

Edad Media: La iglesia de la historia

ERMELINDO PORTELA

M^a CARMEN PALLARES

Universidade de Santiago de Compostela

Si la historia es el conjunto de los testimonios del pasado, la historia medieval, la historia medieval de Galicia, es principalmente historia de la Iglesia. Se sabe bien que las fuentes escritas, en las que se basan las páginas que siguen, son el dominio casi exclusivo de los clérigos, que las han producido en mayor cantidad que los laicos y, además, han sabido conservarlas mejor. Y, si la *ecclesia* es la reunión de los creyentes, la historia de la *ecclesia* en el Occidente latino, en Galicia, es, puesto que pocos se reconocían fuera de ella, la historia. En estas condiciones, no es extraño que la propuesta del coordinador de este volumen, Marco García Quintela, de escribir, en pocas páginas, una visión de conjunto de la historia de la Iglesia en Galicia nos pareciera desbordante. De modo que enseguida propusimos, a nuestra vez, límites, perfiles, acotaciones que fueron generosamente aceptados. Es preciso que exponamos al comienzo los más importantes.

Desde el principio estuvo claro que, en un libro de historia de las religiones, nuestro enfoque no atendía directamente al fenómeno religioso como tal, a la doctrina religiosa o a la vivencia de la religión; en el punto de partida, nos situábamos ya en la historia de determinados aspectos de la socialización religiosa o de la religión socializada, es decir, atendíamos a la historia de la institución eclesiástica, en tanto que organización social de base religiosa. Pero, comienzan los límites, el recorrido posterior no incluye la institución eclesiástica como tal, es decir, el análisis de su estructura organizativa y de su evolución interna. Es la proyección social de la Iglesia, a través de sus instituciones más importantes y que mejor pueden conocerse - las sedes episcopales, los

monasterios, los conventos - lo que constituye nuestro objeto de examen. Claro que no se sabe bien si es esto un límite o, más bien, una ampliación del tema; así que no hemos intentado, es claro, abarcar todos sus aspectos. La acotación real del campo de análisis la determina nuestro método de trabajo. Hemos escogido solamente algunos puntos de vista, procurando, eso sí, que todos ellos abarcaran campos de observación amplios en los que estuvieran incluidas cuestiones medulares de la reflexión que proponemos; pero, dentro de ellos, hemos recurrido, más que a las exposiciones generales, a la presentación de casos significativos, como medio más eficaz para acceder a la comprensión de los problemas planteados.

La Iglesia, que ha sido definida como la fuerza motriz principal del feudalismo, encuentra en el propio sistema social y en su proyección territorial, el Occidente latino, Europa, la plenitud de su marco explicativo. Cabe preguntarse si tiene sentido, entonces, una reducción del espacio de análisis como la que proponemos aquí. Esa reducción no podrá justificarse, ciertamente, en la condición de apostólica de la sede compostelana y en los pensamientos de equiparación con la sede de Roma que, sobre esa base, asaltaron a algún obispo de Iria-Compostela. No se trata de eso; y no sólo por la enorme distancia entre pensamientos y realidad, sino también porque no debe confundirse la historia de la Iglesia, tal como la entendemos aquí, con la historia del papado, con la historia de su centro rector. Ahora bien, es evidente que la equiparación de la Iglesia con el feudalismo hace que una gran parte de los hechos considerados - entre ellos la propia influencia de los sumos pontífices - sean en buena medida comunes a la cristiandad. Aunque no nos ocuparemos aquí del más característico, el culto de Santiago, objeto de un estudio específico en este mismo volumen, no deben descartarse los fenómenos singulares; pero son más bien los testimonios específicos de los hechos comunes los que nos importan. En ese sentido, puede decirse que la plenitud del marco territorial sólo es alcanzable mediante los análisis parciales que enriquezcan y profundicen la visión de conjunto. Y, sobre todo, cualquier acercamiento a la sociedad medieval gallega que ignore o quite importancia a la influencia eclesiástica no se sitúa en la perspectiva adecuada; al revés, la proyección social de las instituciones eclesiásticas es uno de los mejores observatorios que pueden escogerse en el intento de comprender la organización social de Galicia en la Edad Media. Más que de historia de la Iglesia, las páginas que siguen se ocupan de la Iglesia de la historia.

1. Los clérigos y los laicos. El distanciamiento.

A fines del siglo XI y a comienzos del XII, la Iglesia latina conoce las fases decisivas de un amplio y profundo movimiento de reforma que tiene en la

regeneración de las costumbres de los clérigos y en su independización frente a los laicos los dos objetivos principales. El fortalecimiento de la autoridad de los obispos de Roma y, de manera especial, las manifestaciones crecientes de su ejercicio práctico se convirtieron en el instrumento principal de la difusión general de los cambios. Las implicaciones de esta reforma, conocida como gregoriana por el nombre del pontífice, Gregorio VII, que la expresó en sus fórmulas más radicales, se produjeron en todos los planos de la vida social, aunque sea el político el que, por la participación de papas y emperadores en los conflictos derivados de la discusión acerca del nombramiento de los cargos eclesiásticos y, en definitiva, acerca del papel de cada uno en la dirección de la sociedad cristiana, el que se haya incorporado de manera casi exclusiva en las exposiciones manualísticas sobre este asunto.

La historia de la Iglesia en Galicia entre 1050 y 1150 puede explicarse también en clave reformista y también en esa explicación cabría otorgar a los problemas políticos - volveremos más adelante sobre algunos de ellos - una importancia sustancial. No son nuestro objetivo ahora esas explicaciones. Nos limitaremos, de acuerdo con los que nos hemos propuesto, a destacar un aspecto que en sí mismo contenga capacidad expresiva suficiente. A ese respecto, no parece que sea difícil convenir en que uno de los resultados principales de la actividad reformista a que nos referimos es el apartamiento, el distanciamiento que permite una más nítida distinción y una más tajante separación, dentro de la *ecclesia*, entre clérigos y laicos. Los procesos de control social que más adelante estudiaremos no se entenderían bien sin esta innovación, resultado, entre otros, del fundamental punto de inflexión que la Iglesia vive en los años anteriores y posteriores al 1100.

Si la materia de reflexión tiene que ver con la historia de la Iglesia en Galicia - y, a decir verdad, no sólo con la historia eclesiástica y no sólo con la Edad Media gallega -, nadie discutirá a la Historia Compostelana, el extenso relato de los acontecimientos del pontificado de Diego Gelmírez, su condición, pese a las dificultades de interpretación que con frecuencia suscita, de testimonio estelar. La propia decisión de su elaboración y, desde luego, buena parte de sus contenidos mantienen relación estrecha con el impulso reformador a que atendemos. La usaremos como primer apoyo de esta reflexión acerca del cambio de la posición relativa de clérigos y laicos.

Diego Gelmírez fue elegido obispo de Santiago en el año 1100. La memoria del acontecimiento ha sido guardada por la Historia Compostelana en dos relatos diferentes y de distintos autores. Está construido el primero [libro I, capítulos octavo y noveno] con las palabras de Nuño Alfonso; es obra el segundo [libro II, capítulo segundo] de Giraldo de Beauvais. R. A. Fletcher ha señalado que algunas de las diferencias observables entre las dos versiones pueden explicarse

en razón de que Giraldo, extranjero y - ¿tal vez por eso? - reformista *à la page*, elude, a propósito del papel del rey y de los nobles en este asunto, cualquier manifestación que pueda interpretarse como síntoma de la investidura laica. Es posible. Sin embargo, Nuño Alfonso, el autor de la primera parte de la historia, da abundantes muestras en su relato de que no interpreta mal los signos de los tiempos; la exposición de los hechos de los obispos anteriores a Gelmírez, que debe atribuírsele según las investigaciones más recientes, contrasta vivamente con la descripción de la realidad que él mismo hace de los tiempos próximos a la elección episcopal, vividos personalmente.

Confesemos que leer e interpretar las páginas de la Historia Compostelana, tantas veces leídas e interpretadas por mentes tan penetrantes, no deja de producir cierto azoramiento. Conviene que, como remedio alentador, insistamos en los límites de nuestro acercamiento. Nos interesa el texto, el fragmento que ahora consideramos, en cuanto tal; es decir, como testimonio directo del tiempo en que se escribió; no lo consideramos, o lo consideramos mucho menos, como testimonio indirecto, esto es, como instrumento de comunicación, más o menos fiable, de acontecimientos ocurridos en el pasado. Es en el texto en cuanto tal donde resalta el contraste por el que nos preguntamos, donde se dice que lo que ocurría antes no es lo mismo que lo que se dice que sucede en el presente, donde Nuño Alfonso, antes que Giraldo de Beauvais, muestra que las cosas han cambiado o están cambiando aceleradamente, desde su punto de vista.

En lo más alto del orden jerárquico de la sociedad, la posición relativa de los obispos y de los reyes no es, según la lectura que puede hacerse de los capítulos iniciales de la Historia Compostelana, la misma en los tiempos de Alfonso II y Teodomiro que en los de Diego Peláez y Alfonso VI. Los obispos y los reyes. Teodomiro, el prelado de Iria que halló, entre malezas y arbustos, la *domuncula* en la que estaba la tumba marmórea que no dudó en identificar con el sepulcro del apóstol Santiago el Mayor, dio inmediata cuenta de todo a Alfonso el Casto, el rey de Asturias que, para el canónigo Nuño Alfonso, es el rey de España. La iniciativa de cuanto a partir de ese momento acontece es del rey y ya no del obispo; es el rey el que restaura la iglesia en honor de Santiago y el que decide trasladar la residencia episcopal de Iria a Compostela. Las intervenciones de los reyes de *Hispania* sucesores de Alfonso II en los asuntos eclesiásticos compostelanos no fueron menos decisivas: atendiendo sólo a la actuación directa sobre el ejercicio de la función episcopal, comienzan con el castigo del obispo Adaúlfo II, acusado de sodomía, siguen con el encarcelamiento de Sisnando II y su sustitución por Rosendo de Celanova, la expulsión de Pelayo, la nueva prisión de Vistruario y culminan con la elevación de Diego Peláez a la cátedra episcopal por obra de Sancho II.

En la historia que cuenta Nuño Alfonso se perciben, a propósito de la posición que en ella ocupan los reyes, los ecos de una vieja tradición de hondas raíces hispánicas, la de la monarquía teocrática que, nacida y elaborada en las asambleas conciliares toledanas y plasmada simbólicamente en la ceremonia de la unción regia, hacía del monarca un personaje sagrado con amplia capacidad de decisión en los asuntos de la *ecclesia*. El tesorero de la iglesia compostelana no desconoce esa tradición - a la que recurrieron, por cierto y citándola expresamente, algunos de los que se opusieron a las versiones extremistas de las tesis hierocráticas - y tampoco ignora que ha llegado o está llegando a su fin. No es del todo irrelevante, desde este punto de vista, que inmeditamente después de escribir que Diego Peláez fue elevado a la cátedra por el rey Sancho, anote que, entre los hispanos, fue en ese tiempo abandonado el rito toledano (*lex toletana*) y aceptado el rito romano.

Y en la narración del autor de esta primera parte de la Historia cambia sustancialmente, a partir de ahora, la relación entre reyes y obispos. Alfonso VI continuó la tradición al encarcelar a Diego Peláez; pero encontró muy serias resistencias para conseguir que fuera depuesto como obispo de Iria. La *lex romana* comenzaba a hacer sentir su peso en el finisterre peninsular. Recordemos que hablamos siempre del relato de la Compostelana. En la asamblea celebrada en Husillos, es a Ricardo, cardenal y legado de la iglesia de Roma, a quien Diego Peláez entrega anillo y báculo, los símbolos de su dignidad episcopal; y es el propio cardenal quien autoriza que ocupe la cátedra Pedro de Cardeña. Más significativo aún: Urbano II desautoriza a su legado y le reprende acremente por haber cedido a la presión de Alfonso VI, quien sólo puede sostener en la sede al abad de Cardeña hasta que un nuevo legado del pontífice - Rainerio, el futuro Pascual II - lo depone «justa y canónicamente» en concilio celebrado en León. Es claro; los asuntos de la Iglesia se discuten en Roma y allí se toman las decisiones; la irrupción de la reformada y reforzada autoridad romana tiene lugar, según el relato de Nuño Alfonso, durante el accidentado pontificado iriense de Diego Peláez. Desde entonces, pese a las reticencias o a las resistencias que puedan descubrirse, en el breve episcopado del cluniacense Dalmacio y en el largo proceso que conduce a la elección y consagración de Diego Gelmírez, la autoridad del obispo de Roma no cesa de ser reafirmada en el texto de la crónica gelmiriana recurriendo, desde la *Veterum Synodaliūm* de Urbano II, a la inclusión en él de las bulas pontificias como fundamentación última de las actuaciones que se llevan a cabo. Para Nuño Alfonso, por encima de más o menos finos ajustes en las disposiciones canónicas, la elección y el refrendo de los cargos eclesiásticos, por más que no pueda ignorarse - ni ahora, ni después - la capacidad de influencia de los monarcas, es asunto de los clérigos. En el relato del tesorero de la iglesia de Santiago y futuro obispo de la de Mondoñedo, el encuentro de la realeza teocrática con la hierocracia pontificia es el primer síntoma y la primera

causa del distanciamiento, de la separación - en la cúspide, decíamos - entre clérigos y laicos.

La ruptura es observable también en niveles inferiores, en el entorno de reyes y obispos. Porque, a lo largo de la primera parte del relato de Nuño Alfonso, en ese entorno, la distinción y la separación entre clérigos y laicos, si atendemos al origen, a las relaciones y a las funciones desempeñadas, no es en absoluto fácil de establecer. Comenzando por lo último, del obispo Sisnando I alaba el cronista su dedicación a la predicación y a la contemplación, que antepuso a las preocupaciones seculares; algún tiempo le quedó, sin embargo, para, por ejemplo, reducir, con la autoridad del rey, a la condición servil a cuantos parientes de los acusadores de su tío el obispo Adaúlfo pudo encontrar; indicio revelador de rivalidades entre grupos con las que volveremos a encontrarnos. Fueron precisamente las preocupaciones seculares las que concentraron la atención de los obispos Gundesindo, Pelayo Díaz o Diego Peláez. En sentido inverso, algunos pasajes del capítulo segundo de la crónica ponen al descubierto la intervención directa no ya del rey sino de los aristócratas en los asuntos eclesiásticos. De manera un tanto velada se alude a la intervención del poder secular en la elevación al episcopado de Sisnando II; con mucha más claridad, la actuación de los magnates se manifiesta en la historia del obispo Pelayo, hijo del conde Rodrigo Velázquez, que, después de obtener la mitra por influencia de los poderosos del siglo, fue depuesto por Vermudo II; la reacción de los nobles, con el conde Rodrigo a la cabeza, consistió, según el cronista, en propiciar la expedición andalusí que acaudilló Almanzor.

Acerca del origen aristocrático de los obispos pocas dudas pueden haber. Acabamos de referirnos al hijo del conde Rodrigo Velázquez; antes que por él, la sede iriense había sido ocupada - *qualicumque modo*, es decir, no sin alguna anomalía - por Gundesindo, hijo del conde Aloito; al obispo Cresconio lo recuerda Nuño Alfonso nacido de nobilísima ascendencia. No se trata de excepciones o de casos aislados; los obispos de Iria-Compostela son, durante estos siglos, miembros de la alta aristocracia de Galicia. El parentesco que, a su vez, une a algunos de ellos entre sí - Sisnando I es sobrino de Adaúlfo II, como Sisnando II lo es de Gundesindo y Gudesteo de Cresconio - vuelve a apuntar en la dirección de que la silla episcopal era una pieza, y no de las menos importantes, en la cohesión y el afianzamiento de los grupos nobiliarios.

Es quizá el pontificado de Sisnando II (951-968) aquél en que el entrecruzamiento de relaciones e intereses entre clérigos y laicos se descubre con luz más intensa. De acuerdo con el relato de Nuño Alfonso, Sisnando, hijo del conde de Présaras Hermenegildo Aloitiz, el fundador del monasterio de Sobrado, fue encarcelado por Sancho el Craso y sustituido al frente de la sede por San Rosendo. A la muerte del rey y recobrada la libertad, tras amenazar a su sustituto,

recupera el gobierno episcopal y muere al poco tiempo en combate contra los normandos, cumpliendo de ese modo la conminatoria premonición del monje de Celanova: «Tú, Sisnando, que con mortífera espada me amenazas, con mortífera espada serás traspasado». Es claro que la prisión del obispo de Santiago es fruto de las dificultades que Sancho I tuvo para imponer su autoridad en el reino leonés y, más concretamente, consecuencia de la sublevación encabezada por Ordoño IV. Cuando, después de haber sido expulsado del reino, consiguió Sancho recuperar el poder, la suerte incierta de muchos resultó, para el obispo de Iria, francamente desfavorable. En los enfrentamientos anteriores, su grupo nobiliar debió alinearse, al contrario que el de San Rosendo y a pesar del lejano vínculo de parentesco que unía a los dos personajes, del lado de Ordoño IV; así lo sugiere el privilegio concedido por este rey al monasterio familiar de Sobrado en 958, pocos meses después de que triunfara su rebelión.

Disponemos para el pontificado de Sisnando II de otras dos fuentes de información, el Cronicón Iriense y la Vida de San Rosendo, que tienen interés para nuestra línea argumental y a las que conviene, por tanto, dedicar unos instantes la atención. En este pasaje, la narración del Iriense, compuesta probablemente en las últimas décadas del siglo XI y anterior, por tanto, a la Historia Compostelana, es más rica y precisa que la de Nuño Alfonso. La cercanía, casi podría decirse la confusión, entre clérigos y laicos, obedece aquí al retrato fuertemente aristocrático que se traza de Sisnando Menéndez. Y es posible que, escribiendo por esos años, un clérigo imbuido por los ideales reformistas recargase a propósito las tintas. Hijo de nobles, Sisnando llega a ser él más noble y más rico. Obispo en Santiago, no olvida a los de su clan y es criticado por obligar a los dependientes de su iglesia a trabajar en la edificación de los monasterios de la familia - Cines, Caneda, Sobrado - o por regalar directa e inmoderadamente a sus parientes las riquezas eclesiásticas. Pero, sobre todo, Sisnando II es presentado en el Cronicón Iriense, de principio a fin, como un hombre de guerra. En el comienzo de su pontificado, se ocupó de dirigir la fortificación del *Locus Sanctus* con muros, torres y fosos. Ya entonces el obispo de Santiago era considerado *nimum secularis ac potens*, seglar en exceso y demasiado poderoso. Hemos visto que el rey Sancho se dio cuenta cabal y ordenó su prisión. Recuperada la libertad, el autor del Iriense describe una Nochebuena que el pacífico Rosendo no olvidaría fácilmente; la entrada impetuosa de Sisnando en su dormitorio, enfundado en la coraza y levantando, con la punta de la espada, el cobertor bajo el que aquél descansaba, es, en efecto, escena de las que no se olvidan; en ella, el atuendo y, sobre todo, la actitud violenta es la de un guerrero, la de un laico; para subrayarla aún más, dice el cronista no saber si, de paso hacia la cámara episcopal, dedicó o no Sisnando algún tiempo a la oración ante el altar de Santiago. En fin, la muerte del obispo Sisnando II, tal como el Cronicón Iriense deja de ella vívida constancia, es una suerte de apoteosis militar: conocida la

noticia del ataque de los normandos, el obispo, como loco, ciñe sus armas y corre al encuentro de los enemigos para morir irrumpiendo en medio de sus filas.

Aproximadamente un siglo después de que el clérigo compostelano autor del *Cronicón Iriense* concluyese su inacabada historia, un monje de Celanova, llamado Ordoño, compuso una vida y milagros de San Rosendo, que vuelve sobre el pasaje a que acabamos de referirnos; pero, en la narración de Ordoño, tal como la presenta la depurada versión de sus últimos editores, Sisnando II ni siquiera es mencionado. En esta ocasión, la actividad de Rosendo como rector de la iglesia iriense se prolonga con la dirección de la lucha contra normandos y sarracenos. Y en este punto, componiendo la vida de un santo, es decir, un modelo de vida cristiana, el autor de la segunda mitad del siglo XII, precisamente en el problema que nos planteamos, el de la separación entre clérigos y laicos, se siente obligado a explicar: el rey Sancho conduce la guerra lejos, en Toledo; por eso Rosendo, que, aclara Ordoño, «según ya dijimos, había nacido de sangre real», se ve en la necesidad de hacerse cargo de la situación, es decir, «de las funciones regias en lo secular y de las episcopales en lo eclesiástico». Para el monje del siglo XII ya no hay dudas: la distinción de campos y funciones entre clérigos y laicos es clara; el distanciamiento ya se ha producido.

Volvamos a la Historia Compostelana en busca de nuevos testimonios de este proceso de fractura. Entre la destitución de Pedro de Cardena en el concilio de León y el comienzo del pontificado de Diego Gelmírez, se suceden, sólo interrumpidos por el breve pontificado de Dalmacio, tres administradores, nombrados por el rey o su representante, al frente del señorío de Santiago. Los dos primeros, Pedro Vimara y Arias Díaz, son laicos; el tercero, el propio Diego Gelmírez, es un clérigo en los comienzos de su *cursus* eclesiástico, que desarrolla su actividad como *villicus* del señorío de Santiago antes y después del pontificado de Dalmacio. Abundan en esta parte de la narración de Nuño Alfonso, que ocupa los capítulos III al IX de su historia, los indicios de la evolución a que atendemos.

El primero, bien claro, es el fuerte contraste con que son presentadas las administraciones de los dos laicos frente a la del joven clérigo Diego. He aquí un elenco de palabras sobre las que se construye la reseña de la actuación de Pedro Vimara y Arias Díaz: crueldad, depredación, asolar, saquear, arrebatar, despojar, codicia insaciable, opresión intolerable, acerbísima amargura. Por el contrario, Gelmírez, que no hace sino continuar una admirable tradición de gobierno inaugurada por su padre, actúa con inexpugnable rectitud de intención, se apoya en el consejo de los prudentes y restaura lo destruido, conserva lo restaurado y perfecciona lo conservado. No es difícil adivinar la intención de este contraste violento, de esta oposición sin matices: las iglesias, también en lo temporal, en las propiedades y señoríos, están mejor en manos de los eclesiásticos. Está aquí contenida una parte del núcleo del programa gelmiriano;

para su cumplimiento, falta aún un largo camino por recorrer. Por el momento, es preciso no ya garantizar el gobierno de las cosas del mundo, sino, antes, desbrozar los caminos que conducen al gobierno de los espíritus.

Hemos visto, en el asunto de la elección y destitución de Pedro de Cardena, que a Alfonso VI le costaba abandonar las viejas costumbres. En ese sentido, su resistencia a los cambios parece cada vez más débil. Todavía puede dar la impresión, de acuerdo como siempre con la versión de Nuño Alfonso, de que el rey tuvo un cierto peso en el nombramiento de Dalmacio. Sin embargo, hay cambios y cambios que parecen decisivos. He aquí la versión del canónigo de Santiago:

«Pasado un año, el venerando rey Alfonso y su yerno don Ramón, y la nobilísima esposa de éste doña Urraca, con consejo así del clero como del pueblo de Santiago, y con autorización de la iglesia romana, eligieron en obispo de la iglesia compostelana a un monje de la congregación cluniacense, llamado Dalmacio, varón de puras y religiosas costumbres, asintiendo a ella el abad con su bendición y licencia, y, sobre todos, Dios con su auxilio».

Elige el rey, aunque no solo, sino junto a su yerno Raimundo de Borgoña y a la esposa de éste Urraca; elige con el consejo del clero y el pueblo de Santiago; elige a un monje cluniacense, que cuenta con el asentimiento de su abad, San Hugo; y, sobre todo, elige con la autorización de la iglesia romana, es decir, de Urbano II, otro antiguo monje cluniacense. En estas condiciones, es lícito preguntarse si fue muy grande - al lado de los dos centros motores de la reforma, Cluny y Roma -, el peso del monarca leonés en la elección episcopal.

El nuevo obispo compostelano acudió a Clermont, al concilio convocado por Urbano II, la asamblea asociada al famoso sermón que puso en marcha la primera cruzada. Dalmacio no volvió con las manos vacías del encuentro con el papa - tal vez, reencuentro, si, como es posible, se conocían de los años pasados en Cluny -, sino con un importante documento, el primero de los que se insertan en la Historia Compostelana: la bula por la que se autorizaba el pleno y definitivo traslado de la sede desde Iria a Compostela y en la que, además y sobre todo, se concedía el privilegio de su exención al sometimiento a cualquier otra autoridad eclesiástica que no fuera la del obispo de Roma. Concesiones tan importantes se hacían, sí, por «singular devoción a Santiago», pero no sin alguna contrapartida; en este caso, la de exigir de las autoridades eclesiásticas y civiles la observancia en todo de los decretos de la santa iglesia romana, tal como explícitamente consta en el texto del privilegio.

Los decretos de la santa iglesia romana. Su progresiva aplicación no deja de hacerse cada vez más clara en la definitiva remoción de Diego Peláez de la sede compostelana por Pascual II y en el transcurso, como decíamos, de la

elección y consagración de Diego Gelmírez. Subrayemos los cambios, notables, operados respecto a la elección de Dalmacio.

«Según el tenor de estas letras preceptivas, nos era lícito [habla el canónigo de Santiago y se refiere a las instrucciones pontificias] ciertamente proceder a la elección tanto tiempo deseada; mas, estando ausente nuestro prepósito don Diego Gelmírez, que por devoción habíase ido a Roma a visitar a San Pedro, donde fue promovido al orden del subdiaconado, diferimos resueltamente la elección hasta su regreso. Y como conocíamos su vida y costumbres, en vista de las siguientes letras del señor papa, y a pesar de su repugnancia y de su resistencia, lo elegimos obispo, con los más nobles de toda Galicia, y con el asentimiento del rey don Alfonso y del conde don Ramón, que estaban presentes con nosotros, aprobándolo».

En tiempo de Dalmacio, eligieron Alfonso VI y Raimundo de Borgoña y aconsejaron el clero y el pueblo. Ahora son los clérigos y el pueblo, transmutado en los notables, los que, ateniéndose siempre a las instrucciones de Roma, eligen; el rey y el conde, presentes, asienten y aprueban.

Esto dice el texto. Ya hemos dicho que es lo que nos importa. ¿Trasunto fiel de la realidad o, más bien, deseo de cubrirla con los ropajes adecuados, con los que convenían a los nuevos tiempos? De lo que no cabe duda alguna es de que Nuño Alfonso conocía bien la moda más pertinente. Él y su texto son, para los historiadores, testimonio de la sociedad que los crea. Y hemos de intentar, en la medida de lo posible, acercarnos hasta ella. Las modificaciones ideológicas que hemos rastreado en la Historia Compostelana no son construcciones en el aire. Un obispo como Sisnando Menéndez sólo es comprensible en el seno de la alta aristocracia a la que pertenecía. Diego Gelmírez - hijo del caballero Gelmirio, que había tenido y regido por el obispo Diego Peláez el *castellum Honestum* y los territorios adyacentes -, pese a proceder de un medio social claramente inferior, llegó a ser más poderoso que Sisnando II; pero no por su origen noble, sino por su condición de eclesiástico, diferente y distante, y, desde la distancia y la diferencia, dispuesto a controlar primero a los de su grupo y luego, si fuera posible y en buena medida lo fue, a los demás.



Salvando todas las distancias que se quieran, la trayectoria de este clérigo guarda cierto paralelismo con la de un monje, contemporáneo suyo, aunque mucho más famoso y no sólo por su santidad, Bernardo de Claraval. También el hijo del caballero Tescelin, a quien el duque de Borgoña había confiado la ocupación y defensa del castillo de Chatillon-sur-Seine, fue preparado para una futura carrera eclesiástica. La decisión de incorporarse al grupo de monjes

reunidos, hacía quince años, en el nuevo monasterio situado en el lugar de Císter, supuso, sin duda, un notable cambio de rumbo respecto a las previsiones iniciales; pero, ciertamente, se orientó, por la vía del apartamiento del mundo y, desde luego, por la del distanciamiento de los laicos, hacia un notabilísimo esfuerzo de dirección y control de la sociedad. No es de Bernardo de Claraval de quien hemos de ocuparnos; sin embargo, sí tienen relación directa con nuestro objeto de atención los monjes que, enviados por él, fundaron en 1142 el monasterio cisterciense de Santa María de Sobrado. Los monjes de Claraval ocuparon un edificio en el que la vida religiosa había dejado de practicarse desde hacía algunas décadas; pero el lugar de Sobrado conocía ya desde antes la vida cenobítica. Distinta, y es a eso a lo que hemos de referirnos, de la que pusieron en práctica los cistercienses en el siglo XII.

Sobrado, San Salvador en su primera advocación, era uno de los monasterios, como hemos indicado más arriba, pertenecientes a la familia del obispo Sisnando II. Había sido fundado, en efecto, por sus padres Hermenegildo Aloítiz y su esposa Paterna en 952. Esta pertenencia familiar de los monasterios, es decir, esta su vinculación estrecha con los laicos, tenía también largas raíces nutridas en la tradición visigótica. La fundación de Sobrado añadía, además, su propia tradición, puesto que contaba con precedentes similares tanto entre los antepasados del conde fundador como entre los de su esposa. Y es que, pese a los intentos de reforma llevados a cabo, sobre todo, por San Rosendo, pervivieron en la Galicia altomedieval los monasterios familiares, con comunidades dúplices, caracterizados por la dependendencia respecto a sus patronos laicos. La evolución de la vida cenobítica en Sobrado responde con notable exactitud a ese modelo e incluye naturalmente los riesgos que comporta. Ricamente dotado por los condes fundadores y sus hijos Sisnando y Rodrigo - y no debe excluirse la posibilidad de que generosas donaciones de este tipo se expliquen, al menos en parte, por el deseo de garantizar la pervivencia de la unidad patrimonial, sorteando el obstáculo de los repartos hereditarios -, el cenobio pasa después a los sobrinos de Paterna, Gutier y Elvira y es transferido por éstos al patrocinio de los descendientes del poderoso conde Menendo González, a quienes lo confiscó, hacia 1060, el rey Fernando I. Este último dato muestra que los monasterios altomedievales, en razón de la fuerte dependencia aristocrática en la que se desenvolvía su vida, no escapaban, del mismo modo que hemos señalado para el caso de la sede iriense, a los avatares de la lucha política.

Cien años más tarde, las cosas no sucedían de la misma manera. El monasterio de Santa María de Sobrado, para entonces en pleno afianzamiento de su nueva vida cisterciense, ofrece testimonios expresivos del cambio de posición relativa respecto a los laicos. Sin embargo, todavía en 1118, cuando la reina Urraca y su hijo Alfonso Raimúndez donan el *monasterium de Superaddo* a

Vermudo y Fernando Pérez, los hijos de Pedro Fróilaz, no parece que la situación sea muy diferente a la que hemos descrito para siglos anteriores. La reina y su hijo devuelven ahora a los hijos del conde de Traba el monasterio que Fernando I - *violenter sine omni directo*, dice el documento - había confiscado a sus antepasados Sigeredo Alóitiz y su esposa Adosinda Arias. Nada indica en este texto ni en los que, de los años siguientes, se copiaron en los tumbos de Sobrado que continuara existiendo allí una comunidad de religiosos; a pesar de eso, el monasterio se mantuvo como unidad organizativa de hombres y tierras durante los años en que permaneció integrado en el patrimonio regio y sigue siendo, en manos de los Traba, el centro del que dependen parroquias, aldeas y hombres libres y siervos. Una realidad que parece confirmar que los monasterios altomedievales, independientemente de su función específicamente religiosa, actuaron como aglutinantes y conservantes de propiedades y poderes.

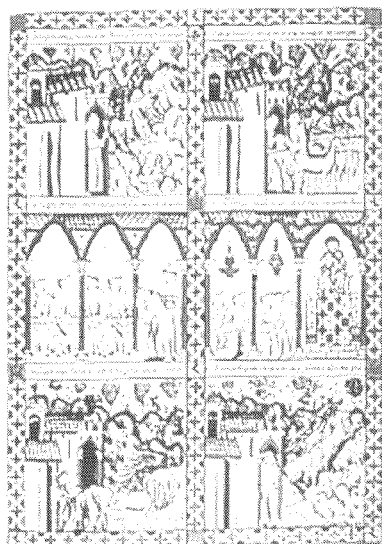


LÁMINA 1. Escenas de la vida monacal. Cantiga LII. *Códice Rico de las Cantigas de Nuestra Señora*, siglo XIII. Cantigas de Alfonso X. Biblioteca del monasterio del Escorial.

Pero, en comparación con el comportamiento altomedieval, la situación es bien diferente cuando se trata de la instalación de nuevas comunidades religiosas. Sin abandonar esta importante familia aristocrática del siglo XII, disponemos de testimonios significativos del sentido de los cambios. Vermudo Pérez, a cuyas manos llegó también, en parte por herencia paterna y en parte por decisión de Alfonso VII, el monasterio de Genrozo, dispuso que se instalara en él una comunidad femenina - por cierto, primer signo de los nuevos tiempos, las comunidades dúplices han sido barridas por los vientos de la reforma - de la que había de formar parte su hija Urraca. A primera vista, pocos parecen los cambios. Una lectura atenta del documento de 1138, por el que se realiza la donación, los descubre no pequeños. En primer lugar, en lo que se refiere al desprendimiento del monasterio y sus bienes del grupo familiar aristocrático. Es cierto que la receptora de la donación es Urraca, la hija

de Vermudo Pérez; pero lo son también el grupo de monjas que con ella se reúnen y las que las sucedan en el tiempo. Por si no quedara suficientemente claro, Vermudo Pérez hace constar que él mismo, su esposa, sus hijos e hijas y todos sus parientes renuncian a cualquier derecho hereditario sobre el monasterio y, además, información de especial interés para nuestro hilo argumental, se

comprometen a defenderlo de *saeculari impulsione*. Hay más: la comunidad habrá de observar la Regla de San Benito; la elección de abadesa se hará de acuerdo con las normas establecidas y contará con la aprobación - *consilio*, dice el documento - del arzobispo y los canónigos de la iglesia de Santiago, así como del abad del monasterio compostelano de San Pedro de Antealtares. Entre clérigos y laicos, los campos de actuación se deslindan.

La relación de Vermudo Pérez con el mundo monástico no terminó aquí. En 1142, su hija Urraca, la misma que había ingresado en religión en Genrozo, a quien había correspondido en herencia la mitad del monasterio de Sobrado, y su hermano, Fernando Pérez, que era dueño aún de la otra mitad, decidieron que se estableciera allí, de nuevo, una comunidad de monjes. Vermudo y Fernando Pérez, hombres de mundo, cruzados en Jerusalén en dos ocasiones, conocían sin duda por dónde se orientaban las corrientes monásticas de su tiempo; sabían de los monjes blancos y, con toda seguridad, habían oído hablar de su figura más representativa, Bernardo de Claraval. Para la recreación de la vida monástica en el recuperado cenobio de Sobrado escogieron lo mejor. Y lo mejor resultó ser exigente y, desde luego, muy independiente. Se han conservado en los tumbos de Sobrado dos versiones, con idéntica fecha, del documento fundacional del monasterio cisterciense. Es lo más probable que las diferencias que existen entre las dos versiones sean el resultado de la lectura que de la primera de ellas hicieron los monjes llegados de Claraval para instalarse en Sobrado. No les convenció plenamente lo que leyeron y exigieron algunos cambios. Quieren que los contenidos del diploma se ajusten a sus normas; rechazan, tal como expresamente se hace constar en la segunda versión, las rentas de iglesias y las tierras que están ocupadas y trabajadas por campesinos; prefieren que, además de la de los nobles fundadores, el texto mencione también la protección del rey, Alfonso VII, a la nueva fundación; proponen una indicación más precisa de lo que realmente se integra en la propiedad y en la dependencia del nuevo monasterio y desean, en fin y quizá sobre todo, explicitar su propia independencia. Estos benedictinos reformados, no hay duda, saben medir bien sus distancias con los laicos.

Sólo había una manera de cruzar la clara divisoria que los monjes de Sobrado trazaron frente al mundo: hacerse uno de ellos. Es el camino que, atraído seguramente por la renovada vida religiosa del viejo cenobio familiar, escogió, al final de su azarosa vida, Vermudo Pérez. Una decisión tomada de común acuerdo con su esposa la infanta Urraca Enríquez, hermana del primer rey de Portugal: él, monje en Sobrado; ella, monja en un nuevo monasterio femenino que habría de fundarse en Noguerosa, *sub eodem habitu et in eadem regula*, es decir, posiblemente la primera fundación cisterciense de Galicia, aunque su vida resultara finalmente muy corta. Pero en Noguerosa vivía ya un grupo de monjes,

cuya instalación en el lugar, procedentes del monasterio de Toxosoutos, había propiciado el mismo Vermudo Pérez. Era indispensable, por tanto, el regreso al lugar de origen de los monjes de Noguerosa. Sin embargo, a la altura de los años sesenta del siglo XII en que ahora nos situamos, la independencia era un ideal que no sólo los cistercienses se esforzaban en alcanzar. El abad de Toxosoutos exigió compensaciones. Se decidieron en Santiago, en una reunión presidida por el obispo electo de la sede, Fernando *Curialis*, y a la que asistieron, de una parte, el abad de Toxosoutos y los antiguos monjes de Noguerosa y, de otra, Vermudo Pérez; pero no el noble Vermudo Pérez, sino el monje de Sobrado, uno más de los que, con su abad Egidio al frente, habían venido para la ocasión. Están señaladas las distancias; los campos han sido bien delimitados. Había aún otra manera de cruzar la divisoria: después de la muerte. Fue así como entró en Sobrado Fernando Pérez de Traba; se asignó para su sepulcro un lugar destacado en la nueva iglesia monástica, identificado por la cruz que recordaba su participación en las gestas de los Santos Lugares. Su hermano Vermudo, monje entre los monjes, fue enterrado en el claustro. Las distancias, las diferencias eran para siempre.

La querella de las investiduras, el enfrentamiento entre papas y emperadores por el *dominium mundi* - en buena medida sin futuro, porque, a ese respecto, los vencedores definitivos fueron los reyes y los príncipes - siguen ocupando, como decíamos, las páginas de los manuales de historia. Sin embargo, el movimiento de reforma de fines del siglo XI y principios del XII tuvo consecuencias más importantes y duraderas. Hemos querido situarnos, al principio, en ese umbral decisivo, porque, a partir de él, se entenderán mejor los efectos del cambio producido. El fortalecimiento interno del clero secular y regular y su distanciamiento respecto a los laicos es el camino imprescindible para alcanzar el punto desde el que ejercer el control social - en el caso de Galicia verdaderamente extenso y profundo - del que hemos de ocuparnos en los capítulos siguientes.

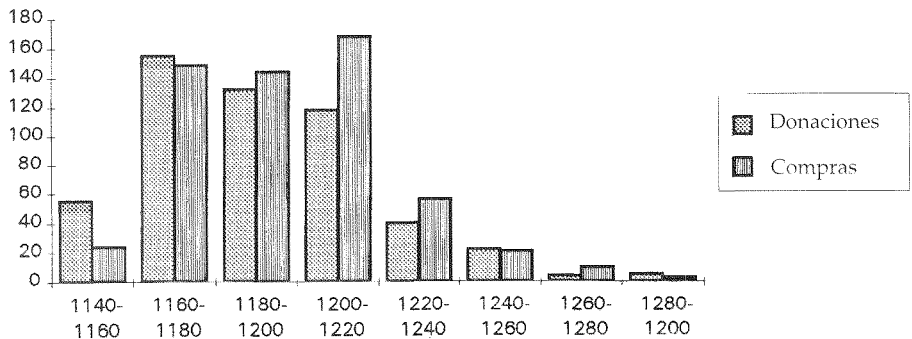
2. La Iglesia y el mundo.

Las formas más radicales de ese distanciamiento, presente en todas las manifestaciones reformistas de fines del siglo XI y principios del XII, persiguen, particularmente entre los monjes, el apartamiento del mundo. El mundo, entendido como enemigo del alma; un enemigo envolvente y perverso, tal como, entre la carne y el demonio, lo presenta San Bernardo en su sermón segundo de Pentecostés. Pero, de la misma manera que no es posible liberarse del cuerpo, de la carne - «debemos alimentar a nuestro propio adversario» -, el desierto de los monjes, la utopía que los cistercienses pretendieron una vez más hacer

realidad, siguió fuertemente atado al espacio mundanal. Y las ataduras se descubren, una vez superados los radicalismos de la primera hora, en la propia teoría de la vida monástica elaborada por el primer abad de Claraval; a partir de la doble distinción entre bienes lícitos e ilícitos y entre monjes, individualmente pobres, y monasterio, protector de la vida comunitaria, desarrolló la idea de la función instrumental de la riqueza y aceptó la creación del patrimonio monástico. Todo esto, en el pensamiento bernardino, se armonizaba en un conjunto equilibrado, aunque en todo momento contextualizado en la sociedad de la que formaba parte. Pero ¿cómo encontrar siempre en la práctica el equilibrio justo? Se sabe bien que los monjes de Císter, en la segunda mitad del siglo XII y en los años de la centuria siguiente, no lo lograron e inclinaron la balanza del lado de una muy notable acumulación de propiedades.

Desde la fundación, en 1142, de Santa María de Sobrado, primer cenobio cisterciense, la historia de la orden en Galicia conoció similares tensiones que dieron lugar a desequilibrios parecidos. El monasterio renacido en la filiación de Claraval fue también por delante en unas y otros y es buen testimonio del proceso de apropiación y control del espacio al que ahora atenderemos. Son dos, aunque con las mismas indicaciones de lugar y fecha, los documentos en que se relatan, como hemos dicho, las condiciones y circunstancias de la restauración de la vida monástica en el lugar de Sobrado. Las diferencias entre uno y otro se explican,

Sobrado. Adquisiciones.



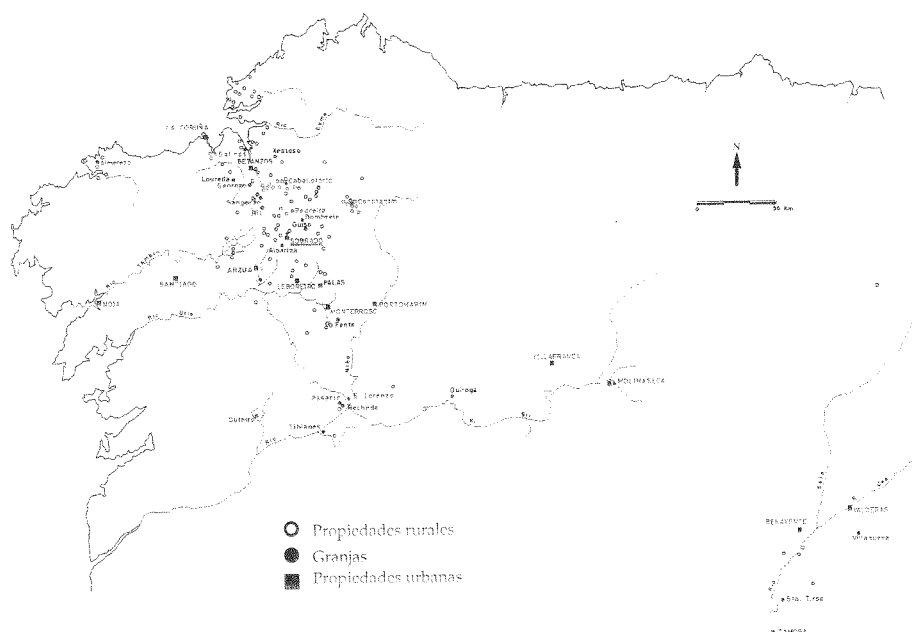
en parte, por el deseo de los nuevos monjes, expresado claramente en la segunda versión, de no aceptar, en cumplimiento de las prescripciones de su norma de vida, la propiedad de iglesias o de tierras trabajadas por otros. Sin embargo, esos límites no obstaculizan la configuración del patrimonio inicial del nuevo monasterio que, en la redacción segunda, aparece más amplia y precisamente caracterizado. Un patrimonio inicial que, a juzgar por la rapidez de su crecimiento en la segunda mitad del siglo XII y en la primera del siglo siguiente, desbordó pronto las necesidades de la comunidad monástica y hubiera dado pie, sin duda, a las críticas que San Bernardo dedicó a aquellos abades que, enredándose en los asuntos mundanos, ambicionaron, bajo pretexto del bien de la comunidad, lo que no les pertenecía.

El número de las adquisiciones de bienes inmuebles, que ronda el millar en el período anterior al siglo XIV, y, quizá sobre todo, su amplia y siempre bien estructurada difusión en el espacio permiten, si no conocer con toda precisión, adquirir una idea suficientemente clara de la importancia que revistió la concentración de propiedad generada por esta institución eclesiástica. Entre 1142 y 1160, se crea y se organiza el dominio territorial de Santa María de Sobrado. Los documentos de dotación inicial y los que, en los años posteriores, continuaron recogiendo el testimonio de la protección de los hijos de Pedro Fróilaz, Vermudo y Fernando Pérez, y del rey Alfonso VII definieron un primer espacio, el del antiguo condado de Présaras, que constituyó, a partir de entonces, el área central del dominio en la que se adensan las propiedades rápidamente estructuradas, desde el punto de vista económico, por las granjas - Gorxá, Couso, Carnes son los nombres más antiguos -, cuya creación, prevista en los primeros diplomas, se convirtió enseguida en realidad. Pero, más allá de los límites de ese espacio nuclear, muy pronto también surgen enclaves pertenecientes a los nuevos monjes de Sobrado. La granja de Reparada, cerca del cabo Prior, en el extremo noroccidental de Galicia, la de San Lorenzo, en Temes, en el valle medio del Miño, centran nuevos espacios de apropiación monástica en cuya adquisición la iniciativa de los monjes se añade a la generosidad de los protectores descubriendo intereses e intenciones - la pesca marítima, los viñedos del sur - inequívocamente situados en el mundo. Por otra parte, el acceso a los espacios, y a los mercados, urbanos - en el Burgo del Faro y en Mellid, de nuevo la costa y el interior - completan el embrión, la estructura básica del dominio de Sobrado.

Al mismo tiempo que se construían, en el sobrio estilo arquitectónico que los monjes blancos difundieron por Occidente, la iglesia y las demás dependencias propias de la vida comunitaria, que venían a sustituir con muy notable ventaja en lo que a dimensiones se refiere las construcciones del cenobio altomedieval, aquella estructura básica se reprodujo con rapidez, entre los años 1160 y 1250, hasta configurar el extenso dominio de Sobrado. Fuera de Galicia, las granjas de



Áreas de asentamiento del dominio de Santa María de Sobrado (1142-1160).



Áreas de asentamiento del dominio de Santa María de Sobrado (1160-1220).

Santo Tirso y Villanueva, en el entorno de la confluencia de los ríos Esla y Cea, y los enclaves de Villafranca y Molinaseca, en El Bierzo, dirigieron las propiedades del monasterio en esos espacios y ofrecieron una buena muestra, con la especialización de cada una de ellas - la sal, el trigo, el vino -, de ordenación productiva. Dentro de Galicia, esa ordenación encuentra el mejor testimonio en la creación de la granja de Constantín, dedicada exclusivamente a la producción de hierro; pero la multiplicación de las viñas propiedad de Sobrado en el Miño medio, que exigió la creación, junto a la granja de San Lorenzo, de las de Tibianes y Recheda, y la constitución de un nuevo enclave costero, alrededor de la ría de Corme y centrado por la granja de Almerezo, muestran la repetición, ampliada, de los intereses iniciales. Por fin, el espacio monástico continúa creciendo en el ámbito urbano; desde Villafranca a la meta compostelana, ambos extremos incluidos, prácticamente en todos los burgos del último tramo del camino a Santiago las casas de los monjes de Sobrado atestiguan la presencia y la relación del monasterio con las actividades propias de la ciudad; los privilegios reales que le son concedidos en los puertos de Noya, La Coruña y Betanzos vienen a confirmarla. Aunque la monotonía del contenido de los tumbos y la consideración aislada de cada una de sus piezas documentales tiendan a hacer pensar lo contrario, es difícil creer que todo esto es el simple fruto de la casualidad, que nada tiene que ver con que, pese al apartamiento del mundo, los monjes son capaces de comprenderlo.

En el fenómeno de la adquisición de propiedades, el monasterio cisterciense de Sobrado, de acuerdo con lo que hasta ahora ha sido investigado y en relación con otras instituciones eclesiásticas de Galicia, a todas se adelanta en el tiempo y a todas gana en intensidad. Desde este punto de vista, su historia puede calificarse de excepcional; pero en modo alguno ha de ser considerada una anomalía. Allí donde ha sido estudiado, el crecimiento de la propiedad eclesiástica es rasgo que, si bien con matices temporales y diferencias de grado, se comprueba con carácter general.

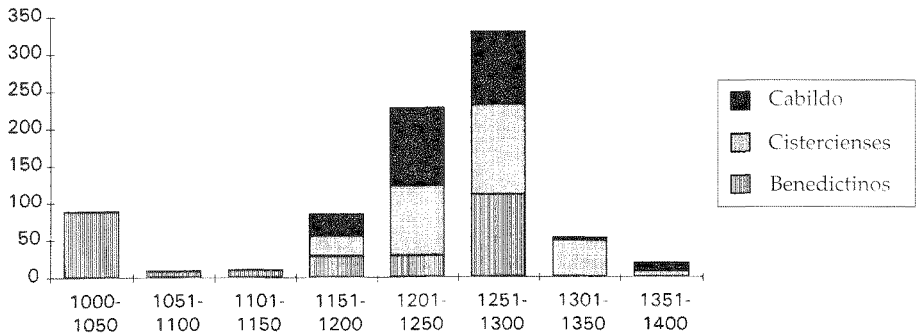
La selección de datos en que, a título de muestra, nos fijaremos es suficientemente expresiva de esta realidad. Hemos escogido exclusivamente las adquisiciones por compra; demuestran, sin las ambigüedades a que da lugar la interpretación de las donaciones, que el crecimiento de la propiedad eclesiástica no tiene lugar sin la voluntad expresa de participación de las propias instituciones; no es un fenómeno directamente resultante de condicionamientos ajenos, sino que, por lo menos en parte, se busca. Se ha procurado, de otro lado, reuniendo monasterios cistercienses y benedictinos junto al cabildo compostelano, mostrar la variedad de situaciones institucionales conocidas. Los cenobios benedictinos están representados, con cifras absolutas, por San Salvador de Celanova y San Martín Pinario; en el primer período, esas cifras corresponden

exclusivamente a Celanova y, en los tres últimos, casi exclusivamente a San Martín. Para los monasterios cistercienses, se ha tenido en cuenta la cifra media resultante de las adquisiciones por compra llevadas a cabo por Santa María de Oya, Santa María de Oseira y Santa María de Meira.

NUMERO DE COMPRAS

	Benedictinos	Cistercienses	Cabildo
1000-1050	88,00	—	—
1051-1100	9,00	—	—
1101 - 1150	10,00	—	—
1151 - 1200	28,00	27,00	29,00
1201 - 1250	29,00	94,00	104,00
1251 - 1300	111,00	120,00	98,00
1301 - 1350	—	49,00	3,00
1351 - 1400	—	8,00	11,00

Compras



Subrayemos, en primer lugar, la participación general en el proceso de acumulación de bienes inmuebles; las diferencias no son, en efecto, sustanciales en función de la norma de vida religiosa, tanto si se atiende al número como a la distribución temporal. Desde este último punto de vista, el siglo XIII se muestra como la fase expansiva más característica en la evolución del número de compras. Configurada ya la red urbana y definitivamente asentada la circulación monetaria, la evolución del patrimonio eclesiástico - todavía en fase ascendente - no hace sino adaptarse a las nuevas circunstancias económicas. Mucho antes, en las primeras décadas del siglo XI, un monasterio de fundación altomedieval como Celanova continuaba, con el recurso a los procedimientos económicos de la época - el 82 % de los bienes adquiridos fueron pagados en especie -, redondeando el dominio territorial en las áreas más próximas al lugar de su emplazamiento y, como contrapartida ineludible, erosionando el grupo de los pequeños propietarios. En el otro extremo del arco cronológico que en nuestra muestra cubren los monjes negros, el cenobio compostelano de San Martín Pinario se caracteriza por un considerable crecimiento del número de compras que, en el último cuarto de siglo XIII, constituyen el 81 % del total de las adquisiciones. Al margen de razones concretas que se nos escapan, es muy probable que el aprovechamiento de la favorable coyuntura general, al que seguramente no es ajena la situación urbana del monasterio, esté entre las causas del impulso que conduce hasta el final la creación del patrimonio monástico; el que, en la totalidad de estas compras, se use el instrumento monetario es indicio que apunta en la dirección señalada y que contrasta vivamente con la realidad de los tiempos en que Celanova ampliaba su dominio territorial.

Por lo que se refiere a los monasterios cistercienses, la cifra media de adquisiciones por compra de los que aquí se examinan sigue, aunque por detrás en el tiempo y por debajo en la cantidad, el camino señalado por Sobrado. Un camino, y es esto lo que conviene subrayar, que no se aparta significativamente del que recorren otras instituciones; los cistercienses compran algo más, pero no mucho más, que los monjes negros de San Martín o que los canónigos de Santiago.

Estos últimos, a título individual, son los gestores principales del dominio del cabildo de la sede compostelana. El régimen de prestimonios y tenencias, en virtud del cual se distribuye entre los miembros de la comunidad capitular el control y el aprovechamiento de las propiedades de la institución, es la causa de que, según los estudios más recientes, la cifra de adquisiciones y, en general, los datos referentes al dominio catedralicio hayan quedado sólo parcialmente recogidos en la documentación conservada. Aun así, la primera demuestra muy claramente la participación del cabildo, en un nivel no inferior al de la mayoría de los monasterios, en la apropiación de bienes inmuebles; y los segundos bastan

para confirmar la realidad de un muy considerable patrimonio que, particularmente denso en la ciudad de Santiago y su entorno próximo, se extendía por la mitad occidental de Galicia, de modo notablemente parecido en la distribución espacial al que perteneció al monasterio de San Martín Pinario, desde el Ribeiro del Avia hasta la costa norte.

La muestra parece suficiente. Monasterios y catedrales participaron de forma intensa en la concentración de bienes y en la correlativa y fuerte disminución de la pequeña y mediana propiedad que conocieron, durante los siglos XII y XIII, sus fases de aceleración definitiva. De acuerdo con los datos que nos ofrecen las fuentes disponibles, cabildos y monasterios son los beneficiarios principales de ese proceso; y lo que se conoce para épocas posteriores a la Edad Media no parece desmentir lo esencial de esa conclusión. En todo caso, no hay duda de que estos clérigos, que se sintieron diferentes de los laicos, de los hombres del mundo, estos monjes, que desearon vivamente huir de él, parecen haber decidido que, frente al mundo enemigo, no hay mejor defensa que un buen ataque. Un ataque que hemos visto desarrollarse en el control de los espacios económicos; pero que abre simultáneamente un segundo frente no menos importante, el del control de los espacios políticos.



A comienzos del siglo XIII, don Lorenzo, abad del monasterio Oseira, se ocupó de clarificar y fijar por escrito los aspectos más relevantes de la relación que su monasterio había de mantener con los vecinos - catorce y dieciocho, respectivamente - de los cotos de Aguada y Torrecela. La capacidad de administrar justicia, plasmada en el nombramiento por parte del monasterio de los jueces correspondientes, la obligación por parte de los vecinos de entregar cada año, en reconocimiento del señorío abacial, una parte de los frutos de su trabajo y la entrega del trabajo mismo en prestaciones que habían de llevarse a cabo principalmente en las granjas próximas son, junto a las contribuciones extraordinarias por luctuosa y gaudiosa, las normas básicas por las que se regula la dependencia política de los habitantes de estos dos cotos respecto al monasterio de Oseira. No puede denominarse sino política una relación en la que las obligaciones de origen fiscal o jurisdiccional son evidentes y dominantes; en el espacio acotado, el monasterio de Oseira se erigía en intermediario ineludible en la relación entre los habitantes - excluyendo, claro está, los que ahora o en el futuro tuvieran una condición personal privilegiada, cosa que, como en otras muchas, no parece plantearse en estas dos aldeas - y el poder del rey. Sea como fuere, se trata de una relación diferente de aquella otra que, por los mismos años iniciales del XIII, el propio abad Lorenzo estipulaba en los primeros contratos

que venían a regular las condiciones de la explotación por otros de las tierras de propiedad monástica; la exigencia de una sustanciosa renta - hasta la mitad de la producción en el caso de las plantaciones de vid - era el núcleo fundamental de la contraprestación exigida a cambio del usufructo de la propiedad, por más que los contratos de foro, generalizados en el inmediato futuro como norma de este tipo de cesiones, fueran el marco jurídico escogido por los señores eclesiásticos para extender prerrogativas de vasallaje propias de los cotos. El tamaño reducido de los dos a que nos hemos referido - una pequeña aldea en cada caso - y su adquisición por compra indican que, en 1207 y 1213, fecha de los acuerdos sobre Aguada y Torrecela, habían pasado ya los tiempos de las grandes concesiones de jurisdicción por parte de los monarcas leoneses.

En el ámbito monástico, también en el control de los espacios políticos el cenobio de Santa María de Sobrado había recorrido el camino por delante. Los documentos fundacionales de 1142, en los que intervenía, además de Fernando y Vermudo Pérez, el rey Alfonso VII, comenzaban a dibujar un espacio, el del coto de Sobrado - en lo esencial, coincidente con el antiguo condado de Présaras -, que diplomas signados en 1151 y 1153 por los mismos personajes venían a precisar en sus límites físicos y en sus contenidos sociales. Estos últimos los ponía al descubierto el pleito entre el monasterio, de una parte, y el noble Pedro Muñoz, *una cum multitudine populorum rusticorum*, de otra. Pedro Muñoz, nieto de Pedro Fróilaz, tenía por el rey la torre y el territorio de Aranga; pero, al amparo del arzobispo de Santiago, enemistado en ese momento con los cistercienses de Sobrado, había intentado extender su autoridad al coto monástico. La reacción de los monjes hizo que el asunto fuera sometido a la decisión del rey; Fernando II encargó al obispo de Lugo y a una comisión de «hombres buenos» las averiguaciones pertinentes, después de las cuales decidieron a favor de Sobrado. Los campesinos, que preferían vivir en la dependencia del noble, tuvieron que reconocer la autoridad del abad y someterse a las exigencias derivadas de ella, entre las que se contaban las aportaciones de trabajo, que, en los años en que se edificaban iglesia y dependencias monásticas nuevas, tenían que ver principalmente con las tareas de la construcción.

En el origen de los derechos de Oseira, Sobrado o cualquier otro monasterio sobre sus cotos había siempre una decisión del rey; una decisión que, por vía de las confirmaciones de los sucesores del concedente inicial, tenía de hecho efectos permanentes.

Se ha defendido la autenticidad esencial de los diplomas concedidos por los reyes de Asturias y León a los obispos de Iria-Santiago desde los tiempos de Alfonso II y Teodomiro; podría sostenerse, por consiguiente, que el origen primero del control de espacios políticos por la sede compostelana se remonta

a los que, en esos documentos, fueron señalados y ampliados sucesivamente en torno a la iglesia de Santiago por los monarcas asturleoneses. A pesar de ello, nos situamos ahora en las primeras décadas del siglo XII, en los años del pontificado de Diego Gelmírez, es decir, después de esa separación entre clérigos y laicos que fue impulsada por las ideas de la reforma; es entonces cuando el control del espacio que tratamos de explicar se manifestó en plenitud territorial y conceptual.

Como soporte de esa madurez, en la Historia Compostelana - volvemos de nuevo al texto en cuanto tal - no faltan consistentes desarrollos de ideología política, que se sitúan, como era esperable, en la línea de los impulsores de la reforma eclesiástica. De la misma manera que los clérigos reformistas fundamentaban las aspiraciones al *dominium mundi* ejercido desde la cúspide de la Iglesia, el primer arzobispo de Santiago y los clérigos de su entorno fundamentaron la aspiración a dominar su mundo más próximo. La coronación de Alfonso Raimúndez, todavía un niño, en la catedral compostelana el año 1111 puede entenderse como manifestación de ese designio, como instrumento elegido por Diego Gelmírez para intervenir en los tiempos de inestabilidad política por los que pasó el reino leonés tras la muerte de Alfonso VI. Para intervenir en el reino. Ese es, en efecto, el marco que para la actuación del obispo señalan los discursos que, pronunciados en la ciudad de Burgos, pone en su boca la Historia Compostelana. El título del primero de ellos, *sermo episcopi de statu regni Hispanie*, lo expresa bien claramente; en el contenido del segundo, puede encontrarse, además, la justificación teórica de la actuación política - se trata de frustrar una posibilidad de reconciliación entre la reina Urraca y Alfonso de Aragón - del obispo.



LÁMINA 2. Obispo con su séquito. Cantiga VII (2)

«A nosotros confió Cristo a su esposa la Iglesia, y nos dió a sus hijos para que los enseñásemos. ¿Qué más? Lo más precioso y lo más querido que el Rey de los reyes tiene en el mundo, eso lo ha puesto a nuestro cuidado; procurar la salvación de las almas, defender las ovejas a nosotros encomendadas de la rabia del lobo sanguinario; las cuales, si desgraciadamente dieran en el precipicio de una vida relajada, a nosotros toca por cierto atraerlas al camino de la verdad, y apacentar la grey encomendada con pastos de doctrina. A nosotros están sometidos los reyes, los caudillos, los príncipes de la tierra y todo el pueblo regenerado en Cristo, y llevamos sobre nosotros el cuidado de todos».

Pese a la claridad y a la contundencia de los argumentos expuestos, Gelmírez no logró convencer a sus oyentes burgaleses.

«Luego que el obispo cesó de hablar, bramó repentinamente todo el pueblo y se originó entre ellos un murmullo disonante. Algunos, que procuraban examinar con más diligencia lo bueno y lo justo, aprobaban lo dicho por el reverendo prelado; pero otros, a quienes la peor causa, no equilibrada por la justicia, impelía al precipicio, cuyo grupo era el más numeroso, querían apedrearlo o agredirle».

El espacio del reino se mostraba demasiado amplio para los proyectos de control político del obispo de Santiago. Galicia, aunque no faltaron resistencias y competidores, resultó ser territorio más propicio para el despliegue de su poder y su influencia. Sin embargo, el marco territorial en el que verdaderamente tiene lugar, ahora y en el futuro, el ejercicio del poder político de los arzobispos compostelanos es el de su propio señorío. En 1120, la reina Urraca establecía el ámbito territorial que, en lo esencial, sería definitivo para la Tierra de Santiago: el río Tambre, al norte; el Ulla, al sur; por el este, el río Iso, y, por el oeste, el mar. El poder ejercido por los obispos de Santiago sobre los hombres que habitan ese espacio cuenta también con una potente cobertura ideológica, nutrida muy claramente en los medios reformistas. La ideología de la paz y de la tregua de Dios, como soporte de los objetivos - la defensa de la comunidad y el mantenimiento del orden interno- de quien gobierna es expuesta en tres asambleas conciliares convocadas por Gelmírez en Compostela. El arzobispo se incorpora así a la corriente de pensamiento que, desde hacía tiempo, promovían los clérigos reformistas y que había finalmente desembocado en la predicación de la cruzada. En la tercera de esas reuniones, la celebrada en 1125, se desarrolla hasta el final, precisamente con la predicación de la cruzada, el programa de la paz de Dios; Gelmírez, como Urbano II antes, y Bernardo de Claraval después, se convierte en predicador de la cruzada que, en este caso, se dirige contra los «pésimos sarracenos», pero que se ha de hacer «así como los caballeros de Cristo y fieles hijos de la Iglesia santa han abierto con mucho trabajo y derramamiento de sangre el camino de Jerusalén».

La proyección política que, con este programa ideológico, pretende impulsar el primer arzobispo de Santiago desborda, al menos en teoría - la proyección sobre el reino no ha sido del todo olvidada -, el marco territorial de su propio señorío; pero, sin duda alguna, lo incluye. Para hacer frente a los ataques de los piratas musulmanes, Gelmírez ordenó la construcción y aparejamiento de naves de guerra; los éxitos alcanzados por esta flotilla son celebrados en la Historia Compostelana en el contexto ideológico de la lucha contra los infieles, de la guerra santa:

«En fin, saciada la espada y cargadas las naves de oro, plata y despojos, cantando alabanzas a Dios y a Santiago, vuelven gozosos a su patria. ¡Ah! ¡Qué alegría para los fieles cristianos ver conducidos a los sarracenos cautivos, y atadas las manos atrás, en sus propias naves!»

«Ojalá que otros y otros sarracenos vengan muchas veces con la misma fortuna a cautivar cristianos; de suerte que lo que ellos suelen hacer con los fieles de Cristo se vuelve desde ahora contra los agarenos».

En estas operaciones contra los piratas en el «litoral próximo al territorio del señorío», Diego Gelmírez cumple una de las funciones que, como jefe político de la Tierra de Santiago, le está encomendada: la defensa de la comunidad frente a la agresión de los enemigos exteriores. La otra vertiente de la acción política, la garantía del orden interno, exigía actuaciones constantes derivadas de la serie de prerrogativas - la acuñación de moneda, la potestad normativa, la recaudación de tributos, la administración de justicia, la dirección del ejército - que configuraban el más completo cuadro de un señorío feudal. Porque prolonga, hacia adentro, la acción exterior, pero también y sobre todo, porque puede resultar chocante y, por tanto, dotada de mayor fuerza explicativa, escogemos la dirección del ejército como testimonio del ejercicio de las atribuciones políticas en este señorío eclesiástico.

Lo mismo que los señores laicos, el obispo de Santiago estaba obligado a acudir, con su auxilio militar, a la llamada de los reyes. El proceso de separación política de Portugal dio ocasión a que el auxilio fuera requerido en varias ocasiones. La reina Urraca solicita la ayuda en 1121:

«Habiendo determinado la reina ir a Tuy para quebrantar las fuerzas de su hermana la reina de Portugal, aprieta con muy blandas súplicas al arzobispo para que, como señor y patrono suyo, como su fidelísimo ayudador y protector, no rehuse acompañarla allá, llevando consigo a su hueste con los compostelanos».

La hueste y los compostelanos, es decir, la tierra y la ciudad; aparece aquí aludida la distinción principal en la composición del ejército gelmiriano. Cuando, años más tarde, es Alfonso VII el que solicita la ayuda del arzobispo para luchar contra Alfonso Enríquez, la distinción no es sólo formal, sino que muestra sus

consecuencias prácticas. El rey, ocupado en la guerra con el rey de Aragón y el conde de Lara, ordenó

«al señor compostelano, a los cónsules, príncipes y a las demás potestades de la región, que fuesen al encuentro del infante y combatiesen contra él de todos los modos posibles».

El arzobispo, enfermo, no pudo partir al frente de sus tropas; pero sí ordenó la salida de su ejército:

«Mandó a su merino y a todos sus caballeros que marchasen con los condes y demás príncipes en ayuda del rey».

Sin embargo, los vecinos de Compostela se negaron a formar parte de la expedición, amparándose en el fuero concedido por Raimundo de Borgoña en 1105, en el que se especificaba que los habitantes de la ciudad no podían ser obligados a ir a campaña, salvo en caso de que pudieran hacerlo y regresar en el día. Pero la manifestación más aguda de esta doble composición de la hueste señorial se nos ofrece con ocasión de la revuelta de los años 1116 y 1117: mientras la milicia urbana se vuelve contra Gelmírez, el ejército, «tanto de a pie como de a caballo de la provincia de Santiago» le ayuda a poner cerco a la ciudad sublevada: «por la parte de Iria se aproxima el obispo con un gran ejército de caballeros e infinito número de peones».

En 1117, el ejército señorial, la parte de él que obedecía al señor, fue empleado en el restablecimiento del orden interno, profundamente alterado en el núcleo central del señorío, la ciudad de Compostela. Esa ocasión y su repetición en los años 1136 y 1137 constituyen uno de los más notables y conocidos ejemplos de contestación al ejercicio del poder de un señor eclesiástico. Las revueltas urbanas de Compostela son, en efecto, una muy acabada manifestación de la inestabilidad que produjo el afianzamiento de la ciudad en la sociedad feudal; los grupos dirigentes urbanos estuvieron dispuestos a discutir, en el caso de Santiago, la capacidad de decisión del obispo y se mostraron deseosos, si no de negarla absolutamente, cuando menos de compartirla. Dentro de Galicia, no fue Compostela la única ciudad episcopal que conoció disturbios de orden social en los siglos centrales de la Edad Media. En Lugo y en Tuy, se recurrió también a la fuerza en el intento de limitar las prerrogativas políticas de los obispos. Una breve referencia a los sucesos ocurridos en la segunda de esas dos ciudades nos servirá, en este punto, de testimonio ilustrativo.

El obispo Lucas de Tuy es conocido, ante todo, por ser el autor de la Historia de España que conocemos con el título de *Chronicon Mundi*. Una historia, por cierto, que puede ser explicada como una verdadera historia política, como una historia del poder; un poder al que, entendido como instrumento de la

salvación eterna y de origen divino, los eclesiásticos no sólo no deben renunciar, sino en el que han de implicarse de modo directo. La estancia de Lucas, el antiguo canónigo diácono de la colegiata de San Isidoro de León, en la ciudad del Miño, de cuya sede fue elegido obispo en 1239, demuestra que este clérigo no sólo sostuvo esa teoría de poder, sino que la puso en práctica.

El hecho, en efecto, desde el punto de vista histórico, más relevante de su actividad episcopal fue el enfrentamiento que mantuvo con los tudenses. El clérigo contra los laicos; el eclesiástico contra los que atacaban los derechos señoriales, políticos, de la iglesia. La información sobre esos acontecimientos nos ha llegado en el texto del diploma por el que Fernando III puso fin, en 1250, el año siguiente al de la muerte del obispo, al conflicto. Sabemos, gracias a él, que había habido palabras y más que palabras; los denuestos al obispo, el asalto, con armas, de la iglesia son recriminados por el rey a los del concejo y castigados en sus principales responsables. Pero el cabildo y el obispo no fueron sólo sujetos pacientes en la disputa; la razón por la que los tudenses se libran de castigos más duros es el reconocimiento por el monarca de que también el obispo y el cabildo *hicieran algunas cosas malas e desaguizadas contra el concejo, que non debieran facer*. Equilibrio en el diagnóstico y equilibrio en el tratamiento; Fernando III reconoce el señorío del obispo y el cabildo, pero señala sus límites: por encima, el poder del rey; por debajo, los fueros de los habitantes de Tuy. Solución equilibrada y también inestable, es decir, origen de nuevos desequilibrios futuros. Don Lucas, ya lo hemos dicho, no llegó a conocer la sentencia real. Cuando murió, a fines de 1249, sus diferencias con el concejo no estaban zanjadas. Un acontecimiento posterior a su muerte parece tener relación con todo esto.

El obispo fue enterrado en la catedral; él mismo había decidido que su tumba se dispusiera junto a la del dominico Pedro González. Este personaje, más tarde conocido como San Telmo, pasó la última parte de su vida predicando en Tuy y en las comarcas cercanas; murió en la ciudad en 1246 y, por decisión de don Lucas, fue sepultado en la nave central de la iglesia mayor. La *Legenda Beati Petri*, escrita no mucho después de la muerte de Pedro González, refiere la decisión del obispo de enterrarse junto al venerado fray Pedro; y añade el milagro que tuvo lugar inmediatamente después de la muerte y sepultura de don Lucas: las dos tumbas, al principio juntas, comenzaron a separarse de día en día, sin intervención humana alguna. Manifestación celestial de la diversidad de méritos de los justos, comenta el P. Flórez en la España Sagrada; habría que añadir que aceptada y subrayada por el pueblo, porque la *Legenda* cita la fuente de la noticia del milagro: *ut communiter ab incolis terre illius veraci fertur relatione*. Esta tumba móvil parece el último regalo de los tudenses a don Lucas. Y es también un curioso testimonio de los efectos del distanciamiento y del consiguiente programa de control político propugnado por los clérigos reformistas del siglo XII.



El distanciamiento propició el control de los espacios económicos y políticos, el dominio del mundo. Es claro que los espacios de que hablamos son los que dependen de los hombres, los que los hombres crean; no es necesario insistir en que el dominio a que nos referimos se ejerce, cualesquiera que sean los instrumentos usados, sobre hombres. Los dos de que, hasta ahora, nos hemos ocupado - la riqueza y el poder - conducen, por vías diferentes que es preciso conocer, distinguir y valorar en cada caso, al resultado final de la dependencia de unos hombres respecto a otros. En la Galicia de la Edad Media, los clérigos, de una parte, y, de otra, los campesinos constituyen las categorías más representativas de los individuos a que afectan, de muy distinta manera, es claro, el conjunto de elementos de diferenciación que actúan en el seno de la sociedad feudal. Ese conjunto no estaría completo sin contar con un tercer elemento de diferenciación, con un tercer instrumento de control, que, dirigido, como los anteriores, a los hombres, actúa, podemos decir para entendernos, en su interior, apunta a su esencia misma, a la manera de pensar. Y, acerca de este instrumento, no hay dudas; los clérigos fueron los auténticos especialistas en el uso.

3. La Iglesia y los hombres.

La Iglesia y los hombres; habría que decir, mejor, la Iglesia, los hombres y las mujeres. La distinción tiene, como se sabe bien, una honda operatividad social, a la que no es ajena la acción mentalizadora de los clérigos. Y también en este punto el movimiento reformista en que hemos comenzado, la separación entre clérigos y laicos a que dio lugar, mantiene su peso explicativo. En el contexto de la regeneración de las costumbres de los eclesiásticos, la exigencia del celibato y su imposición general fue uno de los efectos de la reforma; una situación que, respecto a las mujeres, agudizó el distanciamiento y alcanzó a generar un cierto sentimiento de temor. Desde el relato de la creación a las cartas de San Pablo, no faltan apoyos, en los textos bíblicos, para quien, por encima de la concepción evangélica de la igualdad de todos los seres humanos ante Dios, quiera sostener la desigualdad, la inferioridad de la mujer, su posición dependiente respecto al varón, la necesidad de su custodia. Son estas interpretaciones las que, en los siglos centrales de la Edad Media, cobran fuerza entre pensadores y canonistas y, más cerca de la sensibilidad popular, impregnan los sermonarios.

En la previsión de las situaciones de vida de las mujeres - la consagración a Dios, el matrimonio, la viudedad - hecha por las normas eclesiásticas, la gradación jerárquica entre la consagración a Dios y la virginidad, por una parte,

y el matrimonio y sus situaciones derivadas, por otra, crea una enorme distancia, subrayada por la tajante oposición entre las dos figuras modélicas respectivas: María y Eva. La literatura gallega medieval guarda, en la cantiga LX de las que *en loor de Santa María* compuso Alfonso El Sabio, expresivo testimonio poético de esa distancia y de esa oposición.

Esta é de loor de Santa María, do departamento que á entre Av'e Eva.

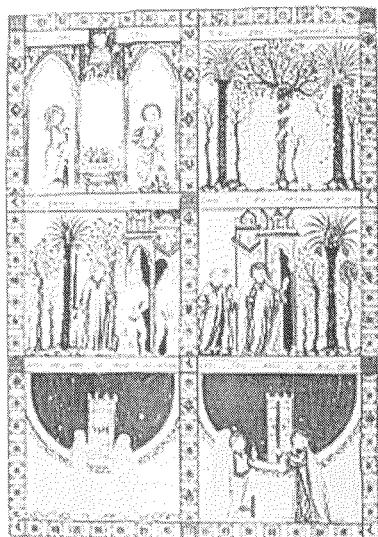


LÁMINA 3. María frente a Eva. Cantiga LX.

Entre Av'e Eva
gran departiment'á.
Ca Eva nos tolleu
o Parady's'e Deus,
Ave nos y meteu;
porend', amigos meus:
Entre Av'e Eva
gran departiment'á.
Eva nos foi deitar
do dem'en sa prigion,
e Ave en sacar;
e por esta razon;
Entre Av'e Eva
grand departiment'á.
E nos fez perder
amor de Deus e ben,
e pois Ave aver
no-lo fez; e poren:
Enter Av'e Eva
gran departiment'á.
Eva nos ensserrou
os ceos sen chave,
e Maria britou
as portas per Ave
Entre Av'e Eva
grand departiment'á.

No faltan en las fuentes medievales gallegas los testimonios de esta mujer presentada por los clérigos, que la desconocen y, en buena medida por eso, la temen, en la descendencia de Eva como inferior, poco fiable y peligrosa. Uno de los autores de la *Histora Compostelana*, Giraldo de Beauvais, pensando en la

reina Urraca, opuesta en la ocasión a los intereses de Diego Gelmírez, caracteriza, en un conocido pasaje, a la mujer abstracta dominante en la mentalidad de los eclesiásticos:

«Mas ¿a qué no se atreve la perversidad mujeril?, ¿qué no presume la astucia de la serpiente?, ¿a quién no acomete la malignísima víbora? En suma: a cuánto se atrevan, cuánto presuman y acometan las ficciones mujeriles, demasiado lo indica el ejemplo de Eva, nuestra primera madre; el audacísimo ánimo de la mujer viola lo más santo; todo le es igual, lo lícito y lo vedado.»

El temor, el desconocimiento, la duda por parte de los hombres tienen que ver también, en el fondo, con el miedo a la mujer adúltera, con la angustia de la inseguridad de la pertenencia de los hijos al linaje del varón; angustias y miedos que podían conducir a prácticas supersticiosas como las que condenaron los clérigos reunidos en el sínodo celebrado en Mondoñedo en 1541:

«Item nos consto por la visita que muchos hombres, que temen poco a Dios, teniendo sospecha que sus mugeres o sus amigas les hacen maleficio y que, para certificarse, quando paren, si paren de ellos, las llevan a la iglesia a hazer, sobre el Santo Sacramento, juramento;y, otras vezes, les hazen poner las manos sobre una varra de hierro ardiendo; y otras vezes, les hazen mojar las manos y meterlas en un escriño de harina, diciendo que, si se apega la harina a las manos mojadas, le hizo maleficio y, si no, no. Y como esto sea contra el mandamiento de no tentar a Dios y supersticion diabolica, anathematizamos, maldecimos y descomulgamos a todos los hombres que tal mandaren y a todas las mugeres que tal consintieren».

Compendio de las desconfianzas, de los juicios negativos sobre las mujeres y expresión visible de una realidad social profundamente asentada y en cuyo asentamiento los clérigos influyeron poderosamente, la disposición de los fieles en la iglesia, tal como precisamente la determina el sínodo de Tuy de 1528, revela una ordenación tripartita que depende directamente de la manera de ver de los eclesiásticos: junto al altar, los clérigos; después de una primera raya, la frontera que separa a los eclesiásticos de los laicos, los hombres; luego, separadas por una segunda línea, relagadas a la parte de atrás, las mujeres.

«Assentamiento de las mugeres

Otrosi mandamos que en las yglesias aya raya donde las mugeres no passen en la yglesia ni esten mezcladas con los hombres salvo por si, y los hombres adelante hazia el altar, la qual raya mandamos señalar a los curas; y ansi mismo pongan raya entre los legos y el altar».

Los hombres y las mujeres; desiguales y unidos en santo matrimonio. El control de la Iglesia, en tanto que agente de mentalización, comienza en el matrimonio, en la estructura básica del sistema de parentesco, en el hecho

fundacional. Durante los siglos centrales de la Edad Media, teólogos y canonistas pusieron a punto un modelo teórico de matrimonio y desarrollaron las normas que garantizaran su aplicación práctica, siempre bajo el control de la Iglesia. Al final de la Edad Media, el sínodo de Tuy de 1528, refiriéndose a los siete sacramentos de la Iglesia, define el matrimonio:

«El septimo sacramento es matrimonio, y debe ser hecho publicamente en cara de la yglesia entre el marido y la muger. Y la materia deste sacramento son los hechos matrimoniales del hombre y de la muger para hazer generacion; y la forma deste sacramento son palabras de presente, ansi como si dize: Yo te me otorgo por tu marido, e yo me otorgo por tu muger, y las otras semejantes palabras; y las señales por que se muestran es confirmacion matrimonial. El que haze este sacramento segun manda la santa Yglesia es el sacerdote. Y la obra deste sacramento es hazer la vida en uno marido y muger y aver hijos y generacion que sirvan a Dios.»



LÁMINA 4. El matrimonio, ante el sacerdote y la comunidad de los fieles. Cantiga CV.

Los dos rasgos más sobresalientes en esta caracterización son, por una parte, su finalidad, la procreación, en la que por dos veces se insiste, y, por otra, la autoridad de la Iglesia, representada por el sacerdote, que es considerado como el autor del sacramento, y por la comunidad de fieles, ante quien ha de ser públicamente realizado. Con ese objetivo principal y bajo su atenta y constante supervisión, la Iglesia puso en pie un modelo de matrimonio basado en la monogamia, la exogamia, la indisolubilidad y el mutuo consentimiento, del que, en la estela de la legislación general, se perfilan los contornos en la reuniones sinodales celebradas en las sedes de Galicia.

En más de un aspecto, ese modelo matrimonial rompía viejas tradiciones sociales. Entre los aristócratas, por ejemplo, la prohibición de la consanguineidad y de la afinidad eliminaba el recurso a los matrimonios entre parientes, una estrategia documentada para los nobles gallegos del período altomedieval, cuyo fin principal, en ausencia de la organización linajística de las estructuras de parentesco, no era otro que el mantenimiento de una base patrimonial suficientemente sólida. Por el contrario, cuando, después del siglo XIII, los linajes se asentaron definitivamente en la nobleza gallega, el mutuo consentimiento, la

libre voluntad y capacidad de acción de los contrayentes requeridos por la Iglesia se vieron seriamente limitados por el establecimiento de alianzas entre las distintas familias; en ese contexto, los testimonios de la capacidad de decisión del cabeza de linaje sobre las bodas de las hijas son bien claros en los textos bajomedievales; Vasco de Aponte, en su recuento de las casas nobiliarias de Galicia, los sintetiza en un modo de expresión que no deja lugar a dudas acerca de a quién corresponde la función activa en la determinación del casamiento: «Y entonçes casó él (se refiere a Ares Pardo) a su hija doña Berenguela con Alonso de Mendoza, y dióle en dote la casa de Mesía». Tal vez por esto se haya distinguido y, desde luego, conviene distinguir entre, de una parte, los contratos o acuerdos de casamiento, asunto preferentemente de los laicos, de las familias, en el que se dilucidan las alianzas y su plasmación material en forma de dote y arras, y, de otra, las bodas, donde la influencia de los clérigos es dominante y se despliega en un conjunto de normas que preceden y suceden al acto sacramental mismo.

Las normas precedentes atienden, en primer lugar, a la preparación de los futuros cónyuges en el conocimiento de «las cosas de la fe», tal como pedían los clérigos reunidos en el sínodo orensano de 1543. Ese conocimiento no exigía ciertamente abismarse en la reflexión teológica, sino que se reducía, la explicación consta en la misma disposición sinodal, a saber «el *Pater Noster* y el *Ave Maria* y el *Credo* y la *Salve Regina*» y a ser «instruydos en los Artículos y Mandamientos de nuestra madre sancta Yglesia»; pero bastaba, sobre todo en razón de esto último, del nivel de instrucción en los artículos y mandamientos de la Iglesia, para hacer del matrimonio un medio de control de la recepción social del mensaje de los clérigos. La preparación del sacramento atiende, en segundo lugar, al cumplimiento de la exigencia de publicidad, al requerimiento eclesiástico de que el matrimonio no sea un acto clandestino - «que ningund hombre se case ascondidamente», dispone el sínodo tudense de 1482 - o simplemente privado, sino que, por el contrario, sea bien conocido por la comunidad. La comunidad debe, por tanto, conocer y conocer de antemano la realización de un casamiento, con el fin principal de establecer la existencia o no de impedimentos; ese es el objetivo perseguido por las amonestaciones, que han de hacerse, según el sínodo que acabamos de citar, en «tres domingos o fiestas que sean de guardar, cada día la suya, e que se fagan en la iglesia, a la ora de misa, quando la mayor parte del pueblo ende suele estar».

Después de la realización del sacramento, la Iglesia vigila su indisolubilidad, su perduración, reservándose la capacidad de anularlo. Esta posibilidad excepcional se contempla cuando se incumple, por incapacidad de uno de los cónyuges, el fin principal del matrimonio, la procreación, o cuando se ha transgredido la prohibición de las uniones entre parientes. En todos los casos,

las causas matrimoniales han de ser sometidas al juicio de los clérigos, para quienes, a mediados del siglo XV, una constitución sinodal de Mondoñedo establece, en orden a la intervención en estos asuntos, el doble requisito de la discreción y la pericia *in iure canonico*. Es probable que reuniera las dos Vasco Pérez, rector de la iglesia de Santo Tomé de Maside, ante quien, en audiencia pública y en presencia del notario Joan Gonçalves, presentaron petición de anulación Lopo Nunes y su esposa Teresa Lorenza; se alega, desde luego, una causa suficiente, la no consumación del matrimonio y la imposibilidad de procrear; pero se añaden además, y son tenidas en cuenta, otras razones como la falta de consentimiento por parte de la mujer y el daño físico y psíquico - *así das almas como dos corpos*, dice el documento - que la convivencia podía generar.

El conjunto de ideas y normas acerca del matrimonio perfila una realidad en la que los clérigos alcanzan una posición dominante, desde la que es posible un control riguroso de la preparación, la realización y el cumplimiento del sacramento matrimonial y, por tanto, de la base de las relaciones de parentesco, de una verdadera clave del edificio social; del hecho, decíamos, fundacional.

A partir de ese hecho fundacional, la influencia de la Iglesia se hace presente a lo largo de toda la vida de los individuos, mediante un vasto programa de ritos y actos que se desarrolla entre el nacimiento y la muerte, entre el bautismo y la extremaunción. Los sacramentos, los cinco sacramentos de necesidad, aquéllos que son de obligado cumplimiento para todos los cristianos - el bautismo, la confirmación, la penitencia, la comunión, la extremaunción - son los hitos principales de un recorrido, en el que los actos litúrgicos - la misa dominical, en primer lugar -, reforzados por la predicación, constituían el hilo conductor.

El bautismo, sacramento de la iniciación cristiana, abría las puertas de la *ecclesia*, de la comunidad de los creyentes. Tomamos de nuevo su definición de las constituciones sinodales del obispado de Tuy de 1528:

«Otrosi es a saber que los sacramentos de la Yglesia son siete. El primero es bautismo, por el qual se haze el hombre christiano. La materia de este sacramento es agua verdadera y no agua artificial, ansi como agua rosada o ardiente, ca en tal agua no se puede hazer el baptismo; y la forma de este sacramento son estas palabras: 'Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti', que quiere dezir, yo te bautizo en nombre del Padre y del Hijo y del Spiritu Santo. Y el que puede hazer este sacramento, y a de bautizar, es el sacerdote propio a quien perteneçe de bautizar de su officio; pero si temiere peligro de muerte puede bautizar el diacono, y todo hombre o muger; y ahun el iudio y el moro y el hereje puede bautizar solamente que aya intencion de hazer lo que haze la santa madre Yglesia. Y si fuere duda de alguno si es bautizado o no, deuelo bautizar diziendo estas palabras: Si tu eres bautizado,

ego non te bautizo, y si tu no heres bautizado, ego te baptizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Spiritu Santo. Y la obra deste sacramento, y la pro que nos viene del, es que se perdona en el todo pecado, de culpa y de pena».



LÁMINA 5. Bautizo de una judía y sus dos hijos. Cantiga LXXXIX (6).

El sacerdote es el ministro ordinario del bautismo; el peligro de muerte, fenómeno que no puede considerarse excepcional en épocas en que los índices de mortalidad asociada al parto y de mortalidad infantil son elevados, justifica que cualquier persona, hombre o mujer, cristiano o pagano, puede hacer las veces del clérigo y convertirse en ministro del bautismo permitiendo el acceso a la Iglesia y, por ese medio, a la salvación eterna. Pero es la proyección social lo que importa. A este respecto, el bautismo, lo mismo que el matrimonio en el parentesco natural, cumple la función reguladora del parentesco artificial. Los padrinos, que «no han de

ser religiosos ni monjas, ni marido e muger juntamente» (sínodo orenzano de 1543-44), contraen la obligación de instruir al bautizado en la doctrina cristiana, pero, además, son una garantía de seguridad en caso de desaparición de los padres y, en ocasiones, constituyen la vía para la adopción. Los lazos de parentesco espiritual que se establecen en torno a la pila bautismal son considerados por la Iglesia equivalentes a las relaciones de parentesco natural, en la medida en que como éstas constituyen impedimento para el matrimonio y son, por tanto, causa de disolución.

Las constituciones antiguas de Orense, que recogen disposiciones sinodales de tiempo de varios obispos de los siglos XIV y XV, y las de 1544 se hacen eco todavía de la resistencia de viejas tradiciones sobre las que los clérigos trataban de imponer la uniformidad en el cumplimiento de su norma:

«Mandamos so pena dexcomunión a todo hombre o muger que non tenga por vabtizar su fijo o fija desde ocho dias en adelante e que lo vabtise dentro en la iglesia salvo en tiempo de nesçesidad».

«E ansimismo caen en otro horror grande, que muchas persona dexan de baptizar sus hijos por tiempo de un mes, y aun acerca de un año, haziendo acerca desto ciertas consideraciones vanas y supersticiosas; lo qual todo que dicho es contradize a la orden que esta puesta en la Yglesia de los fieles cristianos».

Resultado de la administración del bautismo en tiempo muy próximo al nacimiento, su asociación con la imposición del nombre propio y, como consecuencia directa, la cristianización de este último conocieron los momentos decisivos del éxito que condujo a su difusión general en los últimos años del siglo XI y los primeros del XII, en el marco general de las modificaciones del sistema antroponímico. El análisis de este último revela que en Galicia - lo mismo que en el conjunto del occidente latino - tiene lugar, a partir del siglo XI, un cambio en la manera con que se denomina a los individuos; frente a la designación mediante un único nombre, forma habitual durante los siglos altomedievales, se generaliza, durante los siglos centrales de la edad media, la designación de los individuos mediante dos nombres, el nombre propio y un segundo nombre, formado generalmente en nuestro caso a partir del nombre del padre. Ahora bien, esta secuencia cronológica conoce una segunda evolución: frente a una amplia variedad de nombres diferentes de origen mayoritariamente germánico, desde fines del siglo XI se impone el uso de una reducida gama de nombres cristianos, que encabezan Pedro y Juan para los varones y María para las mujeres. Los dos fenómenos - el paso de sistema de nombre único a sistema de nombre doble y la concentración en el uso de determinados nombres - están relacionados, en la medida en que el nombre doble facilita la concentración y ésta, a fin de evitar la homonimia, exige el uso de aquél. Antes de fines del siglo XI, la baja concentración de los nombres hace difícil pensar en una relación de causa a efecto con respecto al cambio de sistema; pero, durante los siglos XII y XIII, es imposible desvincular la presión creciente de los nombres cristianos del triunfo final de los nombres dobles y complejos, como única solución para evitar los problemas ocasionados por la homonimia creciente. Por lo que se refiere a la cristianización del nombre propio, parece clara la relación entre su generalización, iniciada a fines del siglo XI, con el fortalecimiento de la iglesia gregoriana y sus consecuencias específicas en el ámbito hispánico. No sólo el nuevo prestigio de la sede de Roma - el nombre del príncipe de los apóstoles concentra la elección de nombre hasta niveles que llegan a superar el 23% -, la propia sustitución del rito mozárabe por el rito latino, incluidos los cambios en la práctica del bautismo - la aproximación al nacimiento a que nos referíamos y la consiguiente asociación con la imposición del nombre propio pueden estar entre ellos -, ha podido condicionar la asignación de los nombres. Sea como fuere, el uso dominante de los nombres cristianos, con sus connotaciones de patrocinio individual, es testimonio, en los siglos centrales de la Edad Media, del peso creciente de la Iglesia como agente de mentalización colectiva. A mediados del siglo XVI, la carta del obispo de Orense Francisco Manrique de Lara que precede a sus constituciones sinodales da cuenta de la importancia concedida por los clérigos a la cristianización del nombre, de su sentido de patrocinio y función intercesora y, por otra parte, de la persistencia de otras fuentes de inspiración, en este caso, literarias:

«E ponedles los nombres de los sanctos e sanctas que estan en el cielo, porque se les deis por abogados, e no Hector ni Roldan ni otros que haveis acostumbrado a les poner».

La confirmación, sacramento cuyo ministro ordinario era el obispo, se administraba por lo general inmediatamente después del bautismo; pero, a lo largo de la Edad Media, se produce su separación en el tiempo, estableciéndose la norma de recibir la confirmación a partir de los siete años. En los sínodos de 1543 y 1544, presididos en Orense por el obispo Manrique de Lara, se recordó expresivamente el sentido de este sacramento:

«E los baptizados en llegando a seys o siete años procurad que pudiendo resciban el sacramento de la confirmacion, de manera que se puedan acordar, porque resciben firmeza e se confirman en la fe. Tienen mas armas contra los enemigos. No puede dar este sacramento si no es perlado consagrado obispo a semejança de que Nuestro Señor confirmo a sus discipulos el día sancto de Penthecostes quando les dio el Spiritu Sancto. Este sacramento no se puede reiterar porque se imprime en el alma».

Evitar que se borre el recuerdo de esa señal impresa en el alma es precisamente la función de los sacramentos reiterados, la penitencia y la comunión; son ellos los que, junto con las celebraciones litúrgicas y la predicación, configuran el marco en que se desarrolla, entre el bautismo y la extremaunción, entre el nacimiento y la muerte, la acción de la Iglesia sobre los individuos, sobre la conciencia individual. En esa tarea, la predicación adquiere, en los siglos centrales de la Edad Media, una importancia decisiva como instrumento de un programa de reforma que aspiraba a asegurar el triunfo de la religión no solamente en la dirección de la sociedad entera sino en la orientación personal de cada uno de sus miembros. Para conseguirlo, los clérigos, depositarios casi únicos de la cultura escrita, hubieron de adaptarse a la cultura de los laicos, esencialmente oral. Desde comienzos del siglo XIII, superando las desconfianzas iniciales, la jerarquía eclesiástica acepta y apoya plenamente a los nuevos frailes mendicantes, que tenían en la predicación un objetivo primordial; expresión de las mismas inquietudes, el canon décimo del cuarto concilio de Letrán prescribía a los obispos predicar o hacer predicar a los clérigos de sus diócesis.

Frailes y clérigos seculares impulsaron, mediante el uso de la palabra, una labor de orientación e instrucción que tuvo repercusiones directas en la nueva sensibilidad religiosas de los siglos XIV y XV, cuyo rasgo más característico es la interiorización, la individualización del hecho religioso. A los mendicantes correspondía no sólo, pero sí principalmente, el sermón extraordinario, el de las ocasiones solemnes, dentro y fuera de sus iglesias o en alguna otra de las de las ciudades - en Galicia como en general en Occidente, los núcleos urbanos de más

importancia en los siglos XIV y XV contaron con conventos de franciscanos y dominicos - en que se instalaron. El cabildo compostelano disponía, en el año 1326, que un fraile del convento de dominicos de Bonaval predicara los sermones de la catedral en las fiestas de la Purificación, Pascua, Corpus y el domingo siguiente a la festividad de Santiago. Pero la predicación no era tarea exclusiva de los mendicantes; el clero secular participó en ella, sobre todo, en la que, entre las grandes ocasiones, tenía lugar de manera constante por medio de la homilía dominical o de la catequesis. Al final del período que estudiamos, una constitución del obispo don Antonio Ramírez de Haro, recogida en los sínodos orensanos de 1543 y 1544, proponía, a este respecto, un completo programa de adoctrinamiento.

«Porque la fe es fundamento del edificio spiritual y la ignorancia della es muy dañosa, statuymos e ordenamos, sancta sinodo approbante, que todos los clerigos, curas y beneficiados, y los que tienen sus voces, todos los domingos en la missa mayor despues de la offrenda declaren al pueblo los articulos de la fe, y los X. mandamientos de la Ley, e los V. mandamientos de la Yglesia, e los sacramentos de la Yglesia, las obras de misericordia, los pecados mortales, e las virtudes contra ellos, e por que cosas se perdonan. Iten las virtudes theologales y cardinales, e las obras de misericordia, los dones del Spiritu Sancto, e los sentidos corporales, e los enemigos del alma, e las bienaventuranças. E todo lo demas, que ansi lo havemos mandado escrevir en una tabla en todas las yglesias deste nuestro obispado, de manera que en cada domingo declaren alguna cosa, continuando la doctrina como esta escripta en dicha tabla. E onde uno dexare la doctrina un domingo o fiesta, comience el otro de donde aquel dexó. E si fuer sufficiente para ello, declare el euangelio de aquel dia o la epistola, cada uno segun entendiere que mas conviene a la salud de los oyentes. Y en ello tarde y este a lo menos un quarto de hora».

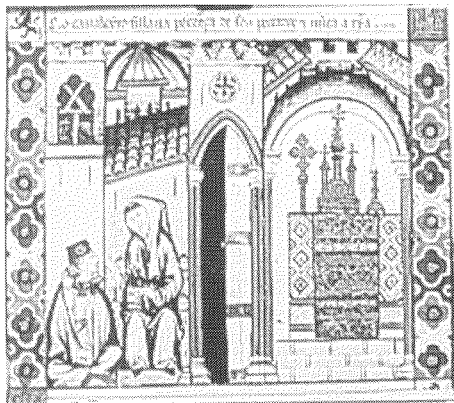


LÁMINA 6. Confesor penitente. Cantiga CXXXVII (3).

Pero más importante aún que el programa en sí mismo es el seguimiento de sus efectos. Desde este punto de vista, la confesión es el instrumento más eficaz, aunque de uso ciertamente delicado; su implantación obligatoria significó, sin duda, una modificación profunda de la conciencia religiosa. Los padres reunidos en el IV Concilio de Letrán, que rompieron con la forma casi mecánica, predominante hasta entonces, de administrar el sacramento de la

penitencia, fueron conscientes de los muchos problemas que planteaba la confesión individual; piden, por eso, en la constitución *Unius utriusque sexus*, discernimiento y prudencia a los clérigos a la hora de juzgar la situación de cada penitente. Antes del lateranense cuarto, uno de los sermones atribuidos a Calixto II en el *Liber Sancti Iacobi* muestra parecidas preocupaciones en su caracterización de los ministros de la penitencia.

«Por eso deben tener mucho cuidado los obispos de conceder la potestad de administrar la penitencia sólo a sacerdotes desde luego castísimos, que impongan a los pecadores justamente las cargas penitenciarias con autorización de los cánones y según las posibilidades del penitente, mas no por codicia u odio, o amor, o ignorancia, o impureza. Porque por un mismo pecado debe ponerse penitencia diferente al enfermo y al sano, al clérigo y al laico, al soldado y al religioso, al autor y al cómplice, al joven, al viejo y a la mujer».



LÁMINA 7. Enterramiento en lugar no sagrado. Cantiga XXIV (3).

Sea como fuere, la confesión individual obligatoria, con su muchos problemas derivados, se impuso como norma a lo largo del siglo XIII. Los sínodos gallegos bajomedievales presentan el modelo bien definido: la obligatoriedad de la confesión, que ha de realizarse al menos una vez al año, por Pascua de Resurrección, es la base sobre la que el dolor de los pecados, el propósito de la enmienda, la confesión de boca y la imposición de la penitencia conforman los peldaños que conducen a la absolución. De la cristalización de este modelo como forma de control de la conciencia individual son buen testimonio, a fines del siglo XV, las constituciones de Diego de Muros para la diócesis de Tuy.

«E los curas pongan por su escrito todos los que se confesaren e reçiben el Sacramento, por que lo sepan e nos puedan dello dar razon o cuenta. E el onbre o mujer que Dominica in albis non se fallare que se ha confesado aquella Coresma, o a lo menos aquel anno, e reçebido el santo Sacramento, salvo si lo dexar de reçibir por consejo de su confesor, que dende en adelante non sea reçebido en la iglesia, e echelo el cura fuera como a miembros perdidos de la santa madre Iglesia. E sy moriere en aquel anno sin se confesar e reçibir el santo Sacramento non sea enterrado en sagrado, nin le fagan ofiçio elesiastico, nin le den eclesiastica sepultura».

No debe pensarse que todo esto es letra muerta. Las deliberaciones del cabildo tudense, recogidas en un documento de 1448, acerca de la pertinencia de enterrar en sagrado al clérigo Vasco Estévez, puesto que había dudas sobre si había recibido o no la absolución de sus pecados, muestran la proximidad entre la norma y la práctica. El control riguroso se extiende a los que se confiesen con religiosos, que han de contar con la autorización de su párroco y deberán acreditar ante él la realización de la confesión mediante carta de su confesor.

«E porque esto mejor se cunpla e guarde mandamos, so pena de sentençia dexcominon, que cada unn cura traya por escrito al signodo todos los que se confesaren e comulgaren e firmado de su nonbre para lo presentar delante nos o delante nuestro provisor o vicario que por nos el dicho signodo çelebrare».

Estas listas de confesantes, de penitentes, elaboradas y usadas por los clérigos expresan bien el camino recorrido a partir del distanciamiento entre clérigos y laicos que constituyó nuestro punto de partida. Concluiremos el camino con una referencia a un caudaloso cauce de la proyección social de los clérigos: su dominio de las ideas y sentimientos acerca de la muerte.

«Iten que los curas tengan en sus iglesias tablas colgadas de los aniversarios que ay... Otrosi ordenamos y mandamos que los curas o sus tenientes, allende del inventario que mandamos hazer, tengan en cada yglesia tabla pendiente de los aniversarios que fueron mandados dezir junto a las tablas de los preceptos y fiestas que mandamos poner frontero de las puertas». (Sínodo de Tuy de 1528).

Nuevas listas, nuevos controles precisos; esta vez, listas de los muertos a quienes se ha de recordar cada año en las oraciones, porque lo han encargado en sus testamentos y han asignado una parte de los bienes de su herencia al sostenimiento de la memoria. Son el resultado de una evolución que tiene de nuevo en el siglo XII un umbral decisivo. Ese es, en efecto, el tiempo en que, junto al cielo y al infierno, lugares definitivos, inamovibles, eternos, atemporales del más allá, tiene lugar, a partir de precedentes todavía ambiguos en la tradición cristiana, el nacimiento de la noción precisa del purgatorio, nuevo lugar caracterizado justamente por su finitud, por su temporalidad. Una modificación rica en consecuencias. El nuevo espacio exige la creencia en el doble juicio, particular y final; la decisión última sobre el destino en la eternidad, entendida antes en el marco escatológico del juicio final, ha de acercarse necesariamente a la muerte del individuo, puesto que existe, después de ella, un tiempo finito, de modo que, inmediatamente después de la muerte, habrá de decidirse para cada alma el ingreso en la eternidad o el paso a ese otro lugar en el que el tiempo continúa. Un tiempo en el que las almas de los muertos podían beneficiarse de las oraciones y de las buenas obras de los vivos. Esta relación y, de modo

particular, la identidad de tiempos a uno y otro lado de la muerte, con las urgencias consiguientes, se expresa bien en los testamentos de los siglos XIV y XV:

«Que cumplan esto que eu mando o mays agiña que poderen, et seia a mays tardar a tres meses do dito dia que eu finar, que ben sey et soo çerto que o hay mester a mia alma. Et podenno faxer en luun mes se queresen».

Para esa época, la noción del purgatorio estaba ya sólidamente asentada en la mentalidad colectiva; pero como resultado de un largo proceso. Entre los testimonios escritos de la Galicia medieval se ha conservado una interesante referencia a los comienzos de ese proceso. Según cuenta uno de los relatos de milagros incluidos en el Códice Calixtino, cierto caballero, en trance de muerte, encomendó a un pariente la venta de su caballo con objeto de distribuir la ganancia entre los clérigos y los pobres. Pasados treinta días después de su muerte, el caballero se apareció en sueños a su pariente para decirle:

«Puesto que te encomendé todas mis cosas para que las dieses en limosna por la redención de mi alma, sábetе que todos mis pecados me han sido perdonados por Dios; pero como retuviste injustamente mi limosna, entiende que he padecido durante treinta días las penas infernales; y sabe, pues, que mañana serás colocado tú en el mismo lugar del infierno de donde yo he salido, y yo me sentaré en el paraíso».

Este infierno temporal, que relaciona las acciones de los vivos con la situación en el más allá de las almas de los difuntos, hace de este relato un claro precedente del purgatorio, en el que la comunicación entre los dos lados de la muerte se presenta con carácter ejemplar. El comienzo y el final de la narración son, desde ese punto de vista, muy claros.

«Pero hemos de referir qué gran ejemplo se dignó mostrarnos entonces el Señor a todos nosotros, acerca de los que injustamente retienen las limosnas de los difuntos... Por lo cual, sepan los que tienen injustamente las limosnas de los difuntos a ellos encomendadas para su reparto, que serán castigados eternamente».

Los clérigos, los rectores de las iglesias y, principalmente si hablamos de nobles o burgueses acaudalados, los cabildos catedralicios, los monasterios y, cada vez más a medida que avanzamos en los siglos bajomedievales, los conventos de frailes mendicantes, son los receptores mayoritarios de las limosnas, porque ellos son, a través de la oración, los intermediarios de la nueva comunicación que, cruzando la frontera de la muerte, crea el purgatorio. Este dominio de los espacios del más allá refuerza, porque fomenta limosnas y legados, el dominio de los espacios de este mundo. Pero, sobre todo, la idea y el sentimiento de la muerte - el temor, la angustia ante su carácter de momento

decisivo del que depende la eternidad - fortalecen el control sobre los hombres. Administrada la extremaunción, el sacramento que prepara para la muerte, no concluye el papel del sacerdote; los sínodos de Orense de 1543-1544 les recomiendan acompañar a los enfermos hasta el último instante.

«Haviendo ungido al enfermo e tornado el santo oleo a la iglesia, acompañad al enfermo en su muerte e dezilde las oraciones que teneis en vuestros manuales. Hazed que digan el Credo e el Simbolo de Athanasio si le supieren. Esforçalde en la fe, dalde mucha esperança de la misericordia del Señor que no quiere que ninguno se pierda, echalde agua bendita, aiudalde en la pelea postrera contra el demonio que procura siempre de les quitar la esperança de su salvacion, en aquel tiempo traelde la passion de nuestro Redentor a la memoria pues pago por el. E si moriere, con toda honestidad e mesura le enterrad, consolando a los que quedan afligidos por su muerte».

Muchos enfermos desearon esa compañía. Lopo Rois de Valga encomienda en su testamento que se entreguen ocho maravedís al sacerdote «que me tennla porlla mao quando me eu finir». Escogemos esta imagen del sacerdote apretando entre las suyas las manos del moribundo, en lo que tiene de expresión de capacidad de consuelo y también de capacidad de dominio, para poner punto final a un recorrido por los testimonios de la Galicia de la Edad Media en que hemos tratado de subrayar la importancia decisiva de la Iglesia como agente de vertebración social.

TEXTOS

1094. Promoción de Dalmacio, monje cluniacense, a la sede episcopal de Compostela. Bula pontificia de traslado y exención.

Pasado un año, el venerado rey Alfonso y su yerno don Ramón, y la nobilísima esposa de éste, doña Urraca, con consejo así del clero como del pueblo de Santiago, y con autorización de la iglesia romana, eligieron en obispo de la iglesia compostelana a un monje de la congregación cluniacense, llamado Dalmacio, varón de puras y religiosas costumbres, asintiendo a ella el abad con su bendición y licencia, y, sobre todos, Dios con su auxilio. Dalmacio, pues, hallando la sede como una viña inculta, aplicóse con ardentísimo cariño a trabajar en utilidad de la iglesia, según las reglas de la santa doctrina que él conocía. Y como el señor papa Urbano II, providentísimo obispo de la iglesia romana, celebrase un concilio en Clermont, también el religioso Dalmacio con algunos obispos comprovinciales que, unidos en caridad fraterna, habíanse adherido a su santa persona, se presentó al señor papa en dicho concilio, donde fué muy honrado por todos, e, impetró con instantísimos ruegos de la benevolencia del papa el privilegio copiado a continuación, que ninguno de sus predecesores había podido conseguir, con las siguientes letras de confraternidad para con esta iglesia.

Urbano, obispo, siervo de los siervos de Dios, al amado hermano Dalmacio, obispo compostelano, y a sus sucesores canónicamente promovidos, para siempre.

Por el tenor de las antiguas actas sinodales y pontificias consta haber sido siempre lícito a la sede apostólica, atendida la condición de los tiempos, separar sedes unidas, unir las que están separadas y conmutar sedes por sedes.

Firmes, pues, en esta autoridad de los padres que nos precedieron, concedémoste a ti, hermano en Cristo Dalmacio, y a tus sucesores, en virtud del presente decreto y por reverencia del B. Apóstol Santiago que, así como vuestros predecesores tuvieron la catedral episcopal en la ciudad que se dice Iria, así en adelante y perpetuamente le debáis tener en la ciudad llamada Compostela, donde está la iglesia en que se cree descansar el cuerpo del B. Santiago. Por tanto, decretamos que todas las cosas pertenecientes a la diócesis de la sobredicha ciudad de Iria se conserven siempre para ti y para tus sucesores íntegras e intactas.

Además, por singular devoción al B. Santiago, concedemos que tanto tú, como en adelante tus sucesores, a ningún metropolitano estéis sujetos más que al de Roma, y que todos los que te sucedieren en la misma sede sean consagrados por mano del romano pontífice, como especiales sufragáneos de la sede romana:

Fuera de esto, por decreto para siempre valedero, sancionamos que todo cuanto hasta ahora fué ofrecido justamente a la iglesia del B. Santiago por concesiones reales, más lo contenido en los legítimos catálogos, y también cada una de las parroquias que se sabe han pertenecido justamente a la cátedra iriense, todo se te conserve siempre íntegro y firme para ti y para tus sucesores con sede en Compostela.

Por lo demás, a vuestra santidad es decorosos que en todo observéis los decretos de la santa iglesia romana, y que de tal modo resplandezcáis interior y exteriormente con el brillo de las virtudes, que todos vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos.

Seguramente, si el día de mañana alguno, quienquiera que él sea, arzobispo u obispo, emperador o rey, príncipe o duque, marqués, conde, vizconde, juez, o cualquiera otra persona eclesiástica o secular, a sabiendas de lo contenido en este decreto, atentare temerariamente ir contra ello; si amonestado por segunda y tercera vez, no se enmendare, dando la debida satisfacción, quede privado de la dignidad así de honor como de jurisdicción, conózcase reo, ante el divino juicio, de la iniquidad perpetrada, sea excluido de la participación del sacratísimo cuerpo y sangre de nuestro Dios y Señor Jesucristo, y en el extremo juicio sea sometido a rigurosos castigo. En cambio, todos aquellos que esto observaren, y veneren la sobredicha iglesia de B. Santiago, tengan la paz de nuestro Señor Jesucristo; de modo que aquí perciban los frutos de la buena obra, y ante el rectísimo juez encuentren los premios de una eterna paz. Amén. Amén. Amén.

Dada en el pueblo de Privás, por mano de Juan, cardenal de la santa iglesia romana, a cinco de diciembre, indicción tercera, año de la Encarnación del Señor 1095 y del pontificado del señor papa Urbano II, el año octavo.

(*Historia Compostelana*, I, 5, Trad. de M. Suárez y J. Campelo, pp. 33 - 34).

De la índole y costumbres del obispo Diego Gelmírez.

Fué, pues, natural de Galicia, hijo de padres honrados, según el siglo. Su padre, llamado Gelmirio, fué un caballero poderoso coetáneo de don Diego Peláez, obispo de Compostela, de quien tuvo y gobernó el castillo de Oeste y el territorio adyacente a la redonda, Iria y sus confines, la Mahía y Postmarcos. Dicho obispo fué arrojado de la iglesia de Santiago por el rey Alfonso, que lo tuvo preso y aherrojado durante mucho tiempo con la calificación de traidor; porque unos enemigos suyos, movidos de envidia, dijeron de él que trataba de arrebatarse al rey de España el reino de Galicia y entregarlo al rey de los ingleses y normandos. Esto se divulgó por todas partes: si fué o no verdad, no es ahora incumbencia nuestra dilucidarlo.

En tiempo de este obispo don Diego, fué el Diego de quien nos ocupamos un buen joven, instruido en letras en la iglesia de Santiago y educado en la curia del obispo. Mas después de que éste, según ya hemos notado, fué privado de su dignidad, y Dalmacio que le sucedió hubo muerto, el rey Alfonso de buena memoria, y su yerno el conde Ramón, que poseía y gobernaba Galicia y las tierras y señoríos de Portugal, viendo a aquel joven perspicaz, adornado de buenas costumbres y dotado de vivo ingenio, previo consejo de los canónigos, pusieronlo al frente de la iglesia y señorío de Santiago, que administró y

gobernó por espacio de cinco años, de tal modo que fué ascendiendo de grado en grado, de virtud en virtud, de bien en mejor. Por eso, habiéndose de elegir después obispo, el clero y el pueblo de la iglesia de Santiago eligieron, por consejo del mismo rey Alfonso y del conde Ramón y de los príncipes de Galicia, al sobredicho don Diego.

(*Historia Compostelana*, II, 2, cit., pp. 242-243).

1111. Coronación de Alfonso Raimúndez en la catedral compostelana.

Hechos ya fieles amigos, mediante la paz firmada, el obispo lleno de inmensa bondad, y todos los demás unánimemente fijaron el día en que habían de constituir rey al infante. Según esto, al domingo siguiente, en que se cantaba el introito de la misa *Iustus es Domine*, llevaron a Santiago, con grande y noble pompa y con alegría de todos, al príncipe que próximamente iba a reinar. Recibieronlo en gloriosa procesión el obispo vestido de pontifical y los demás clérigos decorosamente revestidos con los ornamentos eclesiásticos; y tomándolo el prelado lo condujo con ánimo regocijado al altar del glorioso Santiago, donde se asegura que descansa su cuerpo; y allí, según los sagrados cánones, lo ungió en rey, entrególe la espada y el cetro, y coronado con diadema de oro, hizo sentar al ya constituido rey en la silla pontifical. Después celebrada la misa solemnemente según costumbre, llevó al nuevo monarca a su palacio; invitó a todos los próceres de Galicia a un real convite, en el que fué dapífero regio el clarísimo conde Pedro, su hijo Rodrigo hacía de alferez sosteniendo a espaldas del rey el escudo y la espada; Munio Peláez presentaba al rey los manjares, y Bermudo Pérez mandaba servir a todas las mesas vino y sidra en abundancia. De este modo, satisfechos todos con diversos y bien aderezados manjares, pasóse aquel día en himnos de júbilo y cánticos de alegría.

(*Historia Compostelana*, I, 66. cit., p. 124.

1124. Celebración de un concilio en Compostela. Establecimiento de la tregua de Dios.

Diego, por la gracia de Dios arzobispo de la sede compostelana y legado de la santa iglesia romana, habiendo convocado a los hermanos obispos de Astorga, Lugo, Mondoñedo, Tuy, Oporto, Zamora, Salamanca y Burgos, celebró concilio en Compostela, en la dominica Misericordia Domini, en el cual trató, según la gracia que le concedió el Señor, del honor y utilidad de la santa madre Iglesia, cooperando unánimes personas religiosas y dignos clérigos. Y viendo que el reino de España por nuestros pecados estaba tan turbado, que hasta la Iglesia de Dios se hallaba en peligro por la destrucción de la religión cristiana, que casi estaba a punto de desfallecer, ha tenido a bien, lo mismo que

todo el concilio, así por el estado de la Iglesia como por la tranquilidad del reino, redactar y confirmar estos capítulos:

Mandamos, pues, y por autoridad apostólica establecemos que con el favor de la divina clemencia en todo el reino de España se observe inviolablemente por todos los cristianos la paz de Dios, que se observa entre los romanos, franceses y demás fieles naciones, desde el primer día de adviento hasta la octava de Epifanía, desde quincuagésima hasta la octava de Pascua, desde las rogaciones hasta la octava de Pentecostés, en los ayunos de las cuatro témporas, en las vigilijs y festividades de la bienaventurada Virgen María, de San Juan autista>, de los Apóstoles, y en la fiesta de todos los Santos que se celebra el 1º de noviembre; de modo que en dichos tiempos ninguno de los hombres, aunque tuviera cuestión de homicidio o de otra cualquier enemistad con otro hombre, presuma matarlo, prenderlo o de otro modo hacerle daño.

Los obispos, presbíteros, abades, monjes y monjas y toda la clase eclesiástica, todas las cosas de la Iglesia, y los bueyes de cualquiera que fueren, permanezcan en paz todos los días.

Los peregrinos y mercaderes no sean presos ni prendados, sino por culpa propia.

Los días y tiempos de paz establecidos, del modo en que han sido señalados, sean confirmados con juramento; y el que no quiera confirmar con juramento esta paz, sea excomulgado hasta que preste el juramento.

Y si alguno presumiere violarla, salga contra él el obispo con todos los de su diócesis para destruirlo junto con todos sus bienes, hasta que dé satisfacción; y el señor a cuyo servicio esté, quítele su préstamo, y ningún otro señor presuma acogerlo en adelante, hasta que satisfaga justa y canónicamente por la violación de la paz.

Mas, si alguno de los que saliesen contra él muriere en cumplimiento de esta obediencia, sea absuelto de todos sus pecados (de los cuales ya hubiera recibido o recibiera penitencia), como si hubiese muerto en el viaje a Jerusalén, a no ser que estuviese excomulgado. Igualmente, si alguno, renunciando al uso de las armas por observar la obediencia y paz sobredicha, fuere muerto por sus enemigos, obtenga la mencionada remisión; y el que lo hubiere muerto, satisfaga doblemente por el homicidio al señor de la tierra, y dóblesele la penitencia, y no la cumpla nunca en su patria, sino vaya al destierro: y el que a aquél prendiere, mutilare o arrancare los ojos, o le hiciere otro daño premeditado, satisfaga doblado. Y si alguno muriere en este pecado sin penitencia, no se le dé sepultura, sino púdrase en su casa, y no lo saquen de ella.

Los príncipes de las tierras, los caballeros y los peones no presuman tomar las armas en los sobredichos días, si no es en contra de los paganos, invasores de la patria o violadores de la paz sobredicha.

Confirmamos de nuevo los demás capítulos que establecimos en el pasado concilio.

(*Historia Compostelana*, II, 71, cit., pp. 375-376.)

1448, septiembre, 2. Tras la muerte del clérigo Vasco Estévez, delibera el cabildo tudense sobre la celebración de las exequias fúnebres y las condiciones de su enterramiento.

Anno sobredito, dous dias do mes de septeembre. Enno coro da iglesia de Tuy seendo finado en hunn leyto Vaasco Estevez, clerigo raçoeiro da iglesia de Santa Maria Dareas da cerqua desta cidade que fora da iglesia de Vinna de Minnor o qual se finara enna noite do sabado primeiro pasado en casa de Domingo Afonso, clerigo do dito coro, e Ruy Sobrado. Et seendo ende tamen presente enno dito coro Gonçalvo Estevez, canonico, vigario do dean e Vaasco Lourenço, mestrescolla, Garçia Lopes Dalvares, thesoureiro, Fernan Vaasques, arcediogo de Montes, Gonçalvo Rodrigues, Joham Caaminna, Rodrigo Afonso, Martin Anes, Gonçalvo Estevez Vigo, Lopo Rodrigues, Joham da Lourina, presente min Joham Rodrigues, notario publico jurado da cidade e do Obispado de Tuy e das testemunnas adeante scriptas.

Entom as ditas personas e coengos disen que eles duldavan de enterrar ao dito Vaasco Estevez e lle faser os oficios devynos amen, que non souvensen sse for solteiro y clerigo a a ora da sua morte, e por sair desta dulda Afonso de Novaans, clerigo de missa do coro da dita iglesia paresceu y ante elles et disse et deu fe que el, aquela noite que assi finara o dito Vaasco Estevez, dormira en casa do dito clerigo Domingo Afonso, conmo dantes das vozes dormira, et que enton vira aficado ao dito Vaasco Estevez e chamando muytas vezes por la Virgen Santa Maria que lle acossese et por que asi vira en tanta opresura que alçara a sua mao e o absolvera et que o dito Domingo Afonso e el lle disem antes desto por quesse non quonfesava. Et que el que lle dispom por moitas voses se confessara a Pero Afonso, clerigo raçoeiro de Valença. E esto asi dito as ditas personas e canonicos mandaronlle faser e feseron os ofícios devynos desta iglesia e mandaron a min, dito notario, que o scrivisse assi em este cabidoo, as ditas personas e canonicos.

(Archivo Catedral de Tuy, Protocolo de Johan Rodrigues, lib. III, fol. 76r^o).

Código Calixtino. Los efectos de la limosna y la oración por los difuntos.

Pero hemos de referir qué gran ejemplo se dignó mostrarnos entonces el Señor a todos nosotros, acerca de los que injustamente retienen las limosnas de los difuntos.

Estando acampado el ejército de Carlomagno en Bayona, ciudad de los vascos, cierto caballero llamado Romarico, que se hallaba muy enfermo ay a punto de morir, tras recibir de un sacerdote la absolución y la Eucaristía, ordenó a un pariente suyo que vendiese el caballo que tenía y que distribuyese su precio a los clérigos y a los pobres. Y a su muerte, aquel pariente, estimulado por la codicia; vendió el caballo en cien sueldos, y gastó el precio velozmente en comida, bebida y vestidos.

Pero como los castigos del divino Juez suelen seguir de cerca a las malas acciones, una noche, pasados treinta días, se le apareció en sueños el difunto y le dijo:

Puesto que te encomendé todas mis cosas para que las dieses en limosnas por la redención de mi alma, sábetete que todos mis pecados me han sido perdonados ante Dios; pero como retuviste injustamente mi limosna, entiende que he padecido durante treinta días las penas infernales; y sabe, pues, que mañana serás colocado tú en el mismo lugar del infierno de donde yo he salido, y yo me sentaré en el paraíso.

Y dicho esto, desapareció el difunto, y el vivo despertó temblando. Y como a la mañana temprano estuviese contando a todos cuanto había oído, y todo el ejército comentando tan singular hecho, se oyeron de pronto en el aire, sobre él, unos gritos como rugidos de leones, de lobos y de bueyes, y en seguida fué arrebatado vivo y sano por los demonios enmedio de los circunstantes, con aquellos mismos alaridos. ¿Y qué más? Se le buscó durante cuatro días a través de montes y valles por infantes y jinetes, y no se le encontró en parte alguna. Finalmente, cuando doce días más tarde caminaba nuestro ejército por la desierta tierra de Navarra y Alava, encontró su cuerpo exánime y despedazado en lo alto de un risco, cuya falda se encontraba a tres leguas del mar y distaba de la citada ciudad cuatro jornadas. Los demonios, pues, habían arrojado allí su cuerpo y habían arrastrado su alma a los infiernos. Por lo cual sepan los que retienen injustamente las limosnas de los difuntos encomendadas a ellos para su reparto, que seran castigados eternamente.

(*Códice Calixtino*, Traducción de A. Moralejo, C. Torres y J. Feo, pp. 419-420.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras generales.

CHELINI, J., *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*. París, 1968.

DUBY, G., *Europa en la Edad Media*. Barcelona, 1986.

FLICHE, A. y MARTIN, V., (dirs.), *Historia de la Iglesia. De los orígenes a nuestros días*, vols., I - XVII, Valencia, 1974 a 1979.

FLICHE, A., *La réforme grégorienne*, 3 tomos, Ginebra, 1978.

FERNÁNDEZ CONDE, J., (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, Tomo II-1º y 2º: *La Iglesia en los siglos VIII al XIV*. Madrid, 1982.

GUERREAU, A., *El feudalismo. Un horizonte teórico*. Barcelona, 1984.

PAUL, J., *La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII)*, 2 tomos, Barcelona, 1988.

MORRIS, C., *The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250*. Oxford, 1989.

VAUCHEZ, A., *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Madrid, 1985.

2. Fuentes.

DÍAZ, M.C., PARDO M.^a V., VILARIÑO, D.(eds.), *Ordoño de Celanova: Vida y Milagros de San Rosendo*. La Coruña, 1990.

GARCÍA ALVAREZ, M. R. (ed.), «El Cronicón Iriense». *Memorial Histórico Español*, 50 (1963), pp. 1-204.

Historia Compostelana. Traducción de Manuel Suárez, introducción y notas de José Campelo. Santiago de Compostela, 1950.

Historia Compostelana. Introducción, traducción, notas e índices de Emma Falque. Madrid, 1994.

Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus. Traducción por los Profrs. A. Moralejo, C. Torres y J. Feo. Santiago de Compostela, 1951.

LOSCERTALES, P., *Tumbos del monasterio de Sobrado de los Monjes*, 2 vols., Madrid, 1976.

LUCAS, M., *El tumbo de San Julián de Samos (siglos VIII-XII)*, Santiago de Compostela, 1986.

LUCAS ÁLVAREZ, M. y LUCAS DOMÍNGUEZ, P., *San Pedro de Ramirás. Un monasterio femenino en la Edad Media. Colección diplomática*, Santiago de Compostela, 1988.

ROMANÍ, M., *A colección diplomática do mosteiro cisterciense de Santa María de Oseira (Ourense) (1025-1310)*, Santiago, 1989.

Synodicon Hispanum, I: Galicia. Madrid, 1981.

VAAMONDE LORES, C., *Ferrol y Puente deume. Escrituras referentes a propiedades adquiridas por el monasterio de Sobrado en dichos partidos durante los siglos XII, XIII y XIV, precedidas de una breve reseña histórica de las granjas de Brión, Prioiro y Noguerosa*. Coruña, 1909.

3. Estudios.

ANDRADE, J. M., *Las transformaciones de la sociedad gallega en los siglos XI al XIII. El papel de los monjes negros*. Santiago de Compostela, en prensa.

BARREIRO, J., *El señorío de la iglesia de Santiago de Compostela*. La Coruña, 1987.

BIGGS, A. G., *Diego Xelmírez*. Vigo, 1983.

FLETCHER, R. A., *A vida e o tempo de Diego Xelmírez*, Vigo, 1993.

GALINDO, P., *Tuy en la Baja Edad Media*, Zaragoza-Madrid, 1923.

GARCÍA ORO, J., *Galicia en los siglos XIV y XV*, 2 tomos, Fundación «Pedro Barrié de la Maza, Conde de Fenosa», 1987.

GONZÁLEZ VÁZQUEZ, M., *El arzobispo de Santiago. Los fundamentos materiales e ideológicos de una instancia de poder en la Edad Media (1150-1400)*. Santiago de Compostela, en prensa.

LÓPEZ ALSINA, F., *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*. Santiago de Compostela, 1988.

LÓPEZ FERREIRO, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, tomos I al VII, Santiago, 1898 a 1904.

- MARIÑO, D., *Señorío de Meira* (ss. XII-XVI). La Coruña, 1983.
- MATTOSO, J. «San Rosendo e as correntes monásticas da sua época». *Religião e cultura na Idade Media portuguesa*. Lisboa, 1983.
- PALLARES, M^a C., *El monasterio de Sobrado. Un ejemplo del protagonismo monástico en la Galicia medieval*. La Coruña, 1979.
- PALLARES, M^a C., «El sentimiento de la muerte y su influencia en la sociedad gallega bajomedieval». *Mentalidades colectivas e ideoloxías*. Ourense, 1991, pp. 209-227.
- PÉREZ LÓPEZ, S., «Religiosidad popular y superstición en el sínodo mindoniense de Fray Antonio de Guevara (1541) y su contexto histórico». *Estudios Mindonienses*, 1 (1985), pp. 269-284.
- PÉREZ RODRÍGUEZ, Fco. J., *El dominio del cabildo catedral de Santiago de Compostela en la Edad Media (siglos XII-XIV)*. Santiago, 1994.
- PORTELA, E. y PALLARES, M^a C. *De Galicia en la Edad Media. Sociedad, espacio y poder*. Santiago de Compostela, 1993.
- PORTELA, E. y PALLARES, M^a C., «El sistema antroponímico en Galicia. Tumbos del monasterio de Sobrado. Siglos IX a XIII». En *Antroponimia y sociedad. Sistemas de identificación hispanocristianos en los siglos IX a XIII*, Santiago de Compostela, Valladolid, 1995, pp. 21 - 47.
- PORTELA, E., *La colonización cisterciense en Galicia*. Santiago de Compostela, 1981.
- RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C., *Los conventos femeninos en Galicia. El papel de la mujer en la sociedad medieval*, Lugo, 1993.
- ROMANÍ, M., *El monasterio cistercienses de Santa María de Oseira (Ourense). Estudio histórico (1137-1310)*. Santiago de Compostela, 1989.