo abacial, que podía tardar décadas.

Hay que recordar también, para terminar, la obra de don Alfonso Carrillo de Albornoz en los prioratos de canónigos regulares de san Agustín. La supresión de San Salvador de Pedroso y San Xoán da Cova –con el precedente de A Colleira– son las únicas modificaciones que sufrirá el mapa agustino gallego durante las dos décadas finales del XV. Con la ampliación del territorio de su responsabilidad a todos los dominios de los Reyes Católicos y la resignación de la reforma gallega en las congregaciones de observancia los agustinos se bajan del carro de aquélla. Sólo el obispado de Mondoñedo, a principios del XVI, se meterá con la única que quedaba

en su diócesis: la antigua sede de San Martiño que, entonces dueña del patrimonio de A Colleira y Pedroso, será suprimida y anexionada al cabildo en 1534.

Bibliografía

Arias Cuenllas, M. (1992): *Historia del monasterio de San Julián de Samos*, Lugo, Diputación Provincial.

Barja Prieto, A. (1967-1968): «Documentos históricos, nº 39. Agregación del monasterio de Montecubeiro, con todas sus rentas, derechos y pertenencias al convento de Santo Domingo de Lugo. 1492», *BCMHAL*, VIII, nº 67-70: 211-212.

Barreiro Fernández, J.R. (1966): «Incorporación del monasterio benedictino de San Martín Pinario de Santiago a la reforma de Valladolid», *Compostellanum*, 11: 235-256.

Cal Pardo, E. (1983): *El monasterio de San Miguel de la Isla de la Colleira*, Madrid, 1983.

Cal Pardo, E. (1984a): *El monasterio de San Salvador de Pedroso en tierras de Trasancos. Colección Documental*, A Coruña, Deputación Provincial.

Colombás, G.M. (1980): *Las señoras de San Payo. Historia de las Monjas Benedictinas de San Pelayo de Antealtares*, Santiago de Compostela, Caja de Ahorros de Galicia.

De Azcona, T. (1960): *La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto P. Enrique Flórez.

De Azcona, T. (1993): *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Fernández Cortizo, C. (2000): «Santa María de Acibeiro», en Yáñez Neira, D. (coord.): *Monasticón cisterciense gallego*, t. 2, 151-187, León, Caixavigo e Ourense-Edilesa.

Fernández Cortizo, C. (2006): «*A regular observancia, quebrada*: visita e reforma dos mosteiros galegos da Orde de San Bieito en tempos dos Reis Católicos», en *Arte beneditina nos camiños de Santiago. Opus monasticorum II*, Xunta de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo: 81-109.

García Oro, J. (1969): *La reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos*, Valladolid, Insituto «Isabel la Católica» de Historia Eclesiástica.

García Oro, J. (1971): *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid, CSIC, Instituto 'Jerónimo Zurita'.

García Oro, J. (1987): *Galicia en los siglos XIV y XV*, 2 tomos, A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza.

García Oro, J. y Portela Silva, M.J. (2004a): *Los monasterios de la Corona de Castilla en el reinado de los Reyes Católicos, 1475-1517. Las Congregaciones de la Observancia*, Santiago de Compostela, El Eco Franciscano.

Lucas Álvarez, M. (1999): *El archivo del monasterio de San Martiño de Fóra o Pinario de Santiago de Compostela*, Sada, 2 tomos, Seminario de Estudios Galegos–Ediciós do Castro.

Lucas Álvarez, M. (2001): *San Paio de Antealtares, Soandres y Toques: tres monasterios medievales gallegos*, Sada, Seminario de Estudios Galegos–Ediciós do Castro.

Lucas Álvarez, M. (2003): *El monasterio de San Martiño Pinario de Santiago de Compostela en la Edad Media*, Sada, Seminario de Estudios Galegos–Ediciós do Castro.

PEDRET CASADO, P. (1959): «Santa María la Mayor y Real de Sar», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 4: 339-348.

PEREIRA MARTÍNEZ, C. (1999): «Catálogo del Tumbo de la Hacienda que la Madre de Dios de Sobrado tiene en Tierra de Mellide y Monterroso, y Donaciones, y Foros, y Ventas», *Anuario Brigantino*, 22: 149-168.

RÍOS RODRÍGUEZ, Mª.L. (2000): «La preparación de la reforma en Galicia. Alonso Carrillo de Albornoz y la diócesis auriense en 1489», *Espacio, tiempo y forma. Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, *serie III*, *Historia Medieval*, 13: 325-339.

UBIETO ARTETA, A. (1989): *Listas episcopales medievales*, Zaragoza, Anubar.

VAQUERO DÍAZ, M.B. (1998): «Fontes documentais para o estudio do mosteiro de Santa María de Acibeiro do Arquivo da Catedral de Ourense», en *II Congreso Internacional sobre el Císter en Galicia y Portugal*, Ourense**:** t. 2, 951-994.

YEPES, A DE. (1611-1620): *Crónica General de la Orden de San Benito*, Edición y estudio preliminar de fr. J. PÉREZ DE URBEL, 3 tomos, (1959-1960), Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.

ZARAGOZA I PASCUAL, E. (1973): *Los Generales de la Congregación de San Benito de Valladolid. I. Los priores (1390-1499)*, Santo Domingo de Silos.

ZARAGOZA I PASCUAL, E. (1976): *Los Generales de la Congregación de San Benito de Valladolid. II. Los abades (1499-1568)*, Santo Domingo de Silos.

ZARAGOZA I PASCUAL, E. (1998): «Documentos inéditos sobre la Reforma de los monasterios benedictinos gallegos (1493-1499)», *Estudios Mindonienses*, 14: 807-844.

ZARAGOZA I PASCUAL, E. (2000c): «Proceso de reforma contra el abad de Samos y Monforte (1498-1499)», *Estudios Mindonienses*, 16: 421-465.

ZARAGOZA I PASCUAL, E. (2003): «Proceso de reforma contra el abad de Lérez (1499)», *Museo de Pontevedra*, 57: 173-191.

NOTAS

1 GARCÍA ORO, J. (1969): 37 y doc. nº 4; (1971): 84-85; COLOMBÁS, G.M. (1980): 29; ZARAGOZA I PASCUAL, E. (1973): 179.

2 «Se les dan amplias facultades para realizar la comisión, pudiendo, en caso de necesidad, suprimir monasterios, unir varios, trasladar al personal a otra parte y dar estatutos o constituciones que regulen la vida de los monjes» (GARCÍA ORO, J. (1969): 49-50).

3 COLOMBÁS, G.M. (1980): 27; el documento lo publica LUCAS ÁLVAREZ, M. (2003): doc. nº 174.

4 GARCÍA ORO, J. (1969a): 50.

5 LUCAS ÁLVAREZ, M. (1999): 740, extr. nº 538.

6 LUCAS ÁLVAREZ, M. (2003): doc. nº 174.

7 YEPES, A. DE (1611-1620): t. 2, 80; y recoge ZARAGOZA I PASCUAL, E. (1973): 179.

8 Los clérigos *corozos* son aquéllos que disfrutaban de beneficios *encorozados* que «ostentaban los títulos de unos beneficios, pero cedían a otros –eclesiásticos y laicos– el disfrute de unas rentas. La coroza es una capa de juncos secos o paja que se usaba para protegerse de la lluvia, de modo que los corozos eran las capas o encubridores de los verdaderos disfrutadores del beneficio» (RÍOS RODRÍGUEZ, Mª.L. (2000): 327).

9 GARCÍA ORO, J. (1971): 74.

10 De Azcona, T. (1993): 363-364 y De Azcona, T. (1960): 248-249.

11 De Azcona, T. (1993): 555-556 y 723-724; De Azcona, T. (1960): 238-239.

12 De Azcona, T. (1960): 251.

13 García Oro, J. (1969a): doc. nº 344.

14 García Oro, J. (1971): 74.

15 García Oro, J. (1969): doc. nº 325; García Oro, J. y Portela Silva, M.J. (2004): 39-40.

16 Cal Pardo, E. (1983): doc. nº 7.

17 Ríos Rodríguez, Mª.L. (2000): 332-333.

18 Lucas Álvarez, M. (1999): 252 y 491-492. Es evidente la data errónea del documento nº 548 en 1490 y del extracto nº 1229 en 1489 puesto que en estas fechas no ostentaba el abaciato fray Gómez de Ayaso.

19 Lucas Álvarez, M. (1999): 647-648, 750-751, 813-814 y 852-853.

20 Cal Pardo, E. (1983): 72-74.

21 Cal Pardo, E. (1983): doc. nº 7.

22 García Oro, J. (1987): t.1, 450.

23 Arias Cuenllas, M. (1992): 185 y 192, nota nº 2.

24 García Oro, J. (1969a): doc. nº 326; García Oro, J. (1987): t. 1, 424.

25 García Oro, J. (1969a): doc. nº 334; García Oro, J. (1987): t. 1, 424-425.

26 Arias Cuenllas, M. (1992): 185.

27 García Oro, J. (1969a): 50; Arias Cuenllas, M. (1992): 187.

28 Arias Cuenllas, M. (1992): 188.

29 García Oro, J. (1969a): doc. nº 326, y (1987): t. 1, 424.

30 García Oro, J. (1969a): 50.

31 Cal Pardo, E. (1984a): 299-300, doc. nº 52.

32 Barja Prieto, A. (1967-1968): 211-212 y Lence-Santar y Guitián, E. (1949).

33 Fernández Cortizo, C. (2000b): 160. Este fray Alvaro Colmeiro era prior de Aciveiro en 1488 (Vaquero Díaz, M.B. (1998): doc. nº 6), lo que permite suponer que, cuando menos, él y parte del convento se pusieron a favor de las normas observantes. La desaparición por entonces del abad de 1488, fray Alfonso de Arcos, hace aventurar una oposición por parte de éste a la entrada de su cenobio en la Congregación de Castilla, si bien su reaparición como monje en el mismo Aciveiro en 1509 (Vaquero Díaz, M.B. (1998): docs. nº 7 y 8) habla de su posterior sumisión a la observancia.

34 García Oro, J. (1969a): 42-43 y 154-157 (doc. nº 10).

35 Ubieto Arteta, A. (1989): 106; 1491 es la fecha que da también López Ferreiro, mientras que Barreiro Fernández, J.R. (1966): 240 y 243, sin dar dato o referencia alguna, dice que la fecha

correcta es 1492.

36 Lucas Álvarez, M. (1999): 253-254. En cuanto a los extractos de época moderna –siempre sospechosos de mala datación– Manuel Lucas solamente recoge dos en 1492 y seis en 1493, de los cuales uno versa sobre los beneficios de la isla de Arousa, otro es una colación de otro beneficio parroquial por presentación de un forero de Pinario, dos son uniones de beneficios parroquiales y otro un nombramiento de *voz* en un foro, siendo los tres restantes foros, uno de 1492 y dos de 1493 ¿tal vez mal datados? en los que solamente se dice que «el monasterio afora», sin indicar quién lo rige (493-494).

37 Barreiro Fernández, J.R. (1966): 243.

38 García Oro, J. (1987): t. 1, 441.

39 Colombás, G.M. (1980): 31; Zaragoza i Pascual, E. (1973): 207, que mantiene el error de datarla en 1473.

40 En un regesto moderno en que no se da el mes (Pereira Martínez, C. (1999): 168).

41 Pedret Casado, P. (1959): 343.

42 Lucas Álvarez, M. (1999): 911, 921, 950, 1133 y 1178-1179, en estas últimas los resúmenes de época moderna de Soandres que, como es habitual, no parecen fiables en su datación o en las noticias que ofrecen, provocando la confusión de Lucas Álvarez, M. (2001): 117.

43 Zaragoza i Pascual, E. (1997a): doc. nº 11 y (2000c): 429 (doc. nº 1).

44 La anexión estaba sin duda hecha en 1498, como se deriva de las pesquisas hechas ese año sobre el abad de Monforte (Zaragoza i Pascual, E. (2000): 81), pero también antes de que fray Juan de San Juan visitase la comarca en octubre de 1494, pues no tomó posesión de Valverde –y pocos se le escaparon–, señal de que ya estaba anexionado a Monforte, del que sí tomó posesión el prior de Valladolid.

45 E. Zaragoza estima que la visita del cisterciense tuvo lugar en 1493 a causa de que toma como fecha del nombramiento de Carrillo de Albornoz como reformador el breve de 27 de julio de ese año, sin tener en cuenta su presencia como tal en Galicia desde 1489. La visita habría tenido lugar antes, entre 1489 y 1494, con lo que cobra pleno sentido lo que dice uno de los monjes de Lérez (*fasta que el obispo de Cathania embió a visitar el dicho monesterio a un frade de San Bernardo que después fue abad de Monfero*) y su identificación con fray Lorenzo de Valbuena, abad de Monfero desde 1498 (Zaragoza i Pascual, E. (2003): 72).

46 Órdenes de 18 y 26 de abril (García Oro, J. (1969): docs. nº 341 y 342).

47 Sigo en este párrrafo a Zaragoza i Pascual, E. (1973): 194-206.

48 García Oro, J. (1969): docs. nº 15 y 344; Zaragoza i Pascual, E. (1973): doc. nº 4.

49 En un nuevo comunicado a los los obispos, religiosos, gobernador y oficiales reales de Galicia sobre la reforma, informándolos de que el delegado para ello es fray Rodrigo de Valencia, prior de Valladolid, *que está en ese dicho regno entendiendo con otras personas en la dicha reformaçión por virtud del dicho breve e de una subdelegaçión por el dicho obispo de Catania al dicho prior fecha…* (Zaragoza i Pascual, E. (1973): 223 y (1998): doc. nº 3). Que don Alonso sigue al frente lo demuestran también las órdenes dictadas por Fernando el Católico a su embajador en Roma de 1 de agosto de 1498, donde manda que suplique al papa que, para

que la reforma de la orden de San Benito *se faga enteramente, con toda rectitud, al servicio de Dios e bien de la dicha religión*, que, sin derogar la bula en que se comisiona la reforma al arzobispo de Messina y a los obispos de Coria y Catania, se encargue la reforma al prior de San Benito de Valladolid (García Oro, J. (1969): doc. nº 31).

50 García Oro, J. (1969): doc. nº 360.

51 García Oro, J. (1987): t. 1, 441, nota nº 44; Colombás, G.M. (1980): 31.

52 Hay que tener en cuenta, no obstante, la posibilidad de que don Alfonso haya actuado en Celanova de la misma manera en que intervino en Sahagún, presentándose en la casa antes de que llegasen a ella los observantes, esto es, de la misma manera que en Samos.

53 García Oro, J. (1969): 50-51 y (1971): 86.

54 Contrastándola con la decidida actitud de fray Juan de San Juan de Luz (García Oro, J. y Portela Silva, M.J. (2004): 49).

55 García Oro, J. (1987): t. 1, 446.

56 Lucas Álvarez, M. (2003): 35.

57 Fernández Cortizo, C. (2006): 85.

58 Colombás, G.M. (1980): 31.

59 Zaragoza i Pascual, E. (1973): 208.

60 Y bien probada está la continua resistencia de Sahagún a la reforma, cuya realidad conocían, estando así especialmente avisados de que su integración observante no iba a traerles nada bueno, no sólo por la austeridad que iban a tener que sufrir –aún incluso suponiendo que cumpliesen decentemente con la regla benita– sino por las consecuencias que conllevaba a nivel patrimonial, como inmediatamente constataron: el prior de Valladolid, aparte de reducir a priorato tan linajuda abadía, le desvinculó los prioratos de Belver, Saelices, Villagarcía y San Mancio, erigiendo a éste en casa independiente y madre de las otras tres, y poco despúes también el de San Bartolomé de Medina del Campo (Zaragoza i Pascual, E. (1973): 208-209). Tampoco debía ser muy sólido el acuerdo del abad en la intervención puesto que no renunció a su cargo; los rectores observantes de Sahagún serán presidentes hasta 1497 (Zaragoza i Pascual, E. (1976): 39-40).

El arquitecto Juan Ruiz de Pamanes en Celanova

MIGUEL ANGEL GONZÁLEZ GARCÍA
De la Academia Auriense-Mindoniense de San Rosendo

La presencia y responsabilidad en la obra del monasterio de Celanova del arquitecto trasmerano Juan Ruiz de Pamanes es conocida y varios autores la han señalado, si bien siempre como de paso y sin aportes documentales muy concretos. A modo de nota quiero enfatizar sobre esta actuación y dar a conocer algún documento inédito sobre esta presencia que aunque sin ser contratos de obra, que serían los más valiosos acreditan fehacientemente la responsabilidad de Pamanes al frente de las obras del monasterio celanovés, concretamente de la Obra del Claustro reglar, el punto de comienzo de la renovación del cenobio medieval, tras encauzarse Celanova por los caminos de la reforma monástica de tanta trascendencia en todos los órdenes.

Como punto de partida veamos las referencias a nuestro arquitecto que conocemos.

Pablo Pérez Costanti en el *«Diccionario de Artistas que florecieron en Galicia durante los siglos XVI y XVII»* (Santiago 1930) págs. 492-493, recoge la noticia de estar al frente de las obras de la Catedral de Ourense (1557), obras en el monasterio de San Juan de Poio (1564) figurando como vecino de Celanova por lo que deduce el autor que trabajaba en este monasterio y en el Monasterio de San Paio de Santiago (1568). Los datos de Pérez Costanti son los recogidos en el «*Diccionario biográfico artístico de Artistas Cántabros de la Edad Moderna»*, Santander 1991, pagina 606.

Antonio Bonet Correa en «*La arquitectura en Galicia durante el siglo XVII»* CSIC, Madrid, 1966 y Manuel Sánchez Arteaga- Cándido Cid en «*Apuntes histórico-artísticos de la Catedral de Ourense»* Ourense 1916, recogen el nombre de Ruiz de Pamanes. Emilio Duro Peña en su obra sobre San Esteban de Ribas de Sil, Ourense 1977, también menciona a Ruiz de Pamanes, vecino de Celanova, haciendo obra en San Esteban, pero en todos estos casos sin hacer especial detenimiento en este maestro.

ISSN: 2255-5811

Por nuestra parte en GONZALEZ GARCIA, Miguel Angel - HERVELLA VAZQUEZ, José - YZQUIERDO PERRIN, Ramón. *La catedral de Orense*. CAIXA OURENSE, León, 1993 hemos recogido lo concerniente a su intervención en las obras del consolidación del Pórtico (1557) y Sacristía (1558).

Las referencias más cumplidas pero también breves son las ofrecidas por Ana Goy reiteradas en dos distintos trabajos «El resurgir de los monasterios en el Renacimiento» en «*Opus monasticorum. Patrimonio, Arte. Historia y Orden*» Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2005 pg. 114-115 y en *«A pegada de Juan de Badajoz o Mozo nos claustros benedictinos galegos: o concepto de modernidade arquitectónica a mediados dos século XVI»* en «*Arte benedictina nos Camiños de Santiago. Opus monasticorum II*». Xacobeo. Santiago de Compostela 2006 págs 410-411, con datos procedentes de un pleito del Archivo del Reino de Galicia sobre *la obra del Claustro de Celanova, pleito dado a conocer por L. Gómez García en «Valoración del fondo documental del Archivo del Reino de Galicia relativo a la actividad artística de los monasterios benedictinos 1498-1836.»* Tesis de Licenciatura inédita. Universidad de Santiago (s.a), del cual tenemos copia y del que se puede obtener abundante e interesante información que sería lógico desarrollase la propia L. Gómez García.

La profesora Goy sobre la intervención de Ruiz de Pamanes en Celanova deja aclarado que lo hace para seguir lo trazado por Rodrigo Gil de Hontañón, como maestro de su confianza y a él se debería la galería oriental así como el refectorio y la cocina. En 1564 se detienen las obras por enfrentamientos en la comunidad, detención que dura 12 años al término de los cuales ya Ruiz de Pamanes había fallecido.

Hasta aquí lo que podrimos considerar el estado de la cuestión y a ello nos parece oportuno añadir unas noticias documentales.

NUEVOS DATOS

La vecindad en Celanova de Ruiz de Pamanes que se reitera en muchos documentos acredita que allí se asentó y que las Obras del Claustro y estancias inmediatas le ocuparon intensamente como para residir allí y centrar desde allí el resto de su actividad muy relacionada con la Orden Benedictina, de tal modo que se le puede considerar como el Arquitecto oficial de los Benedictinos en aquellos momentos. Damos a conocer con cierta brevedad cuatro nuevos documentos

Claustro de Celanova.

I

1563 abril 3. Ourense

Traspaso de las rentas del priorato de Santa Comba de Naves que tenía el arquitecto Juan Ruiz de Pamanes como paga de sus trabajos al frente de las obras del Monasterio de Celanova.

AHDOURENSE. Protocolos de Jácome de Faro. Caja 35 folios 186-187

El primer documento que transcribimos solo en la parte suficiente para saber de su contenido, es interesante en cuanto nos informa del modo utilizado por el Monasterio para pagar a Pamanes su trabajo al frente de la obra y que era traspasándole las rentas del priorato de Santa Comba de Naves en las cercanías de Ourense. Rentas que a su vez el arquitecto traspasa para evitar las incomodidades de la cobranza. No conozco, aunque es probable existan, otros casos de utilizar este tipo de pago, por lo que no deja de tener su curiosidad y ello también certifica la estabilidad de Pamanes en Celanova ya que de estar de modo puntual no sería efectivo aceptar el cobro mediante unas rentas que se alargaban por tres años

«*En la ciudad de Orense a tres días del mes de abril año del señor de 1563 años en presencia de mi notario y testigos de esta carta parecieron presentes Pero López de Soto escribano de su majestad, Francisco Enríquez, Diego Fernández asturiano Alonso Fernández vecinos de la dicha ciudad y dijeron que por cuanto por el magnífico y muy Reverendo Sr. el abad, prior monjes y convento del monasterio de San Rosendo de Celanova fue dada y rematada en Juan de Pamanes maestro de la obra del dicho monasterio de Celanova la renta del priorato de Santa Comba de Naves con sus anejos y con todo lo a ella anejo y perteneciente en precio y cuantía de 253.000 maravedíes encara un año con los más cargos que solía andar y se contenía en la escritura que de la dicha renta y de otras del dicho monasterio se le había hecho al dicho Juan de Pamanes maestro de la dicha obra por el dicho Reverendo abad y convento de Celanova según en el dicho contrato se contenía que había pasado por delante de Juan de Noriega escribano del dicho monasterio y de su parte a que dijeron se referían y se la habían dado y rematado en la dicha cuantía por tiempo y espacio de tres años cumplidos para que de ella y de otras que le habían dado se pagase de lo que el dicho monasterio era obligado a pagar de la dicha obra y que así y que asi como se solía pagar la dicha renta en cada un año lo fuese cobrando que es en esta manera la mitad de la dicha renta en maravedíes sobredichos de los frutos del primero año que vienen de este presente año de 63 años pagos por día de San Juan el año de 64 años e la otra mitad pago por día de Navidad del dicho año de 64 años que son los fondos del año de 63 en que estamos al presente y las pagas de los otros dos años se habían de pagar de la misma manera según se pagan las más rentas del dicho monasterio y ahora el dicho Juan de Pamanes maestro de la dicha obra había recibido así del dicho monasterio la dicha renta de Santa comba de Naves con sus anejos del dicho monasterio por los frutos de este presente año de 63 y 64 de 65 años por los dichas 253.000 maravedíes y*

con los dichos cargos contenidos en la escritura a él hecha por el dicho abad y convento del dicho monasterio y les quería traspasar la dicha renta y dar poder en causa propia para la coger en firme asegurándosela y pagandosela según y de la manera que él la había y tenía y le era dada y traspasada por el dicho abad y convento del dicho monasterio de Celanova conforme a la dicha escritura que se hace mención en que de ello les daría y entregaría todo los recaudos y seguridad bastante para hacer y recaudar y gozar la dicha renta y frutos della durante los dichos tres años y tres Navidades…»

II
1564 marzo 1. Celanova
Poder a Juan de Coterón para cobrar lo que se debe.
AHPOURENSE. Clero caja 54.

Un simple documento de poder que avala su presencia en Celanova en esta fecha, aprovechando el día de la fiesta de San Rosendo, en la que pararía la actividad constructiva, para dar este poder a Juan de Coterón también cantero que conocemos estuvo vinculado a la obra de la Capilla del Santísimo Cristo de la Catedral de Ourense y por supuesto con actividad en Celanova. Según Murguia será maestro de las obras celanovesas y fallecido hacia 1591 su viuda mantuvo pleito con Mateo López, maestro también en dichas obras. Era también de origen montañés, como tantos otros, El apellido Coterón figura en los diccionarios de artistas cántabros, pero en ellos no está recogido este. Este poder acredita la relación de ambos maestros colaborando Coterón con Pamanes, en las obras que este dirigía en Celanova.

III
1564. Celanova
Pleito por la compra de una casas del monasterio de Celanova
AHPOURENSE. Clero caja 54.

El tercer documento es interesante por significar que la vecindad en Celanova que Pamanes reitera no era circunstancial. Es un pleito contra Álvaro Gallego por haber vendido unas casas en la plaza de esta villa sin licencia del monasterio. Se las vende a Juan de Pamanes, maestro de cantería por 175 ducados. Es decir que Pamanes ha decidido realmente vivir de modo permanente en la villa y adquiere en propiedad unas casas ya que hasta entonces lo haría en el propio monasterio o en alguna casa de alquiler.

IV
1565
Contrato de unos pilares para el Monasterio de Ribas de Sil
AHPOURENSE PROTOCOLOS DE ALONSO DE RIANJO 1565 fol 13.

Para completar las referencias que conozco sobre Juan Ruíz de Pamanes, abreviado casi siempre al segundo apellido, doy esta nota de un contrato que el también monasterio benedictino de San Esteban de Ribas de Sil, le hace a él y a otro cantero Juan Francés para realizar obra en un cuarto del dormitorio viejo. Se dice vecino de Celanova y sin

duda sería por informes o recomendación del monasterio celanovés por lo que se le hace este encargo

También tiene interés la relación que se establece entre ambos canteros, por la que se deduce que Francés, era cantero de «cantera» es decir de los que obtenían el material en bruto para facilitar luego el trabajo de los canteros o maestros de obra que se encargaban de la construcción. Este es el contenido del encargo: «*Fray Diego Vaca de Osorno abad del monasterio de San Esteban de Ribas de Sil, Fray Antonio de Sea, maestro del colegio del monasterio, fray Juan de Fromista prior, Fray Hernando de Castropol mayordomo, fray Francisco de Cortinas, fray Juan de Torres, Fray Adriano de San Millán, fray Rosendo de Araujo, fray Juan de Talavera, monjes del monasterio, se conciertan con Juan de Pamanes, vecino de Celanova y Juan Francés, canteros para que éstos hagan dos pilares en el cuarto del dormitorio viejo, arrimados a la pared vieja y abrazados con ella, bien ligados y acabar otro pilar escribo que está comenzado en laa capilla de Nuestra Señora, todos ellos de sillería, según cómo están los ya hechos de dicho cuarto, las ventanas y luces en la pared, según la traza que está dada, hacer otras cuatro celdas en el dicho cuarto y las puertas que faltan por hacer.*

Acabarán la obra para el día de San Miguel de septiembre de este año y les pagarán 150 ducados para en parte de pago y al final será tasada la obra por dos maestros de cantería, y lo que ellos o un tercero dijese, se les pagará en el día de Navidad primera.

Juan de Pamanes se obliga a pagar a Juan Francés 55 varas de sillares labrados a picón, 35 varas de sillares escodados, 8 sejas y dos chapas de las ventanas del escritorio, 17 tranqueros y agujas, siete dovelas y salmeres de los escarzanos, 10 varas descouçes que el Juan francés tenía empezado y 12 perpiaños y,4 cumbreras.»

San Rosendo: su individualidad, devociones y parangones en el arte gallego. De 1500 a la actualidad*

JOSÉ MANUEL GARCÍA IGLESIAS

I. LA INDIVIDUALIDAD DE SAN ROSENDO (907-977)

El arte gallego se ha ocupado, en la Edad Moderna, de plasmar la identidad de San Rosendo como figura con singular historia[1]. El tema de sus orígenes ilustres no es, en este caso, una cuestión menor; tanto es así que es motivo habitual en aquellos repertorios que se ocupan del Santo. Así cuando se sintetiza su vida en cuatro temas en la urna relicario que guarda sus huesos en Celanova se hace alusión a este asunto al que siguen otros relativos a su bautismo, la misa de los ángeles y el milagro de los albañiles muertos[2].

También -a la hora de buscar, para el guardapolvo del coro catedralicio compostelano, una escena complementaria a la presencia de su representación, a cuerpo entero, sobre el nivel superior del coro de la catedral compostelana- el tema

* Trabajo realizado en el marco del proyecto MICIIN HAR 2011-22899. Encuentros, intercambios y presencias en Galicia entre los siglos XVI y XX», financiado por el Ministerio de Innovación y Ciencia.», del Grupo de Investigación «Iacobus (GI-1907). Proyectos y estudios sobre patrimonio cultural».

[1] Son estudios de referencia, en este sentido: GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., «San Rosendo de Mondoñedo y Celanova», en PÉREZ LÓPEZ, S. L. (coord.), *Facendo memoria de San Rosendo*, Modoñedo-Ferrol, 2007, pp. 229-344; GONZÁLEZ LOPO, D. L., «San Rosendo: de santo admirable a santo imitable. Un análisis comparativo de hagiografía medieval y barroca», *Rudesindus*, 1 (2007), pp. 17-44; GONZÁLEZ LOPO, D. L., «La figura de San Rosendo, a través del tiempo: de santo a símbolo», en *Rudesindus «San Rosendo, Su tiempo y su legado»* (Congreso Internacional), Santiago de Compostela, 2009, pp. 349-358; GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., «Addenda a la iconografía de San Rosendo», *Rudesindus*, 7 (2011), pp. 241-254.

[2] GONZALEZ GARCÍA, M. A., «Arte en el monasterio», en PASTOR, V. (dir.), *San Salvador de Celanova*, León, 2001, pp. 110-111.

seleccionado, para tal lugar, no fue otro que el anuncio del nacimiento de San Rosendo, apareciéndose San Miguel a Santa Ilduara, de muy ilustre familia[3].

El relato de la vida de Rosendo va a tener un desarrollo importante en la sillería de Celanova, ocupando su biografía catorce tablas, sobre otros tantos sitiales de su parte inferior. Los motivos representados son: el anuncio de su nacimiento, el bautismo, como obispo en la sede de Dumio, la imposición del habito, luchando con normandos y sarracenos, la predicción de la muerte del abad Franquila, como abad de Celanova, la gestión monástica, la visita a Santa Senorina, la misa de los ángeles, la visión de la muerte de la reina Aragonta, el anuncio de su propia muerte y el testamento y su muerte[4] . El que se pongan tales momentos de su vida, enfrente de otros tantos relativos a la propia de San Benito[5], supone, por otra parte, una significativa muestra de la insigne relevancia que se le otorga en este convento benedictino. Y es que si Benito es en quien asienta sus raíces la propia Orden, es Rosendo quien funda este centro benedictino.

El anuncio del nacimiento de Rosendo también se muestra en el retablo del que es titular el Santo en la nave sur del monasterio de Celanova; la traza se vincula a Fray Benito y se data en 1728[6]. El vínculo que tiene este altar con las reliquias de Santa Ilduara, su madre, contribuye, en este caso, a justificar la presencia de dicha temática.

---

[3] GÁRCÍA ÁLVAREZ, M. R., «Alfonso VI y la familia de San Rosendo», *Museo de Pontevedra*, 10 (1956), pp. 45-61; GÁRCÍA ÁLVAREZ, M. R., «Ilduara Eriz, madre de San Rosendo», *Boletín de la Comisión de Monumentos Histórico-artísticos de Lugo*, 49-52 (1958-1959), pp. 217-232; SÁEZ E., «Los ascendentes de S. Rosendo», *Hispania*, 8 (1998), pp. 3-76, 179-238; GARCÍA ÁLVAREZ, R., «Gutier e Ilduara, padres de San Rosendo», *Boletín Auriense*, 7 (1977), pp. 3-40; PALLARES MÉNDEZ, M. C., *Ilduara, una aristócrata del siglo X*, A Coruña, 1989; CARRIEDO TEJEDO, M., «La familia de San Rosendo», en PÉREZ LÓPEZ, S. L. (coord.), *Facendo memoria…»,* pp. 103-125; PALLARES MÉNDEZ, M. C., «Ilduara Eriz, cofundadora do mosteiro familiar de Celanova», en SINGUL, F. (dir.), *Rudesindus, O legado do santo,* Santiago de Compostela, 2007, pp. 64-8; MÉNDEZ PÉREZ, J. «¿Familiares de San Rosendo en la fundación de San Salvador de Chantada? Ero Ordóñez versus Ero Fernández*», Rudesindus*, 3 (2008), pp. 107-146.

[4] MARTÍN GONZÁLEZ, J. J., *Sillerías de Coro*, Vigo, 1964, pp. 40-44; ROSENDE VALDÉS, A. A., *La sillería de coro barroca de San Salvador de Celanova*, Santiago de Compostela, 1986, pp. 41-72.

[5] ROSENDE VALDÉS, A. A., *La sillería de coro barroca*…, pp. 19-40.

[6] GONZALEZ GARCÍA, M. A., «Arte en el monasterio ...», p. 127; COTELO FELIPEZ, M., « Os retablos lateris da igrexa de Celanova. Apuntamentos para unha lectura artística e cultual», en SINGUL, F. (dir.), *Rudesindus, O legado ...,* pp. 315-317; GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., «El retablo de San Rosendo en la iglesia monasterial de Samos», *Rudesindus*, 2 (2007), pp. 179-187; PIÑEIRO FEIJOO, A., GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., *Celanova. Monasterio de San Salvador. Ourense*, León, 2007, p. 72.

Puede verse, igualmente, una síntesis relativa a la vida de San Rosendo en uno de los retablos del monasterio de San Xián de Samos[7], dedicado al Santo y relacionado, en su traza, con Miguel Ferro Caaveiro[8]. Cuenta, en concreto, con tres relieves. En la parte alta y central pude verse la escena del anuncio del nacimiento de Rosendo mostrándose, además, en la misma composición, como, previamente, su madre le pidió al Salvador quedarse embarazada. Ya en una parte baja, en el lado derecho, se muestra la imposición del hábito a San Rosendo y, en la otra parte, su muerte y testamento. Esta obra escultórica ha sido puesta en relación con José Ferreiro[9].

El monasterio de Vilanova de Lourenzá, a través de una serie de pinturas, hace honor a los milagros de Rosendo por medio de unas tablas muy probablemente pintadas por un monje del mismo[10]. Por otra parte, también desde la pintura, en un ciclo debido a Gregorio Ferro, se incluye, en la sacristía de Celanova, a Rosendo, como parte de una galería de retratos relativos a su propia familia, en la que se nos muestra, a sus padres y hermanos -don Gutierre Menéndez, santa Ilduara, Froila, Munio y Hermesinda (falta Adosinda)[11]-.

También al pintor Gregorio Ferro se le deben las composiciones -convertidas en 1799 en una estampa, por Juan Moreno Tejada- en las que puede verse a Rosendo, en la principal, acompañado de seis escenas de su vida – Anuncio del nacimiento, Milagro de la Pila Bautismal, Imposición de la Cogulla, Defendiendo a Galicia contra los normandos, Milagro de los obreros caídos del tejado y Muerte del Santo-; se trata de una obra encargada por fray Mauro Campo Osorio (1797-1801)[12], abad de Celanova[13].

---

[7] GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., «El retablo de San Rosendo en la iglesia monasterial de Samos», *Rudesindus*, 2 (2007), pp. 179-187.

[8] LÓPEZ VÁZQUEZ, J. M. B., «Os retablos neoclásicos do mosteiro de Samos», en FOLGAR DE LA CALLE, M. C., GOY DIZ, A. (dir.), *San Xulián de Samos. Historia e arte nun Mosteiro*, Santiago de Compostela, p. 231.

[9] LÓPEZ VÁZQUEZ, J. M. B., «Os retablos neoclásicos...», pp. 231-234.

[10] GARCÍA IGLESIAS, J. M., «La vida de San Rosendo en la pintura de Villanueva de Lorenzana», Boletín Auriense, 7 (1977), pp. 39-54; FERNÁNDEZ CASTIÑEIRAS, E., MONTERROSO MONTERO, J. M., «Ausculpta, o figlio.... Orden, mensaje y devoción. Estudio sobre La pintura gallega de los siglos XVII y XVIII», en LÓPEZ VÁZQUEZ, J. M. B. (coord.), *Opus monasticorum. Patrimonio, Arte, Historia y Orden*, Santiago de Compostela, 2005, pp. 312-313.

[11] FERNÁNDEZ CASTIÑEIRAS, E., LÓPEZ VÁZQUEZ, J. M. B., *Gregorio Ferro. Pintor de Boqueixón*, Boqueixón, 2002, pp. 86-120; FERNÁNDEZ CASTIÑEIRAS, E., MONTERROSO MONTERO, J. M., «Ausculpta, o figlio....», pp. 315-324; GONZALEZ GARCÍA, M. A., «Arte en el monasterio»…, p. 169; BARRIOCANAL LÓPEZ, Y., «Pintura monástica e imaxes de san Rosendo no mosteiro de Celanova, do Barroco ao Neoclásico. Historia dunha triste perda patrimonial», en SINGUL, F. (dir), *Rudesindus, O legado…,* pp. 335-351.

[12] ZARAGOZA I PASCUAL, E., «Abadologio del Monasterio de San Salvador de Celanova (siglos IX-XIX)», *Compostellanum*, 45, 1-2 (2000), p. 98.

[13] GONZALEZ GARCÍA, M. A., «Arte en el monasterio»…, p. 169; GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., «San Rosendo...», pp. 247, 335-337.

El culto a su individualidad tiene, por otra parte, un testimonio muy especial, en la serie de reliquias que, del mismo, estan dispuestas, en magníficos relicarios, en diferentes lugares[14]; así sucede en Celanova[15], Mondoñedo[16], Santiago de Compostela[17] y Ourense[18]. Además también guarda su memoria una alba conservada en el Santuario de Nuestra Señora de las Nieves (A Capela, A Coruña) y procedente de la iglesia monacal de Caaveiro[19]. La vida de San Rosendo se encuentra vinculada, por otra parte, a distintos lugares a relacionar con él – Santo Tirso, Portomarín, Caaveiro, San Martín de Mondoñedo, Iria, Santiago de Compostela Celanova …-.

La historiografía se ha encargado, por otra parte, de fijar la imagen del santo a lo largo del tiempo, ya desde la Edad Media[20] y con un tratamiento notable en la Edad Moderna[21], siendo especialmente valorado por los estudiosos tanto hispanos como

---

[14] Véase ARAUJO IGLESIAS, M. A., *San Rosendo, Bispo e Fundador*, Celanova, 1999, pp. 148-157.

[15] GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., PEREIRA SOTO, M. A., «El relicario de la iglesia conventual del monasterio de Celanova», *Porta da Aira*, 8 (1997-1998), pp. 38-39, 50; GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., «Reliquias e relicarios de Ourense», en GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.), *En olor de Santidade*. Relicarios de Galicia», Santiago de Compostela, 2004, pp. 359-360, 363-364; GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., «Relicario da queixada de San Rosendo», en GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.), *En olor…*, pp.498-500; GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., «Relicario de San Rosendo», en GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.), *En olor…*, pp. 500-501; GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., «Esplendor e memoria: a ourivería do relicario de Celanova», en SINGUL, F. (dir), *Rudesindus, A terra e o templo,* Santiago de Compostela, 2007, pp. 357-361, 367.

[16] CAL PARDO, E., «Reliquias e relicarios na diocese de Mondoñedo», en GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.), *En olor…*, pp. 321-324; GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., «Reliquia de San Rosendo», en GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.), *En olor…*, pp. 504-505.

[17] BARRAL IGLESIAS, A., «Reliquias e relicarios na arquidiocese de Santiago», en GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.), *En olor…*, p. 317; BARRAL IGLESIAS, A., «Relicario de San Rosendo», en GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.), *En olor…*, pp. 198-200.

[18] GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., «Reliquias e relicarios de Ourense», en GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.), *En olor…*, pp. 359-360; GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., «Imaxe relicario de San Rosendo», en GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.), *En olor…*, pp. 502-503.

[19] LÓPEZ FERREIRO, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, II, Santiago de Compostela, 1899, p. 364; COUCEIRO FREIJOMIL, A., *Historia de Puentedeume*, Pontedeume, 1995 (4ªed), p. 67; BARRAL IGLESIAS, A., «Relicario de San Rosendo»..., pp. 198-200.

[20] A la hora de aproximarse al tema cabe valorar, en primer término: ORDOÑO DE CELANOVA, *Vida y Milagros de San Rosendo*, en ROCHA PEREIRA, M. H., DA (ed. trad. y estudio), Porto, 1970, DÍAZ Y DÍAZ, M. C, PARDO GÓMEZ, M. D., VILARIÑO PINTOS D. (ed., trad. y estudio), La Coruña, 1990.

[21] HERNÁNDEZ FIGUEIREDO, J. R., «A historiografía moderna e barroca sobre a figura e actividade de san Rosendo», en SINGUL, F. (dir), *Rudesindus, A terra…*, pp. 372-395. Los nombres de Yepes y de Florez han sido especialmente importantes a la hora de incidir en la importancia de Rosendo, véanse YEPES, A., *Coronica General de la Orden de San Benito, Patriarca de Religiosos,* V, Valladolid, 1615, 6r.- 36r., que trata el tema, básicamente, en relación con el monasterio de Celanova; FLOREZ, H., *España Sagrada. Theatro geográfico-histórico*

portugueses en los tiempos contemporáneos[22]. Resultó especialmente relevante el quehacer investigador desarrollado con motivo del centenario (907-2007)[23], que, también, ha dado lugar a que se incidiese, posteriormente, en el estudio de tan insigne personaje[24].

---

de la Iglesia de España… XIX, Madrid 1765, pp. 161-165, lo valora, fundamentalmente en su condición de «*Gobernador de la Iglesia Compostelana*».

[22] Una buena bibliografía sobre San Rosendo puede verse en: RODRÍGUEZ VARELA, I., «Bibliografía», en SINGUL, F. (dir), *Rudesindus, A terra…*, pp. 335-337; RODRÍGUEZ VARELA, I., «Bibliografía», en SINGUL, F. (dir), *Rudesindus, O legado …,* pp. 397-398. Entre otros trabajos cabe citar los siguientes: LÓPEZ FERREIRO, A., *Biografía de San Rosendo*, Mondoñedo, 1907; RODRÍGUEZ, J., «La figura den S. Rosendo en el reinado de Ramiro II de León», *Archivos Leoneses*, 54 (1973), pp. 287-308; MATTOSO, J., «San Rosendo e as correntes monásticas da súa época», en MATTOSO, J., *Religiao e cultura na Idade Media portuguesa*, Lisboa, 1983, pp. 29-54; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «El testamento monástico de S. Rosendo», *Historia, Instituciones, Documentos*, 16 (1989), pp. 47-102; CARRIEDO TEJEDO, M., «El segundo Pontificado mindoniense de san Rosendo (955-958) y su posterior influencia en la transmisión de su pontificado compostelano», Estudios Mindonienses, 162 (1996), pp. 191-229; FÉREZ DE URBEL, J., «San Rosendo y Celanova en el Cartulario de Sobrado»*, Signo. Revista de Historia de la Cultura Escrita,* 5 (1998), pp. 99-108; ARAUJO IGLESIAS, M. A., *San Rosendo, Bispo…*; CARRIEDO TEJEDO, M., «Rosendo I de Mondoñedo (857-896): Cronología de un obispo repoblador», Estudios Mindonienses, 16 (2000), pp. 373-386; CARDOSO ALMEIDA, J*, Vida de São Rosendo (Comentário, Anotaçôes e versâo para vernáculo)*, Braga, 2003.

[23] PÉREZ LÓPEZ, S. L., *San Rosendo e Modoñedo. Razóns dun Centenario (907-2007)*, Modoñedo, 2006; ANDRADE CERNADAS, J. M., «San Rosendo e o monacato auriense do século X», en SINGUL, F. (dir), *Rudesindus, O legado …,* pp. 16-31; BALIÑAS PÉREZ, C., « ´Vicerrei de Galicia´: a vertente política de San Rosendo», en SINGUL, F. (dir.), *Rudesindus. A cultura europea do século X*, Santiago de Compostela,, pp. 36-53; BARRAL IGLESIAS, A. B., «San Rosendo y Santiago», *Rudesindus*, 2 (2007), pp. 73-84; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «San Rosendo e Mindunieto: un episodio importante para a historia de Galicia», en SINGUL, F. (dir), *Rudesindus, A terra…,* pp. 16-29; PÉREZ LÓPEZ, S. L., «San Rosendo: de Iria-Santiago», en SINGUL, F. (dir.), *Rudesindus. A cultura…*, pp. 18-35; PÉREZ LÓPEZ, S. L., «San Rosendo e Mondoñedo», en SINGUL, F. (dir), *Rudesindus, A terra…,* pp. 80-99; CARRIEDO TEJEDO, M., *Sanctus Rudesindus*, Mondoñedo-Ferrol, 2007; CARRIEDO TEJEDO, M., «XI Centenario de San Rosendo (907-2007) patrono de Mondoñedo-Ferrol y «símbolo de Galicia», *Rudesindus*, 1 (2007), pp. 45-60; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «San Rosendo y su época», *Rudesindus*, 2 (2007), pp. 73-84; GÓMEZ LÓPEZ, J., «San Rosendo, figura ilustre de su tiempo y su mensaje para el nuestro», Auriensia: publicación anual del Instituto Teológico «Divino Maestro» de la Diócesis de Ourense, 10 (2007), pp. 137-174; PÉREZ LÓPEZ, S. L., «San Rosendo e a diócese de Lugo», *Rudesindus*, 3 (2008), pp. 25-32; BARRAL IGLESIAS, A. B., «Sanctus Rudesindus. La basílica jacobea bajo la mirada de San Rosendo (II)», *Rudesindus*, 3 (2008), pp. 173-190; PÉREZ LÓPEZ, M S. L., «San Rosendo: monje y reformador del Monacato», en PÉREZ LÓPEZ, S. L., *Facendo…*, pp. 201-228; RECUERO ASTRAY, M., «San Rosendo y la cultura en el siglo X», en PÉREZ LÓPEZ, S. L., *Facendo*…, pp. 89-102; RÍOS CAMACHO, J. C., «La singularidad de San Rosendo en el contexto del monasterio de Celanova y su área geográfica. Influencias culturales andalusíes en territorios galaicos», en PÉREZ LÓPEZ, S. L., *Facendo*…, pp. 49-88; AMARAL, L. C., «San

También, en función del prestigio de San Rosendo, la tradición ha concebido todo un tesoro constituido por diferentes objetos que se ponen en relación con su persona[25]; se localizan, en la actualidad, en la catedral auriense – anillo[26], mitra[27], báculo[28], cáliz[29], pátena[30], peines litúrgicos[31], ara portatil[32], ajedrez[33]…-.

II. SUS DEVOCIONES

La santidad de Rosendo se le reconoce en vida, se mantiene su recuerdo en el tiempo –la Historia Compostelana, por 1139, lo valora como «*varón santísimo*»[34]-, y se canoniza en 1172 por bula del cardenal Jacinto Bobone-Orsini [35]. La devoción al

---

Rosendo, un santo tirsense»,, *Rudesindus «San Rosendo*, pp. 189-200; ANDRADE CERNADAS, J. M., San Rosendo y Celanova, en *Rudesindus «San Rosendo…»,* pp. 239-250. CARRIEDO TEJEDO, M., *Sanctus Rudesindus Episcopus,* en *Rudesindus «San Rosendo…»,* pp. 338-345; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «San Rosendo y la Galicia del siglo X», en *Rudesindus «San Rosendo…»,* pp. 13-17.

[24] HERNÁNDEZ FIGUEIREDO, J. R., «San Rosendo e Caaveiro, entre o mito e a realidade», Cátedra: revista eumesa de estudios, 16 (2009), pp. 37-58; PASTOR, R., «Milagros en Galicia. San Rosendo y Ordoño de Celanova, en *Rudesindus «San Rosendo…»,* pp. 227-238; ZARAGOZA PASCUAL, E., «Las reformas benedictinas gallegas: San Rosendo, Cluny y los clausúrales», en *Rudesindus «San Rosendo…»,* pp. 216-218 ; GONZÁLEZ LOPO, D. L., «El testamento de San Rosendo», *Rudesindus*, 6 (2010), pp. 227-225 PÉREZ LÓPEZ, S. L., «A biografia de San Rosendo escrita por A. López Ferreiro», *Compostellanum*, 55, 3.4 (2010), pp. 641-644.

[25] GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., El culto a San Rosendo y la creación del «tesoro de Celanova» en SINGUL, F. (dir), *Rudesindus, O legado*…, pp. 156-173.

[26] PINTOS BARREIRO, M., «Anel de san Rosendo» «, en GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.), *En olor*…, pp. 258-259.

[27] BLOECHER, H., «Mitra atribuida a San Rosendo», en GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.), *En olor*…, pp. 260-261.

[28] PINTOS BARREIRO, M., «Báculo de san Rosendo», en GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.), *En olor*…, pp. 262-263.

[29] PINTOS BARREIRO, M., «Cáliz do Tesouro de san Rosendo», en GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.), *En olor*…, pp. 264-265.

[30] PINTOS BARREIRO, M., «Pátena do Tesouro de san Rosendo», en GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.), *En olor*…, pp. 266-267.

[31] CHAO CASTRO, D., « Peites litúrgicos do Tesouro de san Rosendo», en GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.), *En olor*…, pp. 268-271.

[32] PINTOS BARREIRO, M., «Ara portátil do Tesouro de san Rosendo», en GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.), *En olor*…, pp. 272-274.

[33] CARRERO SANTAMARÍA, E., «Pezas de xadrez do Tesouro de san Rosendo», en GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.), *En olor*…, pp. 275-277.

[34] *HISTORIA compostelana*, (FALQUE REY, E., ed.), Madrid, 1994, p. 74.

[35] HERNÁNDEZ FIGUEIREDO, J. R., «El proceso histórico de las causas de canonización en la época medieval. El caso particular de San Rosendo», *Rudesindus*, 4 (2008), pp. 71-72.

Fig. 1. San Rosendo sedente. Monasterio de Celanova.

Fig. 2. San Rosendo sedente. Monasterio de Celanova. Visión lateral.

santo se hace más fuerte en el monasterio de Celanova[36] con su incorporación a la Congregación de Valladolid[37], al tiempo que este centro gana en relevancia.

Una figura de San Rosendo en condición sedente - a la que, en la actualidad, le falta la cabeza, y que ha aparecido enterrada en Celanova-, ha de pertenecer, cronológicamente, a un momento muy próximo, precisamente, al de la incorporación, ya citada, a la Congregación de Valladolid. Se trata de una talla pétrea, de condición

[36] DURO PEÑA, E., *El monasterio de San Pedro de Rocas y su colección documental*, Ourense, 1972, pp. 9-12; ZARAGOZA PASCUAL, E., *Los generales de la Congregación de San Benito de Valladolild. I. Los priores (1390-1499)*, Silos, 1973; CUEVA, Fr. B., *Historia de los monasterios y prioratos anejos a Celanova*, en (GONZALEZ BALASCH, M. T., ed.), Granada, 1991; ZARAGOZA PASCUAL, E., «Abadologio del monasterio de San Salvador de Celanova (Siglos X-XIX)», *Compostellanum*, 44 (2000), pp. 81-100.

[37] ZARAGOZA PASCUAL, E., *Los generales de la Congregación de San Benito de Valladolild, II. Los abades trienales (1500-1567)*, Silos, 1973; FERNÁNDEZ CORTIZO, C., «La Orden de San Benito en La Galícia de la Época Moderna: La reforma de la Congregación de Castilla y las visitas generales», en LÓPEZ VÁZQUEZ, J. M. (coord.), *Opus monasticorum..Patrimonio,*

muy plana (ligeramente curva en su parte trasera), y en la que el santo se presenta en actitud de bendecir. Posiblemente su ubicación estuviese formando parte del lugar que, dentro del propio templo monacal, se le honraba aún cuando, en función del material utilizado, también pudiera ser que se integrase en la fachada de la iglesia, existente en aquel momento[38]. Se trata, en definitiva, de una iconografía, próxima a la que se nos muestra para San Martín, en el retablo mayor de la catedral auriense y, también a la que puede verse reflejada en una capa pluvial, del XVII, que forma parte de un terno rojo y que se conserva en el propio monasterio[39].

Lo cierto es que ese modo sedente de representar a Rosendo será el que se mantenga en la escultura central, ahora en madera, que preside su retablo dieciochesco en la nave lateral del lado de la epístola en la iglesia monacal de Celanova. El que dicha escultura, teniendo en cuenta el estilo al que responde, pudiera ser anterior –¿siglo XVII?- es una cuestión habitualmente considerada[40]-. En todo caso, bien puede entenderse como una talla realizada con posterioridad a 1601, año en el que levantan los restos del santo para ser introducidos en la urna argéntea en la que todavía hoy se guardan[41].

La valoración de este retablo de San Rosendo, en Celanova, como un espacio en el que se hace mención a las devociones del santo, resulta totalmente congruente, tal como señala Cotelo, ya que se atiene a lo que se recoge en una de sus homilías – la del 25 de septiembre del 942-, que testimonia la invocación a «*a mi Patrón el Señor San Martín, confesor piadosísimo, a los santos apóstoles u mártires… Santiago…santos Facundo y Primitivo, San Adrián y Santa Natalia, San Miguel Arcángel… con cuya intercesión esperamos confiadamente conseguir la redención de nuestros crímenes*»[42]. No es cuestión menor que estas palabras se vinculen a la

---

Arte, Historia y Orden, Santiago de Compostela, 2005, p. 35; FERNÁNDEZ CORTIZO, C., «La regular observancia, quebrada»: visita y reforma de los monasterios gallegos de los religiosos de la Orden de San Benito en tiempos de los Reyes Católicos», en FERNÁNDEZ CASTIÑEIRAS, E., MONTERROSO MONTERO, J. M., *Arte Benedictino en los caminos de Santiago*, *Santiago de Compostela*, 2007, pp. 77-112; MATÉ SADORNIL, L., « Los monasterios gallegos en la Congregación benedictina de Valladolid en los siglos XVI XVIII», en FERNÁNDEZ CASTIÑEIRAS, E., MONTERROSO MONTERO, J. M., *Arte Benedictino en los caminos*…, pp. 113-146.

[38] GOY DÍZ, A., «O Mosteiro de San Salvador de Celanova na época do Renacemento: unha aproximación a súa arquitectura», en SINGUL, F. (dir.), *Rudesindus, O legado*..., p. 241.

[39] GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., «San Rosendo de Mondoñedo…», p. 248.

[40] COTELO FELIPEZ, M., « Os retablos laterais da igrexa de Celanova. Apuntamentos para unha lectura artística e cultual», en SINGUL, F. (dir), *Rudesindus, O legado…,* pp. 315-317; GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., «El retablo de San Rosendo en la iglesia monasterial de Samos», *Rudesindus*, 2 (2007), pp. 179-187.

[41] GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., «San Rosendo de Mondoñedo…», p. 248.

[42] ROSENDO, *Homilía del 25 de setiembre del 942;* lo cita, entre otros, COTELO FELIPEZ, M., « Os retablos laterais...», p. 330.

fecha que se corresponde con la de la consagración del monasterio, lo que justifica esa condición sedente, propia de un patrón y, en este caso, fundador. El presentarse al modo del patrón, San Martín, en Ourense, y del propio Santiago, en la basílica compostelana, incide en esa idea de Rosendo como patrón y fundador al que se vinculan, por otra parte, en este caso, las devociones presentes en este retablo -Miguel, Facundo y Primitivo, Adrián y Natalia-. La ubicación encima de San Rosendo, en otra hornacina, de Miguel, y, abajo, la de la aparición de S, Miguel a la madre de Rosendo, anunciándole su nacimiento, es una cuestión claramente resaltable, lo que parece indicar la relevancia que le otorga Rosendo a esta devoción, entre las suyas.

III. ROSENDO EN PARANGÓN CON OTROS SANTOS

1. San Torcuato

Mas allá de resaltar la individualidad de San Rosendo -tanto el ámbito monacal como el diocesano gallego- cabe valorar el hecho de que se le otorgó una especial importancia al presentarlo, tantas veces, en relación de paralelismo con diversas advocaciones, de condición sobresaliente, cuestión que, en este caso, nos interesa poner de relieve.

Es Torcuato quien figura encabezando el grupo de los llamados Varones Apostólicos: Se le reconoce como «*…discipulo regalado de los Apostoles y Apostol de la misma España, dotrinado por Santiago y cabeça de la misión, à que vinieron los siete Obispos, primeros predicadores de España después de Santiago*»[43]. Tras la llegada de éstos, enviados por Pedro y Pablo, al sureste de la Península Ibérica será él quien funde la diócesis de Guadix, de la que es patrono. La tradición narra que sus restos serían trasladados, a comienzos del siglo VIII, a Santa Comba de Bande y, de allí, pasarían al monasterio de Celanova, ya en tiempos de San Rosendo. Sus reliquias, tal como escribe Fr. Benito de la Cueva, «*… púsolas en la capilla de Sn Pedro que ahora es la de S. Juan Baptista, donde descansaron hasta el año mil ciento y setenta y tres, quando el Cardenal Hiacinto beatificó a Sn Rº y con esta ocasión pasó este sepulcro de San Torcado desde la capilla de Sn Juan al altar de Sn Rossdo y le puso al lado de la Epístola arrimado a la pared que divide la Yglesia del Claustro*»[44]. También, de tal modo, se recoge la ubicación de las reliquias de ambos santos en la obra de Ambrosio de Morales, aún cuando en ésta no se concreta el traslado de los restos de Torcuato de Bande a

[43] YEPES, A., *Coronica General*…, V, pp. 24 r-24 v.
[44] DE LA CUEVA, B., *Celanova ilustrada y Anales de San Rosendo* (GONZALEZ GARCÍA, M. A., HERNÁNDEZ FIGUEIREDO, J. R., PEREIRA SOTO, M. A., ed.), Ourense, 2007, p. 132.

Celanova en la época de San Rosendo[45], cuestión que, si en cambio, suponen Castellá Ferrer[46] y Yepes [47]. Hay constancia de que por 1592[48]-1593[49], se retiran, siendo abad fray Jeronimo de Gante (1592-15959[50], algunas reliquias del sepulcro de San Torcuato. Es por 1601 cuando se ubican tanto las reliquias de San Rosendo como las de San Torcuato en los relicarios que actualmente las guardan. Fray Benito de la Cueva relata que «… *las colocaron en el altar mor, la de Sn Ro, en un nicho, al lado del Evangelio, la de San Torcado, en otro nicho al lado de la Épistola, donde están hasta ahora: hiciéronse tres lamparas de plata, una grande que alumbra al ssmº Sacramento y dos a los lados que alumbran a estos Santos Patrones de Celª*»[51] En tanto Yepes dice, refiriéndose a la relativa a Rosendo, que el arca, con sus restos, fue colocada «… *en el retablo mayor, como ora la vemos*»[52]

Será la catedral auriense el lugar en el que nos encontremos - concretamente, en su coro, contratado y realizado entre 1580 y 1590 por Esteban Jordán- a tales santos dispuestos de forma paralela. Contaba con 41 asientos en la sillería alta y 29 en la baja[53]. Pues bien, en el mismo, en la jerarquía de los santos, tras disponer, en su distribución original[54], en la parte alta, a apóstoles y evangelistas - además de a San Ignacio mártir, o de Antioquía, uno de los denominados Padres Apostólicos-, se presentan una serie de santos especialmente vinculados, por sus reliquias, con la

[45] MORALES, A., *Viage de… por orden del rey D. Phelipe II a los Reynos de León, y Galicia, y Principado de Asturias. Para reconocer las reliquias de Santos, Sepulcros Reales, y Libros manuscritos de las Cathedrales, y Monasterios* (FLOREZ, H, ed.), Madrid, 1765, pp. 153-154.
[46] CASTELLÁ FERRER, M., *Historia del Apóstol de Iesus Christo Sanctiago Zebedeo Patrón y Capitán General de las Españas*. Madrid, 1610, pp. 165 v. 166r.
[47] Véanse YEPES, A., *Coronica General*…, V, p. 25 r.
[48] DE LA CUEVA, B., *Celanova ilustrada*…, p. 280.
[49] CASTELLÁ FERRER, M., *Historia del Apóstol…,* 169 r.
[50] ZARAGOZA I PASCUAL, E., «Abadologio del Monasterio de San Salvador…», p. 88.
[51] DE LA CUEVA, B., *Celanova ilustrada*…, p. 281. Véase GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., «San Rosendo y San Torcuato. Reliquias, tesoro e iconografía», en *Rudesindus «San Rosendo…»,* pp. 279- 294.
[52] Véanse YEPES, A., *Coronica General*…, V, p. 12 r.
[53] MARTÍN GONZÁLEZ, J. J., *Sillerías*… pp. 7-12; VILA JATO, M. D., «Iconografía de San Rosendo en las sillerías corales de Galicia», *Boletín Auriense*, 7 (1977), pp. 23-24; VILA JATO, M. D., *Escultura manierista, Arte Galega Sánchez Cantón*, Santiago de Compostela, 1983, p. 62, 292-293; RODRÍGUEZ ROMERO, E. J., «El coro de la catedral de Orense: un análisis especial», Boletín Auriense, 25 (1995), pp. 199-236; GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., «Algunos datos inéditos sobre la obra del Coro de la Catedral de Ourense y otras noticias artísticas del siglo XVI», *Porta da Aira*, 13 (2011), pp. 307-316.
[54] FERNÁNDEZ ALONSO, B., «El coro de la catedral de Orense», *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos de Orense*, 90 (1913), pp. 297-306; SÁNCHEZ ARTEAGA, M., CID RODRÍGUEZ, C., *Apuntes histórico-artísticos de la catedral de Orense*, Ourense, 1916, pp. 91-94.

Fig. 3. San Rosendo. Coro de la Catedral de Santiago.

Fig.4. San Torcuato. Coro de la Catedral de Santiago.

diócesis auriense. A un lado, el de la Epístola, están Facundo, Marina y Rosendo; al otro, el del Evangelio, Primitivo, Eufemia y Torcuato. Se busca, pues, de este modo, el establecimiento de un paralelismo, entre ellos y, particularmente, como ya se apuntaba, entre Rosendo y Torcuato. Ambos aparecen con la indumentaria episcopal pero, en tanto Torcuato porta el usual báculo, Rosendo es evocado, en actitud de bendicir pero apoyando su otra mano en un escudo, atendiendo, de este modo, a su condición noble y militar. La proximidad de Celanova a esta catedral - «…*Está tres leguas de Orense*»[55]- justifica, también, la presencia de ambos santos ocupando posiciones simétricas, como se disponían, por entonces, sus respectivos sepulcros en el monasterio de Celanova,

No debe de pasar desapercibido el hecho de que es el cordobés Juan de San Clemente, cuyas armas figuran entre los temas del coro auriense, quien preside la diócesis auriense cuando se hace esta obra[56] y será también el quien, en este caso

[55] MORALES, A., *Viage de*…, p. 151.

[56] Véase GARCÍA IGLESIAS, J. M., «La capilla mayor y el coro», en GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.), *La catedral de Ourense*, Laracha, A Coruña, 1997, pp. 205-223, fots. 317, 332, 337.

como arzobispo, esté al frente de la iglesia compostelana cuando se contrata, en 1599, la obra de una nueva sillería para la catedral jacobea. Constaba de noventa y nueve asientos, en su parte superior, y treinta y cinco, en la inferior[57]. También, en este caso, se disponen de forma simétrica, en la parte alta – la ocupada por el arzobispo, el deán, el chantre, los arcedianos, los cardenales, el prior de Sar y los canónigos[58]-, los tableros relativos a Torcuato, en el lado de la Epístola, y a San Rosendo, en el del Evangelio – en el mismo orden en que estaban sus sepulcros, primero, y sus urnas, después, en Celanova-, posicionamiento que se mantiene tras la adaptación que ahora puede verse en el coro alto de San Martín Pinario[59]. También, en este caso, se representa a ambos santos en su condición episcopal; en este caso se nos muestra a Rosendo leyendo. Debe de tenerse en cuenta, en este mismo sentido, que, cuando se está realizando el coro santiagués, es el momento en que se abren las tumbas de Rosendo y de Torcuato, en Celanova, y será, también, cuando llegan a la catedral compostelana reliquias de ambos santos, que se dispondrán en relicarios similares[60].

También en Santiago de Compostela, según contrato firmado en 1598, se configura el programa iconográfico que se presenta en la fachada de la iglesia de San Martín Pinario, obra encargada a Mateo Lopes. Se ha propuesto para el santoral que ocupa su nivel medio, de izquierda a derecha, la siguiente identificación: Rosendo, Mauro, Benito, María, Bernardo, Plácido, Pedro de Mezonzo[61]. A nuestro modo de ver quien es considerado usualmente como Pedro de Mezonzo cabe entenderlo como San Torcuato, siguiéndose, así, también en este caso, un paralelismo similar al que se plantea en los coros anteriormente citados. Debe de tenerse en cuenta la relevancia que tenía Celanova – y el culto a San Rosendo y a San Torcuato- ya que el propio

[57] MARTÍN GONZÁLEZ, J. J., *Sillerías*… pp. 12-19; VILA JATO, M. D., «Iconografía…», pp. 24-26; ROSENDE VALDÉS, A. A., «El antiguo coro de la catedral de Santiago», *Compostellanum*, XXIII (1978), pp. 224, 242, 244, 247; VILA JATO, M. D., *Escultura manierista*…, pp. 89-90, 299-301.

[58] ZEPEDANO Y CARNERO, J. M., *Historia y descripción arqueológica de la Basílica Compostelana*, Lugo, 1870, pp. 108-110.

[59] ROSENDE VALDÉS, A. a., «Memoria histórica y recuperación», en FUNDACIÓN CAIXA GALICIA- CATEDRAL DE SANTIAGO DE COMPOSTELA, *El coro lígneo de la Catedral de Santiago de Compostela. Memoria Histórica, Recuperación y Restauración*, Santiago de Compostela, 2004, pp. 44-45.

[60] BARRAL IGLESIAS, A., «Reliquias e relicarios na arquidiocese de Santiago», en GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.), *En olor*…, p. 317; BARRAL IGLESIAS, A., «Relicario de San Rosendo», en GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.), *En olor*…, pp. 198-200.

[61] ROSENDE VALDÉS, A., «El Renacimiento», en VV. AA., *Historia del Arte Gallego*, Madrid, 1982, p. 226; AGUAYO, A., *Simbolismo en las fachadas renacentistas compostelanas*, O Castro, Sada, A Coruña, 1983, pp. 140, 152; VILA JATO, M. D., *Escultura manierista*…, p. 123.

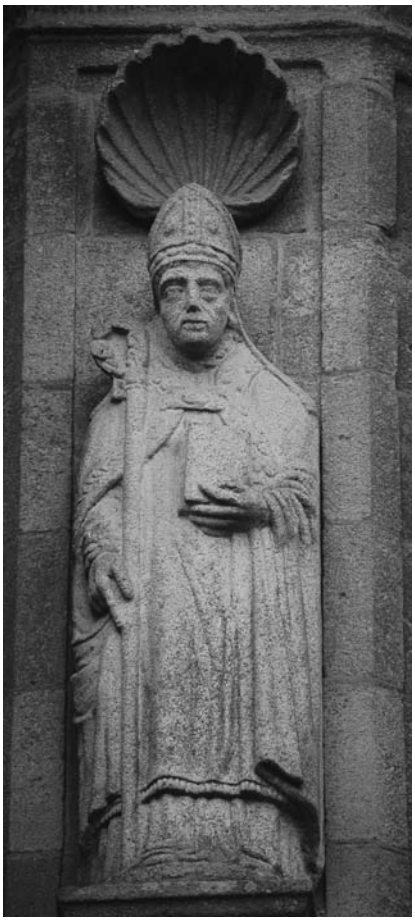


Fig. 5. San Rosendo. Fachada de la iglesia de San Martín Pinario.

Fig. 6. San Torcuato. Fachada de la iglesia de San Martín Pinario.

Ambrosio de Morales lo describe como»… *El mas rico y mas principal Monasterio de Benitos que hay en Galicia, donde los hay harto insignes*…»[62].

Es muy posible que fray Antonio Cornejo tenga algún tipo de relación con lo que es el plan iconográfico desarrollado en esta portada de San Martín Pinario. En 1594 es doctor en Teología en la Universidad de Santiago y ya, en 1597, ocupa la cátedra de Vísperas de Teología en esta misma Universidad. Es en 1601 abad del monasterio de Pinario y en 1604, abad de San Benito de Valladolid y general de la Congregación. Vuelve a Santiago y ocupa el puesto de abad entre 1607 y 1610[63] Yepes nos dice de

[62] MORALES, A., *Viage de*…, p. 151.
[63] BARREIRO FERNÁNDEZ, J. R., «Abadologio del monasterio benedictino de San Martín Pinario en Santiago de Compostela», *Studia Monastica*, VII (1965), pp. 149-150.

fray Antonio Cornejo que «*en todos tiempos le ha devido mucho esta historia porque siendo Abad de San Martin me embio papeles y privivilegios que hã enriquecido: y quando era General à la sombra de su amparo y favor, escrivi parte de este quarto tomo de la Coronica de San Benito*»[64].

Así pues, en los momentos iniciales del siglo XVII, se va a impulsar el culto a ambos santos – Rosendo y Torcuato- como especialmente relevantes en Celanova, lo que lleva a que se hagan para ellos las citadas urnas similares, concibiéndose, por estos mismos años, una serie de relicarios que cuentan, igualmente, con preciadas reliquias de ambos. Además de las citadas urnas, entre los relicarios merece una cita específica aquel que no solo guarda memoria de ambos santos sino también de Ilduara; la representación de los tres puede verse, en otros tantos círculos, en su pie. Y tanto Rosendo como Torcuato se presentan sedentes[65], con su indumentaria episcopal, remarcando de tal modo un paralelismo entre ambos. También se muestra a Torcuato sedente de una forma parecida, en uno de los relieves que adornan su urna; aquel que lo presenta, según la leyenda que lo acompaña, «*MUNERE SACRATO PREFUNGENS/PRAESULIS ACCI/HISPANIAE CHRISTI PRAEDICAT/IPSE FIDEM*» (Cumpliendo el oficio sagrado de obispo en Acci de España, él mismo predica la fe de Cristo)[66].

En todo caso la importancia que se le otorga, desde la orden benedictina, a San Torcuato es muy relevante. Yepes hace una especial mención, en este sentido, al apuntar como de tres, de de los sietes Varones Apóstólicos, sus cuerpos se vinculan a espacios de la Orden; en este sentido dice: «*… el ilustrísimo monasterio de Celanova posee el cuerpo de San Torcuato (que fue como cabeza de aquellos santos prelados que venían a predicar a España)*»[67]. *Yepes relaciona, por otra parte la devoción a Torcuato con la propia peregrinación jacobea al decir que « … quando van en romeria a Santiago de Galizia, estando este ilustrísimo Monasterio, no lexos del camino ordinario, no tuercen el passo, y vienen a visitar à S. Torcado…*»[68].

Siguiendo el ejemplo del coro catedralicio compostelano también el de la comunidad benedictina de San Martín Pinario - construido entre 1639 y 1647, con cuarenta y nueve asientos en su parte alta y 35 en la baja- presenta en sillas de la parte alta y en posiciones simétricas a Rosendo – en la parte derecha del abad- y a

[64] YEPES, A., *Coronica General*…, IV, Valladolid, 1613, p. 58 v.
[65] GONZALEZ GARCÍA, M. A., «Arte en el monasterio»…, pp. 161, 164.
[66] GONZALEZ GARCÍA, M. A., «Arte en el monasterio»…, p. 114. GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., «Esplendor e memoria: a ourivería do relicario de Celanova», en SINGUL, F. (dir), *Rudesindus,O legado* …, pp. 359-361, 367-369.
[67] YEPES, A., *Coronica General*…, III, Valladolid, 1610, pp. 220 r.- 220 v.
[68] YEPES, A., *Coronica General*…, V, p. 24 r.

Torcuato, enfrente, siguiéndose formas próximas a las mantenidas en el coro de la basílica jacobea[69].

Posteriormente se le va a otorgar a ambos santos un lugar de honor en la fachada principal que se levanta ante la iglesia del monasterio de Celanova por 1642-1653[70]. El abadologio de Celanova fecha en 1713 que estas dos efigies estaban «*doradas y estofadas*»[71]. Los dos visten la indumentaria pontifical. Rosendo está a la derecha de la puerta, bendiciendo. Al otro lado está Torcuato, con su incorrupto corazón en la mano, atributo con el que se le distingue y que es objeto de uno de los relicarios de este santo en Celanova, obra del platero Juan de Napoles, fechada en Valladolid en 1604[72].

En el mismo orden, y de parecida forma, se representará a estos dos mismos santos, cada uno a un lado, en el retablo mayor de la iglesia de Celanova, en su condición de copatronos de este centro, disponiéndose, en cada caso, sobre la urna que guarda lo principal de sus reliquias. Estamos ante una obra vinculada al taller de Castro Canseco que se realiza en los años finales del siglo XVII y primeros del XVIII[73].

Ya en el siglo XIX la Catedral de Ourense reunirá también reliquias de ambos santos en un mismo relicario, obra de la segunda mitad del siglo XVI[74]; así se abunda en esa idea de tratar a ambas devociones conjuntamente.

2. San Gregorio Magno

La obra del antiguo retablo de San Benito- que fue, originariamente, uno de los cuatro colaterales de la iglesia monacal de Samos - fue trazada por Francisco de Moure entre 1619 y 1621[75]. Si es cierto que lo principal de este retablo está ocupado por el fundador de la Orden benedictina, acompañado a los lados por sus discípulos,

---

[69] MARTÍN GONZÁLEZ, J. J., *Sillerías*… pp 26-34; ROSENDE VALDÉS, A. A., *La sillería de coro de San Martín Pinario*, La Coruña, 1990, pp., 18, 175-176.

[70] FOLGAR DE LA CALLE, M. C., «Á sombra do compás e do espello. Tradición e modernidade na arquitectura monástica de San Salvador de Celanova dende os tempos do Barroco ata a Desamortiziación», en SINGUL, F. (dir), *Rud esindus, O legado*…, pp. 273-276.

[71] GONZALEZ GARCÍA, M. A., «Arte en el monasterio»…, p. 80.

[72] GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., «Relicario de suposto corazón de San Torcuato», en GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.), *En olor*..., pp. 607-604.

[73] GONZALEZ GARCÍA, M. A., «Arte en el monasterio»…, pp. 99-103; LÓPEZ VÁZQUEZ, J. M. B., « O presbiterio e o coro, o cerne da igrexa monástica benedictina: o caso de Celanova», en SINGUL, F. (dir), *Rudesindus, O legado*…, p. 290.

[74] LORENZO RUMBAO, B., «Relicario de San Rosendo y San Torcuato», en GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.), *En olor*..., pp. 142-143.

[75] Véanse: VILA JATO, M. D., «El antiguo retablo mayor del monasterio de San Julián de Samos», *Cuadernos de Estudios Gallegos*», XXIX (1974-1975), pp. 141-146; LÓPEZ CALDERÓN, M., «A obra do «escultor e arquitecto» Francisco de Moure en San Xulián de Samos», en FOLGAR DE LA CALLE, M. C., GOY DIZ, A. (dir.), *San Xulián*…, pp. 193-208.

Fig. 7. San Gregorio Magno. Samos.

Fig. 8. San Rosendo. Samos.

Mauro y Plácido, abajo, cuenta con un banco, inmediato al altar, que nos muestra un ciclo de cuatro pinturas que han sido identificadas, de izquierda a derecha, como San Gregorio Magno, San Pedro Damiano, un monje, San Rosendo[76]. De este modo se presenta una correspondencia, en este caso, por una parte, a Gregorio Magno (ca. 540-604), el primer papa procedente de la Orden de Benito, de familia noble y fundador de varios monasterios, y, por la otra, a Rosendo, también impulsor de la vida monacal, en este caso en Galicia y representado aquí como un hombre joven[77], con lo que se quiere aludir a quien fue fundador de Celanova por el 936; es decir cuando ronda los 30 años. Sus armas[78], que son las del monasterio, se pueden ver en la parte posterior de la tabla que nos lo muestra.

El santo cardenal italiano Pedro Damiano, y un monje – a los lados de la tarjeta central del banco, lugar destinado a las palabras de la consagración-, configuran un curioso emparejamiento. Con Pedro Damiano se alude, posiblemente a una de las reformas que, en lo monacal, se desarrolla en la Baja Edad Media. En tanto el anónimo monje, al que no se le impone ningún atributo que permita identificarlo, puede hacer referencia a la propia comunidad reformada de Samos como parte de la Congregación de San Benito de Valladolid. La inmediatez de este monje con respecto a un San Rosendo,

[76] GARCÍA IGLESIAS, J. M., *La pintura manierista en Galicia*, A Coruña, 1986, p. 142; MONTERROSO MONTERO, J. M., «Os tempos da memoria. Orde, devoción e historia a través do patrimônio pictórico de San Xulián de Samos», en FOLGAR DE LA CALLE, M. C., GOY DIZ, A. (dir.), *San Xulián ...,* pp. 240-241.

[77] Así lo pone de relieve GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., «El retablo de San Rosendo…», p. 188.

[78] Véase YEPES, A., *Coronica General…,* V, p. 23 v.

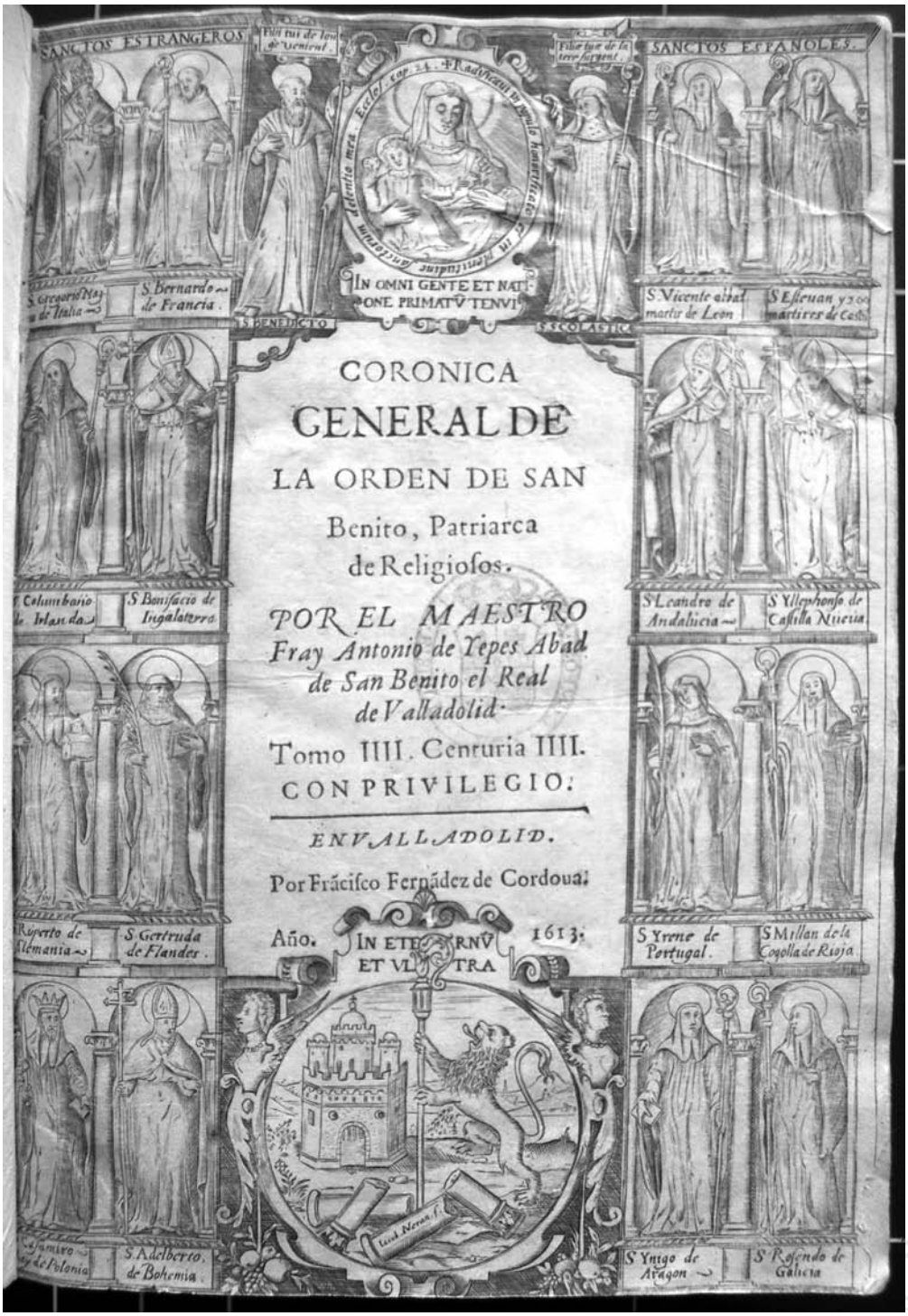


Fig. 9. Córonica General...

identificado con Celanova, parece incidir en este tipo de explicación a esta parte del programa: a un lado la parte extranjera de la Orden; al otro, en este caso, la gallega.

¿Razones para la relación Gregorio Magno- San Rosendo? La magna obra de Yepes, la «*Coronica general de la Orden de San Benito, Patriarca de Religiosos*», cuenta con un grabado inicial, en sus tomos II (1609) a VII (1621), en el que puede verse, en el centro de la parte alta, un medallón que muestra una Virgen Sedente, con el Niño. A sus lados, fuera del marco se presentan, de cuerpo entero, a su derecha, a «*San Benedicto*», y a la izquierda, a «*S. Scolastica*». Bajo el título, y otros datos que señalan la razón del libro, ocupando la misma parte central del grabado, puede verse el escudo de la Congregación de Castilla. Son dieciseis las figuras de la Orden las que se disponen a los lados, ocho en cada parte. Se distribuyen en cuatro niveles y se inscriben, en cada altura, en dos marcos similares continuos. A la derecha de Benito están los «*Sanctos estrangeros*» – de arriba hacia abajo: «*S Gregorio Magno de Italia, S Bernardo de Francia; S. Columbario de Irlanda, S. Bonifacio de Ingalaterra; S. Ruperto de Alemania, S. Gertruda de Flandes; S. Casamiro de Polonia, S. Adeleberto de Bohemia*»- y, a la otra parte, los «*Sanctos Espanoles*» - «*S. Vicente abbad martir de León, S. Estevan y 200 martires de Castilla; S. Leandro de Andalucia, S. Yllephonso de Castilla Nueva; S. Yrene de Portugal, S. Millan de la Cogolla de Rioja; S Ynigo de Aragon, S. Rosendo de Galicia*»-.

Como puede verse la idea que el grabado en cuestión pretende señalar es significar el grado de expansión de la Orden, tanto en el conjunto de la Península Ibérica como en Europa, en general. No debe de pasar desapercibido el modo en que se inicia y se cierra el santoral: lo principia Gregorio Magno, como exponente de la Orden en el extranjero; y lo remata como español, Rosendo, significando la llegada del movimiento benedictino al Finisterre peninsular. Pues bien esos dos son los santos elegidos en este retablo de Samos, con un interés semejante al que expone la obra de Yepes, por entonces, en pleno desarrollo.

Por otra parte ha de tenerse en cuenta el interés que tuvo Rosendo por la obra de San Gregorio. En una donación que, entre otros, hace este santo al Monasterio de San Juan de Caaveiro, se encuentra, precisamente, un Códice denominado *Explanatio* que, en palabras de López Ferreiro, «*… sería la Exposición de San Gregorio Magno sobre Ezequiel, las obras del abad Smaragdo, que había florecido a principios del siglo IX y compuesto varias obras exegéticas y místicas. Homilías, probablemente, de San Gregorio, los Diálogos del mismo…*»[79].

Se ha de valorar, además, que todo este repertorio pictórico, según se estipula en la escritura correspondiente, queda «*… a elección y voluntad del padre abad al señalarlas cuando de la dicha obra se haga y éstas han de ser figuras solas al*

[79] LÓPEZ FERREIRO, A., *Historia…,* II. pp. 361-362.

óleo y de mando del dicho Diego Díez…»[80]. Si finalmente fue este pintor u otro, ¿Bartolomé de Cárdenas?, quien acometió la obra es otra cuestión. El documento publicado por Urrea supone la previsión de un trabajo, no su realización, y se fecha el 2 de noviembre de 1622. El aportado por Vila Jato alude a una presencia de Bartolomé de Cárdenas, viviendo en Samos en el año anterior al 25 de mayo de 1623[81]. El estilo al que responden las tablas, de carácter manierista, las aproxima más a Bartolomé de Cárdenas (c. 1575-1628), de origen portugués, que Diego Valentín Díaz (1586 - 1660)[82]. Lo cierto es que su autor ha de proceder de Valladolid, en donde tenían su vecindad ambos pintores, y que se realizan por 1622-1623, siguiendo lo elegido por fray Cristóbal de Aresti, primer abad cuatrienal de Samos, puesto que ocupó entre 1613 y 1617 y entre 1621 y 1625; también él era natural de Valladolid[83].

3. San Vimarasio

La sillería de la catedral de Tui[84] es obra contratada el 6 de febrero de 1699 con Francisco de Castro Canseco, estipulándose que habría de concluirla en dos años[85]. Así parece ser que fue si se tiene en cuenta que, en la misma, figuran las armas del obispo Anselmo Gómez de la Torre y, también, la fecha de 1700[86]. En el contrato se estipula, refiriéndose al santoral a presentar sobre la parte alta de dicha sillería, que «*... se han de hacer figuras de medio relieve de los santos que eligiere su Señoria*

[80] URREA, J., «El pintor Diego Valentín Díaz en el Monasterio de Samos», *Porta da Aira*, 12 (2008), p. 275.

[81] VILA JATO, M. D., «Los retablos de la iglesia antigua del Monasterio de Samos y el pintor Bartolomé de Cárdenas», en BARRAL RIVADULLA, M. D., LÓPEZ VÁZQUEZ, J. M., (coord.), *Estudios sobre patrimonio artístico : homenaje del Departamento de Historia del Arte y de la Facultad de Geografía e Historia de la la Universidad de Santiago de Compostela a la Prof. Dra. Mª del Socorro Ortega Romero*. Santiago de Compostela, 2002, pp. 319-321.

[82] Véase VALDIVIESO GONZÁLEZ, E., *La pintura en Valladolid en el siglo XVII*, Valladolid, 1971, pp. 86- 95, 111-129, láms. VI-XIV, XXIII-XXX.

[83] ZARAGOZA I PASCUAL, E., «Abadologio del Monasterio de San Julián de Samos (siglos VIII-XX)», *Estudios Mindonienses*, 12 (1996), pp. 484-485.

[84] RODRÍGUEZ BLANCO, J., *Apuntes históricos de la Santa Iglesia catedral, ciudad y antigua diócesis de Tuy*, Santiago, 1879, pp. 184-186; OZORES OZORES, C., *El coro de la Catedral de Tuy* (Tesis de licenciatura inédita de la Facultad de Filosofia y Letras de la Universidad de Santiago) Santiago de Compostela, s. a.; MARTÍN GONZÁLEZ, J. J., *Sillerías*… pp. 35-39; GARCÍA IGLESIAS, J. M., *El Barroco (II). Arquitectos del siglo XVIII. Otras actividades artísticas*, A Coruña, 1995, pp. 265-268.

[85] PÉREZ COSTANTI, P., *Diccionario de Artistas que florecieron en Galicia durante los siglos XVI y XVII*, Santiago, 1930, pp. 94-95.

[86] GARCÍA IGLESIAS, J. M., «El coro de la catedral de Tui: los respaldos de las sillas altas y el santoral propiamente tudense», en DE LA PORTILLA, P. (coord.), *Misécelánea Samonense. Homenaje al P. Maximino Arias, O.S.B.*, Lugo, 2001, pp. 103-122.

los Señores Deán y Cabildo»[87]. Pues bien, en este caso se enfrenta a San Vimarasio - en la parte del deán, o de la Epístola- y a San Rosendo, enfrente, en la correspondiente al arcipreste. Se disponían iniciando los laterales de la sillería, al lado, pues, de las tablas angulares que muestran una temática de carácter emblemático[88].

¿Razón del emparejamiento? San Vimarasio -también conocido como Vimara y Bimarasio[89]- fue un obispo de Tuy y como tal se le señala en el año 937. Se dice de él que, tras renunciar a la sede tudense, en el año 942, se retiró a San Estebo de Ribas de Sil[90]. Como puede verse en su biografía existen evidentes paralelismos con San Rosendo: la época, la condición episcopal, la renuncia al episcopado, el retiro a un monasterio… Las imágenes desde las que se conciben son, por lo demás, muy parecidas. De cuerpo entero, con indumentaria propia del episcopado, con caracterizaciones similares. La diferencia más acusada es que Vimarasio porta el báculo en la izquierda y está en actitud de bendecir. En tanto Rosendo apoya su diestra en el báculo, sostiene con la otra mano un libro y, en la cartela que aparece bajo sus pies, se le reconoce como confesor («*C?F*»). Además existe, también, una relación más entre Vimarasio y Celanova a tener en cuenta: en el año 942 Vimarasio es uno de los firmantes, el último, de una dotación que, por entonces, se le hace al monasterio de Celanova, denominándose «*Vimara Tudensis Eps*.»[91]

Resulta, en todo caso, curiosa y significativa esta sillería, magnificadora en sus espacios más relevantes -sobre las sillas de la parte alta- del santoral local, en tanto que aquellas otras devociones de una relevancia mayor se disponen, en menor tamaño, en las pilastras intercaladas entre tales relieves[92].

---

[87] PÉREZ COSTANTI, P., *Diccionario*…, pp. 94-95.

[88] GARCÍA IGLESIAS, J. M., «El coro de la catedral de Tui. Aproximación iconográfica a las tablas angulares de la sillería alta», en RODRÍGUEZ CASAL, A., *Humanitas. Estudios en homenaxe ó Prof. Dr. Carlos Alonso del Real*, II, Santiago de Compostela, 1996, pp. 899-911. La ubicación de todas y cada una de las tablas de esta sillería, en su formulación original, se recoge en OZORES OZORES, C., *El coro*…, p. 30.

[89] Véase FLOREZ, H., *España Sagrada*…., XXII, Madrid, 1767, pp. 52- 54.

[90] *Antigüedades de Tuy y su obispado*, Tuy, 1908, p. 82; DURO PEÑA, E., *El monasterio de San Esteban de Ribas de Sil*, Ourense, 1977, pp. 27-29; GARCÍA IGLESIAS, J. M., «El coro de la catedral de Tui: los respaldos….», pp. 106-107.

[91] FLOREZ, H., *España Sagrada*…., XXII, p. 52; VILA JATO, M. D., «Iconografía de San Rosendo…», p. 27.

[92] GARCÍA IGLESIAS, J. M., « El coro de la Catedral de Tui», en BARRAL RIVADULLA, M. D., LÓPEZ VÁZQUEZ, J. M., (coord.), *Estudios sobre patrimonio*..., pp. 367-395.

4. San Millán

El abadologio de Celanova señala en 1713, en relación con el retablo mayor de su iglesia[93], lo siguiente: «*Y en el remate de las cuatro columnas cuatro santos de escultura; en los dos primeros de la mano derecha, Nuestro Padre San Rosendo y en su correspondencia, San Millán; en las otros dos últimas a la mano derecha Santiago Patrón de España y en su correspondencia, el Santo Rey San Fernando*»[94].

El enaltecimiento, en Galicia, al culto de San Millán, en el ámbito benedictino, tiene un claro precedente ya en el coro de San Martín Pinario (1639-1647) [95], en donde se dispone, en el nivel superior de la sillería, a la izquierda misma de la silla abacial, guardada por San Benito, en tanto que, al otro lado, está Santiago en su condición de matamoros, evocándose así como ambos lucharon, incluso juntos, contra el Islam[96], lo cual ha sido valorado como un testimonio de búsqueda, por parte de los benedictinos, de enaltecer «*a través de una hagiografía nostálgica y legendaria*», las glorias de su Orden en un momento en que otras, como la de los jesuitas, tienen un especial vigor[97]. Concretando el tema en la Compostela de la época - con un Arzobispado y un Cabildo que tienen en el Voto de Santiago unos importantes ingresos- el tema de San Millán (ca. 470- ca. 574) también puede remitir a la reclamación que los benedictinos hacen a favor de San Millán, al que consideran, también, merecedor de un voto y de que sea considerado patrono de Castilla[98].

Pues bien ese modo de interpretar a San Millán, por parte de la Congregación de San Benito de Valladolid, es la que lleva en Celanova a disponerlo haciendo correspondencia con San Rosendo, en tanto que se buscan posiciones simétricas entre Santiago y San Fernando, ambos igualmente ecuestres. Con independencia de que, en el ámbito del retablo, lo que se nos muestra en el ático del retablo mayor de Celanova sea anterior, en el tiempo, a otros ejemplos compostelanos, también benedictinos – concretamente, en los retablos mayores de San Paio de Antealtares y de San Martín Pinario-, lo que se nos propone en este retablo puede tener en cuenta precedentes de obras santiaguesas que conviene recordar: en primer lugar, y en el mismísimo ámbito benedictino, la posición de San Martín partiendo la capa con el pobre, coronando, en su parte central, el coro de San Martín Pinario. En segundo término la posición central del Santiago ecuestre que, si es verdad que no remata el

[93] LÓPEZ VÁZQUEZ, J. M. B., « O presbiterio e o coro, o cerne da igrexa monástica benedictina: o caso de Celanova», en SINGUL, F. (dir), *Rudesindus, O legado*…, pp. 290-291.
[94] GONZALEZ GARCÍA, M. A., «Arte en el monasterio»…, p. 103.
[95] VILA JATO, M. D., «Iconografía de San Rosendo…», pp. 21-38.
[96] ROSENDE VALDÉS, A. A., *La sillería de coro de San Martín*…, pp. 135-139.
[97] MONTERROSO MONTERO, J. M., «Santiago, San Millán y San Raimundo, Milites Christi», en (Catálogo de Exposición) *Santiago Al-Andalus*, Santiago de Compostela, 1997, p. 494.
[98] GARCÍA IGLESIAS, J. M., *Santiagos*..., pp. 164-165.

Fig. 10. San Rosendo. Coro de la Catedral de Tui.

Fig. 11. San Vimarasio. Coro de la Catedral de Tui.

baldaquino de la Catedral compostelana, juega con esa idea de remate, al presentarnos un grupo en las que las figuras de los moros se caen desde lo alto. También, sobre una posición elevada se coloca, en 1694, sobre lo alto del Pórtico Real de la catedral compostelana, «… *un Santiago a caballo y cuatro moros*», una obra, perdida, que había sido realizada por Pedro de Campo[99]. Además, en 1705 – cuando se está

[99] GARCÍA IGLESIAS, X. M., *A Catedral de Santiago e o Barroco*, Santiago de Compostela, 1990, p. 120.

realizando el retablo mayor de Celanova-, Miguel de Romay, siguiendo una traza de Andrade, dispone un Santiago ecuestre rematando la caja del órgano del lado del evangelio de esta misma catedral[100]-. Otro ejemplo, también vinculado, por 1706, a Castro Canseco[101], como la obra de Celanova, es el que se mostraba en el coro de la catedral de Ourense; también sobre las cajas de los órganos, en donde se nos presentaba, en este caso, a Santiago ecuestre, a un lado, y a San Martín partiendo la capa con el pobre, siguiéndose, en este caso, el modelo compostelano.

Una cuestión más a la hora de relacionar, en estos momentos, a Celanova con Santiago. Cuando se inician las obras del retablo mayor de Celanova es abad de este monasterio José de Arriaga (1693-1697), y vuelve a serlo cuando se concluye (1709-1713)[102]. Pues bien, tal como apunta Zaragoza i Pascual, es muy probable que aquel fuese hermano de fray Isidoro Arriaga quien es abad de Pinario entre 1685 y 1689 y entre 1693-1697[103]. Como puede verse ambos coinciden, siendo abades, en el periodo 1693-1697. Es más que probable que la obra del retablo de Celanova, en los debitos que tiene con el arte compostelano, ya anteriormente señalados[104], puedan relacionarse, igualmente, con esta circunstancia.

5. Santiago el Mayor

En la catedral de Mondoñedo la figura de San Rosendo se dispone, entre otros lugares, rematando la caja del órgano del lado de la Epístola. En tanto, enfrente, en el mismo lugar de la otra caja del órgano, puede verse, en formas parecidas, otra de Santiago el Mayor. Se trata de una obra vinculada al fértil episcopado de Juan Muñoz y Salcedo (1705-1728)[105]. Curiosamente tales cajas, concretadas entre 1714-1722, habían sido concertadas poniéndose como remate, en una de ellas, un Apóstol matamoros[106]. Se seguía, de este modo, el modelo de la catedral compostelana, en donde una figura similar remata una de las cajas de su órgano; en este caso el del lado del Evangelio, fórmula también seguida en las cajas de los órganos de la catedral auriense.

En la ejecución del encargo mindoniense, obra de Bernabé Seares (1714-1722)[107], se iba, sin embargo, a cambiar de opción y, finalmente, ocuparían tales lugares figuras en forma de busto, de Santiago peregrino -con su bordón, libro y

[100] GARCÍA IGLESIAS, X. M., *A Catedral de Santiago*..., pp. 75-76.
[101] GARCÍA IGLESIAS, J. M., «La capilla mayor y el coro»…, p. 239.
[102] ZARAGOZA I PASCUAL, E., «Abadologio del Monasterio de San Salvador…», pp. 93-94.
[103] BARREIRO FERNANDEZ, J. R., «Abadologio...», pp. 166-168.
[104] GARCÍA IGLESIAS, J. M., *El Barroco (II)*..., pp. 262-263.
[105] GARCÍA IGLESIAS, J. M., *El Barroco (I). La época. Los patrocinadores. Arquitectos del siglo XVII*, A Coruña, 1993, pp. 140-143.
[106] GARCÍA IGLESIAS, J., *Galicia Tiempos de Barroco*, A Coruña, 1990, p. 159.
[107] GARCÍA IGLESIAS, J., *Galicia Tiempos*…, p. 159.

Figs. 12 y 13. Santiago y San Rosendo. Remates de las cajas de órganos de la Catedral de Mondoñedo.

concha en el sombrero-, en el lado del Evangelio, y de San Rosendo, con indumentaria episcopal y bendiciendo, lo cual nos remite a la búsqueda de un paralelismo, en clave de patronazgo, de la iglesia compostelana y de la de Modoñedo, como sufragánea de aquella.

6. San Benito

El poner en relación a San Rosendo con San Benito (480-547) no deja de ser un testimonio de la inclusión del monasterio de Celanova en el contexto de la Congregación de San Benito de Valladolid, algo que se acepta en 1506, al mismo tiempo que se hace por parte de San Estebo de Ribas de Sil[108].

El coro bajo de Celanova[109], al poner en paralelismo a las figuras en el lado de San Benito – en el lado del Evangelio- y San Rosendo –en la parte de la Epístola-, equipara a ambas figuras. Se dispone a Benito, a la derecha del la puerta de ingreso, de cuerpo entero, y, al otro lado, a Rosendo. A través del modo de representar a cada uno de ellos se nos muestra lo que los hace, en cierto modo, comparables y lo

[108] FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, J. I.., «Historia de Celanova», en PASTOR, V (dir.), *San Salvador*..., p. 44.

[109] LÓPEZ VÁZQUEZ, J. M. B., « O presbiterio e o coro, o cerne da igrexa monástica benedictina: o caso de Celanova», en SINGUL, F. (dir), *Rudesindus, O legado*…, pp. 293-297.

Fig. 14. San Benito. Coro bajo de Celanova.

Fig. 15. San Rosendo. Coro bajo de Celanova.

que los distingue. En el caso de Benito una maqueta de edificio, alusiva a su papel de fundador, se dispone en la parte trasera; con ello quizás se quiera indicar que estamos ante el carácter general de lo que ha sido por el fundado, a través de una Orden, a la que se nos remite a través del libro que porta. El báculo con el que se distingue presenta su curvo remate superior con la curvatura orientada hacia su propia persona, significándose, de este modo, que su mando es «*hacia adentro*», es decir, se concreta al mundo monacal. Una mitra episcopal- otro de los atributos que son comunes en ambas tablas- se dispone a sus pies, significando la renuncia al episcopado. En el

caso de Rosendo la mitra está sobre su cabeza, porque ejerció el episcopado; el báculo presenta su curvatura hacia fuera, por la misma razón; y la maqueta del edificio lo porta con su mano izquierda, porque se quiere, así, hacer mención a la concreta fundación de Celanova.

Por otra parte, si en el coro de San Martín Pinario la historia de Benito ocupaba la totalidad de los tableros del guardapolvo, salvo el central; es decir, 48 espacios, en Celanova se opta por una disposición más próxima, con respecto al fiel ya que los temas narrados se ubican sobre los sitiales de la parte baja de la sillería. En este caso se sintetiza cada historia en quince escenas.

7. San Martín Dumiense

El Retablo mayor de la catedral de Mondoñedo, de 1769 [110], presenta a los laterales -flanqueado a la Asunción, que preside la calle central- dos estatuas de cuerpo entero. La que está a la derecha, en la parte del Evangelio, se identifica con San Rosendo y la que está a la otra parte, con San Martín Dumiense (ca. 510-580). Sus respectivas figuras visten de pontifical. Si Rosendo porta el báculo, en el caso de Martín Dumiense lleva cruz arzobispal, por la condición de iglesia metropolitana que ostentaba la iglesia de Braga con respecto a la Galicia de su época. El libro que porta puede hacer referencia a su importante labor escrita y a su labor catequética en el reino suevo.

En San Martín Dumiense y en San Rosendo tiene la iglesia mindoniense referencias principales siendo Rosendo, que estuvo como obispo al frente de su iglesia, quien, pasado el tiempo, complete, en cierto modo, la labor pastoral de Martín de Dumio. En cualquier caso, esa disposición, en la parte del Evangelio, como el hecho de que sea la imagen de Rosendo la que presida el relicario – tras el altar mayor-, corone la fachada principal del templo y una de las cajas de sus órganos son testimonios significativos de cómo la devoción a Rosendo era superior a la de Martín de Dumio en los tiempos del Barroco[111].

8. San Pedro de Mezonzo

Yepes nos dice que «… *ha sido la Silla Compostelana acrecentada, servida y autorizada por monges Benitos: porque aliende, que en sus principios estuvieron*

[110] GARCÍA IGLESIAS, J. M., «La capilla mayor y El coro de La catedral de Mondoñedo a partir de 1769», en SUÁREZ CASTIÑEIRA, M. L., SEOANE, I. (coord.), *Letras Galegas de Deusto. Dez anos de estúdios galegos 1991-2001*, Bilbao, 2001, pp. 192-197; NOVO SÁNCHEZ, F. J., Retablos barrocos da cidade de Mondoñedo», en SINGUL, F. (dir), *Rudesindus, A terra …*, p. 291.

[111] Tampoco sería extraño que la identificación de los dos santos hubiese que hacerla al revés. De este modo le correspondería a Rosendo la cruz arzobispal, atributo con el que, erróneamente, se le identifica, también, por estos años. Véase al respecto GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., «El retablo de San Rosendo en la iglesia Monasterial de Samos», *Rudesindus*, 2 (2007), pp. 185-187.

sirviendo al santo cuerpo del Apostol los Monasterios, que hemos dicho, la Orden ha dado muy essenciales, y excelentes sujetos, que han gobernado la Silla Compostelana, quales fueron san Rosendo, fundador, y monge de la ilustre casa de Celanova, que fue electo Obispo de Mondoñedo y después de Yria, y san Pedro Mesoncio, varon de rara santidad, y gran bien hechor, y defensor de las prerrogativas, y calidade de esta iglesia…»[112].

La devoción a San Pedro de Mezonzo se deslinda debidamente, en el ámbito de la orden benedictina, a partir de lo que, sobre él, nos dice, en su Crónica, el Padre Yepes, reconociéndolo como «*abad de San Payo de Antealtares y Obispo de Compostela… varón insigne y de los más ilustres que ha tenido la Orden de San Benito en estos reinos* (Galicia)», valorando tanto su papel, al frente de la iglesia compostelana, tras la destrucción de la urbe jacobea por Almanzor como la alta probabilidad de que fuese el autor de la Salve[113]. Su figura se trata con más profundidad en la obra de Florez, por 1765, lo cual ha de incidir en su popularización; lo reconoce como Pedro I Martinez de Mosoncio; en esta obra, partiendo de una escritura ya publicada por Yepes (la XII en el tomo IV), se nos dice como «*… a este se debe el principio de la Iglesia de S. Martin de Santiago con este título, y en este sitio de Pignario…*»[114].

Las representaciones de San Rosendo y de San Pedro de Mezonzo se concretan en San Martín Pinaro por medio de dos monumentales figuras, obra de José Ferreiro[115], que nos reciben, contextualizadas en hornacinas, a los pies de la iglesia. En el lado de la derecha, o de la Epístola, está Rosendo, reconocido por un epígrafe, en el alto pedestal, como obispo de Mondoñedo, en tanto que, al otro lado, puede verse a San Pedro de Mezonzo (930-1003), a quien se le denomina, en un texto de similares formas y disposición, como obispo de Iria. Se trata de un quehacer ultimado y pagado en 1779 [116] pero que hubo de ser encargado en tiempos del abad Bernardo Seoane y Saavedra (1773-1777)[117].

El paralelismo entre ambos santos se encuentra en que ambos vivieron la vida monacal y fueron abades. También los dos fueron obispos llegando a ocupar, uno y otro, la sede iriense. Se representan, en este caso, con la indumentaria propia de los monjes y con las enseñas del abad: el báculo y la mitra que, en este caso, se ubica a los pies de cada uno de ellos. No debe de pasar desapercibido el hecho de que, en este caso, no se les presenta con el color negro propio de los benedictinos, promotores,

---

[112] YEPES, A., *Coronica General*…, IV, 50 v.
[113] Véase YEPES, A., *Coronica General* ..., V, pp. 216 v-218 r.
[114] FLOREZ, H., *España Sagrada*…., XIX, p. 182.
[115] Entre otros, MARIÑO, X. X., *O escultor Ferreiro*, Noia, 1991, pp. 59-60.
[116] OTERO TUÑEZ, R., «¿Benito Silveira o José Ferreiro?», *Cuadernos de Estúdios Gallegos*, VIII (1953), p. 58.
[117] BARREIRO FERNÁNDEZ, J. R., «Abadologio...», p. 180.

Fig. 16. San Rosendo.
Colegiata de Iria.

Fig. 17. San Pedro de Mezonzo.
Colegiata de Iria.

en este caso, de tales devociones; el acabado elegido es el blanco propio del albayalde, emulador del mármol, tan del gusto neoclásico en el que se promueven estas imágenes. El apoyo que San Pedro de Mezonzo otorgó, por otra parte, a San Martín Pinario, promoviendo su engrandecimiento, justifica que se incluya aquí su culto[118], equiparándolo con Rosendo, en este espacio surgido del engrandecimiento del templo al deshacerse la escalera interior por la que se accedía al mismo y concretarse una nueva, en el exterior. Por ello estos dos santos, en sus respectivas hornacinas, completan, en lo puramente devocional, el conjunto de capillas laterales, amuebladas en los años anteriores.

Como un cierto eco de lo visto en Pinario cabe valorar los dos retablos, dedicados a estos dos mismos santos, en la Colegiata de Iria. Son de condición neoclásica y

[118] LÓPEZ VÁZQUEZ, J. M., «San Pedro de Mezonzo», en (Catálogo de Exposición) *Galicia no tempo*, Santiago de Compostela, 1990, p. 337.

han de corresponder al primer tercio del siglo XIX. Se reconoce a ambos como obispos irienses – en este caso, sobre una cartela dispuesta sobre las hornacinas que los amparan-. La mayor diferencia, con respecto al modelo compostelano benedictino, es que aquí visten con la indumentaria propia de los prelados y llevan, sobre la cabeza, la mitra. También, en que se conciben policromadas. San Rosendo ocupa, en este caso, el lado del Evangelio.

La catedral compostelana levanta un nuevo retablo de las reliquias siguiendo una traza de Rafael de la Torre Mirón; se fecha en 1924. Es una obra realizada atendiendo a un estilo propio del gótico tardío que pretende ser consecuente con la arquitectura, de esbeltas proporciones, en la que se ubica. La madera de cedro de Cuba con la que la elabora el taller de Maximino Magariños queda, en este caso, a la vista. La talla llega a cubrir el frente y los laterales de su altar. Pues bien, en la parte propiamente frontal, se dispone, en la parte media una Santa Cena, concretada en las figuras de Jesús, San Pedro – a su derecha- y San Juan – a su izquierda- En la parte inmediata a Pedro se ubica a Andrés; y a la de Juan, a Santiago el Mayor, en otros espacios independientes. Lo que lleva a seleccionar y a localizar, en este caso, a estos miembros del apostolado es en virtud de su condición de hermanos de los que figuran en la escena central[119]. Todavía hay otros dos espacios más, a los laterales, completando este frente; esos son los destinados a Rosendo, al lado de Santiago – en la parte del Evangelio-, y a Pedro de Mezonzo – en el de la Epístola-. Son, también, figuras de medio cuerpo en las que, en este caso, se incide en aspectos formales que los diferencian. Rosendo es un monje, que lleva la mano al pecho y porta su báculo abacial – su curvatura se orienta hacia su cabeza- . Pedro de Mezonzo es un obispo, y como tal viste, con báculo y mitra, portando una cartela en la que se dice la palabra «*Salve*» ya que se le reconoce como autor de la oración que responde a ese nombre.

El que estos dos obispos irienses sean evocados en la catedral compostelana no deja de ser una mención expresa a dos prelados que lo fueron de este templo, lo que, en cierto modo, nos lleva, en el siglo X, a un momento en el que el culto jacobeo empieza a ser impulsado. A esta misma idea debe de responder la ubicación, poco tiempo después, de dos esculturas, que nos los muestran, en los laterales de la capilla del Salvador –la más antigua de la catedral románica- También aquí se presenta a Rosendo, en el lado del Evangelio, con un negro hábito monacal y con la mitra en el suelo – simbolizando su renuncia a la condición episcopal-, y a Pedro de Mezonzo, con la indumentaria propia de un obispo, cubierto con mitra y portando un libro, quizás evocando con ello su condición de autor de la Salve. Esta puesta en valor del culto a ambos santos en la catedral compostelana, en las primeras décadas del siglo

[119] GARCÍA IGLESIAS, J. M., *Santiagos*…, p. 164.

Fig. 18. Frontal del altar del retablo de la capilla de las Reliquias. Catedral de Santiago.

XX, no es ajena, por otra parte, a la valoración que se hace de tales personajes por parte de López Ferreiro[120] quien llegó a escribir una biografía de San Rosendo[121].

9. Santa Escolástica

El retablo de San Rosendo[122], ubicado en el primer tramo de la nave lateral del lado del Evangelio de la iglesia de Samos, tiene enfrente otro, similar, relativo a la imagen de San Escolástica (480-547), hermana de Benito y punto de partida de la Orden en su rama femenina. Dado que en este monasterio el retablo de San Benito se dispone, como en San Martín Pinario, en el crucero, enfrente de otro dedicado a la Virgen, se dejará para las naves laterales los de San Rosendo y de Santa Escolástica. De algún modo se incide, también así, en ese mensaje de enlazar a Rosendo con la idea de la fundación misma de la Orden Benedictina, evocándose tal cuestión, precisamente, a través de la figura de Santa Escolástica.

[120] LÓPEZ FERREIRO, A., *Historia de la Santa*…, II. pp. 359-368, 381-431.
[121] LÓPEZ FERREIRO, A., *Biografía*...
[122] Véase GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., «El retablo de San Rosendo…», pp. 179-187.

Debe de ser a finales de la década de 1780, tal como señala López Vázquez, cuando se realizan las esculturas que presiden estos dos retablos y se siguen en ellas conceptos compositivos ya propuestos por su artífice, José Ferreiro, al acometer, un poco antes, las relativas, igualmente, a Rosendo y a Pedro de Mezonzo, en San Martín Pinario[123].

I. SAN ROSENDO: DEL PERSONAJE A SU VALORACIÓN A PARTIR DE 1500 EN GALICIA

El culto a San Rosendo asume su figura desde su doble condición de monje y de obispo. La relevancia de su figura se mantiene a lo largo de los siglos fijándose, en lo iconográfico, una serie de de temas que nos llevan por su vida, desde el anuncio de su nacimiento hasta su muerte, y, también, los milagros que se vinculan con su persona. Tanto sus reliquias, fundamentalmente vinculadas a sus restos óseos, como otros exponentes que la tradición quiso relacionar con él, a modo de tesoro, aluden a un personaje que también ha de sentirse como parte de diferentes territorios entre los que los de Celanova, Mondoñedo, Iria y Compostela tienen una especial presencia en su biografía. Lo demás, a favor del Santo, lo ha puesto la propia historiografía que incide en su valor, haciéndolo parte egregia de la historia de la Orden de Benito, tal como se visualiza en el grabado de entrada a diversos tomos de la Crónica de Yepes al reconocerlo como «*S. Rosendo de Galicia*».

Por otra parte lo que han sido las devociones de San Rosendo -«*a mi Patrón el Señor San Martín, los santos apóstoles u mártires… Santiago…santos Facundo y Primitivo, San Adrián y Santa Natalia, San Miguel Arcángel...*»-, a quienes reconoce como intercesores, lo identifican con su tierra, con su familia y con sus creencias.

El modo en el que a Rosendo se pone en correspondencia con diferentes santos supone poner en valor diferentes aspectos de su rica personalidad. En primer lugar la relación con Torcuato, el varón apostólico, lo vincula al propio monasterio de Celanova, en donde las tumbas de ambos santos se ubican en su templo compartiendo patronato. Su nexo con Gregorio el Magno, Doctor de la Iglesia Latina, se ha de relacionar con la selección, desde la propia orden benedictina, de las figuras más egregias de sus respectivos territorios, Italia y Galicia.

Por lo que respecta al vínculo generado, desde la diócesis de Tui, entre Rosendo y Vimarasio, lleva a visualizar una hermandad entre la iglesia tudense y la de Iria, que no deja de ser un modo de aludir a la de Santiago, entonces parte del territorio iriense. Al relacionar a Millán – «*S. Millán de la Cogolla de Rioja*»- con Rosendo se alude, en lo iconográfico, a ambos como caballeros, reconocidas glorias desde la óptica benedictina.

[123] LÓPEZ VÁZQUEZ, J. M. B., «Os retablos neoclásicos...», pp.231-232.

Mondoñedo, desde su catedral, relaciona a Rosendo tanto con Santiago el Mayor como con San Martín Dumiense. Tanto en un caso como en el otro se está aludiendo a la implantación del cristianismo en estas tierras. Santiago el Mayor lleva a relacionar a esta Catedral, como sufragánea, de la compostelana. Por lo que se refiere a su vinculación con San Martín de Dumio, o de Braga, no ha de olvidarse que, cuando Rosendo estaba al frente de la iglesia de Mondoñedo, se consideraba Obispo de San Martín de Dumio.

Y si en Celanova, en su coro, se iguala con Benito, en Samos se hace con Escolástica. De este modo Rosendo se pone en relación con el principio mismo de la orden benedictina, en su versión masculina y femenina.

Se relacionan San Rosendo y San Pedro de Mezonzo tanto en el ámbito propiamente benedictino -San Martín Pinario- como en el diocesano -Colegiata de Iria, Catedral de Santiago-. Son figuras en las que cabe resaltar, en sus respectivas biografías, aspectos equiparables, lo que lleva a generar, entre ellos, oportunos paralelismos.

San Esteban de Pagá

JOSÉ Mª RODRÍGUEZ DÍAZ

La ermita de San Esteban de Pagá se encuentra situada en el barrio de A Barranca, perteneciente a la parroquia de San Miguel de Reinante, la antigua San Miguel de Villaplana, en el concejo de Barreiros, (Lugo). Está emplazada esta ermita en un hermoso y tranquilo paraje, formado por un pequeño valle modelado al pié de las estribaciones de la sierra formada por el monte Comado, en donde comienza la rasa costera de esa parte de la mariña luguesa que se extiende hasta la orilla del mar cantábrico.

Se trata de una pequeña, pero hermosa y bien cuidada capilla, de planta rectangular, con cubierta a dos aguas, y a cuatro en su capilla mayor, coronada por una espadaña de un solo vano con su pequeña campana. Cuenta con un pequeño pórtico o cabildo en la parte frontal formando parte de la estructura y está rematada en el presbiterio por un ábside de reducidas proporciones, separado del resto de la capilla por un voluminoso arco toral. Decora su ábside un pequeño retablo, de estilo plateresco popular, repintado, con tres hornacinas recompuestas, que albergan, en su parte central, una preciosa y antigua imagen del protomártir San Esteban; a su derecha otra imagen de madera de la Inmaculada, talla popular de 1´10 centímetros de altura, sobre media luna y cabeza de Ángel no menos valiosa y antigua que la anterior; y otra imagen a su izquierda, de 0´80 centímetros, no menos singular que las anteriores, que la veneración popular atribuye a San Rosendo, patrono de la diócesis de Mondoñedo, y en cuyo honor se celebra anualmente una feria. La imagen policromada de San Esteban, que parece ser del siglo XVII, de 0´80 centímetros de altura, tiene escrita en la parte frontal de su dalmática la siguiente leyenda alusiva a su martirio: «*Adhesit anima mea post te, quia caro mea lapidata est pro Deus meus. Stephanus vidit caelos apertos, vidit et introivit. Beatus homo cui caeli patebat. Ecce video caelos apertos et Jesum stantem a dextris virtutis Dei*». Completa la imaginería de este retablo un curioso crucifijo de tipo jansenista, colocado sobre el

ISSN: 2255-5811

altar. Su carácter jansenista le viene dado por la verticalidad de los brazos del Crucificado, formando así un reducido espacio entre ambos. Una expresión artística de la tesis del protestante Jansenio sobre la predestinación de los hombres que, apoyado en el Libro del Apocalipsis, sostenía que el número de los elegidos o predestinados a la salvación era muy reducido. Completa la imaginería de esta ermita una Virgen del Carmen y un busto del Santo Cristo de Limpias, ambas imágenes colocadas en los laterales de la ermita. Y colocada sobre el altar una pequeña imagencita de besar de San Esteban, de talla popular, de 0´35 centímetros.

La ermita que hoy contemplamos es, sin duda, la reconstrucción de otra muy anterior en el tiempo, como veremos en los documentos citados más adelante. Descartada, pues, la antigüedad de la actual estructura, la primitiva ermita estaría ubicada, sin duda, en el mismo lugar que la actual, como demuestra el hecho de que aparecieran restos de enterramientos en sus proximidades, según manifiestan los propietarios de los terrenos colindantes.

Orígenes y vicisitudes de la ermita

En cuanto a la antigüedad de esta ermita no sería aventurado afirmar que, a juzgar por la fecha del documento más antiguo que la menciona, corre parejas en antigüedad con su vecina de San Esteban de Aguas Santas, de cuya antigüedad da testimonio un documento del año 951, correspondiente a la donación de varios bienes hecha por el rey Ordoño III a su tío el Conde Santo, entre los que se incluye esta ermita, conocida hoy, también, con el nombre de Santo Estevo do Ermo: «*…alia ecclesia Sancti Stephani Rippa Masme…*»[1].

De hecho, la existencia de la ermita de San Esteban de Pagá está ya atestiguada en el siglo XI, según demuestra el documento número 53 del *Tumbo de Lorenzana*, de fecha 3 de marzo del año 1078. Un documento por el que Mejitu Eriz y su esposa Geloira Alfonsiz donan al abad de Lourenzá, don Gutierre, y a su monasterio ciertos bienes: «*… et sic nobis dedit in Sancto Stephano de Pacati VI^a^ parte integra intus et foris cum quantum prestitum hominis est…*»[2]. La fecha de este texto hace suponer una anterior existencia que puede ser fijada como poco en el siglo X, igual que su vecina y homónima de Santo Estevo de Augas Santas o do Ermo, como popularmente se la conoce, con la que corre parecidas vicisitudes. ¿Tuvo algo que ver en la fundación de ambas la influencia pastoral de los monjes del monasterio San Martín de Esperautano, erigido en el año 775 por la fundación del rey Silo, radicado

[1] A. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ y J.A. REY CUIÑA. Tumbo de Lorenzana. *Estudios Mindonienses*, nº 8 (1992), doc. 9, pág. 36

[2] A. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ y J.A. REY CAIÑA. Tumbo de Lorenzana. *Estudios Mindonienses*, nº 8 (1992), doc. 53, pág. 90.

Ermita de San Esteban de Pagá en el barrio de A Barranca, parroquia de San Miguel de Reinante, antigua San Miguel de Villaplana, en el concejo de Barreiros (Lugo).

en la parroquia de Ove, en Ribadeo, que tenía como copatrono a San Esteban[3] y del que aun hoy se conserva en ese lugar una ermita dedicada a este santo? Sólo eso podría explicar satisfactoriamente la proliferación de tantos templos dedicados a la advocación este santo en esta comarca, como San Esteban de Augas Santas, San Esteban de Fórnea, San Esteban de Rececende, San Esteban de Trabada o el mismo San Esteban de Esperantón de A Graña, en Obe.

Este documento del siglo XI confirma la pertenencia de esta ermita a una familia privada, formada por el matrimonio Megitu Eríz y su esposa Geloira Alfónsiz, que en ese mismo año de 1078 la donan al abad de Lourenzá, don Gutierre, y a su monasterio. Se confirma, así, su pertenencia al monasterio de Lourenzá desde esa fecha. De su posterior destino no se tiene noticias.

Pero ya en otro documento de la *Colección Diplomática Medieval do Arquivo da Catedral de Mondoñedo*, del año 1124, por el que el rey Alfonso VII, junto con su madre doña Urraca, hace una composición entre el obispo de Mondoñedo don

[3] M. DOMINGUEZ CASAL. El Monasterio de Meira y su colección diplomática, doc. nº 264.

Nuño Alfonso y su iglesia, por una parte, y el conde don Rodrigo Vélaz, por la otra, precisando las parroquias pertenecientes a uno y a otro, se cita la ermita de San Esteban de Pagá, junto con su vecina la de San Esteban de Aguas Santas, como pertenecientes a la sede episcopal de Mondoñedo: «… *Et infra ipsos terminos inter Euue et Masme deuenerunt in particione sedis sanctus Iacobus de Regnanti, sanctus Michael de Uillaplana sanctus Petrus de Uillaplana sanctus Cosmedi sanctus Uincencius de Couelas sancta Maria de Citofacta sanctus Iulianus de Cauarcus sanctus Iustus sancta Christina de Cellario et duas hermidas sanctus Stephanus de Pagadi et sanctus Stephanus de Aquis Sanctis*»[4].

Y en un segundo documento de la misma *Colección Diplomática*, del año 1290, por el que se da traslado notarial de las Constituciones de la Catedral de Mondoñedo hechas por el obispo don Nuño II y el Cabildo catedralicio en el año 1262, se concede a la mesa capitular la ermita de San Esteban de Pagá: «…*Damus etiam et concedimos eidem ecclesiam de Nendín pleno iure et hereditatem de Preguntorio que iacet in perochia sancti Petri de Uillaplana et casale de Outeiro et heremitagium sancti Stephani de Pagade cum pertinenciis et directuris que in dictis locis ad ecclesiam nostram spectant…*»[5].

De los precedentes textos se deduce, pues, claramente no sólo la antigüedad de la ermita sino su pertenencia al Cabildo de la Catedral de Mondoñedo.

Ruina y reconstrucción de la ermita

La carencia de noticias sobre los avatares acaecidos a esta ermita en los siglos posteriores, XIV, XV y XVI por falta de noticias en los documentos es absoluta. Son, pues, desconocidos los avatares históricos que llevaron la ermita desde su posesión por el Cabildo de Mondoñedo, en cuyas manos estaba, a acabar bajo el dominio de los vecinos a quienes pertenece su propiedad desde el año 1753, según se manifiesta en el libro de Visitas Pastorales del obispo Don Carlos Riomol y Quiroga, en el que se afirma que la ermita «*es de los vecinos*».[6] La ermita se sustentaba económicamente con los bienes de una fundación hasta el año 1861, fecha en la que, ostentando su patronato D. Alonso de Navia y Padín, fueron enajenados como consecuencia, probablemente, de la política desamortizadora de Pascual Madoz.

Como ocurre con la mayoría de los templos de esta comarca, en esa etapa de finales de la baja Edad Media, en los que se detecta un deterioro generalizado en su estado de conservación, por falta, sin duda, de recursos económicos suficientes en la

[4] E. CAL PARDO. Colección Diplomática. Doc. 11, pág. 25.
[5] Ibid. Doc. 54., pág. 72.
[6] Archivo de la Catedral de Mondoñedo. Volumen 1º de las Visitas Pastorales de don Carlos Riomol y Quiroga.

sociedad para atenderlos, la ermita de San Esteban de Pagá no fue una excepción y, con el paso del tiempo, empezó a acusar un grave y persistente deterioro en la conservación de su estructura que la llevó al límite de la desaparición. Las sucesivas recomendaciones que constan en los «mandatos» de los obispos, reflejados en los libros de fábrica, con ocasión de sus visitas pastorales a la parroquia de San Miguel de Reinante, en los que, uno tras otro, se suceden las órdenes de demolición de la ermita, sin que ninguno de ellos se cumpla por parte de los curas responsables, van dando cuenta de los distintos avatares de decadencia y profundo estado de ruina por los que pasó esta ermita a partir del siglo XVI.

Una de las primeras noticias de su ruinoso estado data ya del año 1630, según se recoge en uno de los «mandatos» de la visita pastoral de ese año. Un «mandato» en cuyas recomendaciones se ordena al cura, bajo pena de excomunión mayor y multa de 1.000 maravedís, poner una puerta con llave en la ermita. Señal inequívoca del estado de abandono y ruina en que entonces se hallaba. Un mandato que no se ejecuta pues, según consta en los libros de fábrica, este «mandato» es posteriormente reiterando por los sucesivos obispos. En el año 1751, y en un intento dar cumplimiento a otro «mandato» del obispo D. Antonio Sarmiento de Sotomayor que ordenaba demoler la ermita, los vecinos trajeron de Mondoñedo un maestro de arquitectura, Sebastián Díaz de Rivadeneira, para «reconocer el arco toral y las paredes a el inmediatas». El maestro confirma en su examen que «*el tejado está en ruina y empujando hacia fuera las paredes, y lo mismo ocurre con el arco toral, que exige levantar unos machos por la parte de afuera para asegurar la pared*»[7]. Pero las obras no se ejecutan, y en el año1753, será otro obispo, D. Carlos Riomol y Quiroga, el que de nuevo ordene la demolición de la ermita a causa de su estado ruinoso y el traslado de sus imágenes y demás alhajas al templo parroquial, dejando en su lugar una cruz para perpetua memoria de las futuras generaciones de su existencia: «*Está muy indecente*, *sin llave*, *el techo arruinado*, *no tiene ornato ni cosa de provecho*. *Que se componga de todo dentro de seis meses y*, *en defecto*, *pasados*, *que el cura la haga demoler dentro de dos*, *pena de 1.000 marevedies*. *Y que traiga a la iglesia o entierre las imágenes que dicen que es del santo*. *Nada se hizo y el cura certificó estar ajustada la obra para concluirse en septiembre de este año*, *concediéndose tres meses y en defecto que la demuela y remita certificación*»[8].

[7] Libro 2º de Fábrica de San Miguel de Reinante. Acta.

[8] Archivo de la Catedral de Mondoñedo. Volumen 1º de las Visitas Pastorales de don Carlos Riomol y Quiroga.

A finales del siglo XVIII los vecinos, a cuyo cargo está la ermita, empiezan a acometer alguna obra de reparación para evitar su total desaparición. Y aunque con ellas se evita la destrucción de la ermita sigue sin acometerse una reparación integral de la misma, como se ve por los «mandatos» dejados por el obispo Bartolomé Cienfuegos que, en su visita pastoral celebrada el día 16 de agosto de 1818, ordena a los vecinos que «*se reparen y blanqueen, al menos interiormente, sus paredes, se pongan cristales en los tragaluces, ara en el altar y se surta de todo lo necesario para la celebración del Santo Sacrificio, quedando mientras tanto suspensa. Y en caso de no cumplir lo mandado, trasladar a la iglesia parroquial el altar*»[9].

Pero las obras no se ejecutan y los «mandatos» ordenando el derrumbe de la ermita siguen produciéndose, afortunadamente sin éxito, durante más de cien años, hasta que en el año 1878 se acomete y culmina, por fin, la reconstrucción integral de la ermita y se procede a la bendición de la misma «*a la que este pueblo conserva especial devoción*» según se refleja en los libros[10].

El estado actual de la estructura de la ermita y su esmerado cuidado es impecable. Sus pinturas renovadas, su tejado perfectamente conservado y su interior esmeradamente atendido y cuidado, ofrece una bella y pulcra imagen a los muchos devotos y forasteros que acuden a visitar esa ermita y su bello entorno. Toda una espléndida manifestación de devoción y del interés de los vecinos por la conservación de su patrimonio y de sus tradiciones.

Origen y significado del topónimo Pagá

Pero, ¿de dónde procede y qué significa el apelativo 'Pagá' que acompaña al hagiónimo que identifica la ermita?

La gente que acude a esta ermita se pregunta extrañada muchas veces sobre el misterioso significado del apelativo «Pagá» que acompaña al nombre del santo titular de la ermita. Una palabra fosilizada por el paso del tiempo, sin significado aparente y sin relación con el vocabulario usual de la zona ni vínculo manifiesto con el nombre de San Esteban. En busca de una necesaria explicación no faltaron en el imaginario popular diversas versiones interpretativas sobre su significado. Una de ellas, probablemente la más generalizada entre los vecinos preguntados, sostiene que el nombre hace mención a un campo de castaños que había en las proximidades de la ermita, llamado As Pagás. Efectivamente, se utiliza la palabra 'pagano' o 'pagá' para referirnos con ella a una persona sin 'cristianar', es decir, 'sin bautizar'. Una palabra que se trasladó al mundo de la fitonimia para definir como 'pagano', 'pagao' o 'pagá' a un castaño silvestre, que aún no ha sido injertado. Un término que, por extensión,

[9] Arcuivo Diocesano de Mondoñedo. Libro 2º de Fábrica.
[10] Archivo Diocesano. Libro 2º de Fábrica de S. Miguel de Reinante.

fue luego utilizado, también, en algunos lugares de Galicia para designar cierto tipo de castaña temprana, denominada castaña pagá. El castaño era un árbol muy apreciado en tiempos pasados, pues su fruto constituía uno de los alimentos básicos indispensables de nuestros antepasados, antes de la introducción de la patata. Pero para que el castaño diera su fruto tenía que estar injertado. En caso contrario, al igual que a las personas que no estaban bautizadas, se le llamaba 'pagano' o 'pagá'.

Suprimida la *-n-* intervocálica de la palabra 'pagano', cosa frecuente en gallego, como 'mano/mau o hermana/irmá, se formó la palabra '*pagao*', aún hoy utilizada en la cuenca del Eo, formando así el hiato *-ao-* que, finalmente, quedó reducido a una '*-a*', dando lugar de esta forma a la palabra gallega '*pagá*'. En este sentido lo vemos empleado en el diccionario de X.L. Franco Grande que define 'Pagá' como «vástago o renuevo de un castaño». Y así, no es raro encontrar en algunas partes de Galicia ciertas parcelas de terreno denominadas As Pagás, como ocurre en este caso que nos ocupa, o en la parroquia de Sante (Trabada), o en la parroquia de Santo Tomé de Recaré (O Valadouro), lugares ambos en donde se encuentran parcelas dedicadas a castaños y denominadas A Pagá, e incluso en la vecina parroquia de Balboa (Trabada), en donde se halla este topónimo bajo la forma diminutiva de 'A Pagaíña'. Nombres todos ellos relacionados con la fitotoponimia que cumplen así con el principio de motivación objetiva. Pero ninguna de estas atribuciones populares, muy respetables por otra parte, tiene suficiente entidad en nuestro caso para ser creíble. Sobre todo cuando los testimonios documentales lo desmienten claramente, como veremos seguidamente.

El verdadero origen etimológico y la explicación del significado de este apelativo se encuentra en los documentos medievales antes citados, que hacen alusión a esta ermita.

Este nombre aparece en primer lugar en el documento número 53 del *Tumbo de Lorenzana*, antes citado, del año 1078, bajo la forma más primitiva de *Pacati*: «*… et sic nobis dedit in Sancto Stephano de Pacati VI^a^ parte integra intus et foris cum quantum prestitum hominis est…*»[11].

La forma '*pacati*' alude claramente al nombre latino de un posesor, '*Pacatus*', en su forma genitiva '*Pacati*', que indica que la ermita de San Esteban era propiedad de una persona llamada '*Pacatus*'. Un nombre bastante frecuente en el bajo latín y conservado en la documentación medieval. Un adjetivo latino que proviene del participio del verbo latino '*paco*' 'pacificar, poner en paz'. Un nombre compuesto por dos elementos: la raíz '*pax*' 'paz' y la posposición o sufijo de plenitud añadido '*-atus*', con el significado de 'lleno de paz' o 'pacífico'. Un adjetivo sustantivado convertido en nombre propio que se emplea para referirse con el a una persona 'llena de paz, tranquila o apaciguada'.

[11] A. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ y J.A. REY CAIÑA. Tumbo de Lorenzana. Estudios Mindonienses, nº 8 (1992), doc. 53, pág. 90.

En el segundo documento arriba citado, del año 1124, obedeciendo a las leyes de la evolución de la lengua desde el latín al romance, aparece en la forma evolucionada de '*Pagadi*': «*…sanctus Stephanus de Pagadi…*».

Y en el tercer documento citado, del año 1290, aparece ya bajo la forma '*Pagade*': «*…sancti Stephani de Pagade…*». Un fenómeno de relajación por el que la '*-i*' final evoluciona a '*-e*'.

El proceso de evolución de esta palabra siguió el curso normal que marcan las leyes de la evolución y formación de la lengua. La *-c-* de '*pacatus*' se suavizó en *-g-*, como '*amicus*' en 'amigo' o '*sacratus*' en 'sagrado' y la *-t-* intervocálica de '*-atus*' se sonorizó convirtiéndose en *-d-*, como '*arboratus*' se convirtió en 'arbolado' o '*amatus*' en 'amado'. Fue así cómo '*Pacati*' quedó convertido en '*Pagade*'.

De aquí hasta llegar a la forma actual de Pagá no hay más que un paso. La normal desaparición de la *-d-* intervocálica de '*Pagade*', forma evolucionada que aparece ya en el tercer documento citado, nos daría la forma '*Pagae*', como '*cadere*' 'caer'. Y finalmente, del hiato *-ae* desaparece la *-e* en la relajada pronunciación popular, quedando finalmente la forma Pagá. A la vista, pues, de los documentos arriba citados, queda claro que el origen de la palabra Pagá nada tiene que ver con las atribuciones populares relacionadas con el castaño o con cualquier otro significado, sino que se trata del nombre del posesor o fundador de la ermita.

Según lo anteriormente expuesto la secuencia evolutiva de este topónimo sería, pues, la siguiente:

Pacati > pagadi > pagade > pagae > pagá.

Son numerosos los nombres de posesor que perduraron a lo largo de la historia como nombre propios de pueblos y parroquias en nuestra comarca, como Cinxe, Vilaframil, Vilaselán y otros muchos. Nombres que tienen su origen en la alta Edad Media – algunos incluso en la época romana – y que responden al carácter rural original de las propiedades que designan, como pequeñas granjas o casas de campo, esto es «*villae, villares*, *casales*» o, como en este caso, «*ermita*». El hecho de que muchos de estos nombres, como es el caso de Pagá, resulten hoy completamente opacos y fosilizados se debe a que aluden a nombres que han caído hace ya mucho tiempo en desuso en el hablar de la gente y, por lo tanto, su significado resulta hoy incomprensible.

Y esto es lo que pasó con este topónimo que, gracias a estar referido a un elemento permanente, como es una ermita, no corrió el riesgo de perderse para siempre, como pasó con otros muchos antiguos topónimos referidos, sobre todo, a caminos, fincas de cultivo y otros lugares como ciertas aldeas, hoy prácticamente abandonadas y desaparecidas debido al fenómeno de la despoblación y a los cambios en el sistema de producción a los que el mundo rural se está viendo sometido en estos últimos años.

Interior de la ermita de San Esteban de Pagá.

Actividad religiosa

Transcurridas las siete semanas posteriores al lunes de Pascua la ermita se pone de gala para la solemne celebración de la tradicional romería en honor al santo patrono. Mucha gente de ésta y de otras comarcas vecinas se da cita ese día en el barrio de A Barranca para asistir en su ermita al culto solemne que allí se celebra en honor de San Esteban. Y, como es uso y costumbre en todas las ermitas que pululan por la geografía gallega, existe en esta ermita la tradición de imponer una imagen pequeña del santo a los fieles devotos que acuden en romería a venerar al santo titular. Las palabras rituales que se usan en la imposición de esta pequeña imagen del santo a los devotos, al tiempo que se traza sobre ellos la señal de la cruz con la imagen y se les da a besar, son las siguientes: *San Esteban de Pagá / que che quite a enfermedá / e che día a sanidá / polo poder que Deus ten / e a Virxen María. Amén.*

Después de los actos religiosos los verdes prados que rodean la ermita se llenan de gente que, sentada en grupitos en torno a los blancos lienzos sobre los cuales extienden los manjares que portan en sus cestas, se disponen a degustar alegremente las suculentas comidas, amenizadas por los grupos de gaitas que las recorren tocando las clásicas muiñeiras.

Y el primer fin de semana posterior al día primero de marzo, fiesta de San Rosendo, tiene lugar en San Miguel la tradicional feria, conocida con el nombre de Feria de San Rosendo, patrono de la diócesis de Mondoñedo-Ferrol. Una feria muy concurrida, de ganado cabalar y maquinaria agrícola, con su mercadillo, sus tenderetes de artesanía y sus típicos productos ecológicos alimenticios, como miel, queso y vino y sus casetas de pulpo *a feira*, instalados en la Plaza do Souto, en el centro del pueblo. Un evento al que concurre mucha gente de toda la comarca mariñana y del occidente de Asturias.

Dionisio Fierros:
os *comenzos de un artista*

CELIA CASTRO

1-Introdución

O pintor Dionisio Fierros Alvarez, nado en La Ballota (Asturias) en 1827, en Madrid en 1894, é unha das figuras máis importantes do noso panorama pictórico decimonónico.

Afincado en Madrid dende moi novo, frecuentou durante a súa época de estudante e pintor novel (en realidade nunca perdería o contacto cos seus amigos da capital de España) os ambentes máis cultos e artísticos de dita cidade da man do seu mestre Federico de Madrazo, pintor real, nos que se desenvolvería con soltura, e nos que, por méritos propios, adquiriría gran sona, facendo amizades entre a nobleza e a vangarda intelectual.

Autor prolífico, traballador incansábel e perfeccionista foi ademais un gran viaxeiro, posuíu unha gran cultura e pola súa gran talla humana foi moi querido polos seus contemporáneos

Cultivou diversas técnicas, sobre todo óleo e acuarela, sendo ademais un gran dibuxante como se pode ver nas súas obras, inspiradas case sempre na realidade, e nas que prema un gran sentido do movemento e do detalle.

Recordarei brevemente algunos datos da súa biografía.

2-Biografía

Naceu en Ballota (Cudillero) o 5 de maio de 1827, nunha familia de campesiños acomodados, os seus pais, Nicolás Fernández Fierros e María Álvarez del Valle eran do mesmo lugar, el máis tarde asinará as súas obras como Dionisio Fierros, empregando tamén Dionisio Fierros Álvarez.

O 15 de maio de 1841, con 14 anos recen cumpridos parte cara a Madrid coa finalidade de aprender o oficio de xastre no taller dun tío seu, de posición acomodada. Non gustándolle este oficio -e por mediación deste- consegue entrar como aprendiz de mordomo en casa dos marqueses de San Adrián, cos que chegará a establecer unha relación moi especial, en concreto co marqués de Castelforte, primoxénito da familia, co que manterá unha duradeira amizade.

ISSN: 2255-5811

Coñecedores os marqueses da aptitude do mozo para o debuxo decidiron levalo ao estudio de José de Madrazo, reputado pintor de cámara do rei Carlos IV, Director do Museo do Prado e Director da Real Academia de San Fernando, para que se formase.

De 1841 a 1844, o mozo Dionisio realiza a aprendizaxe de debuxo e pintura neste taller, para pasar a continuación ao estudio do fillo do pintor. Federico de Madrazo, discípulo avantaxado do seu pai, que era doce anos maior que Fierros e que estudara en París no taller de Ingres, e en Roma. Non se sabe con exactitude o tempo que permanece con el pero si que toma clases de pintura até 1855[1]. Segundo o propio Dionisio escribe nas súas memorias en todo ese tempo «no salí de Madrid», aínda que J. Vila Pastur o cuestiona[2].

O que é indubidable é que a influencia de Madrazo foi decisiva para el, non só pola súa adhesión á moda romántica, se non porque con el tomará contacto coa vangarda intelectual madrileña (artística, literaria, etc.).

Segundo as súas palabras en xullo de 1855, marchou a Santiago de Compostela, onde permaneceu durante tres anos nos que fixo «seis cuadros de costumbres» e «varios retratos». Os primeiros presentounos na Exposición de Madrid de 1860, gañando varias medallas.

A pesar de que non deixa de facer retratos, segue o seu interese polo cadro de costumes. De 1862 a 1864 viaxa por terras salmantinas pintando paisaxes e cadros de xénero que encadrariamos no pintoresquismo ou tipismo, tan de moda na época. Segue obtendo medallas e diplomas, e de 1866 a 1871 poucas son as novas que del se teñen. Crese que alterna a súa estancia en Madrid con viaxes á súa terra natal e quizais fóra de España. Na Corte, pinta cadros de personaxes da vida madrileña e varios retratos da familia real.

A finais de 1872 comeza a súa segunda estancia en Galicia, que durará até 1874. Vai ser decisiva na súa pintura e na súa vida. Instálase en Santiago, onde pintará numerosos retratos, sobre todo para a nobreza, clero e alta burguesía, algúns irán parar a diversos puntos da xeografía española. Fai frecuentes viaxes á súa terra natal, con estancias en Ribadeo onde realiza varios encargos e namórase de Antonia Carreira, unha moza de vinte e un anos, filla do dono da pousada onde se aloxaba. O 24 de novembro de 1873, a parella contrae matrimonio na devandita vila e logo da voda trasládanse á Coruña, onde permanecerán até finais de 1876.

En 1877 instálanse en Madrid para cumprir cos numerosos encargos. Alí nacen os seus tres primeiros fillos, que non superarán os dous anos.

1 J .Villa Pastur. Dionisio Fierros XXV Certamen Nacional de Pintura de Luarca, Luarca 1994, p. 21.
2 J.Villa Pastur. *Idem* p .22.

A finais de 1878 trasládanse a Oviedo, onde residirán até a súa morte, e onde nacerán outros catro fillos, dos cales so sobrevivirán tres. O pintor realizará numerosas viaxes, a Madrid por motivos de traballo, ao estranxeiro, concretamente a Italia e Centroeuropa, sen contar coas tempadas de vacacións en Ribadeo, Ballota e Luarca. É a súa época máis frutífera, faranlle numerosos encargos, para institucións públicas e particulares, neles fará gala dunha pincelada máis solta e luminosa.

En 1894 morre en Madrid de forma repentina.

3-Obras de taller

Dos seus primeiros anos en Madrid, apenas se teñen datos.

O pintor narra nas súas Memorias, publicadas polo seu neto Dionisio Gamallo Fierros[3], o seguinte:

> «Salí para Madrid el 15 de Mayo de 1841.Comencé mis primeros estudios de pintura en dicha población en 1942.Primero con Don José Madrazo, pintor de cámara y director de la Real Academia de San Fernando y del Real Museo de Pintura. Dos años después pasé a ser discípulo de su hijo don Federico Madrazo, pintor distinguidísimo, recién llegado de Roma. Al propio tiempo que pintaba en el estudio del dicho Don Federico, pintaba en distintas clases, como la Academia de San Fernando y el Museo Real del Prado, hoy Museo Nacional. Desde el 1842 a 1855, en el que dejé de asistir a las academias de pintura, 13 años que no salí de Madrid…»

Y más adelante:

> «No debo ni quiero dejar de mencionar que en mis primeros pasos en el arte, de llegada a Madrid, he tenido la gran suerte de encontrar con lo que me hacía falta; es decir: protección……..
> Mi querido tío a quien cité ya, conocía a una excelente familia a quien prestaba sus servicios como maestro sastre; este me llevó un día con él a la casa citada…que era la de los Marqueses de San Adrián, con palacio solariego en Tudela (Navarra), recomendándome como ayuda de cámara del señor Marqués, hijo y descendiente del que fuera varias veces elegantemente retratado por Goya, don José María de Magallón.
> Empecé a prestar mis servicios con la mayor voluntad, pero varias veces mi señor me sorprendió dibujando a hurtadillas y al observar mis disposiciones para el arte, me llevó al estudio de su amigo, el consagrado pintor don José Madrazo, en cuyo taller empecé a tomar lecciones en 1842, disfrutando desde entonces de la decidida y constante protección de los nobles navarros…»

3 D.Gamallo Fierros. *La Nueva España*.Oviedo.8 de Noviembre de 1960.

Do seu paso polo taller do pintor José de Madrazo, sabemos moi pouco, este artista, pintor real e tamén director da Real Academia de San Fernando, e profesor da mesma, tomouno baixo a sua tutela durante dous anos.

Nas mesmas memorias do pintor se menciona que, dous anos máis tarde pasa a estudar no taller do seu fillo, Federico de Madrazo, recén chegado de Roma, e que simultanea as súas leccións cas que toma na Academia de San Fernando.

Esta entidade foi creada no S.XVIII có fin de dar un carácter público e oficial ás ensinanzas de Belas Artes de todo o Reino.

A investigadora da Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, Esperanza Navarrete, estudou en profundidade estes métodos de ensinanza[4], malia que os datos dos séculos XVIII e XIX caracterízanse pola súa falta de método e por presentar moitas lagoas.

Sen embargo recóllese a asistencia a tres asignaturas ou salas: «Las de Yeso, Natural y Colorido».

Dice Navarrete:

> «Cuando un joven varón, español o extranjero, decidía seguir en Madrid la carrera oficial y gratuita de las artes, solicitaba su ingreso en la Academia, y, según su edad e instrucción previa, era destinado a uno de los diferentes estudios y grados que existían.
> …Se pueden distinguir tres grupos dentro de los alumnos que asistían a las clases de la Academia: por una parte los alumnos ordinarios; por otra, aquellos que pensionaba el Rey para estudiar en los talleres de sus pintores de cámara pero que además debían asistir a la Academia; y por último los que podemos llamar «extraordinarios», es decir, profesores o académicos de mérito que querían seguir perfeccionándose en su arte, o incluso aficionados».

A asistencia ás salas do Yeso e do Natural era común a pintores e escultores, mentras que á de Colorido asistían solo estos últimos.

> «Los estudios impartidos en estas Salas eran considerados Mayores o Superiores. En la del Yeso ingresaban quienes habían dado suficientes muestras de instrucción en el manejo del dibujo de las partes aisladas del cuerpo humano y de la figura completa(los llamados «Estudios Menores «o «Principios del Dibujo»).Una vez incurso en esta Sala, el alumno copiaba de esculturas va-

4 E. Navarrete Martínez.»Alumnos de las salas del Yeso, del Natural y del Colorido de la Real Academia de San Fernando(1800-1844)».P 159 y ss *.Academia (Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando).*Primer y segundo semestre de 2008.Nº 106-107.Edita Real Academia de Bellas Artes de San Fernando .Madrid. ISSN: 0567-560X.

ciadas en yeso, la mayoría de las cuales reproducían modelos de la Antigüedad. Posteriormente pasaba a la Sala del Natural, es decir, del desnudo, estando a su disposición modelos masculinos en representación de las tres «edades» del hombre (juventud, madurez y senectud); empezaba copiándolos aisladamente y cada mes se reunían para formar un grupo compositivo»[5].

Lám. 1.- Retrato de Dionisio Fierros. Manuel Castellano. Lápiz sobre papel. 1847. Colección particular. Fotografía da autora.

Sabemos que Dionisio Fierros durante o Curso 1844-1845 estivo asistindo á Sala do Yeso[6], o que quere decir que superados os rudimentos do debuxo era xa un alumno aventallado.

A partir de aí pérdese a súa pegada.

Consérvase no Museo da Academia un dibuxo catalogado có nº 979 e titulado *Ceres*. Deduzo que é unha copia do valeirado en yeso que representando a dita deusa trouxo de Italia Diego da Silva Velázquez e que logo, fundada a Academia de San Fernando, pasóu a esta, con outros, para server de modelo ós alumnos.

Foi sen dúbida un alumno exemplar, non defraudando nunca as perspectivas que nel se puxeron, tendo así o privilexio de colaborar con Federico de Madrazo, polo que foi moi querido e apreciado, e entrando así, da súa man, nos ambentes artísticos e culturais máis escollidos da sociedade madrileña.

Ademais, na mesma Academia,tivo oportunidade de trabar amizade con algúns compañeiros que se converterían tamén en magníficos pintores, cos que compartiría viaxes e cos que participaría en diversos certámenes de pintura en España e en exposicións no extranxeiro, entre eles Carlos Esquivel, Luis de Madrazo e Manuel Castellano. Este último fixo en 1947 un retrato a lápiz que nos mostra a un xuvenil e elegante Dionisio Fierros de vinte anos, vestido á moda romántica, de mirada perdida e soñadora.

De esta primeira etapa artística do pintor, considerada de «formación»[7] coñecemos moi pouco.

---

5 E. Navarrete Martínez. Idem, Ibidem. Pag 169

6 Archivo de la Real Academia de San Fernando..Legajo 1-22-20.

7 Vid M.C. Tabernero Rey. .*El pintor Dionisio Fierros, su vida y su obra.* Tesis de licenciatura inédita dirigida por el Profesor Otero Túñez. Universidad de Santiago de Compostela.1966, pag 10.

Lám. 2: Retrato Xacente do Infante D.Luis de Borbón y Borbón. Dionisio Fierros. Óleo sobre lenzo. Fotografía cedida polo Museo de Belas Artes de Oviedo.

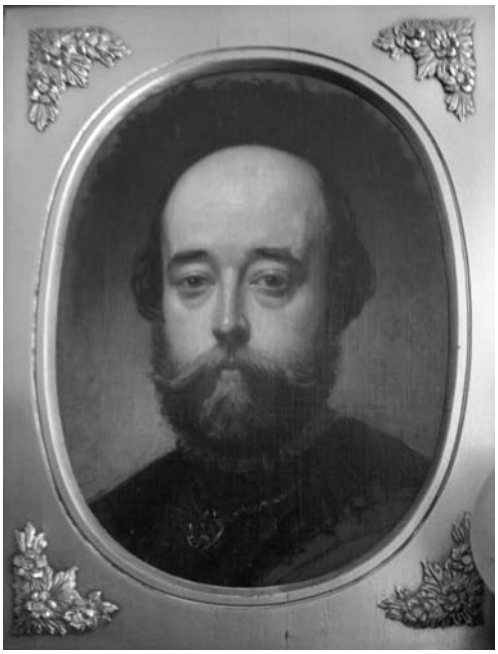
Sábese que até 1855 estivo tomando clase de pintura e ligado ó taller de Federico de Madrazo.

Ademais de formarse no debuxo e pintura clásicos, e de facer copias no Museo do Prado, recibiu a influencia do seu maestro formado cos Nazarenos e no taller parisino de Ingres, do que tomará o noso pintor nos comenzos ese gusto polo debuxo e esa sinuosidade nas formas, así como unha elegancia que nunca abandonará inda que despois imprimirá ás suas obras un carácter fortemente realista.

En 1850, Federico de Madrazo é chamado pola raíña Isabel II ao Panteón Real do Escorial para facer un retrato de corpo presente do seu fillo primoxénito, D.Luis de Borbón e Borbón, falecido ás poucas horas do seu nacemento.

Madrazo faise acompañar dun dos seus discípulos máis aventaxados, Dionisio Fierros, e ambos pintores fan sendos retratos que se conservan. O de Fierros, sen firmar, atopábase no seu estudo é era considerado pola súa viúva como seu e así tamén catalogado polos críticos. Hoxe forma parte dos fondos do Museo de BB.AA de Oviedo.

D. Javier Barón no catálogo da exposición por el comisariada no ano 2007 que leva por título «Pintura asturiana del S. XIX»,[8]analiza esta obra e coincide có neto do pintor, D. Dionisio Gamallo Fierros, que aínda que este lenzo non ten a profundidade do de Madrazo, e vese que é a obra de un discípulo, e moito máis incisivo que o do mestre, quizais xa augurando un gusto polo realismo que a pesar da moda da época e o gosto pola idealización, aflorará deseguida na súa obra.



Lám. 3: Retrato de cabaleiro (Cabaleiro do S.XVII, ¿Vestido á antiga?). Dionisio Fierros. Óleo.60x45cm. Colección particular. Fotografía da autora.

Desta época sería tamén, unha copia do *Menipo* de Velázquez, que formaba parte en 1909 da Colección que os irmáns Moreno posuian na súa casa de Bós Aires. Esta era unha das obras do seu estudo de Oviedo que saiú a subasta á morte do pintor, en 1894.No Inventario figura como *Minipo*(copia de Velázquez), có nº 659, de 160x90 cm[9].

Pertencian tamén a dita colección unha serie de cabezas, «Estudos», copias de cadros de Velázquez ou sacadas de distintos modelos do natural, a maior parte hoxe en paradeiro descoñecido e reproducidas no libro publicado en Bós Aires, que é en realidade un catálogo da Colección Moreno e escrito polo intelectual galego Leopoldo Basa Viladefrancos[10]. Desta época son tamén algunas cabezas e retratos que se atopan en coleccións privadas, como a que se reproduce nesta páxina.

Este cadro, posiblemente inspirado nalgún autor do S XVII, mostra xa a inclinación do autor por captar os detalles e plasmar a fisonomía dun xeito moi realista. Inda que carece de data, pode pertencer a esta primeira etapa polas súas características (Notable academicismo, pincelada apretada, luz frontal etc) e tamén

8 F. J. Baron Thaidigsman. *Catálogo exposición Pintura Asturiana del S.XIX*. Museo de Bellas Artes de Oviedo .Oviedo 2007.Pag 17.

9 Academia Provincial de Bellas Artes de San Salvador de Oviedo.»Exposición-venta de varios cuadros y acuarelas de D. Dionisio Fierros y Álvarez, pintor y discípulo de D. José, D. Federico y D. Luis de Madrazo. Oviedo 1894.Establecimiento tipográfico de Vicente Brid.

10 L.Basa Viladefrancos .*Dionisio Fierros*. Buenos Aires.1909Pag 48-49.

porque figura nunha fotografía tomada polo fotógrafo compostelán Manuel de Cisneros en 1858 có gallo da Exposición organizada en Santiago de Compostela pola Sociedade Económica de Amigos do País de dita cidade[11], polo cal a súa factura ten que ser anterior a esta data.

Ademais dos cadros destos anos que se conservan en Museos e colecciós privadas, saen a miúdo obras de Fierros a subasta en diversas galerías de Arte, dándonos nova información, e sorprendéndonos cada vez máis a capacidade de traballo, a versatilidad e formación deste artista, que é capaz de plasmar calquera motivo con maestría e fidelidade, e de facer fermosas creacións.

Este é o caso dunha serie de cinco óleos sobre lenzo en formato oval denominados *Los Pecados Capitales* que sacou a subasta a Sala Fernando Durán no ano 2000.

Están asinados polo autor e datados en 1852, anos de aprendizaxe do artista no taller de Federico de Madrazo.

Estes cadros, penso que están inspirados en litografías do pintor francés Luis-Leopold Boilly, moi popular nesta época polo seu tratamento orixinal e incisivo do ser humano. Serían quizais estudos feitos no estudo madrileño do seu mestre quen posiblemente trouxo as litografías de París.

Luis-Leopold Boilly (La Bassée 1761-París 1845), retratista, pintor da vida napoleónica, é moi coñedido polas súas escenas de xénero[12].

De 1823 a 1828, fixo unha serie de 95 litografías de carácter humorístico titulada *Recueil des Grimaces* o *Les Grimaces (Las Muecas)*, impresas no taller litográfico de Delpech e coloreadas a man, na que caricaturiza diversas condutas do ser humano, distorsionando fortemente as caras e deformando os rasgos servéndose para elo de lentes cóncavas e convexas.

E moi inusual a súa composición das escenas, nas que non busca a profundidade senon a idea de masa, aparecendo os personaxes moi xuntos, dando a sensación de falta de espacio.

Farei un breve análise destas obras:

1ª-*Les Lunettes (As Gafas)*. Non se correspondería-o meu entender- con ningún pecado capital. Aparecen cinco personaxes de avanzada idade e diversas profesións caracterizados á moda da época e mirando por unha serie de aparatos ópticos. Represéntanse de torso, moi xuntos, e subraiándose os xestos distorsionados, as faccións acusadas e a ollada moi marcada.

11 C. Castro Fernández .Pintura y Fotografía en el S.XIX: Una aproximación al arte de Dionisio Fierros. Trabajo de Investigación inédito para el Diploma de Estudios avanzados dirigido por Ana E Goy Diz. Facultad de Humanidades de Lugo. Junio 2010.Pag 158.

12 A de Mabille Poncheville.Boilly.Plon.París.1931. S L Segfried. El arte de Louis-Leopold Boilly: La vida moderna en la Francia napoleónica .Yale University Press.Newhaven 1995.

Lám. 4.- Les Lunettes. L.LBoilly. Litografía en papel vitela, coloreada a man.22,3 x 32,4cm. Taller de Delpech. París 1827.

Lám. 5.- Pecado Capital. Óleo sobre lenzo. 48,26 x 35,56 cm.1852. Colección particular.

O debuxo moi marcado, a luz uniforme e a cór pouco degradada, cun predominio dos tons pastel, dalle unha sensación de planimetría potenciada pola rotundidade do debuxo. Na obra de Dionisio Fierros, de formato oval inda que a composición é prácticamente igual, aparte de utilizarse distinto soporte técnico, o que nos daría outra textura e apariencia, hai un tratamento diferente.

As figuras teñen máis volume e corporeidad, están máis acabadas e os detalles máis matizados. A luz ilumina os rostros, modelándoos, e resaltándoos contra o fondo escuro ó que dá á escena un maior carácter de realidade frente ó carácter meramente ilustrativo da litografía.

2ª-*La Felicité Parfaite.* Ostenta o nº 18 da colección *Recueil des Grimaces*, polo que está realizada polas mesmas datas. Non se correspondería-ó meu entender- con ningún dos Pecados Capitales se non unha sátira contra o vicio da bebida (como vemos toda esta colección de *Les Grimaces* é unha crítica contra a desmesura humana e unha ridiculización dos vicios ou «defectos» que asolan a sociedade).

Representa a un personaxe masculino e outro femenino sostendo sendos vasos e botellas, bebendo con fruición, e, sobre todo o masculino, cunha mueca no rostro que denota a euforia que dá a embriaguez.

Lám. 6.- La Felicité Parfaite. L.L.Boilly. Litografía en papel vitela, coloreada a man. 22,3x32,4 cm. Taller de Delpech París.1827.

Lám .7.- Pecado Capital. Dionisio Fierros. Óleo sobre lenzo.48,26 x 35,56 cm. 1852. Colección particular.

De novo vemos que Fierros partindo da obra de Boilly supera a esta no tratamento conseguendo ademais, suprimida esa exaxeración dos rasgos unha maior elegancia e proporción de formas, dándolle profundidade á escena.

3º-*La Luxure (A Luxuria)*

Esta si correspondería na temática co pecado capital do mesmo nome. Nesta obra tamén Fierros se inspira en Boilly, facendo unha composición case idéntica.

Dous personaxes masculinos entrados en anos observan de forma libidinosa a unha xoven dormida de aspecto amonecado e inocente.

O carácter escabroso e humorístico desta litografía desaparece na obra de Fierros dando como resultado unha escena de xénero anecdótica e elegante.

Suprimindo a excesiva xesticulación e alongando as figuras consegue un conxunto máis armonioso.

Lám. 8.- La Luxure. L.L Boilly. Litografía. En papel vitela coloreada a man. 22,3x32, 4cm.Taller de Delpech. París.

Lám. 9.- Pecado Capital. Dionisio Fierros. Óleo sobre lenzo.48, 26 x 35,56 cm.1852. Colección particular.

4º-*La Gourmandise (La Glotonería-A Gula)*

Pertence tamén á serie *Les Grimaces.*

Corresponde esta temática co pecado capital do mesmo nome.

Na escena figuran tres personaxes, dous homes e un rapaz, que comen vorazmente limpando de modo goloso os recipientes que conteñen os manxares.

É a representación da glotonería, vicio que desembocaría no pecado capital da Gula.

Como as outras representacións analizadas, as figuras aparecen moi xuntas, apertadas, sin espacio entre elas, e concentradas na actividade que están a realizar.

A litografía de Boilly, co debuxo máis marcado, as figuras de rasgos moi acusados e expresións caricaturescas, rayando no desagradable, recheas de suaves cores pasteis contrasta coa densidad e textura do óleo e os tons máis escuros empregados por Fierros; destacan solo as carnacions e algún detalle branco na vestimenta(según a moda romántica). A escena adquire máis profundidade polo feito de resaltar a mesa no primeiro plano, conseguéndose unha atmósfera cálida polo emprego de luz dourada.

Lam. 10.- La Gourmandise. L.L.Boilly. Litografía en papel vitela coloreada a man. 22,3x32, 4cm Taller de Delpech. París 1824.

Lam. 11.- Pecado Capital. Dionisio Fierros. Óleo sobre lenzo.48, 26 x35, 56cm. Colección particular.

5º-*La Colére (La Cólera-A Ira).*

Pertence tamen a *Les Grimaces.*

A litografía de Boilly representa este pecado capital, así mesmo o óleo de Fierros.

Boilly coloca a estos tres personaxes formando una composición triangular, e como nas outras litografías, de torso, e destacando fortemente contra o fondo.

Son tres homes maduros co rostro distorsionado pola ira, de tremenda fealdade.

Os puños apertados e os cabelos alborotados contribúen a crear unha sensación de violencia e dramatismo, a pesar do interese do autor por buscar a vena humorística e histriónica.

Dionisio Fierros, como nos óleos comentados anteriormente dalle á obra un matiz moito máis sobrio e moderado ademais de lograr unha composición con máis profundidade e verticalidade, esto ven dado tamén polo formato oval do lenzo.

Este conxunto de cinco cadros denominado *Pecados Capitales* son obra de un Fierros aínda alumno de Madrazo, que á vez que fai os seus propios retratos creativos e busca un estilo propio, aprende, como todolos artistas do seu tempo, copiando os

Lam. 12.- La Colére. L.L Boilly. Litografía en papel vitela coloreada a man. 22,3x32, 4. Taller de Delpech. París. 1824.

Lám.13.- Pecado Capital. Dionisio Fierros. Óleo sobre lenzo.48, 26 x 35,56cm. 1852. Colección particular.

artistas clásicos e reinterpretando distintas obras, tratando diversas temáticas para conseguir un estilo propio.

Queda con todo claro a súa inclinación ao realismo, a buscar a veracidad nas expresións e o seu gusto pola representación de caracteres, así como unha elegancia na paleta e unha sobriedade compositiva que lle levaría, en poucos anos, a converterse nun dos mellores retratistas do século XIX, así como un magnífico pintor de xénero e paisaxe, conseguindo durante a súa vida numerosos méritos e premios a nivel nacional e internacional.

4-Os inicios de un estilo

Inda que se coñecen varios retratos anteriores a 1850, será a partir desta data cando o artista comezará a pintar dun xeito máis persoal e elaborado, e as súas obras posuirán xa unhas características que persistirán ó longo da súa vida malia das diversas modas ou tendencias.

Algúnhas delas, de gran beleza e elegancia están influenciadas polos Nazarenos e polo francés Ingres, a través do seu mestre Madrazo e inclúense dentro da corrente romántica.

Un retrato especialmente fermoso que destaca pola intensidade cromática, a esbeltez da liña e o tratamento lumínico, é o *Retrato de Xoven (Retrato feminino con fondo de Paisaxe*) que se conserva no Museo Casa Natal de Jovellanos de Xixón.

Este retrato de busto, posiblemente idealizado, con formato oval representa a unha xoven vestida á moda da época, lixeiramente ladeada coa cabeza volta cara o lado contrario dos hombreiros. A man dereita ascende lánguidamente cara o queixo cun xesto que subliña a súa expresión ensimismada ou nostálxica. A súa mirada é serena e o sorriso apenas se esboza. A iluminación, que procede do lado dereito do cadro, axuda a matizar o aspecto satinado do rostro, conseguido cunha pincelada moi apertada. O fondo de arboleda e un ceo profundamente azul poñen unha nota alegre na composición. As liñas de contorno marcadas e o pescozo tan grácil recordannos o influxo dos Nazarenos e de Ingres.

O xesto de apoiar lánguidamente a man no queixo, ou achegala a él, que tan común é nos retrato de Ingres, e logo tamén dos seus seguidores, poidera ser unha moda inspirada nos daguerrotipos, nos que esa postura era necesaria para axudar a soster a cabeza nos longos tempos de exposición, para quedar logo na pintura, nun recurso meramente estético[13].

O formato oval, e o fondo, tratado como un telón, achéganos tamén ó mundo da miniatura, tan de moda na época.

O artista, aquí revélasenos xa como un pintor que emprega un trazo seguro e elegante, ten un magnífico dominio da cor (entre eles do vermello intenso-*rojo inglés*) e traballa os detalles cunha gran mestría.

Traballador incansable, a partir de 1855, momento en que se independizará do taller de Madrazo -inda que a súa amizade durará até a súa morte- pintará infinidade de retratos, bodegóns, obras de xénero e paisaxes, evolucionando dende o romanticismo cara a un realismo cada vez máis forte, e conectándose ó fin da súa vida, cas tendencias impresionistas.

Até aquí este pequeno percorrido polos comenzos artísticos de Dionisio Fierros.

Este artigo non pretende ser un estudo profundo da súa obra, senón unha pequena aportación ao coñecemento da mesma.

13 Aaron Scharf. Arte y Fotografía. Alianza Editorial. Madrid 2005.Pag 52-55. C. Castro Fernández .Pintura y Fotografía en el S.XIX: Una aproximación al arte de Dionisio Fierros. Trabajo de Investigación inédito para el Diploma de Estudios avanzados dirigido por Ana E Goy Diz. Facultad de Humanidades de Lugo. Junio 2010.Pag 125 e ss.

Lam 14: Retrato de Xoven. (Retrato feminino de busto con fondo de paisaxe).Dionisio Fierros. Óleo sobre lenzo. Ca 1850. Museo Casa Natal de Jovellanos, Gijón. Fotografía cedida por dita entidade.

Con el quero expresar unha vez máis a miña grande admiración por este gran pintor, non sempre debidamente valorado, que foi un dos artistas mellores e máis completos do noso s.XIX, posuidor así mesmo dunha gran calidade humana.

5-Bibliografía.

ACADEMIA PROVINCIAL DE BELLAS ARTES DE SAN SALVADOR DE OVIEDO.*»Exposición –venta de varios cuadros y acuarelas de D .Dionisio Fierros y Álvarez pintor y discípulo de D. José, D. Federico y D. Luis de Madrazo»*. Oviedo 1894.Establecimiento tipográfico de Vicente Brid.

- BASA VILLADEFRANCOS, LEOPOLDO: *Dionisio Fierros*. Talleres J. Peuser. Buenos Aires 1909.

-BARON THAIDIGSMANN, FRANCISCO JAVIER: Catálogo exposición *Pintura Asturiana del S.XIX*. Museo de Bellas Artes de Oviedo. Oviedo 2007.

- CASTRO FERNÁNDEZ, CELIA . *Pintura y Fotografía en el S.XIX: Una aproximación al arte de Dionisio Fierros*. Trabajo de Investigación inédito para el Diploma de Estudios avanzados dirigido por Ana. E. Goy Diz. Facultad de Humanidades de Lugo. Junio 2010.Pag 125 e ss.

-DE MABILLE PONCHEVILLE, A .*Boilly*.Plon.París.1931.

-GAMALLO FIERROS, DIONISIO. *El Pintor Fierros.* La Nueva España.Oviedo.8 de Noviembre de 1960.

- NAVARRETE MARTÍNEZ, ESPERANZA. Alumnos de las salas del Yeso, del Natural y del Colorido de la Real Academia de San Fernando (1800-1844)».P 159 y ss *.Academia (Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*).Primer y segundo semestre de 2008.Nº 106-107.Edita Real Academia de Bellas Artes de San Fernando .Madrid. ISSN: 0567-560X.

- SCHARF, AARON. *Arte y Fotografía* .Alianza Editorial. Colección Alianza Forma, nº125 Madrid 1994.

-TABERNERO REY, Mª CONCEPCIÓN: *El pintor Dionisio Fierros, su vida y su obra*. Tesis de Licenciatura inédita, dirigida por el Profesor Otero Túñez. Universidad de Santiago de Compostela 1966.

-VILLA PASTUR, JESÚS.*»Dionisio Fierros».* XXV Certamen Nacional de Pintura de Luarca. Gráficas Baraza. S. L. 1994.

El báculo del Obispo Solís

JAVIER GONZÁLEZ FERNÁNDEZ
Licenciado en Historia del Arte por la Universidad de Santiago de Compostela

En el museo diocesano de Mondoñedo, se muestra el espléndido báculo neogótico realizado en plata labrada, perteneciente al obispo Solís, y fechado en 1906, que se dice de autor anónimo, pero la lectura de la prensa de aquel año de 1906 nos permite descubrir quien fue el autor de tal soberbia pieza de orfebrería.

El 12 de enero de 1906 se cita ya al Obispo Solís en *La Voz de Galicia* por el regalo de un pectoral, sufragado por medio de una subscripción entre los fieles.

CORREO DE GALICIA

Asciende a 1.365 pesetas lo recaudado en Santiago para obsequiar con un pectoral al nuevo obispo de Mondoñedo.

El 30 de marzo vuelve a mencionar al obispo Solís en el mismo periódico al recibir como obsequio una bandeja de plata repujada por la feliz ocasión de haber sido nombrado obispo auxiliar de la diócesis de Santiago de Compostela.

CORREO DE GALICIA

Nuestro corresponsal en Santiago nos da cuenta del valioso recuerdo con que los individuos del tribunal eclesiástico acordaron obsequiar al obispo de Mondoñedo.

Consiste en una plancha de plata repujada, y en ambos lados destacan las tablas de la Ley y la balanza de la Justicia sobre la cruz de Santiago, viéndose en el centro los nombres del fiscal provisor, notario y procuradores del tribunal eclesiástico.

El 17 de mayo, *La Voz de Galicia* cita a dos prelados, los obispos Araujo y Solís, que recibieron un báculo, pectorales y anillos, realizados por artesanos compostelanos.

ISSN: 2255-5811

NOTAS COMPOSTELANAS
Obras de arte

He oído hacer grandes elogios, de los báculos, pectorales y anillos, con que serán obsequiados por sus numerosos amigos los obispos electos Sres. Araujo y Solís, obras de arte, que se confeccionaron en los talleres de orfebrería de esta ciudad, que con tal motivo patentizarán una vez más la fama de que gozan.

El 13 de julio *La Voz de Galicia* desvela el nombre del artesano compostelano que realizo el soberbio báculo. El periódico anuncia la publicación de una fotografía más adelante, pero no lo hizo. Con todo, el viajero curioso, puede acercarse a Mondoñedo, a su museo diocesano al que se accede desde la Catedral para contemplarlo. Es obra del orfebre Sr. Eduardo Villaverde Rey.

NOTAS COMPOSTELANAS
Una obra de arte

He tenido el gusto de ver el magnífico báculo que para el electo obispo de Mondoñedo, Sr. Solís, se está construyendo en los talleres del reputado artista D. Eduardo Villaverde Rey, y no puedo menos de augurar que será una obra de arte, digna del renombre de los orfebres compostelanos.

Tan luego [sic.] esté terminado el rico presente, remitiré una fotografía para que los lectores de LA VOZ puedan apreciar su riqueza y delicada labor.

Del temblor e Un pensador. Apuntes:
Estudo crítico de dous manuscritos de María Zambrano por

Mª ARÁNZAZU SERANTES
Licenciada en Humanidades.
Investigadora na USC

O presente estudo naceu como froito da investigación que estou a desenrolar na miña tese de doutoramento[1] sobre a razón poética dende a visión de Rosalía de Castro e a pensadora María Zambrano, creadora dun sistema cuxa pretensión ía encamiñada cara unha reforma do entendemento, en materia filosófica.

A través deste artigo, pretendo amosar a íntima conexión entre dúas autoras, que a pesar de non ser contemporáneas, nin ter comunicación entre sí, compartiron o mesmo amor polo saber, a través das suas inquedanzas metafísicas e mesmo espirituais. Os manuscritos que se presentan son *Del temblor* (catalogado como M-210 nos arquivos da Fundación María Zambrano) e *Un pensador. Apuntes* (coa signatura M-142) redactado no 1974. Ningún deles foi publicado na súa versión mecanoscrita, nin analizado críticamente. De ahí o seu interese.

Del temblor é un manuscrito relativamente coñecido, porque aparece referenciado en diversos libros colectivos e compilacións[2]. Sen embargo, non se

---

[1] Este traballo fixose gracias ao auspicio do Programa María Barbeito (Xunta de Galicia). Agradezo á Fundación María Zambrano, a súa colaboración, así como ao prof. Ortega Muñoz, o seu director.

[2] Por orde de aparición: ZAMBRANO, M., *Las palabras del regreso*, edición de Mercedes Gómez Blesa, Amarú, Salamanca, 1995. Nesta edición aparecen por separado *Del temblor* (p.79) e *El misterio de la flor* (p.181), que orixinalmente van xuntos. Gómez Blesa faría unha edición ampliada do mesmo libro na Editorial Cátedra no 2009 e clasificaría de novo os escritos por separado. O primeiro no subcapítulo: *Desde la palabra abismática* (p.268) e o segundo no subcapítulo: *Los espacios sagrados*, p.150.
ZAMBRANO, M., *La razón en la sombra*, edición de Jesús Moreno Sanz, Siruela, Madrid, 1993. (Do que hai unha edición posterior). Nesta compilación, tamén aparece o manuscrito *Un pensador. Apuntes*, como «Antonio Machado. Un pensador» (p.450 y ss) e ALONSO MONTERO, X. (ed), *Vintesete escritores de fóra falan de Rosalía de Castro*, Fundación Rosalía de Castro, A Coruña, 1997, pp.198-199 no que recolle *El temblor*, prescindindo de *El misterio de la flor*. Sen embargo, fai alusión á compilación do prof. Moreno Sanz, a través dunha nota alusiva a Rosalía que aparece na p.466 de *La razón en la sombra* que recolle un extracto do artigo «Rafael Dieste y su enigma».

soen ter en conta as tres versións que María Zambrano fixo deste traballo, publicado por primeira vez en Nova Iorque, en 1980, baixo outro epígrafe: «Fragmentos»[3]. Posteriormente, se editaría unha segunda versión no *Diario 16* –en 1985- para o suplemento *Culturas* e, finalmente, unha terceira versión publicada en *La Voz de Galicia* en outubro de 1989, ampliada, e pode que corrixida por José A. Valente, a xulgar polas datas, e porque se fai constar expresamente no propio artigo que é un amigo da pensadora quen o fai chegar á redacción do xornal.

Este escrito, vai adicado á figura de Rosalía de Castro, de forma explícita, pero só é no artigo publicado no *Diario 16* onde figura: «A Rosalía de Castro», non así nas outras dúas. O título tamén cambia: «Del temblor», «El temblor» e «Del temblor en la palabra de María Zambrano»- como se fose elaborado de forma indirecta pola autora-.

Con respecto ao manuscrito *Un pensador. Apuntes*, hai outra variante no título: «Antonio Machado. Un pensador (Apuntes)». Este traballo foi recollido pola revista *Cuadernos para el diálogo* e, posteriormente, nun libro editado polo prof. Ortega Muñoz[4]. María Zambrano escribiu estes apuntamentos con anterioridade a *Del temblor* e emprega unha cita de Antonio Machado que recuperará para este último: «Y esa verdad divina es una flor que quiere echar su aroma al viento» (p. 2 del manuscrito).

Se atendemos ás circunstancias vitais de María Zambrano entre os anos 1975 a 1980, nos atopamos cunha serie de converxencias persoais que clarifican o seu interese polos poetas-filósofos: A influencia de J. A. Valente e a creación da súa obra *Claros del bosque* e *Notas de un método*, a publicación de artigos sobre poetas da tradición española e da Xeración do 27 (E. Prados, Lorca, M. Hernández, Cernuda, etc), as

[3]Neses «Fragmentos» o escrito aparece de forma orixinaria, sen os seus aditamentos posteriores, sen embargo en *El misterio de la flor* sí se aprecian cambios salientables ao final do artigo: «En aquel entonces, cuando el divino logos no había salido de sí» (p.10) fronte a: «En aquel entonces, cuando el divino Logos estaba ya saliendo y la flor era el signo de su salida. Por eso es leve, imprecisa, indeleble y perenne la flor. Y de ahí que en algunos grandes idiomas, como el hebreo y el árabe, al igual que en los jeroglíficos egipcios, las letras mismas sean como una flor». Así aparecería no *Diario 16*, mais en *La Voz de Galicia* hai outra versión: «El «algo divino» revelado por la poesía encuentra su reposo en ella. Y entonces apenas se resiste ser mirada. Se está yendo, desvaneciéndose en aroma y música en una de esas identidades insospechadas que se producen cuando una forma pura se entrega a la muerte ignorándola ignoran el no saber interior a la aparición de la muerte cuando el divino logos no había salido de sí. Teme ella, ser mirada sin ser oída. «No me holléis» parece decir- «No me holléis sin oirme» (p.26). No caso de *El temblor* hai un cambio moi significativo entre a versión do *Diario 16* e o de *La Voz de Galicia*. No primeiro se amplía o texto e no segundo se reduce considerablemente dende: «Y recibir la temblorosa luz (…) no ascienden al mirarnos». A partir desa oración hai variantes moi sustanciais, tal e como se pode apreciar.

[4]Cfr. *Cuadernos para el diálogo*, n.XLIX, nov. 1975, pp.62-68 e en ORTEGA MUÑOZ, J. F., *Andalucía, sueño y verdad*, EAUSA, Grananda, 1984, pp.141-182.

correspondencias con Cintio Vitier e Edison Simons, etc, son signos dun período introspectivo que avanza cara unha mística rexida pola metáfora da pura visibilidade dun centro creador da razón poética, unha razón que se busca.

María Zambrano foi lectora de Rosalía de Castro. Iso se constata na súa biblioteca persoal, que se atopa na Fundación homónima. Nela hai un exemplar de *En las orillas del Sar* (Ex-libris de Javier Ruíz). Unha primeira edición da Editorial Castalia (Madrid) do ano 1976. Nel non hai ningunha anotación. Só as páxinas abertas revelan que o libro foi lido, pero non na súa totalidade.

Sen embargo en *Del temblor* cítanse uns versos que non corresponden a este libro en particular: «lúa descolorida – como cor de ouro pálido» e «vesme i eu non quixera- me vises tan alto / O espaso que recorres, lévame, caladiña, nun teu raio» pertencen ao poema `Lúa descolorida´ de *Follas novas*[5]. A selección deses versos non é fortuíta. Obedece a algúns dos imaxinarios que Zambrano estaba a desenvolver no libro *Claros del bosque*, nos que fai especial fincapé en tres tipos de metáforas que, persoalmente, clasificaría como: a) ascensionais, b) cósmicas e c) paradisíacas (volta ás orixes ou ao paraíso perdido).

En *Claros do bosque*, predominan as metáforas cósmicas. Nesta obra, préstase especial atención ao ceo nocturno e á súa luminosidade a través da cal «los cielos tienden a hacerse abstractos, por estar atraídos por lo uno: su centro. Y así en ellos el ser individual tiende a sustraerse a sí mismo: tiende a olvidarse de su cuerpo y de su sombra»[6]. Esta é a forma en que Zambrano concibe a natureza do ser humano elevado a un plano místico, a través dunhas alegorías astrais que delimitan o divino (sol) e o humano (lúa) como sabedoría do claroescuro.

Cando fai referencia ao astro lunar, vincula a súa presencia coa «vigilia amenazada de locura, de alguna más que enfermiza dolencia, estigma de luz, generadora de los venenos»[7] como a cicuta «flor pálida como una frente pensativa»[8] que adquiere una forma intermediaria entre o sentido e o intelecto fronte a sensación e o concepto. A sabedoría é alcanzada a través da contemplación, como na Antigüedade, onde o ser mesmo era un microcosmos, «trésor de l´inconscient humain»[9].

En Rosalía de Castro, símbolos como a lúa, a noite ou mesmo a sombra, teñen sempre o mesmo significado. Representan vivencias dolorosas. O temblor é o preludio

---

[5]*Follas novas* «es el poema más íntimo de su sufrimiento, de su desconcierto ante un mundo que no ha sabido dominar» –dice Salvador de Madariaga sobre Rosalía. Cfr. MADARIAGA, S. de, *Mujeres españolas*, Espasa, Madrid, 1971, p.314.

[6] Cfr. ZAMBRANO, M., *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona, 1990, p.142.

[7] Cfr. ZAMBRANO, M., *Claros del bosque*, p.110.

[8] Cfr. ZAMBRANO, M., *Claros del bosque*, p.110.

[9] Citado por DOUFOUR-KOWALSKA, G., *L´arbre de vie et la croix*, Tricorne, Génova, 1985, p.25.

da morte, da escura noite da alma e a natureza se personaliza para captar o seu estado anímico onde a «lúa descolorida» é «una capacidad básica del Ser, susceptible de integrarse en la Aurora, antítesis, por esencia de toda oscuridad»[10].

No manuscrito *Un pensador. Apuntes*, tamén alúdese ao temblor, un lugar extremo onde a palabra non pode ser pronunciada por tratarse dunha revelación daquilo que é observado amosando «que se puede haber dejado de vivir sin haber caído en la muerte» e que «hay otra vida en este mundo en que se gusta la realidad más recóndita»[11] a través do misterio das pequenas cousas, como o que se suxire en *El misterio de la flor*, escrito que quizáis estea inspirado no poemario *La flor* de Rosalía ou, pola contra, podería tratarse de temáticas coincidentes. Ambas aluden ao ensoño poético dun «jardín psíquico» que atopa «los acentos del entusiasmo efímero»[12] do `eu´ como ser de experiencias sensibles que alude á creación dun espacio propio, un cosmos que é «una promesa de mundo, una invitación a estar en el mundo»[13].

O poeta-filósofo non se contenta cun pensamento único, nin con unha única voz, porque aspira a unha 'verdad divina´ que emerxe da capacidade creativa do ser outro: personaxe[14] ou forma-soño. Tanto Rosalía de Castro como María zambrano buscan o seu «bosque ancestral»[15] que vai dende a inmensidade do íntimo ata o detalle máis insignificante, oculto no subsolo, porque o que escribe se ofrece «a través de la palabra, como temblor»[16] xa que o escrito emerxe dunha sombra que busca a luz para formar parte do mundo. Nese preciso instante, nace o temblor do pensamento.

[10]Cfr. GARCÍA-SABELL, D., «Rosalía y su sombra» en VV.AA., *Siete ensayos sobre Rosalía de Castro*, Galaxia, Vigo, 1952, pp.42-57.

[11] Cfr. LÓPEZ, D., «El temblor de María Zambrano», p.3 do orixinal. (Publicado en *Cuadernos hispanoamericanos*, n.699, (2008).

[12] Cfr. BACHELARD, G., *La poética de la ensoñación*, FCE, México, 1982, p.234.

[13] Cfr. BACHELARD, G., *La poética de la ensoñación*, p.262.

[14]Por exemplo: Machado-Martín-Mairena, heterónomos que forman parte dun mesmo ser desdobrado. Véxase p.13 do manuscrito *El pensador. Apuntes*.

[15] Cfr. BACHELARD, G., *La poética del espacio*, FCE, México, 1994, p.226.

[16] Cfr. ZAMBRANO, M., *Senderos*, Anthropos, Barcelona, 1989, p.9.

VERSIÓN ORIXINAL

Del temblor, en la palabra de María Zambrano

«Y es una flor que quiere echar su aroma al viento» Antonio Machado

Todo tiembla en este universo que habitamos. La condición terrestre que de tan diversas maneras ha sido señalada, la gravitación. Pues que todo pesa aquí – todo lo real se sostiene sobre algo-. La condición terrestre podría ser señalada también por estar tan emparentada, junto con la del peso del temblar. Tiembla todo lo vivo. Y hasta ese astro muerto, nos dicen, la Luna emite una luz temblorosa. «Lúa descolorida-como cor de ouro pálido». No es una simple mención sino una invocación reveladora: «vesme i eu non quixera – me vises-de tan alto- O espaso que recorres, -lévame, caladiña, nun teu radio», dice Rosalía. Y así define o señala en modo suficiente una condición, un modo de ser y estar, de estar aquí padeciendo sobreabundantemente por ello: un sentirse bajo la mirada de ese extraño astro que tiembla a su vez. Exilio y pureza de su palabra naciente. Y como toda revelación humana trasciende el individuo que la da casi ritualmente en un acto de total entrega, y paradójicamente de olvido de sí. Pues que habla desde sí; y no de sí desde un sí mismo que se ha hecho lugar de un sentir universal, de un paso de la pasión de lo humano y de su peregrinar. Pide este ser errante y desconocido, sumido en ese inmenso espacio cósmico, un albergue, un lugar íntimo y abierto al par, entrañable; una especie de entraña este lugar donde el desconocido, tembloroso ser humano, delegado de todo ser viviente, puede vivir celándose y al par abriéndose. Y recibir la temblorosa luz emitida por seres de lo alto que han de residir en verdad en alguna entraña celeste, y piden sin descanso «descender», si acaso es que por ellos a su modo no asciende al mirarnos. Y entonces por el común, universal temblor, acogido por alguien desde una hondura cálida y abierta, como un pre-corazón, el espacio se hace un espacio vivible, habitado, donde lo alto y lo bajo se comunican desde dentro.

El misterio de la flor

Se ofrece la flor en la sombra. Imperceptiblemente toda flor y más todavía la que abre en esplendor, crea como un tenue fondo de sombra, su espacio sin duda, su espacio propio. Y todo aquello que se destaca en su propia sombra o arrastra consigo sombra cuanto más luminoso sea su cuerpo, es al modo de un querer, de un cumplido querer. Y la pálida flor impalpable, indecisa es a su vez luminosa sombra de un fuego lejano cuando se sonroja bajo la mirada. Pues que la flor nunca está quieta, nunca fija; el color se hace en ella; se enciende o se desvanece. Y nada corpóreo hay que dé a sentir como ella, el encenderse y el desvanecerse, y no sólo del color sino de la sustancia misma. De esa misma sustancia que todo cuerpo visible condensa, encierra; duración temporal también que toda sustancia corpórea se fija. Y en la flor, la sustancia se desvanece, expira; expira por darse o por no poder ya más seguir en el universo donde todo se detuvo un día, en un soplo que se quedó congelado, materializado. Y ella, la flor, da testimonio de ese instante trascendente, hija directa de aquel soplo. Hija del viento,, en un suspiro de la creación. Criatura del aire como palabra breve que se quedó así, en un

punto, quedándose de tan múltiples maneras habla de la identidad indivisa. Los órdenes, las clases, las especies, las variedades no dividen las flores. No hay castas entre ellas. Cada una es individuo que al modo como la Teología nos dice de los ángeles, son cada uno individuo y especie sin distinción Toda la distinción pues está en su origen al que permanecen apegadas, sujetas eso es a parecer un día por la acción de la «inclemencia» de los elementos y del trato humano, y del animal que la suele ver para devorarla. El hombre para arrancarla o al menos para mustiarla con su aliento, sentenciada ya a la violencia aunque la sentencia no se cumpla, expuesta al rigor de la «ley», esa ley que no aguarda a que llegue la muerte para arrancar la vida, sustrayendo así a la par a la muerte su acción y a la vida vuelo. La inclemencia adversa al soplo y a todo don de la clemencia.

Se derrama la flor sin dividirse, se aviene a caer sembrada desde lo más alto, en lo que más se hunde. Cuando más cae muestra venir desde lo más celeste y es donde el viento se aquieta, se hace agua. Se aviene la flor como soplo originario a los accidentes de la tierra, sus cuevas o concavidades: a sus secretas abrigadas praderas diminutas en las que nuca tornan a aparecer el siguiente año. Nunca son las mismas, hija del viento invulnerable. La flor perpetúa siempre algo efímero, algo transitorio- la vida misma ofrenda festiva y funeraria insustituible. La flor que perpetúa el tiempo felíz, la fiesta, aún ya mustia; la que sobre el cuerpo muerto, ceniza ya quizás se inclina y aún es capaz de brotar, de esa cal subyacente; de esa sal de la tierra que son los muertos.

Aroma que la misma flor botánicamente hablando no exhala en otros lugares, sólo allí olor a muerte viviente, a vida de la muerte aquí, escala de resurrección. Pasión suprema de ese aliento, de ese soplo de la clemencia invencible.

Algo invencible y que lejos de erguirse, se abaja hasta sumirse casi por entero, dado en prenda en un lecho cenagoso o de dura tierra en la que la sombra se pierde en la tiniebla que rememora la tiniebla primordial, nunca del todo salvada. Y en la tierra disimulada se abre la boca una sima, respiradero del reino de debajo de los ínferos, de esos ínferos donde la sierpe enrojecida fue a parar. La flor, esa flor que pertenece acaso a los ínferos, de esos ínferos donde la sierpe enrojecida fue a parar. La flor, esa flor que pertenece acaso a los ínferos, es la flor que al fin de la sierpe cáliz que recoge la gota de luz y de agua celeste indispensable a Perséfone para volver a la Tierra. Todo florece entonces, todo hasta el fuego oscuro que alcanza por su flor la luz. Y ella no tiembla ya. El «algo divino» revelado por la poesía encuentra su reposo en ella. Y entonces apenas resiste ser mirada. Se está yendo, desvaneciéndose en aroma y música en una de esas identidades nisospechadas que se producen cuando una forma pura se entrega a la muerte ignorándola ignoran en el no saber anterior a la aparición de la muerte cuando el divino logos no había salido de sí.

Teme, ella, ser mirada sin ser oída. «No me holléis» parece decir. «No me holléis sin oírme» .

María Zambrano- Ferney-Voltaire

La gentileza de un amigo hizo que llegase a nuestras manos este texto inédito de María Zambrano, escritora nacida en Vélez de 1904, y cuyo pensamiento, en el decir de muchos, es el más penetrante de cuantos hubieron de perderse en el exilio de 1939. Su último libro *Claros del bosque*, supuso todo un reencuentro. Poco antes, desde una localidad próxima a Ginebra, en la que vive actualmente pisando tierras francesas, llegó a nosotros su reflexión sobre *Los intelectuales en el drama de España* (1977). Y a los más jóvenes se les reveló como una de las más profundas pensadoras del momento. Antes, y los de su generación saben que este compromiso intelectual fue norma de conducta de aquella joven profesora de filosofía en la universidad madrileña, había interpretado entornos y figuras con una gran finura y agudeza. Ahí están sus libros: *Horizonte del liberalismo* (1930), *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939), *Filosofía y poesía* (1939), *El pensamiento vivo de Séneca* (1944), *La agonía de Europa* (1945), *Hacia un saber sobre el alma* (1950), *El hombre y lo divino* (1955), *Persona y democracia* (1959), *La España de Galdós* (1960), *España, sueño y verdad* (1965), *El sueño creador* (1965), *La tumba de Antígona* (1967). La primera entrega de sus *Obras reunidas* apareció en 1971. Con este texto que presentamos hoy, escrito el 1 de noviembre de hace un año, el lector puede acercarse a una de las más importantes intelectuales españolas que tuvieron hasta hace muy poco el silencio y el olvido por respuesta.

Fonte: *La Voz de Galicia* 30 /outubro/1989, p.26
Manuscrito: M- 210
Segunda versión do texto:

Todo tiembla en este universo que habitamos. La condición terrestre que de tan diversas maneras ha sido señalada, la de la gravedad —notoriamente, todo pesa aquí, todo lo real se sostiene sobre algo— podría ser señalada por esta condición del temblor tan emparentada con la del peso. Tiembla todo lo vivo. Y hasta ese astro muerto, según nos dicen que es la Luna, emite una luz temblorosa: «Lua descolorida /como cor de ouro pálido.» No es una simple mención, sino una innovación reveladora: «vesme e non quixera / me vises de tan alto / O espaso que recorres, levame, caladina, nun teu raio.» Ya que aquella que define o señala en modo suficiente una condición, un modo de ser y de estar, de estar aquí padeciendo sobreabundantemente por ello es un sentirse bajo la mirada del extraño astro que tiembla a su vez. Exilio planetario que Rosalia de Castro logra por la intensidad y pureza de su palabra naciente, caracter de revelación. Y, como toda revelación humana, transciende al individuo que la da casi ritualmente, en un acto de total entrega y, paradójicamente, del olvido de sí. Pues que habla desde sí, desde un sí mismo que se ha hecho lugar de un sentir universal, de un paso de la pasión de lo humano y de su peregrinar. Pide este ser errante y desconocido, sumido en ese inmenso espacio cósmico, un albergue, un lugar íntimo y abierto al par entrañable; una espe cie de entraña, este lugar, donde el desconocido, tembloroso ser humano, delegado en verdad de todo ser viviente, pueda vivir celándose y al par abriéndose. Y recibir la

temblorosa luz emitida por seres de lo lato, que han de residir en verdad en alguna entraña celeste; y piden sin descanso «descender», si acoso ellos a su modo no ascienden al mirarnos. Pues que los seres naturales aparecen entre la luz y la sombra bajo el amparo de lo visible que tiembla. El temblor es un modo de palpitar que responde a una llamada sin argumento: una palabra sin oído, un pensamiento que se deslíe en el aroma. El algo divino que llama desde antes de que el hombre se le diera la palabra. Señor de la palabra, podría ser titulado. Un señor que enseñorea sin oír. Propietario, entonces, llega a ser de la palabra, pues que la hace suya: toda palabra es suya sin oír ninguna. Y es ella entonces, es la palabra no oída, la que hace temblar a la palabra enseñoreada. Y es el aroma incontenibilemente dado al viento lo que dice esa verdad divina, que padece y teme desde antes que asome la palabra como su perenne aurora.

En la tradición lírica española, la referencia a los astros resulta muy escasa. Rosalía de Castro es una excepción. Ella, que parte a veces del tópico de la sencilla margarita, que está en el rincón de su huerto, de un salto hacia muy arriba llega a las estrellas, donde, excepto un poeta que con ella nada tiene que ver- Francisco de Quevedo- , solamente llegó. Fray Luis de León se refiere al firmamento, mas se refiere, sobre todo, a las esferas del pensamiento, mientras que Quevedo, en su Himno a las estrellas, está tan lleno de vida que logra que las estrellas le respondan. Esta hazaña, a mi modesto entender, solamente la ha repetido Rosalía de Castro: partiendo no de las esferas, no de de una cultura, no de un saber, sino de la modesta margarita, llega a las estrellas, llega al astro por el camino del sentimiento. En Rosalía, las estrellas, los astros, la Luna, son sentir. De ahí que la Luna esté tan cerca de ella como la margarita.

Nota: Nesta segunda versión amplíase o dito pola autora acerca de Rosalía de Castro. Mantense a primeira versión, pero con matices e correccións.

Fonte: *Escandalar*, v.3, n.4, (1980), pp.9-10 (Baixo o título «Fragmentos») e no *Diario 16*, año X, Madrid, 14/7/1985, n.14, p.3.

D E L T E M B L O R

Y ES UNA FLOR QUE QUIERE
ECHAR SU AROMA AL VIENTO.

Antonio Machado

I

Todo tiembla en este universo que habitamos . La condición terrestre que de tan diversas maneras ha sido señalada , la gravitación todo pesa aquí todo lo real se sostiene sobre algo- La condición terrestre podría ser señalada tambien por estar tan emparentada con la del peso de la del temblar. Tiembla todo lo vivo. Y hasta ese astro muerto, nos dicen, la Luna emite una luz temblorosa. "Lúa descolorida -como cor de ouro pálido". No es una simple mención sino una invocación reveladora : " vesme eu non quixera- me vises de tan alto.- espaço que recorres, - lévame, caladiña, nun teu raio", dice Rosalía y así define o señala en modo suficiente una condición, un modo de ser y de estar, de estar aquí padeciendo sobreabundantemente por ello un sentirse bajo la mirada de ese extraño astro que tiembla a su vez. Exilio planetario que su Rosalía de Castro cobra carácter por la intensidad y pureza de su palabra naciente , de revelación. Y como toda revelación humana transciende el individuo que la da casi ritualmente en un acto de total entrega, y paradojicamente de olvido de sí . PUes que habla desde sí; desde un sí mismo que se ha hecho lugar de un sentir universal, de un paso de la pasión de lo humano y de su peregrinar. Pide este ser errante y desconociodo, sumido en ese inmeso espacio cósmico, un albergue , un lugar íntimo y abierto al par , entrañable, una especie de entraña este lugar donde el desconocido, tembloroso ser humano , delegado de todo ser viviente , puede vivir , celandose y al par abriendose. Y recibir la temblorosa luz emitida por seres de lo alto que han de residir en verdad en alguna entraña celeste, y piden sin descanso "descender", si acaso es que por ellos a su modo no asciende al mirarnos.

Y entonces por el comun, universal temblor acogido por alguien desde una hondura cálida y abierta, como un pre-corazón, el espacio se hace, un espacio habitable, habitado, donde lo alto y lo bajo se comunican desde adentro.

2

× × ×

II EL MISTERIO DE LA FLOR

Se ofrece la flor en la sombra . Imperceptiblemente toda flor y mas todavía la que se abre en esplendor, crea como un tenue fondo de sombra , su espacio sin duda , su espacio propio . Y todo aquello que se desta en su propia sombra o arrastra consigo sombra cuanto mas luminoso sea su cuerpo, es al modo de un querer , de un cumplido querer . Y la pálida flor impalpable, indecisa es a su vez luminosa sombra de un fuego lejano cuando se sonroja bajo la mirada. Pues que la flor nunca esta quieta, nunca fija; el color en ella se hace, se enciende o se desvanece .. Y nada corporeo hay que de a sentir como ella, el encenderse y el desvanecerse, y no solo del color , sino de la sustancia misma. De esa sustancia que todo cuerpo visible condensa, encierra; duración temporal tambien que en toda sustancia corporea se fija. Y en la flor, la sustancia se desvanece, expira; expira por darse o por no poder ya mas seguir aquí en este universo donde todo se detuvo un día, en un soplo que se quedo congelado , materializado . Y ella, la flor, da testimonio de ese instante transcendente, aquel , hija directa de soplo . Hija del viento, en un suspiro de la creación. Criatura del aire como palabra leve que se quedó así, en un punto, dándose de tan múltiples maneras habla de la identidad indivisa Los ordenes, las clases, las especies, las variedades no dividen las flores.. No hay castas entre ellas, Cada una es individuo que al modo como la teología nos dice de los ángeles, son cada uno individuo y especie sin distinción. Toda la distinción pues ésta en su origen al que permanecen apegadas, sujetas eso es a la inclemencia a perecer un día por la acción de la "inclemencia" de los elemntos y del trato humano, y del animal que la suele ver para devorarla, o al menos para mustiarla con su aliento, el hombre para arrancarla, sentenciada ya aunque la sentencia no se cumpla, expuesta a al rigor de la "Ley", esa ley que no aguarda a que llegue la muerte para arrancar la vida , sustrayendo asi a la par a la muerte su acción y a la vida su vuelo. La inclemencia

adversa al soplo y a todo don de la clemencia.
Se desprende la flor sin dividirse , se aviene, sembrada desde lo mas alto
to, en lo que mas se hundo, Cuando mas crece, muestra
desde lo mas celesrée y es cuando mas se abandona en la tierra. Nunca brota
de la tierra, la flor sin tallo donde el viento aquieta , se hace ag
agua. SE aviene la flor como soplo originario a los accidentes
de la tierra, sus cuevas o concavidades, a sus secretas abrigadas
praderas diminutas en la que nuca tornan a aparecer al siguiente
año. Nunca son las mismas , hijas del viento invulnerable. La flor
perpetúa siempre algo efímero, algo transitorio- la vida misma ofre
festiva y funeraria insustituible. La flor que perpetua el ti
po feliz, la fiesta, aun ya mustia; la que sobre el cuerpo muerto
ceniza, ya quizás se inclina y aun es capaz de brotar, de esa cal sub
ya cente, de esa sal de la tierra que son los muertos .
Aroma que la misma flor botanicamente hablando no exala en otros
lugares, solo allí olor a muerte viviente, a vida de la muerte aquí,
escala de resurrección. Pasión suprema de ese aliento, de ese
soplo de la clemencia invencible.
Algo invencible y que lejos de erguirse , se abaja hasta sumirse
dado en prenda
casi por entero, en un lecho cenagoso o de
dura tierra en la que la sombra se pierde la tiniebla que rememora la
tiniebla primordial, nunca del todo salvada . Y en la tierra
disimulada se abre la boca de un sima, respiradero del reino de abajo
de los inferos , de esos inferos donde la sierpe enrojecida fue a
parar . La flor, esa flor pertenece acaso a los inferos, es la flor
que al fin da la sierpe , caliz que recoge la gota de luz y de agua
celeste . Indispensable a Persefone para volver a la tierra.
Todo florece entonces, todo hasta el fuego oscuro
que alcanza por su flor la luz . Y ella no tiembla ya.
El algo divino se cumple en ella y apenas puede ser mirada.
Teme , ella, ser mirada sin ser oida . "No me holleis" parece decir
. "No me holleis sin oirme".

Ferney- Voltaire. Francia. María Zambrano

MARIA ZAMBRANO

UN PENSADOR
(Apuntes)

1

MUESTRAME, ¡OH DIOS!, LA PORTENTOSA MANO
QUE HIZO LA SOMBRA: LA PIZARRA OSCURA
DONDE SE ESCRIBE EL PENSAMIENTO HUMANO.
(Abel Martín. "Los complementarios")

LEYENDO UN CLARO DIA
MIS BIEN AMADOS VERSOS,
HE VISTO EN EL PROFUNDO
ESPEJO DE MIS SUEÑOS

QUE UNA VERDAD DIVINA
TEMBLANDO ESTA DE MIEDO,
Y ES UNA FLOR QUE HIERE
ECHAR SU AROMA AL VIENTO.
"Galerias" (Introduccion)

SI UN GRANO DEL PENSAR ARDER PUDIERA
NO EN EL AMANTE, EN EL AMOR, SERIA
LA MAS HONDA VERDAD LO QUE SE VIERA.
(De un "Cancionero apócrifo", CLXVII)

Un pensador, mas de un pensamiento único que exige, como es ley de lo único, multiplicidad de formas o de "géneros", y aún pluralidad de personas en quien darse. El hombre habitado por un pensamiento único, tal vez a imagen y semejanza de la divinidad, necesita, además de la persona que lleva su nombre propio y manifiesta su ser individual, de otras personas que no siempre el ser así habitado alcanza a "crear", a dar vida y forma, ser de modo humano o pretendidamente sobrehumano. Poeta, por esto, solo, es el que lo logra, como es el prodigioso caso de Antonio Machado. Poeta, aunque poemas no hubiera nunca escrito. Antonio Machado se nos aparece de inmediato como poeta desde el principio; mas veamos lo que él mismo entiende por ser poeta. Lo declara nítidamente en su madurez cuando, dicho sea de paso, de los elementos -"Raices del ser" los llamó su descubridor Empédocles- el fuego ha ido ganando en su pensamiento a los demás: a la tierra ante todo, al aire, y también sin esquivarla al agua misma. No ha esquivado a ninguno de ellos, pero el agua corre por las venas de su poesia como si fuera su sangre misma. Esa sangre que toda palabra ha de tener sin que deje de ser agua : "Dí, por qué acequia escondida,/ agua, vienes hasta mí,/ manantial de nueva vida/ en donde nunca bebí"?.-Invoca cuando su madurez alborea.

En el "Cancionero apócrifo"(Juan de Mairena) en el capítulo "La matafísica de Juan de Mairena" leemos: "Todo poeta -dice Juan de Mairena- supone una metafísica; acaso cada poema debiera tener la suya implícita,-claro está nunca explícita-, y el poeta tiene el deber de exponerla, por separado, en conceptos claros. La posibilidad de hacerlo distingue al poeta del mero señorito que compone versos", citando del Tratado de metafísica "Los siete reversos".

Mas esta metafísica resulta ser teología, una singular teología de la que sería demasiado simple decir que invierte los términos del acto creador según la teología judeo-cristiana: "Cuando el "Ser que es" hizo la nada" -dice al comienzo del soneto "Al gran Cero" de Abel Martín que Mairena declara "inmortal" al comentarlo.

2

Tiene, pues, un doble comentario el soneto revelador de su singular teología. Singular porque no se trata de moverse en un pensamiento dentro de una tradición, codificandola o alterándola, sino de un concebir al ser divino extrayéndoselo de las entrañas del sentir del hombre, de este hombre, Antonio Machado, a quién amenazan por igual el ser y la nada. Y como poeta declaradamente y no solo por hombre sin más, le resultan irrenunciables sensaciones y sentires, y pensares diríamos ante todo. Pensares que nacen del pensamiento único, de su fondo insondable y que vienen a ser un sentir propio del pensamiento. Porque este pensamiento es de un ser confinado, amenazado, herido también. Una especie de astro en el universo. ¿Mónada?. Abel Martín señala a Leibniz como el filósofo del porvenir, cuando reclama la restitución de su intimidad al universo.

Intimidad pura es este pensamiento único y no "interioridad del hombre" agustiniamamente. Aunque diga "Mirando un claro día/ mis bien amados versos/ he visto en el profundo espejo de mis sueños/ que una verdad divina temblando está de miedo". El profundo espejo de los sueños refleja la verdad divina, la muestra temblando. ¿Manifiesta acaso el dentro de lo divino, que tiembla por darse en un espejo?

Y esa verdad divina "es una flor que quiere echar su aroma al viento". Debería bastarle al poeta el verla temblar en el espejo de sus sueños y asistirla, pues que tiene miedo, darle su aliento de vida para que eche su aroma al viento. Les bastaría quizá a toda una cadena de poetas, a toda una tradición poética, bastaría quizás a la poesia toda. Mas a Antonio Machado, poeta ante todo, no. Lo que quiere decir que la poesia toda no le basta. No le basta con la verdad divina, aunque sea ella la que pide, ella la que quiere echar, como una flor, su aroma al viento, nada más. Mas a él le pide pensar para que su ejemplo su quiere. Y pensar, por lo que vemos, es llegar hasta Dios mismo, saber de él, entender su creación para insertarse en ella, tal como le corresponde al hombre-poeta, ¿hacer hacer algo o hacerse dentro de esa divinidad? Y esta exigencia íntima de entender a Dios viene a ser en Machado como lo que es en Nietzsche, en Hölderling, en Novalis, - Unamuno no llegó a eso- un concebir a Dios en la intimidad del pensamiento y del ser, casi un re-crearlo.

Y aunque sea solo como enunciado, digamos el que no deje de ser un tanto sorprendente que se estudien las "concepciones del mundo" mientras quedan flotando estas concepciones de Dios o de lo divino que a partir del Romanticismo Aleman -Goethe, el primero- se vienen dando en poetas-filósofos y en filósofos-poetas -Hegel el Lutero-. Su fondo, próximo o remoto, es, sin duda alguna, el Dios que el místico concibe o muere por concebir. Eckhart, Boehme, San Juan de la Cruz. Lo que no quiere decir que estos poetas-filósofos y filósofos-poetas sigan la misma vía del místico arquetípico. Por el contrario declara Mairena de Abel Martín, que tenía escasa simpatía por los místicos a causa de ese su separarse del mundo, de la sensación, de los sentimientos, de lo sensible, en suma. Quede en pié únicamente este cocebir lo divino en la intimidad

3

3

del pensar y el sentir humanos, esta búsqueda de la intimidad conjunta de la divinidad, del hombre y del universo total.

Y en esta más que búsqueda de la intimidad, del dentro de lo divino, universal y humano, el eros es agente insoslayable, hacedor tal vez. Abel Martín, en quién el eros se deposita más que en ningun otro de sus heteronomos, es un gran erótico, mas se nos dice que no platónicamente, a causa de la belleza, sino en modo metafísico, porque el ser es heterogéneo. Por nuestra parte añadimos que este eros no entra dentro de las honduras de la carne. Y no deja de haber un paralelismo entre el rechazo del dios creador judeocristiano, el del "Génesis" y esta ausencia total del eros carnal, del que ni una brizna vemos aparecer en la poesía de Machado, ni en la metafísica de sus heteronomos, ni por levemente que sea, en sus complementarios. Y tan puramente aparece así que ni tan siquiera se echa de ver esta ausencia de la pasión de la carne que pide reproducirse, engendrar y...ser reengendrada en la resurrección, que tanto llamea en el pensamiento de Miguel de Unamuno.

Esta ausencia de pasion de la carne es agente de transparencia entre Dios y hombre. Las entrañas del hombre no claman ni reclaman; su inexistencia deja todo el lugar al ser y al no-ser, al pensar y al pensamiento. No sueña este ser encarnarse. Se diría que el misterio cristiano de la Encarnacion no le toca, ni el de la pasión ni el del dolor divino a lo humano:"No puedo cantar ni quiero a ese Jesús del madero/ sino al que anduvo en la mar." No pide, pués, ni acepta la humanización de Dios. No reclama existir. No pide ni tan siquiera tiempo. ¿De qué dios se trata? Pues que revelador es de la divinidad que se concibe o se quiere concebir, aquello que el hombre le pide: la súplica y la subsiguiente ofrenda.

Dos comentarios metafísicos nos ofrece, decíamos, el soneto "inmortal" "Al Gran Cero", y dos poemas aún en que se ahonda y a la par se aclara; el de su autor Abel Martín y el de su discipulo Mairena. Observemos de paso, que si no encontramos trazos de ansia de generación carnal ni existencial, en cambio, la relacion de Martín y de Mairena se nos aparece como una suerte de generación del pensamiento; de sentires y pensares. Una génesis del pensamiento único, lo que corrobora que se trata de un pensamiento que apetece concebir y generar. Un pensamiento de amor pues, ha de ser

x x x

4

Un pensamiento único, que tome toda una vida humana, ha de ser un cierto modo de ser pensamiento o del ser del pensamiento, que podrian y aun deberian ser señalados " a priori". Se nos aparecen de inmediato tres " a priori" de este pensamiento indestructible, poseer sin hacer del sujeto en quien se da "poseido" y, ya que toma para sí toda la vida, darla. Ser pues un pensamiento que es vida. Y al ser pensmiento verdadero, ser universal, transcendete. Contener en sí algun aspecto irrenuciable de la condición humana. Un imperativo que no es necesario se enuncie como tal, que se irá enunciado en el proceso de su cumplimiento, segun se vaya manifestando y no solo en el pensar, sino en el modo de vivir, de este sujeto a quien rige y que tanto mas docilmente le siga, mas irá quedando en libertad. Y él mismo, el hombre, Antonio Machado, se irá haciendose visible, irá poniendose de manifiesto. Su mas recóndita intimidad se irá dando y no solamente [illegible] y en conducta, sino que irá haciendo de él una figura inequívoca, una [illegible]a indeleble y viviente, como si hubiera nacido entero de la cabeza de [illegible] modo de Pallas y armado como ella, tan inerme que se le veía que había [illegible]. [illegible] que lejos de borrar el ser de nacimiento, la criatura nació esta figura apta para la historia que no pasa, la revela o la tra[illegible]. ¡ Aquel su andar vacilante, buscando no pesar sobre la tierra, [illegible] mas rozaba el suelo con sus pies, y sentado se recogía y aun se encogía tendiendo a borrarse; por no ocupar espacio se sentía que eso era así. Su " torpeza" de movimientos no era [illegible] sino resistencia a ocupar lugares, a decir " aqui estoy yo". Corpulento, se deslizaba al andar entre las gentes, se ahilaba como si pasara por un laberinto. Solo cuando había de comparecer ante la "Polis" y más allá de ella, se diría que ante un invisible ojo que lo miraba, se erguía y se quedaba firme, descubierto " casi desnudo" como uno de los " hijos de la mar", ya desde antes de subir a bordo de nave alguna.

Un pensamiento indestructible pues, que si destruye sera reduciendo, aquitarando, y si nos atrevieramos diriamos purificando en una no declarada ascesis, como si la accion incesante de un fuego sutil, del mismo pensamiento se ejerciera de por sí a oscuras del sujeto, que asi conserva su candor ganado en sabiduria. " Corazón maduro de sombra y de ciencia"

5

Mayor sea la indestructibilidad de este pensamiento más necesitado está para pensarse y vivirse a un tiempo. Esto que podría ser un átomo quizás, una enigmática figura, una palabra, solo, pide plurales modos de manifestacion y aún de expresion. Aun porque este pensamiento no viene a dar en servir de expresion a un individuo, a satisfacer una pasion mediocre. Pide verdad y realidad a un tiempo, como un ser que ya es de por sí. Y ofrece plenitud dentro de la cual su portador puede quedar semiescondido, sin acabar de aparecer, casi anónimo, como le sucedió a Miguel de Cervantes. El corazón mismo es su aposento y el pensar su indispensable oficina, y aún pediría la sangre y la pide, en efecto, cuando ha de verificarse, haciendo del derramarse de la sangre algo universal. Y si abre alguna herida es la herida del hombre sin más; borra las características individuales, se alimenta de ellas, eso sí, o las deja bajo un velo que acentúa el misterio último de esta vida singular y de todos a la vez se hace en un o solo y le confiere soledad siendo para todos los hombres en principio. Y por ello es verdaderamente pensamiento. Es una proposición insoslayable de lo humano, un teorema, en cierto modo, que se verifica haciendo del individuo un hombre verdadero.

Un pensamiento, pués, dotado de vida propia que hace del hombre donde habita antes que un filósofo o un sabio o un poeta explícito, un pensador o meditador; un ser pensante a toda hora (hasta en sueños y, precisamente, en sueños), como se de en Antonio Machado, arquetípo de esta especie de seres pensantes.

Y como tratándose de pensar se entiende, desde siglos de "occidental cultura" que ha de estar solo o ser, más bien, solo, el pensante que ha de ser en suma, un existente. Hay que señalar deseguida que esta especie de pensador no estará solo nunca, aunque de sus "soledades" nos diga enseguida. Porque estas soledades no provienen de ese género de soledad del hombre sin mundo y sin dios, sin ser y sin sueños y tampoco de la duda al modo cartesiano. Hay que entender estas soledades como una plenitud de un ser balbuciente que se asoma, con una inocencia que no perderá nunca, al universo. Y que sabe con inmediatez de su lugar propio, de su situacion en el pensamiento. Está bajo la sombra y al lado del pensamiento vivo: dentro del ser pensante y sin desprenderse de él, configurándolo, sellándolo, tal como algunas criaturas no

6

humanas se nos aparecen, selladas en su piel o en su caparazón o en las figuras del plumaje de ciertas aves y que también en las nubes, a veces, se señalan.

Y así: "Olivo solitario/ ~~que dáxtuxxombxaxaxuxhombrexpensatixx~~, lejos del olivar, junto a la fuente,/ olivo hospitalario/ que dás tu sombra a un hombre pensativo/ y a un agua transparente" leemos en "Olivo del Camino", que abre ~~su~~ "Nuevas Canciones". Todo es revelador: el olivo no está solo, sino que es hospitalario al modo de un alma viviente. Paralelamente a " Y todo el campo un momento/ se queda mudo y sombrío,/ meditando." de los primeros poemas de su primer libro "Soledades". ¿Puede sentirse solo quién siente el campo meditar?.Soledades y no soledad, estados del ser como "mudo" y "sombrío", como "solitario", sentidos inmediatamente en los campos, en el árbol, como la transparencia es sentida y vista en al agua.

Sí, ya sabemos que a tales expresiones se les llama metáforas o trasposiciones y más de acuerdo con la antepenúltima estética "proyeccion sentimental". Ya que la mente moderna rompió con lo inmediato salvo con la inmediatez del sujeto a traves de su duda, en lo que ya inmediatez no hay, y no puede aceptar el sentir ~~humano~~ directo de un modo de ser humano originado en una realidad ~~que no lo~~ que no llega al ser realidad, sí ciertamente, ~~pero~~ si se trataára de seres, si se perciben y viven esas realidades como lo que son (seres)? entonces la cuestión aparece bién diferente.

De otra parte, la acusación o al menos diagnóstico de "panteismo", saltaría sin esfuerzo, si nos colocásemos en los esquemas del pensar occidental: es el hombre y solo él el pensante, y solo él quién tiene relación directa con la divinidad. Y sentir lo divino y lo definitorio de lo humano como es el pensamiento en identidad, entonces, si no es metáfora es panteismo. Pues que el pensamiento divino así mirado sería divino mas ~~no~~ sin existe, No lo hay, siquiera.

Mas sucede que el pensamiento original, originario y al par universal, no procede de estos señalados modos; su proceso es otro. Existencialmente, existenciando al sujeto en cuestion? Mas para definirlo así, no habría más inconveniente que el que no se trate de que el sujeto exista, sino de alguna otra cosa que si se pone en relacion con el existir es para llegar a su opues

7

, el des-existir. El hombre donde tal sujeto del pensamiento cénier anida se vá quedando libre para hecerse responsable de modo inmediato, moral y aún políticamente, para la acción, si necesario fuese algún día por él no previsto.

Se podía también decir, cediendo a las formulaciones últimas, que este pensamiento "estructura" al sujeto, al hombre mismo. Y para ello no se presenta mayor obstáculo que el caer en la cuenta de que ese hombre que se presenta ya en plenitud no está estructurado, sino configurado, conformado y que se trata de que el despliegue del pensamiento abra las posibilidades de pensar y de ser en activo, mientras el sujeto íntimo se vá acercando como lavado por las aguas incesantes en que se baña, a la simplicidad primera y última, la de ser criatura viviente y, luego, la de ser sin más, en la nada. En una nada,-como se ha visto- que no le devora, ni le resiste, ni le acuna tampoco, como si se fuera a llevar solo de nuevo. En una nada que viene a ser la hospitalidad del creador.

Y así el hombre pensativo está amparado por el olivo solitario, "olivo del camino", que se ha ido a estar solo, justamente para estar al borde del camino por donde transitan los hombres, las bestias, el polvo y el camino también.

Y amparado por esta sombra buena (no olvidemos que Antonio Machado era de Andalucia, donde la sombra y el que sea buena es algo de mucha monta) el hombre pensativo está en sí porque está en el lugar de su pensamiento.

Es "hospitalario el solitario olivo. Hospitalaria la venta o la mujer como en Cervantes, de paso sea dicho- : "Blanca hospedería,/ celda del viajero,/ con la sombra mía" -CLIX (Canciones)

La blanca hospedería equivale al olivo hospitalario, del camino que dá su sombra. Mas aquí, la sombra es la suya, es él quién dá su sombra, esa misteriosa sombra que lo acompaña siempre; la suya a veces o la de otro; de otro o de uno, la del mas hondo sí mismo tal vez

× × ×

8

Y el amor es ante todo y más allá de todo, un pensamiento de amor. Un pensamiento y no un lugar como hemos procurado señalar; el campo, el olivo y aún la hospitalidad. Y misteriosamente y sobre todo; sueño. El pensamiento de amor roza la "verdad divina" que está temblando. Y no es el simple temblor que encontramos en el campo también, es el desvanecimiento, especie de temblor en su propio corazón entre el despertar y el sueño. "...El limonar florido, el ciprés del huerto, el sol, el campo, el iris- el agua en tus cabellos-. Y todo se perdía en la memoria como una pompa de jabon al viento".

Mas el perderse, que no llega a ser olvido, en el corazón-memoria es algo cósmico. Lo más alejado de un pensamiento.

El pensamiento de amor nace entero. Solo con este pensamiento se podría vivir, lo que decir quiere que este pensamiento solo tomaría toda una vida. ¿Más? ¿Acaso cuando el pensamiento de amor se ha dado -Dante, Petrarca, Quevedo...- ha sido solamente lo que se entiende por amor, amor entre hombre y mujer? Entre "gacela y leon"? Tal como si analogamente a lo que se cree establecido acerca del pensar y de su sujeto humano, con el amor acontecie ra también. Es decir, como si el Amor, él, de si mismo viviera mientras se cree, y hoy obstinadamente, que el suceso del amor pudiera darse en términos solamente psicológicos y sociológicos, sin un "a priori", sin un pensamiento que germina en un ser. Como si de Giomar pudiera cualquier hombre enamorarse (incluido el mismo Antonio Machado en otra estación de su ser) sin que el pensamiento de amor lo haya dispuesto así.

Y así, la identificacion de Guiomar con la existencia real de una mujer amada viene a ser subsidiaria de ese pensamiento de amor, sin el cual, ese amor concreto o no hubiera existido o se hubiese dado en forma diferente. Y para que este pensamiento de maor que no discutimos para mí llegara a encarnarse, era indispensable y Abel Martin. (1) Fué desde él, a traves de él y con él como el hombre real Antonio Machado llegó a vivir ese amor concreto que sería corroboración, respuesta (si es que así realmente se le dió).

9

Mas, ¿Cómo fue posible? Ya que en la metafísica erótica de Abel Martin aparece que la amada es imposible, ¿Será acaso aquella que "no acudió a la cita?". Leemos: "En la metafísica intrasubjetiva de Abel Martin fracasa el amor, pero no el conocimiento, o mejor dicho, es el conocimiento el prémio del amor. Pero el amor como tal no encuentra objeto; dicho liricamente: la amada es imposible". Y antes [redacted]: "El ojo que todo lo vé al verse a sí mismo es, ciertamente, un ojo ante las ideas en actitud teórica, de vision a distancia; pero las ideas no son sino el alfabeto o conjunto de signos homogeneos que representan las esencias que integran el ser. (...) Hijas del amor, y en cierto modo, del fracaso del amor. Nunca serían concebidas sin él, porque es el amor mismo o conato del ser por superar su propia limitacion, quién las proyecta sobre la nada o cero absoluto que también llama el poeta cero divino , ~~máx~~, como veremos después. Dios no es el creador del mundo -según Martín- sino el creador de la nada. No tienen, pués, las ideas realidad esencial, "per se" son meros trasuntos (....) Estas esencias no pueden separarse de la realidad, sino en su proyección ilusoria, ni cabe tampoco -según Martín- apetencia de las unas hacia las otras, sino que todas ellas aspiran conjunta e indivisiblemente a lo otro, a un ser que sea lo contrario de lo que es, de lo que ellas son. En suma; a lo imposible."

Y así el verdadero conocimiento corre la suerte [redacted] del amor, como [redacted] hijo de su fracaso. Queda en pié y brillando como una columna de luz ya sin fuego, diríamos, esta aspiracion de las ideas conjunta e indivisiblemente hacia lo otro, como imantadas por ese imposible contrario a ellas mismas, aspiran, decimos, a su propia destruccion. Porque "No es tampoco para Abel Martin la belleza el gran incentivo del amor, sino la sed metafísica de lo esencialmente otro". Lo otro del que ama, lo otro del que piensa, lo otro del que mira. O lo otro en sí mismo, como sugiere, aunque califica a esta expresion de hiperbólica, "de un apasionado culto a la mujer" que "La mujer es el anverso del ser", que no podríamos sin más interpretar como el no-ser en esta forma de pensamiento que no se atiene a las premisas y que más decisivamente aún, disuelve o supedita los contrarios a la heterogeneidad del ser. ¿Qué sería, nos preguntamos, este "anverso del

10

del ser? Un absoluto impensable, se nos ocurre. Y que sea impensable no supone forzosamente su inexistencia, mas ¿ quedaría la mujer entonces como un absoluto? Y el absoluto ¿puede ser acaso uno que admita otro? O será un más allá del ser, ya que el ser no subsiste ante la nada, la nada divina. Antesala sería entonces la mujer para el varón, de la verdad última alcanzada por el pensamiento en la metafísica de Abel Martín. Mas ¿vivible? Vivible también como ese "deseerse" que anuncia, como tan de la mística toda vía negativa. "Mas nadie logrará ser el que es si antes no logra pensarse como es".

Y esta vía Abel Martín a traves de Machado, la expone con nítida claridad al hacer en breves líneas la crítica del pensar que aún padecemos. "La concepción mecánica del mundo- añade Martín- es el ser pensado como pura inercia, el ser que no es por sí, inmutable y en perpetuo móviniento y un torbellino de cenizas que agita, no sabemos porqué ni para qué, la mano de Dios" Y comenta así este pensamiento originario de Martin;"Cuando esta mano patente aun en la "chiquenaude" cartesiana, no es tenida en cuenta, el ser es ya pensado como aquello que absolutamente no es. Los atributos de la subsistencia son ya, en Espinosa, los atributos de la pura nada. La conciencia llega por ansia de lo otro, al límite de su esfuerzo, a pensarse como no es, a deseerse. El trágico erotismo de Espinosa llevó a un límite infranqueable la desubjetivagion del sujeto."

Y aquí, es donde se nos dá la solución, la salida de la aporía y de su interminable laberinto, pues que contiñua diciendo con solo un punto y seguido de Schaouel pensamiento decisivo de Martín, su revelación: "¿Y cómo no intentar devolver a lo que es su propia intimidad? Esta empresa fué intentada por Leibniz -filósofo del porvenir,añade Martin-, pero solo puede ser consumad por la poesía, que define Martin como "aspiración a conciencia integral"." Mas como la poesia a su vez, se nos dice, es hija del fracaso del amor, he aquí una hija que logra lo que la metafísica, el conocimiento no puede. Se trata, pués, de crear o de descubrir al menos alguna creación posible, una creacion no de otro ser, sino de una conjuncion entre el pensar y el amor. Quizás esta:

"Si un grano del pensar arder pudiera -no en el amante, en el amor-, sería

11

la más honda verdad que se viera". ¿Y el verla solo, nos decimos, nos bastaría? Nos bastaría, aunque su inmediata accion se nos enuncia así: " y el espejo de amor se quebraría, roto su encanto".

"Quiere decir Abel Martin que el amante renunciaría a cuanto es espejo en el amor; porque comenzaría a amar en la amada lo que por esencia no podrá nunca reflejar su propia imagen". Lo que nos entrega la clave del pensamiento que el hombre Antonio Machado, encerrado en los confines de las sociales, intelectuales e históricas circunstancias, no pudo por sí mismo declarar. ¿Cómo hubiera podido sin apartarse de su vía decirse ni tan siquiera a sí mismo, y menos aúna sí mismo, un pensamiento, el central de toda mística y determinadamente de las más cristalina de este Occidente? La del maestro Eckhart, que aparece en cada uno de los pasos de su pensamiento, un pensamiento único si los ha habido. Elegimos este por su simplicidad y su adecuacion: "Ninguna imagen nos abre la deidad ni el ser de Dios, si alguna imagen o semejanza permanece en tí, jamas llegarás a ser uno con Dios"-"Sermon surrexit autem Saulus".

No podía Antonio Machado formularse este pensamiento así ni a traves de Abel Martín. Como poeta le es irrenunciable el olor, el sabor, el reflejo. Como pensador, la sombra. Como metafísico del amor la heterogeneidad del ser -de la mujer como hombre-. Como habitante de un país, de una historia, de alma y espíritu irrenunciable (Y dicho sea de paso, solamente cuando así sucede se tiene, aunque se pierda, una patria). Y por todo ello pasó Antonio Machado sosteniendo al par con su vida esta especie de"Ars Amandi", de la que nos atrevemos a decir en qué consiste la metafísica y, por tanto, la ética de Martín y Maire. Más quizá difiera de la mística de Eckhart -hombre activo, despierta a su histórico quehacer en su hora-, la acción que cambiaría, que transmutaría todo al revelar la "más honda verdad". "Si un grano del pensar ardiéra,/ no en el amante, en el amor". Que se sepa una tal acción divina, humana, o humana y divina conjuntamente no ha sido propuesta ni soñada declaradamente nunca. Se trata de algo inédito. Un inédito pensamiento de amor que reclama su lugar propio allá en la constelación de los pensamientos únicos, al modo de los astros indelebles como ellos, indestructibles en tanto que la vida humana no se desmienta, no se des-diga cosa que no hay que dar por imposi

12

¿Y nos podemos permitir identificar esta verdad ("lo más hondo que se viera") con "la verdad divina temblando de miedo" en el profundo espejo de sus sueños, vista cuando un claro dia miró sus bienamados versos?.

La verdad divina tiembla, nos preguntamos, por estar reflejándose en el espejo?. Y si, como insinuábamos al referirnos a ella, nos pide algo más que el ser vista, si acaso tiembla por algo propio del hombre siendo divina, si es la verdad un ser divino que pide al hombre. Y es entonces la verdad del amor que se produce cuando lo uno -el uno- se hace lo otro, pidiendo al otro o a los otros que se haga uno, unos en el amor, salvando así de la heterogeneidad del ser y de los seres. Y si es así en el caso del amor hombre-mujer se daría, que este anverso del ser que es la mujer, pide enigmáticamente al hombre que la siga más de lo que entiende al modo espontáneo propio del hombre que se niegue transcendiendose, y aún abismándose, ("Gracias, Petenera mía:/ en tus ojos me he perdido/era lo que yo quería."). Pués que tiembla también esta verdad divina por flotar en el humano sueño. ¿Tiembla al despertar dentro del sueño humano? Y entonces temblaría de la história que de los sueños humanos procede, y pediría una clara historia, una história creadora y transparente, que el "hombre pensativo" crea unificando la sombra que cubre su cabeza y el agua transparente que sin sombra le acompaña, al borde del camino, del histórico camino mientras aún serpea.

Y así, aunque conserve algo de su propia imagen, llega a pensar y a amar conjuntamente, en la intimidad del ser y de la historia. Y la historia misma de le hará íntima, la intimidad de la historia se hará verdad manifiesta y no habrá contraposición entre el actuar y el pensar.

La Petenera es también una figura de la historia que nos mira.

13

El pensamiento único contiene o acaso esta contenido en la visión dada al poeta Antonio Machado (su verdadero punto de partida , motor de su poesia) en la " verdad divina " vista en sus "Bienamados versos ". En el "profundo espejo de mis sueños" que así como el espejo se la revela y dandole sus sueños . Obtener la revelación de los propios sueños por la poesia y luego en ella por directa vision , es sustancia de poesia y de conocimiento fundamentalmente. Mas, seria acaso posible una poesia que no sea conocimiento en sí misma, pensamiento visible, pensamiento nacido, crecido como una flor , segun se dice de esa "verdad divina" .

Y así la dialectica entre el ver y el mirar, entre el ojo y el ver tiene su raiz o fundamento divino . y es cosa de amor, como es sabido. "El amor es el ojo con que el amante ve a lo amado", enunció Plotino precisando

Precisando no solamente la tradición platónica, sino como todo pensamiento certero - único- hace el sentir difuso y tratandose de amor particularmente confuso, que alienta en el corazón humano que no ha llegado a estar "maduro de sombra y de ciencia" .

No encontramos trazas de que Machado- Martin- Mairena hayan bebido en este pensamiento de Plotino. Mas la filiación de un pensador o de un pensar no depende, como se sabe y se olvida, del conocimiento de los textos que por otra parte, pueden haber sido conocidos un día y hundirse en el fondo creador de la memoria.

La unidad indestructible del pensamiento único de Antonio Machado se muestra tambien en el arranque comun de su poesia y de la metafisica de Abel Martin el primero de sus heteronomos, " poeta y filósofo" que "escribió en la primera página de su libro de poesias " Los Complementarios " : "Mis ojos en el espejo - son ojos ciegos que miran los ojos con que los veo"" Y continua: "En una nota, hace constar Abel Martin que fueron estos tres versos los primeros que compuso , y que los publica no obstante su aparente trivialidad o su marcada perogrullez, porque de ellos sacó , más tarde, por reflexión y análisis , toda su metafísica".

Y no es cosa que deba de extrañarnos el que la poesia propiamente dicha, comience o se origine en una revelación y la metafisica se abra a partir de una revelación tambien, mas negativa; " Mis ojos en el espejo" que dan a conocer la existencia inevitable del espejo que toda vision encuentra , aunque no sea en los bienamados versos, responde aquí a una pregunta que por su formulada no deja de ser determinante. Ha puesto sus ojos en el espejo y entonces lo miran ciegos, se miran ciegos a ellos mismos en una frustrada, identidad

14

De la identidad, eje de toda de verdad metafísica, y de todo verdadero amor. No hay metafísica que no vaya haciendose filosofia inevitable, impavida y hasta heroicamente sino en busca de la identidad : del ser y del pensar , del sujeto y del objeto mas integramente, del sí mismo y del todo, de la vida y del ser; del amor uno y múltiple, del que ve y de lo visto, del amor . Del centro y de la circunferencia .

Y para llegar a lo menos a las puertas de la identidad o tan siquiera verla como posible sintiendola ya ha sido siempre indispensable eliminar algo de la simple vida y del simple , dado, pensar. Por lo menos se presenta una escisura: un abismo o una sola linea, límite; el límite que el pensamiento humano ha de establecer, aunque solo fuera para hacer el indispensable vacio o hueco por donde corra el camino. Ese camino al lado del que se yergue el "olivo solitario" como su guardian ; el olivo hospitalario que da su sombra al hombre que piensa bajo su sombra como en lugar propio junto a un agua transparente representación del pensar mismo cuando se cumple. Esta figura poética de del lugar del pensamiento único- el olivo único a su vez- se nos revela ahora como un método . Y la metáfora contenida en tan breves palabras se nos figura perfecta. Pues que el camino es una separación en un territorio que antes estaba junto, una apertura en lo indeferenciado.

Encontramos que esta revelación negativa que hace posible la metafísica, el pensar humano, se origina nada menos que en un acto divino. Lo enuncia poéticamente Abel Martin y lo comenta, lo hace aun mas explicito "La Metafisica de Juan de Mairena" . Y mas integramente, pues que en solo cuatro versos, aparece la conjunción de la mirada con el acto creador de la nada: "Dijo Dios : Brote la nada .- Y alzó la mano derecha,- hasta ocultar su mirada ,- Y quedó la nada hecha" . ¿Los ojos ciegos que miran no ya en el espejo, sino tras del espejo de la nada , "pizarra en la que se escribe el pensamiento humano". Y entonces, mientras exista esa pizarra, espejo, mientras rija el "Fiat umbra" de donde "brotó" el pensar humano podrá haber visión, la visión por el amor apetecida? que es la única identidad posible que este pensamiento nos muestra?

15

Y declara asi él, este él unico que por momentos forman Abel Martin y Juan de Mairena. Pues que si Mairena es otro es porque estaba llamado a ser maestro de pensar en un aula semivacia que se ha ido llenando de innumerables oyentes y como sucede de sólito, de ellos habran salido y saldran algunos verdaderos discipulos como él, lúcidos y rezumando ironia; la indispensaboe ironia que sella la unidad entre razón y piedad. - la grande Piedad. aunque sea dada al menudeo.

Y así entre la metafísica de Machado estos heteronomos, no hay sino complementareidad. Explica estos cuatro versos : "Asi simbolizà Mairena, siguiendo a Martin, la creación divina, por un acto negativo de la divinidad, por un voluntario cegar del gran ojo, que todo lo ve, al verse a sí mismo."

Dios como el " gran ojo que todo lo ve al verse a sí mismo" habia quedado enunciado antes. Y prodigue:

" Se preguntara: ?cómo si no hay problema de lo que es, puesto que lo aparente y lo real son una y la misma cosa (...) puede haber una metafísica ". Y responde Mairena "Precisamente la desproblematización del ser, que postula la absoluta realidad de lo aparente, pone " ipso facto sobre el tapete el problema del no ser. Y este es el tema de toda futura metafísica."

Al' pone el problema del no ser, libera el pensamiento poético, decimos, segun se muestra con precisión en el propio Abel Martin, el que "sacó" toda su poesia metafísica de sus tres primeros versos, o sea de una intuicion y un sentir y pensar poetico (Mis ojos en el espejo- son ojos ciegos que miran- los ojos con que los veo), Abel Martin el teologo-poeta libera y revelación a lo humano, del pensamiento poétic como pensamiento divino. . Comentando de inmediato su soneto, base de su teologizar " Al gran Cero" dice:

"Dios regala al hombre el gran cero, la nada o cero integral, el cero integrado por por todas las negaciones de cuanto es . Así, posee la mente humana un concepto de totalidad, la suma de cuanto no es, que sirva lógicamente de límite y frontera a la totalidad de cuanto es". Y repite " Fiat umbra. Brotó el pensar humano"

"Entiendase : el pensar homogeneizador - no el poético que es ya pen miento divino ."

16

Se da en el hombre gracias al poeta, el pensamiento divino. Mas ? Y el ver? ? La vision que divina habría de ser, qué suerte corre?

Y que del ver se trata y por tanto, de un Dios de la visión, lo mostraria xxx en modo suficiente la súplica del hombre . Pues como ya apuntamos, se puede identificar al dios en quien el hombre cree por la súplica que al ser ese dios suyo no puede acallar . Y la encontramos precisamente en el poema ofrecido como de Abel "artin (los complementarios) donde se ofrece una vez mas la revelacion negativa .

" Muéstrame, oh Dios ! la portentosa mano - que hizo la sombra: la pizarrra oscura- donde se escribe el pensamiento humano"

Y esta súplica al modo de casi todas las caídas de lo mas hondo, queda en el texto sin comentario. Curiosamente en la poesia , en la metafísica misma, en todo aquello que el hombre "crea" y expresa lo mas revelador queda sin explicación, tal como en los sueños suecede. La verdad íntima, el motor del último fondo ya es mucho que aprezca. La verdad entrañable queda ahí como dejada, como si por si mísma saliera. Porque la verdad xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx esta tan emparentada con el sueño que se funde en él. La humana verdad que el hombre grita a su dios o a solas si dios no tiene o cree no tener, es como un sueño. Su sueño originario Su verdad.

Y antes, en el periodo diriamos ingenuo de la poesia de Antonio Machado antes de que "airena y Martin hubiesen nacido o antes de que se muestren encontramos...Pero aun antes, en las no muy frecuentes apariciones de la luz, "Luz en sueños " (Galerias) La luz, medio de la vision direA ta, de la vision verdadera inmediata ¿ esta en sueños?

Encontramos en " Nuevas Canciones" en "Iris en la noche" una verdera plegaria de la vision: "Y tú, Señor, por quien todos - vemos y que ves las almas ,- dínos si todos un día ,- hemos de verte la cara".

¿Sera esta acaso la " mas honda verdad", quebrado el espejo que mantiene encantado al amor? Amor que muere por ver y que tiembla por ser visto

17

¿Y ha de seguir así el amor? El pensamiento poético, que es"pensamiento divino", no lo ha rescatado porque es cosa de visión. Y sólo hay la visión más allá del espejo, sea de los sueños o el de la pizarra oscura que el dios voluntariamente ciego tendió al hombre que ha de reflexionar. Habría de verificarse una acción divina, o quizás humana, si posible le fuera al hombre disponer de un grano de pensar enteramente divino, enteramente pensar. No aparece referencia alguna al "pensamiento de pensamientos" del Dios de Aristóteles cuyo acto es vida, pensamiento puro que no es creador como el Dios de la tradición judeo-cristiana que Martín recusa. Mas la nada, ¿existiría sin este acto creador? Bien es cierto que que esa nada de Martín-Mairena no es la nada propiamente dicha, sino un espejo, una pizarra, un lugar dado al pensar humano. Y del pensar divino, poético en el hombre, es donde viene como posible el rescate. Ha de suceder algo extraordinario, casi impensable, para que la conjunción pensamiento-visión, sentido de la visión y del amor conjuntamente, vida pues, se verifique. Y es el amor, el lugar donde únicamente puede darse. Aire tiene de plegaría, y de tímida y ardiente plegaria recóndita, un arcano que al fin de abre, ese soneto donde leemos: "Si un grano del pensar arder pudiera - no en el amante, en el amor". Se rompería el encanto del espejo y sería la más hnoda verdad la que se viera. Se vería de verdad. Y de verdad se amaría. Sería vida de verdad, nos decimos. Y el amor/no templaría. Ardería y haría arder inextinguiblemente al pensamiento sacándolo de la sombra, llevándolo más allá del "instante del umbral" cuando brotó el pensar humano.

María Zambrano

La Pièce 28 julio 1975
Ornex par Gex.
Francia

«Mondo materno» e inquietudine in Rilke: la riflessione di Juan Rof Carballo

NUNZIO BOMBACI

1. La formazione culturale di Juan Rof Carballo

Sin dalla sua origine la psicanalisi ha messo alla prova la sua attitudine a scandagliare le profondità della psiche umana, nel proporre una propria ermeneutica del mito, nell'indagare il profilo della personalità di uomini illustri del passato e nel tentativo di porre in luce i processi psichici che concorrono alla genesi di celebri opere artistiche o letterarie. A tal fine psicanalisti, ma anche psicologi e psichiatri di diversa formazione, hanno sottoposto a un esame minuzioso biografie, carteggi, scritti autobiografici e, per quanto riguarda gli artisti, hanno passato al vaglio, oltre alle opere che li hanno consacrati, disegni preparatori, schizzi, bozzetti. Si pensi, per addurre solo due esempi tra i più noti, ai saggi di Sigmund Freud su un sogno riferito da Leonardo[1] e sul *Mosè* di Michelangelo[2].

In questo ambito di ricerca si situa a buon diritto anche lo spagnolo Juan Rof Carballo, medico internista nonché promotore della medicina psicosomatica nel suo paese (scrive peraltro un monumentale trattato su tale disciplina[3]) e autorevole cultore della psicanalisi. In virtù di diverse esperienze di studio all'estero - anche nella Vienna dell'»ultimo» Freud - della partecipazione a convegni internazionali e delle sterminate letture, l'autore guadagna un'ampia conoscenza dei presupposti teorici e delle metodologie terapeutiche della psicanalisi. La sua opera, che si distende in un arco temporale alquanto ampio, attesta un grande interesse per l'evoluzione della teoria e della prassi psicanalitica[4].

---

1 S. Freud, Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci; Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci, compreso nel sesto volume (Casi Clinici e altri scritti) di Opere di Sigmund Freud, 12 voll., Bollati Boringhieri, Torino 2000-2003.

2 Id., Der Moses des Michelangelo, 1914; Il Mosè di Michelangelo, nel settimo volume (Totem e tabù e altri scritti 1912-1914) di Opere, cit.

3 Tra le diverse edizioni dell'opera, segnalo: *Patología psicosomática*, Paz Montalvo, Madrid 1949; Asociación Gallega de Psiquiatría, Lugo 1999. Cfr. F. Martínez López, *Juan Rof Carballo y la medicina psicosomática. Entre la teoría: J. Rof Carballo y la praxis: A Fernández-Cruz*, Diaz de Santos, Madrid/Buenos Aires/México 2008.

4 Cfr. J. Rof Carballo, *Fronteras vivas del psicoanális*, Karpós, Madrid 1975.

Nell'intento di acquisire gli strumenti teorici che gli permettano di vagliare criticamente le possibilità e i limiti della psicanalisi, Rof Carballo studia gli indirizzi di pensiero più rilevanti sorti all'interno di tale disciplina, siano essi «eterodossi» o fondamentalmente fedeli rispetto alla teoria del fondatore. L'autore presta attenzione anche agli autori ascrivibili alla «psicologia analitica» di Carl Gustav Jung e, sebbene in misura minore, pure alla *Individualpsychologie* di Alfred Adler. Rof Carballo manifesta poi un certo interesse per gli indirizzi di pensiero «ibridi», che azzardano una *contaminatio* tra psicanalisi e marxismo, ma non nasconde le sue riserve nei confronti del loro sincretismo che nuoce alla loro validità esplicativa. Il medico spagnolo apprezza poi la psicologia di stampo umanistico, affermatasi in Europa o in Nordamerica verso la metà del Novecento. Di quest'ultima, egli condivide l'atteggiamento critico nei confronti dei riduzionismi – soprattutto nelle forme del materialismo o del «biologismo» - presenti in tanta parte della psichiatria e della psicologia primonovecentesche.

In estrema sintesi, alla formazione culturale oltremodo complessa di Rof Carballo concorrono, oltre agli studi di medicina, la ricerca sulla psicanalisi e la psicologia. Per quanto attiene alla medicina, l'autore studia segnatamente l'anatomia e la fisiologia del sistema nervoso centrale. Nella maturità la sua ricerca si focalizza sulle formazioni nervose correlate alle forme più elevate della vita psichica, ovvero sul «cervello interno», che comprende strutture la cui funzione è di primaria importanza nella memoria dei vissuti e nell'espressione delle emozioni[5]. Si tratta di alcune di quelle strutture il cui ruolo nell'omeostasi dell'organismo umano è studiato da una disciplina medica relativamente giovane, la psiconeuroimmunoendocrinologia. Certo, la conoscenza della medicina e della psicologia non basta a Rof Carballo per delineare la sua *medicina antropologica* e «dialogica» che, se vista da un'altra prospettiva, si configura come *antropologia medica*. Al riguardo, si rivelano preziose per lui le letture di filosofi, sociologi, etologi e antropologi.

Tra gli interessi culturali di Rof Carballo rientrano peraltro la tradizioni popolari e i miti della sua Galizia[6], per le arti figurative nonché l'assidua lettura di alcuni grandi romanzieri e poeti del Novecento. Tra questi ultimi, l'autore tributa particolare interesse a Rainer Maria Rilke, il poeta da lui più amato e citato. Alcuni saggi compresi nel volume *Entre el silencio y la palabra* vertono proprio sulla personalità di Rilke. Qui Rof Carballo pone in luce l'importanza del viaggio in Spagna all'interno dell'itinerario intellettuale e umano del poeta che per Heidegger, quasi come Hölderlin, attesta la radice comune del poetare (*Dichten*) e del pensare (*Denken*)[7].

5 Id., *Cerebro interno y mundo emocional*, Labor, Barcelona 1952; *Biología y psicoanálisis*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1972.

6 Cfr. Id., *Mito e realidade de terra nai*, Galaxia, Vigo, 1957, 1989 (in lingua gallega).

In Spagna, ma anche a Capri e a Duino[8], Rilke vive esperienze straordinarie, di comunione *nulla interposita natura* con la natura tutta. Tali vissuti comportano uno stato di coscienza peculiare, che Rof Carballo, da medico, cerca di interpretare, soprattutto nel loro rapporto con le vicissitudini dell'ispirazione poetica di Rilke, che esse stesse ravvivano o rinvigoriscono. Qui non prendiamo in esame tale interpretazione, che pure è di notevole interesse, ma solo il profilo della personalità di Rilke che si delinea nelle pagine di Rof Carballo ed è fortemente condizionata dal difficile rapporto con la madre.

Va precisato che il medico galiziano esprime in più occasioni la consapevolezza dei limiti della sua indagine, che non intende «spiegare l'uomo geniale semplicemente mediante 'complessi' e processi che, in misura maggiore o minore, si rinvengono anche in ogni uomo quando si applica la forte lente di ingrandimento della psicanalisi, con la sua corrispondente aberrazione ottica»[9]. Ancor meno l'autore si attribuisce la capacità di interpretare le *Elegie Duinesi* e i *Sonetti a Orfeo*, che per Heidegger «parlano» a partire da una realtà che «non è stata ancora sufficientemente pensata»[10].

Urdimbre costitutiva e *destino* in Rilke

La personalità inquieta di Rilke -ancor più delle difficoltà relazionali di Kierkegaard, di Proust e di Sartre- offre a Rof Carballo la possibilità di porre *in actu exercito* alcune categorie fondamentali della sua antropologia medica. All'interno di quest'ultima assume la massima importanza la nozione di *urdimbre*, ovvero di «ordito», con riferimento alla trama di relazioni che l'essere umano contrae nel corso della sua vita e che lo *costituiscono* nel profondo[11]. Se è lecito procedere oltre il *detto* dell'autore, per giungere al cuore del suo *dire*, si può affermare lapidariamente che per lui «l'uomo è innanzitutto la sua urdimbre». È questa, in fondo, a gettare una pesante ipoteca sul *tema* di ogni vita umana. Ogni scritto del medico spagnolo esplicita, ogni volta in forma diversa, il senso di tale affermazione.

Particolarmente «gravida di destino» per l'uomo è l'*urdimbre costitutiva o primaria*, che si va «tessendo» nella prima infanzia, quale esito della relazione, più o meno adeguata, con la madre o, comunque, con la figura tutelare. Quasi in tutti gli scritti, Rof Carballo insiste sull'importanza di questa urdimbre: la cura più o meno

7 Cfr. S. Venezia, Il linguaggio del tempo. Su Heidegger e Rilke, Guida, Napoli 2007.
8 Piccola località nei pressi di Trieste.
9 J. Rof Carballo, *Entre el silencio y la palabra*, Espasa Calpe, Madrid 1960, p. 185. Muzot è una piccola località della Svizzera.
10 Cfr. M. Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, 1985,1997.
11 Cfr. J.R. Carballo, Urdimbre afectiva y enfermedad. Introducción a una medicina dialógica, Labor, Barcelona 1961.

adeguata che la madre presta al bambino «modula» lo sviluppo del sistema nervoso centrale. Al momento della nascita, nell'uomo questo è più immaturo che in qualsiasi altra specie animale. Sempre nella fase della urdimbre primaria, e da questa condizionata, si verifica anche la maturazione del sistema immunitario e dei sistemi enzimatici. Prima ancora di esplicare i suoi effetti sul piano psichico e sulla vita *relazionale*, l'urdimbre è per l'autore di grande rilevanza nella maturazione *biologica* del nuovo nato. In sintesi, la urdimbre attiene all'uomo in quanto essere biopsicosociale. Secondo Rof Carballo, l'importanza della urdimbre costitutiva non è adeguatamente riconosciuata dalla gran parte degli studiosi che, nell'ambito della rispettiva disciplina, indagano i primi anni di vita dell'essere umano. In altri autori egli rinviene la formulazione di concetti analoghi alla urdimbre, quali «esperienza originaria», «relazione di oggetto», «diade madre-bambino» e simili. Il medico galiziano riconosce l'impulso che il suo pensiero ha ricevuto da tali formulazioni teoriche, ma rivendica l'originalità della nozione di urdimbre, che a suo giudizio ha, rispetto ad esse, una maggiore capacità esplicativa per quanto attiene alla costituzione dell'uomo. Per l'autore, molto più delle suddette formulazioni teoriche, proprio la nozione di urdimbre pone in rilievo il carattere *transazionale*, di continua e reciproca sollecitazione, della relazione tra il bambino e la figura tutelare. Oltre alla urdimbre costitutiva, per Rof Carballo nell'età evolutiva si vanno intessendo altre stratificazioni della urdimbre, che non prendiamo in considerazione, in quanto esse, ancorché siano importanti nel cammino verso la maturità umana, non interessano la riflessione che qui si propone.

Si è detto dell'interesse di Rof Carballo per la personalità e l'opera di Rilke. Secondo il medico galiziano, la difficoltà a instaurare relazioni durature, l'inquietudine e il continuo peregrinare del poeta traggono origine da un disturbo della urdimbre primaria, segnata in modo indelebile dal tormentato rapporto con la madre. Costei è una donna marcatamente nevrotica, che alterna momenti di grande trasporto affettivo ad altri di freddezza nei confronti del figlio. Se la madre manifesta questi tratti, l'urdimbre primaria non si costituisce in modo saldo, e si presenta anzi, se ci si attiene al linguaggio della metafora, vistosamente «sdrucita». Solo la presenza di una madre realmente amorevole, assidua nella tenerezza e nella cura, consente a tale urdimbre di strutturarsi in modo adeguato e «compatto». Nel lessico di Rof Carballo ricorre con particolare frequenza la parola «tenerezza». L'amore materno si declina soprattutto come *tenerezza*.

La parola tenerezza designa un'attitudine fondamentale dell'essere umano che connota alcune relazioni di prossimità, ma si riscontra di rado nelle pagine dei filosofi del Novecento, che pure hanno talora prestato attenzione all'amore interumano e alle sue forme. L'importanza che, a buon diritto, l'autore ascrive alla tenerezza - soprattutto in *Violencia y ternura*[12] - può costituire una sollecitazione al pensiero filosofico, in

12 Id., *Violencia y ternura*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1972.

particolare alla fenomenologia, affinché prenda realmente in considerazione appunto la tenerezza. Nelle pagine del medico galiziano si rinviene già un abbozzo di una fenomenologia della tenerezza, che si sofferma su alcune delle sue espressioni. La tenerezza appare al lettore di Rof Carballo come un *metalinguaggio* che sussume espressioni linguistiche, silenzi pregni di attenzione, carezze e baci (le «coccole», nel linguaggio corrente). Difficilmente una donna marcatamente nevrotica o con disturbi dell'affettività, come la madre di Rilke, può comunicare autentica tenerezza nell'accudire il suo bambino.

Per il medico galiziano, una urdimbre originaria ben strutturata adempie, tra l'altro, un compito di estrema importanza: conferisce al bambino la *confianza basica*, una fondamentale confidenza/fiducia nei confronti del mondo. La figura genitoriale è per il bambino la mediatrice del mondo e dei suoi contenuti, glielo «presenta» poco a poco nei suoi diversi aspetti. Il mondo si delinea allora al bambino come una realtà ordinata, in cui ogni cosa «ha il suo posto» e «il suo tempo», a partire dalle cose di cui egli stesso ha bisogno, come la poppata e il bagno, le quali si presentano secondo una scansione temporale regolare.

Il bambino accudito adeguatamente dai primi mesi, quando vive in un «mondo indifferenziato» in simbiosi con la figura tutelare, più tardi, quando si percepirà come un Io dinanzi al mondo, verosimilmente saprà muoversi in questo, *confidando* che esso abbia un ordine e che sia pertanto possibile orientarsi al suo interno. È probabile che, diventato adulto, interiorizzi in modo adeguato il «principio di realtà», sappia affrontare le più diverse situazioni, tutte forme di una realtà che spesso contrasta i suoi desideri e le sue volizioni, tanto da apparirgli come una «controvolontà». Nelle parole di Xavier Zubiri, che Rof Carballo ama citare, egli sarà un uomo capace di «prendersi carico della realtà». Per Zubiri, questa facoltà, propria dell'essere umano, arreca una novità radicale nell'universo. L'animale percepisce le cose all'interno di un ambiente, in quanto esse sono fonte di stimoli che elicitano la sua risposta. L'uomo ascrive invece realtà alla cose *per se stesse*, all'interno di una totalità strutturata che eccede l'ambiente e costituisce il *mondo*. In questo senso, l'uomo è secondo Zubiri l'unico «animale di realtà»[13].

Se le cure parentali sono inadeguate o incostanti - o, ancora peggio, del tutto assenti - è improbabile che sorga nell'uomo la *fiducia fondamentale* nei confronti della realtà. In casi estremi, l'uomo non giunge nemmeno a concepire la differenza tra interiorità e realtà esterna. Ciò si verifica nel protagonista de *La vida es sueño*[14], dramma di Calderón de la Barca spesso citato da Rof Carballo. Il principe Sigismondo, rinchiuso dalla nascita in una torre per volere del padre, allorché esce

13 X. Zubiri, *Estructura dinamica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1989, pp. 205-206; edizione italiana: *Struttura dinamica della realtà*, Marietti 1820, Milano/Genova 2008.
14 Tra le edizioni italiane recenti, segnalo: *La vita è sogno*, Garzanti, Milano 2003.

dalla torre è terrorizzato da ogni cosa. Non riesce a distinguere la realtà dai suoi sogni e dalle sue fantasie, e sceglierà di ritornare a vivere nella torre. Dopo lunghe peregrinazioni, nei suoi ultimi anni anche Rilke vive da recluso. Come Kierkegaard e Proust, il poeta «rinuncia a ogni società, anche a quella modestissima di un cane, per isolarsi nella torre di Muzot e trovare il messaggio del suo subconscio»[15]. Come Proust, Rilke incontra nei circoli intellettuali molti adulatori, e molte donne subscono il suo fascino, ma neppure gli amici più intimi, come Rudolf Kassner[16], si avvedono del suo genio poetico. Eppure, Rof Carballo apprezza la sagacia di Kassner, allorché questi individua «l'inganno» di Rilke «nel resistere, con ripugnanza, ad ammettere un intermediario tra Dio e l'uomo. Essa sorge dall'incapacità di instaurare una relazione autentica con l'Altro, una relazione costante, amorosa, tacita e umile»[17].

Secondo il medico galiziano, un rapporto irremissibilmente conflittuale la madre, come in Rilke, oppure un permanente legame simbiotico con lei, come in Proust, possono rendere estremamente difficile il «cammino verso il prossimo» all'uomo, sia questi un uomo come tanti oppure un genio. E questo vale esemplarmente per i tre «grandi solitari», accomunati dall'interesse per la figura del «seduttore» in cui culmina «l'ideale individualista»[18] del diciannovesimo secolo: Kierkegaard, Proust e Rilke. Il Tu che i «grandi solitari» stentano a incontrare è essenziale per ogni Io concreto: la vita umana autentica si svolge «nella vincolazione amorosa con gli altri uomini»[19]. Molto prima che Rof Carballo e il suo amico Laín Entralgo, è la stessa psicanalisi a porre in luce questa verità, «dall'eterodossia ortodossa della psicanalista Melanie Klein[20], la quale sostiene che l'uomo sin da bambino, è formato da frammenti dei progenitori, sino a Trüb[21], l'eterodosso junghiano, discepolo di Martin Buber»[22]. Questi autori hanno preparato la via alla scoperta della «consustanzialità» del Tu rispetto all'Io.

---

15 J. Rof Carballo, *Entre el silencio y la palabra*, cit., p. 195. Muzot è una piccola località della Svizzera.

16 Rudolf Kassner (1873-1959) fu uno scrittore austriaco particolarmente fecondo, autore di poesie, saggi critici sulla letteratura e sul teatro. Studiò tra l'altro le religioni e le culture dell'India. Tra le sue numerose frequentazioni assumono particolare rilevanza l'amicizia con Rilke e con Hugo von Hofmannstahl.

17 J. Rof Carballo, *Entre el silencio y la palabra*, cit., p. 196.

18 Ibidem.

19 *Ivi*, p. 197.

20 Melanie Klein (1882-1960), di origine austriaca, elaborò una concezione originale della psicanalisi e intraprese l'applicazione della terapia psicanalitica nei confronti dei bambini.

21 Hans Trüb (1889-1949), medico e psicanalista svizzero. L'amicizia con Martin Buber, già dagli anni Venti, lo indusse a un distacco critico dalla sua formazione jughiana. Dal pensiero di Buber mutuò alcuni principi di cui si avvalse nella fondazione teorica al suo metodo terapeutico, denominato «psicosintesi».

22 J. Rof Carballo, *Entre el silencio y la palabra*, cit., p. 197.

Si è detto che è difficile per l'uomo la cui urdimbre è deficitaria accogliere la realtà così come si presenta, affrontare le difficoltà inerenti a ogni attività, impegno o rapporto duraturi. In tal caso, egli apparirà agli altri come uno spirito inquieto, proclive ai frequenti mutamenti nella vita affettiva. La sua inquietudine lo indurrà talora a lunghe peregrinazioni. Ognuno di questi tratti si rinviene, in modo più o meno evidente, nella personalità di Rilke gravata, come si è detto, da un'anomalia della urdimbre originaria. Al riguardo, Rof Carballo adduce un altro *exemplum* letterario: Boccadoro, uno dei protagonisti del romanzo di Herman Hesse *Narciso e Boccadoro*[23]. Il dotto Narciso vive in un chiostro ed è molto stimato dai superiori. Per converso, l'esistenza dell'allievo Boccadoro, come ha intuito lo stesso Narciso, è votata alla peregrinazione, sospinta da un impulso che non ha nome, e che si rivela solo alla fine. Boccadoro ha cercato sempre la madre che non ha avuto. Qui la carenza della urdimbre è assoluta. Tuttavia, Boccadoro, poco prima di morire, conoscerà l'immagine della Madre e saprà testimoniare la realtà dell'amore a Narciso, che aveva perseguito esclusivamente la via dell'ascesi e della scienza. Ognuno dei due amici, in forme diverse, si rivela dunque il mistagogo dell'altro. Anche Rilke, in prossimità della morte, sembra affrancarsi dall'inquietudine che gli è stata pervicace compagna, allorché l'ispirazione gli detta gli ultimi versi nelle poesie francesi, dal linguaggio semplice, trasparente[24].

Come Boccadoro, Rilke peregrina da un luogo all'altro. Rof Carballo ama pensare che siano gli angeli cari al poeta a «interpellarlo», a indurlo a lasciare Duino, sull'Adriatico, e a recarsi verso Occidente, in Spagna. Gli angeli costituiscono le ipostasi del numinoso, del *fascinans et tremendum*. Il bello è per Rilke «principio del terribile». Rof Carballo presta attenzione alla lettura filosofica delle *Elegie duinesi* di Romano Guardini. Per questo autore, esse attestano l'attitudine profetica di Rilke, «proteso verso il futuro», e sfiorano «l'esperienza del numinoso». Guardini ritiene che l'incapacità del poeta a stabilire una salda relazione con un *tu* umano, la quale connota un'esistenza autentica e una religiosità matura, comprometta anche la possibilità di porsi in relazione con le cose e con Dio[25]. Questa osservazione richiama alla mente la convinzione con la quale Martin Buber afferma che la capacità di incontrare il tu umano e il Tu eterno si coimplicano: *simul stabunt aut cadent.* Analogamente, con particolare riguardo a Rilke, Rof Carballo scrive: «se la forma nella quale si stabilisce nell'infanzia la relazione con il mondo materno è decisiva per ogni ulteriore relazione con il prossimo, a sua volta, l'inadeguatezza psicologica per giungere a una relazione con il prossimo come persona ha sempre a che vedere con la relazione dell'uomo con Dio»[26].

---

23 H. Hesse, *Narziß und Goldmund*, Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1930; tra le edizioni italiane segnalo la recente *Narciso e Boccadoro*, Mondadori, Milano 2010.
24 Cfr. J. Rof Carballo, *Entre el silencio y la palabra*, cit., p. 187.
25 *Ivi*, p. 188.
26 Ibidem.

Rilke, dichiaratosi anticristiano, suscita l'attenzione di altri critici cattolici, come il gesuita cileno Focke, per il quale «solo una teologia cristiana può rispondere alla problematica del poeta e riconoscerne la dignità»[27]. Rof Carballo ascrive l'avversione di Rilke per il cristianesimo a una reazione contro il bigottismo e l'ipocrisia religiosa della madre («il suo risentimento contro la religione, in fondo, non fa che riprodurre, emozionalmente, il suo odio verso la madre»[28]). Da parte sua, l'amico Rudolf Kassner ritiene che pure la fondamentale sincerità di Rilke valga a segnare la distanza dall'insincerità della madre, e attribuisce al rapporto con costei il persistere nel poeta di una singolare «mescolanza di uomo immaturo, infantile e, allo stesso tempo, ipermaturo»[29]. Secondo il medico galiziano, invece, in questa incoerenza si rivela l'ambiguità del rapporto con la madre: forse, ancora più in profondità del rancore nei suoi confronti, resta in lui una «fissazione materna».

Per Juan Rof Carballo, dunque, anche la complessa e tormentata personalità di Rilke attesta come il «mondo materno», il principio femminile – rappresentato nei miti nel suo carattere ancipite, generatore e distruttore – segni in profondità il destino di ogni essere umano.

27 *Ivi*, p. 187.
28 *Ivi*, p. 188.
29 Ibidem.

D. Manuel Iglesias Grande,
Sacerdote, Pastor e Mestre

JOSÉ PÉREZ DOMÍNGUEZ

Introducción

Fai uns días que me pediron o meu parecer sobre a posibilidade de publicar na revista *Rudesindus* algo do que eu tiña escrito en distintos medios sobre a figura de D. Manuel Iglesias Grande, sacerdote, vigairo de zona, amigo e mestre. Pedinlles un pouco de tempo para poñer en orden os escritos e facerlle unha introducción que, de algún xeito, dea unidade e cohesión aos distintos artigos.

A miña idea era, e sigue sendo, escribir distintos artigos que foran reflectindo a D. Manuel ao longo dos seus anos e ao largo da súa experiencia sacerdotal, pastoral e espiritual. Non me despido deste intento. Penso que será unha obra ben satisfactoria para min e de moito proveito para sacerdotes e segrares. Tempo ao tempo e todo se poderá levar a bo termo.

Este é o orde dos escritos que, a maneira de un todo, van agora xuntos. Aparece unha biografía de D. Manuel que nos axuda a ter unha visión de conxunta da súa persoa e da súa obra. «*D. Manuel Iglesias Grande, apuntes para unha biografía*».

Un segundo artigo sobre D. Manuel é o resultado de unha vivencia madurada, que me marcou moi profundamente na miña vida de candidato ao sacerdocio. Foron os tempos en que chegaba un cura novo a unha parroquia, chamada san Pedro de Muiños, e empeza a facer misión dun xeito novo e distinto ao acostumado. A un neno, que era eu, aquilo causoulle un forte impacto. «*Chega D. Manuel a parroquia de san Pedro de Muiños (Lembranza dun neno 1957 – 1967)*».

Un terceiro escrito relata a marcha de D. Manuel da parroquia de Muiños para terras de Entrimo coa finalidade de formar un equipo de sacerdotes, novidade para aqueles tempos, e que deu moito que falar. Hoxe tiñamos que ler con grande espírito crítico este artigo, pois forma parte da historia da pastoral da diocese de Ourense. *«D. Manuel, profeta e home «grande». Memorias de un aprendiz de crego (1967 -1972)»*.

Por último, un cuarto escrito correspóndese ca tarefa pastoral de D. Manuel en Celanova. «*D. Manuel Iglesias Grande e o seu irmán D. Cesáreo, fillos adoptivos da Vila de Celanova, ca dedicación dunha rúa (5 – V – 2003)*. O marco no que se ía desenvolver a cerimonia era en domingo e en tempo de Coresma. De aí as

referencias a Palabra de Deus no contexto de subida a Xerusalén como camiño necesario para resucitar con Cristo na Vixilia Pascual.

Claro que aquí hai que xuntar o labor pastoral de D. Manuel co traballo pastoral do seu irmán, D. César Iglesias Grande, que, a dicir da xente que concorda ca miña maneira de pensar, complementáronse perfectamente.

Pido desculpas por non facer unha actualización de cada un dos escritos. Xustifícome ca premura do tempo a dispor.

1. D. Manuel Iglesias Grande[1], apuntes para unha biografía

A hora de facer unha aproximación a unha persoa é esencial ter unha visión de conxunto da súa vida. Tratándose de D. Manuel, tal visión resulta imprescindible, dada a enorme riqueza humana, pastoral e espiritual de tan eminente señor.. Esta é a razón que me levou a facer este apartado de «Apuntes para unha Biografía», co gallo de que me axude e axude a quen queira seguir este traballo de coñecemento agradecido.

Nace en Vilachá, parroquia de Vilar de Paio Muñiz (a Merca), o día 1 de Marzo do ano 1932. É o segundo de cinco irmáns, fillos de Consuelo e Cesáreo.

Bautismo: o día 9 de marzo do 1932 bautizase na parroquia de Vilar de Paio Muñiz, a Merca[2].

Seminario Menor e Maior: despois das primeiras letras na escola do pobo, ingresa no Seminario Menor de Ourense no mes de Outubro do ano 1943[3]. No Seminario Menor aprende as humanidades, moito latín e moito grego, para máis logo, despois de cinco intensos anos, pasar ó Seminario Maior. Isto aconteceu no curso 1948 – 49[4].

Ordenado Sacerdote: O Sr. Bispo, D. Ángel Temiño Sainz ordenado sacerdote o día 26 de Xuño do ano 1955[5].

Primeria Misa: o día 10 de Xull do 1955. Xa estaba destinado APRA Celanova. Empeza agora as súas misión pastorais[6].

Primeiras Parroquias: Celanova e Castromao: o día 30 de Agosto do ano 1955, dous meses despois da súa consagración, é nomeado coadxutor (vicario pastoral hoxe) de Celanova e encargado da parroquia de Castromao.

---

[1] . –Cfr. *Arquivo da Chancelería* do Bispado de Ourense.

[2] . –*Libro IV de Bautismos*, f. 70. arquivo da parroquia de Vilar de Paio Muñiz.

[3] . –Cfr. *Libro Iº de Calificaciones Finales*, cursos 1930.31 – 1947.48, p.107. Seminario Menor de Orense

[4] . –Cfr. *Libro de Matrículas*, cursos 1940.41 – 1975.76, folio 31. Seminario mayor de Orense.

[5] . –Cfr. *Libro 3º de Matrículas de Orden* (1890 – 1961)ps.532 – 533, Obispado de Orense.

[6] . –Cfr. *Libro de Registro de Parroquias*, *Libro de Registro de Párrocos*, *Libro de Registro de Ecónomos*. Curia do Bispado de Ourense.

Muiños: Pouco máis de un año e D. Manuel é nomeado cura ecónomo da parroquia de San Pedro de Muiños, o día 26 de Setembro do ano 1956. Ó mesmo tempo é nomeado cura encargado da parroquia de Santa mariña de Cados. O día 10 de Febreiro do ano 1960 é nomeado párroco de san Pedro de Muiños.

Entrimo[7]: O día 1 de Setembro do ano 1967 toma posesión da zona de Entrimo como membro responsable e moderador do *Equipo de Pastoral de Entrimo*.

Equipo Pastoral de Entrimo: unha nova experiencia na Igrexa de Ourense para aqueles tempos. D. Manuel xunto co seu irmán, César, Manuel Nóvoa Blanco e Manuel Fernández Vidal inician n unha experiencia pastoral distinta en terras de Entrimo (Entrimo – Pereira -Illa e Manín).

Celanova: o día 22 de Setembro do ano 1972 é nomeado cura ecónomo de San Verísimo de Celanova. Máis tarde é nomeado tamén cura encargo da parroquia de Mourillós. Recibe o nomeamento de párroco o día 22 Novembro do ano 1985.

Vicario Episcopal: foi nomeado vicario episcopal en representación dos arciprestes: o día 25 de Outubro do ano 1991; cargo que desempeñará deica a súa morte.

Facultade de confirmar: o día 1 de Novembro do ano 1991 recibe a facultade de poder confirmar para, xunto cos demais vicarios, poder colaborar co Sr. Bispo, D. José Diéquez Reboredo, na administración deste sacramento da iniciación cristiá[8].

A súa morte: o día 4 de Novembro de 1994, tras longa e penosa enfermidade, cargando ca cruz da dor coma Xesús, camiño do Calvario, entregou o seu espírito en favor de tódolos seus.

Día do seu enterro o día 6 de Novembro de 1994. Celanova enteira cerrou para asistir ós funerais do seu pastor.

2. Chega D. Manuel a parroquia de san Pedro de Muiños (Lembranza dun neno 1957-1967)

Un sacerdote novo, case que de estrea, chega á parroquia de San Pedro de Muiños, tras breve hospedaxe na vila de Celanova. Corría o ano 1957. Muiños era, e segue sendo, eminentemente rural, illado do mundo, sen apenas comunicacións, con tódalas virtudes e tamén cos defectos de ter un pobo, Mugueimes, autosuficiente, pois tiña médico, farmacéutico, veterinario, escola e moitas tabernas.

Resúltame pracenteiro volver a miña nenez cando tento dar un testemuño do benquerido Don Manuel. Esta entrada no túnel do tempo xermolou no meu espírito cando fun coñecendo os síntomas dunha enfermidade que, pasado o tempo, e non moito, vería a ter un fatal desenlace.

---

[7] . –Cfr. *Libro de Registro de Parroquias*, nº 217. Curia do Bispado de Ourense.

[8] . –Cfr. *Libro de Registro de Oficios y Cargos de la curia diocesana de Orense*. Fol.22.

¿Por ónde empezar a tarefa pastoral? Eu, dende a perspectiva do tempo, supoño que sería a pregunta que se fixo o novo sacerdote, atopándose con tantas urxencias e todas tan prioritarias. Só recordo que, coa súa chegada e da noite para a mañá, os nenos da parroquia comezamos a dar voltas ó redor da casa parroquial, a brincar confiados en que faría acto de presenza en calquera momento o Sr. Cura e, por qué non, a facelas trastadas propias da nasa idade ante o enrabechamento da súa serventa, Celsa. Só sei que, case sen decatarnos, tódolos nenos asistiamos á catequese co gallo do fútbol, de algunha excursión ou de algunha romaría á que nos ía levar aquel Cura. Foi a maneira que tivo de chegar por aquel entón a tódalas familias e de coñecer en profundidade os problemas das xentes da súa ben querida parroquia con carencias culturais, económicas, psicolóxicas e tamén, e eran as que máis lle preocupaban, espirituais.

A reitoral de San Pedro de Muiños convértese nunha pequena universidade : empeza a súa andaina unha escola de adultos. No ano cincuenta e sete aquilo causou grande sorpresa entre homes e mulleres; pero máis entre os pequenos, que lle tomabámolo pelo ós avós que, guiados polo Sr. Abade, querían aprender a ler e a escribir. Sumar e, sobre todo, restar sabíano ben polo pouco que nos podían ofrecer. A anos vista comprendemos que a verdadeira evanxelización leva consigo a promoción humana, cultural e tamén intelectual das xentes. Pero, enseguidiña, os rapaces decatámonos de que aquilo ía en serio. Os nosos pais e nais, pola calada, falaban do colexio das Monxas (Ourense para nos no ano 57 quedaba moi lonxe). Queríannos mandar a estudar. Sen tempo para pensar, no ano 58, despois de un verán de presentes e futuros de indicativo, de quebrados e raíces cadradas, de cartilla por activa e por pasiva e maila perifrástica, un ano despois da chegada do Sr. Cura, rematou a nosa paz aldeán e vímonos, sete ou oito nenos, de súpeto, metidos en pupilaxe no Seminario. As nosas amigas pasáralles algo parecido; estudaban nas monxas.

Foi tan forte o impacto daquela promoción estudantil que, aínda hoxe, os pais e nais seguen tendo preferencia polo colexio dos curas e das monxas para os seus fillos.

Ninguén estaba tranquilo coa nova dinámica do Sr. Abade. Os mozos e mozas tiñan que cantar no coro e preparar algunhas veladas. Os de mais idade facían reunións na reitoral (aínda recordo un nome pintado nunha esquina fronte a estrada con letras vermellas: «Cuartel Este de San Pedro, Muiños»; coido que restos doutros tempos). Eu non sabía de qué se trataba. Hoxe caio na conta de que eran os movementos daquel entón: as Fillas de María, as Semanas Impacto ou os concellos da xente que, co pedáneo ó fronte, estudaban có Sr. Abade á traída da luz, as pistas de cara ós pobos, a súplica de máis coches de liña, a canalización das augas.

Estaban de moda os primeiros venres e sábados de mes. As igrexas enchíanse de fieis para a confesión, para ouvir misa, daquela, e para a comuñón.

Arriba, con motivo da visita a Celanova do Nuncio da Súa Santidade, Don Manuel Iglesias dalle a bicar a Cruz das Reliquias. Abaixo, nunha celebración familiar.

Pero non lle faltaron quebradeiros de cabeza a D. Manuel. Como bo Pastor da súa grey el sabe que hai problemas en moitas familias, algunhas viven en situacións irregulares. Na xerga clerical, son os problemas da falta de comunicacións e da «raia». ¿Cómo axudar a estas familias a encontrar a paz e o amor? Sabe, o Sr. Cura, que non pode facelo directamente. Por iso prepara unha gran misión para o ano 62. Tivo un éxito moi grande. Hoxe é recordada polos máis vellos con ilusión e ledicia. D. Manuel, pasado algún tempo, cre chegado o momento de por en sintonía co Evanxeo e coa doutrina da igrexa a todas aquelas familias. Pero tivo que sufrir e cargar coa cruz das críticas máis acedas naqueles primeiros momentos.

Coa despedida de D. Manuel márchansenos moitos secretos cara o ceo. Había moitas familias en pobreza real, tanto material como espiritual. Os seus pais e os seus irmáns gardan secretos de axudas caladas, solidarias, porque el así o quería.

No tempo das vacacións os estudantes (sinónimo de seminaristas) acudiamos á cita obrigada co Sr. Cura: recuperar uns, repasar outros, profundar algúns, preparar novos temas... convivir entre todos. O trato cos seminaristas era extraordinario. Coa súa «Vespa» (a moto de moda naqueles tempos) viña na nosa procura para levarnos ás festas do contorno. Teño que salientar que os seminaristas eramos sempre os convidados preferidos de tódolos curas do concello (daquela eran oito en Muiños). ¡Cómo pasa o tempo! Na parroquia de Muiños, cabeza do Arciprestado, tiñan reunións mensuais os señores abades para rezar e estudar. Nós, os estudantes, xa sabiamos que pola tarde había guerra contra os Srs. Abades; dura e forte competición deportiva balompédica, na que case que sempre gañabamos.

D. Manuel era moi acolledor. Os compañeiros sacerdotes acudían a el para todo e con toda a confianza do mundo. Os seminaristas na súa casa sentiámonos na nosa casa. Todo o mundo encontraba nel o agarimo e o amor que ía procurando.

Recordo, desde o «túnel do tempo», que unha tarde, despois de axudarlle a cargar no coche do meu pai a «mudanza» que levaba para Entrimo, unha muller preguntábame: « por qué choras». Respondinlle: «marchou D. Manuel». E os dous quedamos chorando.

3. D. Manuel, profeta e home «grande». Memorias de un aprendiz de crego (1967-1972)[9]

Década de moitas promesas:

Era a década dos sesenta. ¿Lembrádesvos? Eu non comprendía moitas cousas, pero tiña boa vontade. Era a década prodixiosa: a gabardina e maila bicicleta deixaban paso a minifalda e os pantalóns acampanados ó son da «yenka» e «de las flechas del

[9] . –Tempo que durou o Equipo Pastoral de Entrimo.

amor»; no mundo dos estudantes, explosión do Maio do 68 en Francia ca petición de «a imaxinación ó poder»; os españois e sobre todo os galegos, camiñaban cara Francia, Suíza, Alemaña, Holanda, buscando un porvir; rara era a casa que non tivese pai, mai, ou ámbolos dous, no estranxeiro como emigrantes; no eido da economía, a nosa nación empezaba a medrar grazas a emigración; o «seiscentos» convértese no sinal dunha clase media que se vai fortalecendo e medrando; na política, España empeza a espertar dun longo sono ca creación de grupos e asociacións que máis tarde resultarán ser partidos políticos, con reunións nas sancristías e nos soterrados dos bispados de xente que máis logo será importante e cás escaramuzas que de vez en cando desencadeaban os «grises»[10], por mor dos «estados de excepción»; no ámbito eclesiástico, levouse a bo termo o concilio Vaticano II como resposta a necesidade do «aggiornamento» da Igrexa; o Papa, Paulo VI tiña publicado a encíclica *Ecclesiam Suam;* na España a *Asemblea Conxunta de Bispos - Sacerdotes*[11] provocou unha profunda convulsión nos ambientes eclesiásticos; na nosa terra empézase a preparar o Concilio Pastoral de Galicia; a Igrexa española esperta e busca independizarse e axudar ó que máis tarde sería a transición. Ben mereceu a pena. A selección española gáñalle a Rusia e o Real Madrid segue a dar algunhas satisfaccións polos estadios de Europa. A guerra fría entre as grandes potencias segue a ser lei de vida e na carreira espacial, o home chega a lúa.

D. Manuel e os Equipos de Pastoral:

¿A qué ven esta viaxe ós anos sesenta, cando o que tentamos é homenaxear a D. Manuel no día da entrega do premio que leva o seu nome? D. Manuel visitaba con frecuencia o Seminario e estaba o tanto das ilusións e das novas correntes de pastoral dos moradores de Vistahermosa. Quero que saibades que os seminaristas de Ourense tamén viviamos a década prodixiosa e viviamos os cambios, as transformacións, os novos ideais, tamén as rebeldías, os soños e proxectos de futuro. Una pregunta que nos faciamos os seminaristas era: ¿cómo ser sacerdotes para este novo mundo, que estaba a emerxer? Precisamente na década dos sesenta, nos seminarios, cheos de «estudantes», nacen grupos por afinidades de pensamento, de amizade, de proxectos pastorais ou espirituais, como punto de partida para unha pastoral de conxunto. Eu mesmo formei parte de algún de aqueles grupos. Os equipos de pastoral[12] empezaban a soar coma o método máis avanzado para a nova pastoral da Igrexa.

---

[10] . –Os grises eran a Policía Armada, hoxe a Policía Nacional.

[11] . –SECRETARIADO NACIONAL DEL CLERO, *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes*, BAC , Madrid, 1970. Agotada.

[12] . -¿Qué era o *Equipo de Pastoral*? O Equipo de Pastoral, novidade para aqueles tempos na pastoral de Ourense e de España, consistía nun grupo de sacerdotes (naqueles tempos non se

O Equipo Pastoral de Entrimo:

Cinco «estudantes»[13], que logo quedaron reducidos a tres, no seu período de convictorio (para os profanos prácticas de carreira), preséntanse ó seu Director[14] e pídenlle que faga as pertinentes xestións ante o Sr. Bispo, D. Ángel Temiño Saínz, para poder formar un Equipo de Pastoral e ser enviados a unha zona da diocese. Convencer ós formadores non era tarefa fácil; convencer o Sr. Bispo era ardua e difícil labor; así pensábamos os estudantes[15]. Estaba en xogo a prudencia, os temores e a madureza dos candidatos para iniciar este tipo de experiencias. Sen falar con eles, D. Angel Temiño Sáinz proponlle a D. Manuel a posibilidade de formar equipo cos novos sacerdotes e ser o coordinador e responsable dos mesmos. D. Manuel era un gran aval para o Sr. Bispo e ofrecíalle a experiencia necesaria para empresa de tanta novidade en Ourense. Mentres eles andaban de vacacións alá polo Norte de África, D. Manuel ten que pensar, rezar e consultar para logo poder decidir.

D. Manuel, «profeta e grande»:

D. Manuel chegara a Muiños, precedido de moito prestixio pola súa entrega no traballo e polo seu bo facer; en Muiños este prestixio foi a máis pola comuñón cos compañeiros sacerdotes, pola súa xenerosidade cos pobres, pola súa entrega as xentes tanto na preparación humana, coma na formación intelectual e cristiá. ¿Cómo embarcarse nun proxecto sen experimentar, facéndolle caso a tres neo-sacerdotes?[16]. Aquí é onde se coñecen os homes grandes e os profetas. D. Manuel, ó tanto das correntes pastorais de aquel tempo, vendo a marcha dos acontecementos, coñecendo as sensacións dos novos seminarios, despois de consultar cos seus amigos e

---

pensaba noutras posibilidades), que, querendo dar respostas pastorais novas ás novas situacións creadas, estudian un proxecto común a realizar nunha zona da diocese e con unha axeitada metodoloxía; para os tempos de hoxe trataríase de dar prioridade a unha pastoral de evanxelización sen desatender a pastoral de conservación, aínda que sen gastar moitas forzas nela. Nos anos sesenta e nunha Igrexa eminentemente cultual e reacia a calquer cambio, podemos supoñer o que aquilo significaba de aplauso e tamén de dura crítica. Na diocese de Ourense, por estas datas, houbo os seguintes Equipos de Pastoral: Ribadavia con tres sacerdotes (1967), Arnoia con dous sacerdotes(1967), Entrimo con cuatro sacerdotes(1967), Arzádegos con tres sacerdotes(1968) e Sas de Penelas con tres sacerdotes (1968).

[13] . –Vidal, Blanco e César; Manuel Menor e Enrique Estévez, que non se integraron no Equipo.

[14] . –Era D. Bruno Fuentes Blanco.

[15] . –O Sr. Bispo, D. Ángel Temiño Sáinz, era visto coma un home tradicional e reacio a calquer innovación. Neste caso, ca sua actuación, veu a demostar todo o contrario: acepta a proposta da nova pastoral.

[16] . –A crítica a novidade pastoral expresábase con apelativos ós compoñentes dos distintos Equipos de Pastoral: «os tres mosqueteros», «os socialistas», «os renovadores do mundo», «os que andan o seu»...

compañeiros, responde afirmativamente. ¡O futuro do traballo da Igrexa na nova sociedade non pode ir por outro camiño!

Eu, por ser de Muiños e por ser aprendiz de cura nestes tempos, vivín aqueles intres con paixón, con expectación e con moita ledicia. Á volta das vacacións dos tres autostopistas[17] (Blanco, Vidal e César) D. Manuel comunícalles a noticia; infórmaos de cómo o Sr. Bispo aceptara o seu proxecto (eles no saían do seu asombro), e de cómo lle propuxera facer equipo con eles. E, por suposto, que estaba disposto a marchar. Todos eles eran coñecidos de D. Manuel por seren condiscípulos do seu irmán César e por ter tratado con eles moitas veces.

Moderador e coordinador do Equipo de Pastoral:

Foi tempo de moito traballo e estudio.

-¿Cómo artellar un Equipo de Pastoral? Empezaron as reunións, intensificáronse os encontros.

-¿Para qué zona da diocese?. As terras de Entrimo víñanlles que nin pitadas. Estaba sen párroco polo pasamento de D. Olegario[18]. A Illa era parroquia de tránsito para os novos curas. D. Manuel Machado Prieto acababa de irse para Estados Unidos. Só era preciso remover ó sacerdote de San Salvador de Manín, D. Francisco López Lozano. Cousa que se fixo, mellorándoo e nomeándoo ecónomo de San Xoán de Baños de Bande[19].

-Foi tempo de moita oración: os proxectos dos homes rematan axiña; os proxectos de Deus son os que perduran. ¿É cousa de Deus ou simple realidade de moda?. ¿Ten a Igrexa necesidade deste novo sistema de facer pastoral ou é algo innecesario ou carente de sentido?. Era preciso rezar, discernir, clarificar e decidirse con coraxe e moita xenerosidade.

-Un problema a resolver foi o da residencia: ¿Onde residirán os membros do Equipo?. Como D. Manuel vivía en Muiños cos seus pais, Consuelo e Cesáreo, decidiron que en Entrimo vivirían os irmáns cos seus pais; e na Illa vivirían D. Manuel Nóvoa Blanco e D. Manuel Fernández Vidal[20], namentres axeitaban a casa de Aceredo, onde residirían máis tarde.

---

[17] . –Na década dos sesenta estaba de moda o facer autostop. Non habia os problemas de hoxe. A xente era moi confiada e solía resultar ben a experiencia, sobre todo para poder viaxar os estudiantes sin cartos.

[18] . –D. Olegario Blanco Rodríguez morreo o 29 de decembro do ano 1966. O coadjutor, D. Juan José Rumbao Requejo, estaba levando moi ben a parroquia. Dise que, de non ter ido Equipo para Entrimo, el sería o párroco.

[19] . –Hai que dicir que a zona prestábase para unha tarefa común.

[20] . –Foi sabia decisión. Ben é certo que a Sra. Consuelo e o Sr. Cesáreo querían ós «Manolos» como si fosen seus fillos. Isto téñollo ouvido da súa boca a eles.

-O fondo común foi o sistema elixido por unanimidade por eles; un grupo, que se prece, debe facer proxecto de vida e pastoral común e debe ter tamén fondo común. Eles, dende o principio acordárono así, como tamén acordaran rezar, pensar e reflexionar xuntos o pertinente a pastoral e o bo funcionamento do grupo.

Nova Evanxelización

Eu era «como da casa». Convivín con eles en moitas ocasións e funme iniciando naquel xeito de facer pastoral[21]. Marchan para Entrimo o día 1 de Setembro do ano 1967. En Entrimo traballaron arreo. Custoulles barro e fariña. Os novos proxectos, non sempre eran ben entendidos pola xente e polos compañeiros derredor.

Reuníanse dúas veces a semana: o traballo a coordinar era moito, sobre todo nun principio. Homilías, esquemas de reunións, temas de formación, avisos, respostas pastorais a situacións diversas, estudio da problemática social que ía xurdindo co espertar da xente e cos inicios do encoro de Lindoso (precios das fincas, das casas, dos muiños, dos aserradeiros...). Calquera freigués de calquera parroquia sabia de que se predicara nas outras comunidades e coñecía os avisos que se daban e os consellos que impartían.

O tempo non chegaba a nada: o catecismo, as reunións ca mocidade na Illa e na Terrachán[22], as reunións cas mulleres, as reunións cos homes; era o dinamismo de unha Igrexa nova: Eu participei en moitas dequelas reunións, cheas de ilusión e compromiso.

Eran tempos de censura gobernativa. Entre o 67 e o 72 houbo algún ano vivido en «estado de excepción». No seu afán de concienciar as persoas na doutrina social da Igrexa votaron man das encíclicas[23], *Mater et Magistra* e *Populorum Progressio,* e reunían os pobos nas capelas, nas tabernas e, cando a autoridade non lles permitía reunirse na praza, ían a Igrexa parroquial. Eles tentaban ensinar e vivir a fraternidade. A Garda Civil de Entrimo tiña a obriga de asistir ás súas reunións e dar conta a superioridade. Constituíanse comisións en cada pobo. Por causa delas xurdiron algúns problemas, pois a autoridade «vixiante» quería ver máis alá do que realmente era, identificando tales comisións co que estaba a xurdir no eido político e sindical baixo o nome de *Comisións Labregas*.

---

[21] . –Os señores curas traballaban a pastoral vocacional de xeito personalizado e moi familiar.

[22] . –Organizábanse representacións teatrais, competicións deportivas, festas; algúns facían cursiños de cristiandade, as mozas aprendían cociña. Na Terrachán os mozos e mozas construíron cas súas más o local de reunións no soterrado da casa parroquial.

[23] . –Algún membro do grupo comentábame como os temas eran altísimos para aquela xente e, nembargante, levaron adiante a formación sobre a doutrina social da Igrexa.

Na pastoral funeraria o Equipo decidiu suprimir os responsos e tamén os aranceis tanto nos enterros coma nos cabodanos pola «ofrenda» dentro da misa. Era unha opción litúrxica, catequética e espiritual moi mellorada. Aínda que a decisión pastoralmente era boa[24], foron moi criticados.

Unha Bafarada de aire fresco:

O Papa, Xoan XXIII, ó convocar o concilio Vaticano II, quería abrir as xanelas para que unha bafarada de aire renovado alentase a Igrexa. Tiña a vontade de que fora realidade o que máis tarde afirmaría a constitución do concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*:

> «*os gozos e as esperanzas, as tristuras e mailas mágoas do noso tempo... son os gozos e as esperanzas, as tristuras e mailas mágoas dos discípulos do Señor*»[25].

Unha desas xanelas abertas pretendían ser os Equipos de Pastoral para a Igrexa particular de Ourense: a bafarada de «aire fresco» que estaba a precisar. Pero, polas desviacións de uns, pola falta de compromiso personal e polos individualismos de outros, non foi posible levar adiante realidade tan oportuna. Terían sido o revulsivo dunha pastoral que estaba precisando actualización para dar no tempo xusto as respostas xustas que o mundo estaba agardando.

D. Manuel axudou a escribir na Diocese de Ourense unhas páxinas esperanzadas e, o mesmo tempo, proféticas. Foi home capaz de «ler os signos dos tempos» e foi home «grande» para des instalarse e marchar alá onde a Igrexa o precisaba.

4. D. Manuel Iglesias Grande e o seu irmán D. Cesáreo, fillos adoptivos da Vila de Celanova, ca dedicación dunha rúa (5 – V – 2003)[26].

Excelentísimas e Dignísima Autoridades, irmás e irmáns ben queridos: Permítanme dirixírllela palabra neste día grande en que acaban de nomear fillos adoptivos de Celanova ó finado D. Manuel Iglesias Grande e o seu irmán, D. César. Por miña parte, fágoo con moita ledicia e pracer.

Estamos a celebrar o tempo da coresma, que é o tempo oportuno para a nosa salvación, que Deus nos ofrece. É un tempo cheo de símbolos e sinais que nos van

---

[24] . –Esta maneira de facer afectoulle moi negativamente a un sacerdote «de radio». Déronse conta e incorporárono as celebracións, segundo as costume en uso. Nunca en Ourense foi posible chegar a un acordo en pastoral funeraria a hora de reducir o número de sacerdotes e a hora de entender os aranceis, superando a visión da xente de «vivir a conta dos mortos».

[25]. –Constitución do concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 1.

[26].- No quinto domingo de cuaresma: Xo.12, 20 – 33.

levando da man ata incorporar as nosas vidas a Cristo, o Salvador do Mundo. Deste xeito as probas do deserto, as augas creativas e transformadoras, o lume vivificador, o templo do culto «en espírito e en verdade»..., todo nos está convidando a vivir o sentido penitencial da vida e a practicar o sacramento do perdón, como camiño necesario para resucitar con Cristo na Vixilia Pascual.

Neste quinto domingo de coresma Xesús dinos que «chegou a hora de que sexa glorificado o Fillo do Home». E engade: «évos ben certo: se o gran de trigo cae na terra pero non morre, quedará el só; pero se morre, dará froito abondoso» (Xo. 12, 20 – 33). Pola nosa formación relixiosa e cristiá todos sabemos que se está a falar de cómo nos salva morrendo e resucitando. E Xesús segue ata complicárnola vida a todos: «se alguén quere servirme, que me siga; e alí onde eu estou, estará tamén o meu servidor». Doutro xeito, hoxe tócanos a nós, os cristiáns, facer que a salvación xa conseguida por Cristo, chegue a tódolos corrunchos da humanidade. Pero sen esquecer que o camiño a seguir non pode ser outro co que Xesús nos sinalou. «Se os cristiáns souberamos asumir con xenerosidade, as penas, os fracasos, os sufrimentos das enfermidades e da mesma morte, veriamos florecer ó noso derredor unha luz, unha esperanza e unha vida sen fin. A Vida nova xa estaría presente en nós.

«Dar froito abondoso», «ser grans de trigo enterrados», «seguir ó Señor polo camiño do servizo ós demais». Pero, ¿non é isto o que fixeron os hoxe declarados «fillos adoptivos» da Vila de Celanova perante máis de trinta anos ó servizo do Evanxeo e das súas xentes?.

Algo que sempre me chamou a atención foron as grandes relixións da humanidade (hinduísmo, budismo, xudaísmo, islamismo, a mesma relixión cristiá ortodoxa), porque manifestan a súas experiencias relixiosas e oracionais unindo corpo e alma. Así, non nos resultan estrañas as reverencias, nin as prostracións, nin as veneracións... Toda a persoa sinte, vive e expresa a súa relixiosidade. Os cristiáns católicos estamos a utilizar só parte da nosa persoa para vivir a fe e isto ten graves implicacións para a fe e maila vida: rezamos só ca cabeza, damos a esmola e axuda ós necesitados con boas intencións e amamos ós irmáns tamén por caridade.

¿A qué ven todo isto de unir corpo e alma, espírito e materia?. Xesucristo salvounos ós seres humanos na súa plenitude, non como corpo ou como espírito. E coma Xesús os seus ministros ten que facer o mesmo, tanto na súa vida persoal coma na acción pastoral. En Celanova, dende fai 31 anos, os sacerdotes foron servidores da Boa Nova e máis das xentes en corpo e alma. Nos primeiros anos falábase do cura novo e de D. Manuel; máis tarde falábase do cura da Igrexa e do cura das rúas, da mocidade e do teatro. O tempo foi pasando e a xente comentaba: ¡que ben se complementan D. Manuel e o seu irmán, D. César! Cada un de acordo cos seus anos, cos seus carismas e calidades foron servidores da Vila coma unha só persoa.

Traíano aprendido de Entrimo e puxérono por obra en Celanova: facer a nova evanxelización significa compaxinar o antigo co novo en corpo e alma. É necesaria a catequese, as homilías ben preparadas, as novenas, os preceptos; son precisos os grupos, os movementos e as asociacións... ¿Pero só iso? ¿Non hai que chegar a tódalas xentes e espazos?. Compre traballar ca mocidade nos colexios, no teatro, nos coros e danzas, no deporte, nas procesións da Semana Santa ou dos Farois, nas rúas debuxadas con flores para ó Corpus, no deporte... Compre traballar cos nenos e facer tódolos anos para eles un campamento nas Rías Baixas. Compre renovar a comunidade parroquial e todo o arciprestado. ¿Por qué non unha misión popular para toda a bisbarra?. Os alonxados da Igrexa están a converterse en preocupación para ós seus pastores. ¿Por qué non lles dar a coñecer a relixión cristiá perante o arte, nos seus diversos estilos, mediante a iconografía do Mosteiro, a través música polifónica e do órgano recuperado, ou a través dos ornamentos sagrados?. ¡Qué fermoso e resplandecente está a quedar o templo do mosteiro, cos seus retablos, ca súa sancristía, restaurados e recuperados. Irmáns, todo isto son os froitos dos graos enterrados, que dan froito abondoso. E ¡Celanova comprendeu a preocupación dos seus sacerdotes polo Mosteiro e a súa Igrexa e por iso colaborou xenerosa!

Administrar con xenerosidade a graza sacramental como unha sola persoa. Administrar o bautismo e a penitencia, facer as primeiras comuñóns, as confirmacións e mailas vodas, a unción de enfermos.... ¿Pero só iso? A sociedade está cambiando. É preciso dar unha formación axeitada ós tempos: van xurdindo as catequeses pre sacramentais para os pais dos catecúmenos no bautismo, na primeira comuñón, na confirmación... Afiánzanse os cursiños prematrimoniais para os noivos e, consecuentemente, fai a súa aparición a escola de pais, que tan boa acollida estar a ter. «Se alguén quere servirme, que me siga; e alí onde eu estea, estará tamén o meu servidor». A liturxia cas súas celebracións festivas sempre se viu cumprimentada polo agarimo e pola animosidade de tódolos sacerdotes da comarca.

Na Igrexa a acción caritativo social é a proba máis clara de que a fe é viva e comprometida. Por iso hai en Celanova Caritas parroquial, que, na zona, ven funcionando como Caritas Arciprestal. Cada primeiro domingo do mes faise colecta en tódalas parroquias para esta institución benéfica. ¿Pero só iso? ¿E qué facer cos máis vellos, cas persoas que viven en soidade, cos enfermos ou impedidos psíquicos ou físicos?. Para iso está a residencia de San Carlos, para iso está o novo proxecto de Mourillóns. «Dar froito abondoso enterrando a propia vida polos irmáns a quen hai que evanxelizar».

Irmás e irmáns ben queridos: D. Manuel deulle espíritu a todo este corpo; D. Cesáreo deulle corpo a todo este espírito». Coma unha soa persoa «deron froito abondoso».

Pero toda esta ampla e variada realidade non é resultado do só traballo humano. Fai falla a graza de Deus para iluminar, empuxar e dar forzas a tarefa pastoral tan ampla. Permitídeme que olle ó ceo e contemple o titular desta parroquia, San Rosendo, cos seus ben queridos amigos, D. Manuel e Anxo ó seu lado, sorrindo, porque, ca xenerosidade destas xentes e ca súa intercesión, fíxose realidade o que no seu himno se canta: Celavella ven de convértese en Celanova.

Non quero esquecer ás institucións civís: sen o Concello, sen as Delegacións, sen as Consellerías, moitas destas cousas non se poderían ter feito. Pero tamén é ben certo que as mesmas institucións, sen as persoas apropiadas, que saiban, se comprometan e amen ó pobo, non poden facer cousa de proveito. D. Manuel e D. Cesáreo, souberon, comprometéronse e amaron a Celanova e por iso Celanova, recoñecida, tivo a ben nomear ós dous irmáns fillos adoptivos, dedicándolle unha rúa.

No nome do Sr. Bispo, no meu nome propio como Vicario de Pastoral, no nome da Igrexa diocesana, moitas grazas ó Excmo. concello de Celanova e ás súas xentes por ter concedida tal distinción a D. Manuel e a D. Cesáreo. Grazas ó Ceo polas boas noticias da súa Igrexa ¡Que Deus llelo pague a todos!

Conclusión:

Velaí o resultado de ganduxar remendos para compor unha capa que lle sirva ao noso persoeiro, D. Manuel Iglesias Grande. A capa rematada non lle queda tan perfecta como si a peza fora cortada para el dende o principio. Malo será que nona deamos rematada. Pero coido que nos vai servir para ir descubrindo a inmensa riqueza espiritual, pastoral e sacerdotal do noso amigo e mestre, D. Manuel.

DOCUMENTOS

Concesión ao abade de Celanova, don Lopo de Ribadal, do título de capelán de honra

Mª BEATRIZ VAQUERO DÍAZ
Universidade de Vigo

1486, outubro, 9.
Os reis Isabel e Fernando conceden ao abade de Celanova don Lopo de Ribadal o título de capelán de honra da súa capela.
A.- AGS, RGS, leg. 148610, nº 100.

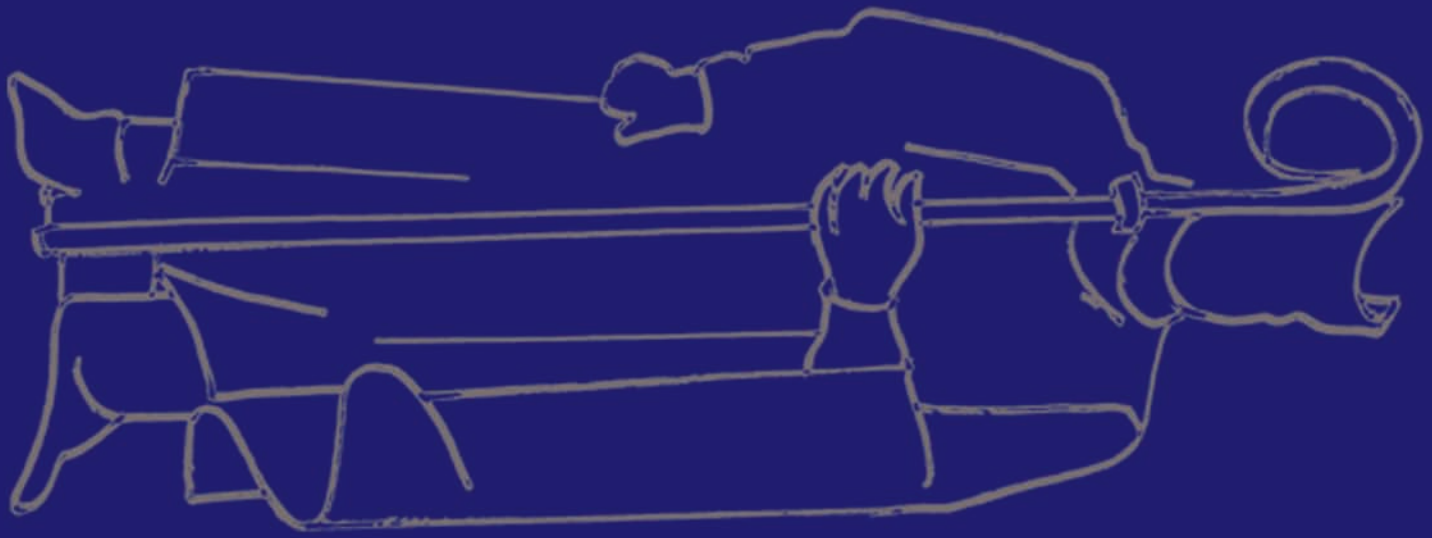
Capellania de onor al abad de Çelanoua.

Nos el rey e la reyna por azer vien e merçed a vos don Lope de Ribadal, abbad del monesterio de Çelanova, tenemos por vien e es nuestra merçed que agora e d'aqui adelante para en toda vuestra vida seades nuestro capellan de onor de la nuestra capilla e ayades e gozedes e vos sean goardadas todas las honrras, graçias, merçedes, franquezas, libertades e preminençias e todas las otras cosas e cada vna dellas que por razon de la dicha capellania devedes aver e gozar e vos deben de seer goardadas. E otrosy que ayades e lebedes todos los derechos e reditos e obençiones e molumentos e todas las otras cosas e cada vna dellas al dicho ofiçio anexas e pertenescientes. E por esta nuestra carta mandamos al nuestro capellan mayor e a los nuestros capellanes e canores de la dicha nuestra capilla que de aqui adelantre vos ayan e tengan e reçeban por nuestro capellan de onor de la dicha nuestra capilla e vos goarden todas las cosas susodichas e en ello enpedimiento alguno vos no pongan nin consyntan poner e los vnos nin los otros non fagades nin fagan ende al por alguna manera so pena de la nuestra merçed e de diez mill maravedis para la nuestra camara.

Fecha a nobe dias del mes de otubre, anno del nasçemiento del nuestro Saluador Ihesu Christo de mill e quatroçentos e ochenta e seys annos.

Yo el rey. Yo la reyna.

ISSN: 2255-5811



+ RUDESINDUS + CELANOVA +

CELANOVA

RUDESINDUS