

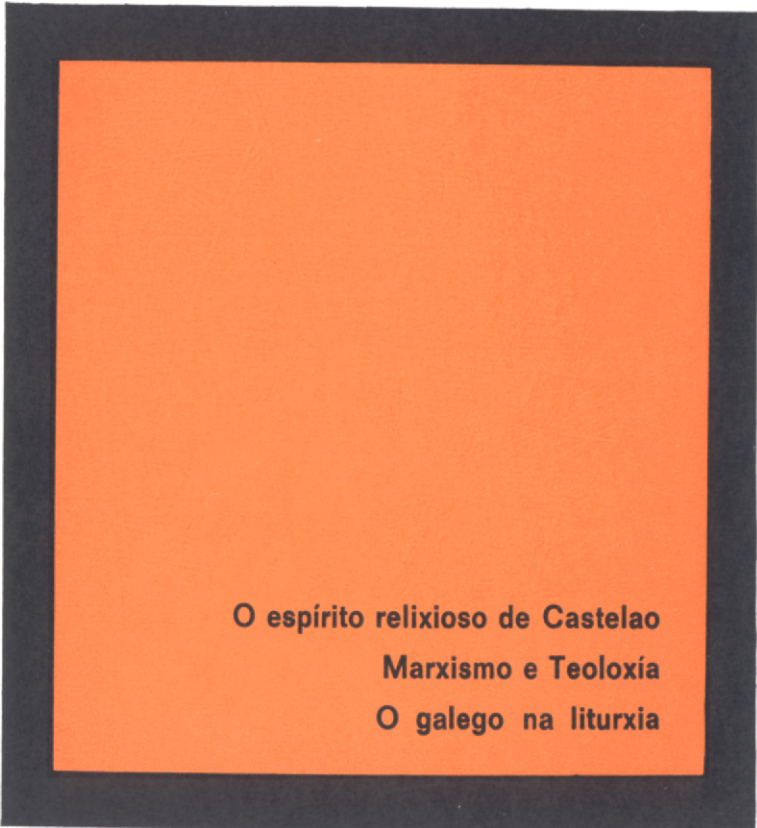
---

# **Enerucillada**

---

*Revista galega de pensamento cristián*

---



**O espírito relixioso de Castelao  
Marxismo e Teoloxía  
O galego na liturxia**

**Número 5**

**Novembro-décembro 1977**

**Director:** Andrés Torres Queiruga (Santiago).

**Mesa de redacción:** Xosé-Martiño Montero Santalla, Segundo Pérez López, Engracia Vidal Estévez (Ferrol).

**Consello de redacción:** Xesús Acuña Garrido (Pontevedra), Xosé Alvilares Moure (Monforte), Xosé-Luis Blanco Maciñeira (A Coruña), Alfonso Blanco Torrado (Guitiriz), Xoaquín Campo Freire (Narón), Francisco Carballo (Vigo), Xosé Chao Rego (Vilalba), Hermelinda Dapena Tarela (Pontevedra), Ramón Díaz Raña (San Saturnino), Xosé-Francisco Domínguez (Vigo), Manuel Espiña Gamallo (A Coruña), Bruno Fuente (Ourense), Antón Gandoy (Lugo), Bernardo García Cendán (Ferrol), Carlos García Cortés (Santiago), Antonio Gómez Vilasó (A Coruña), Mariano Guizán Sánchez (Bertamirás), Alfonso Magariños Sueiro (Vigo), Xosé Manteiga Pedreres (Santiago), Eduardo Mayo (Cangas), Xosé Antón Miguélez Díaz (Abadín), Antonio Miramontes (Santiago), Xosé Moreiras Santiso (Monterroso), Bernardo Regal Ledo (Samos), Nicanor Rielo (Os Peares), Xosé-Manuel Rodríguez Pampín (A Estrada), Benito Santos (Vigo), Ana Vila (Becerreá), Pilar Wirtz (Santiago), Alfonso Zulueta (Marín).

**Redacción:** Rúa da Insua, 35, Canido, FERROL.

**Edita:** Editorial SEPT, Apartado 888, Vigo.

**Publicación bimestral.**

**Prezo da suscripción anual:** 600 pesetas.

# Encrucillada

Revista galega de pensamento cristián

N.º 5

Novembro-decembro 1977

## SUMARIO

	Páxinas
Presentación ... ..	412/2
<b>ESTUDOS</b>	
<i>O espírito relixioso de Castelao nas páxinas do «Diario»,</i> por Xosé Filgueira Valverde ... ..	413/3
<i>A influencia de Marx no pensamento teolóxico actual,</i> por Xulio Lois ... ..	422/12
<i>O galego na liturxia: curiosidades dunha crónica,</i> por Xosé M. R. Pampín ... ..	442/30
<b>APORTACIÓNS</b>	
<i>Crear unha simbólica galega,</i> por Xosé Chao Rego ... ..	457/47
<i>Materiais para a liturxia en galego,</i> por Xosé-Martiño Montero Santalla ... ..	460/50
<b>HORIZONTE ABERTO</b>	
<i>15 anos de vida da Igrexa en Centroamérica,</i> por Juan de Dios Antolínez ... ..	464/54
<i>Noticia sobre a Conferencia Episcopal Portuguesa,</i> por Manuel Falcao ... ..	469/59
<b>TEXTOS</b>	
<i>A oferenda das fadas no portal de Belén,</i> por Ramón Cabanillas ... ..	471/61
<b>DOCUMENTOS</b>	
<i>«Boa Nova» 1977-1978: temas ... ..</i>	475/65
<i>A romería de San Cosme de Galgao (Abadín),</i> documento dos cristiáns e cura de Galgao ... ..	477/67
<i>A Igrexa perante a cultura catalá,</i> conclusións do «Congrés de Cultura Catalana» ... ..	480/70
<b>CRÓNICA</b>	
<i>No centenario de Basilio Álvarez: Basilio Álvarez, o sementador,</i> por Francisco Carballo; <i>Dous textos de Basilio Álvarez;</i> <i>Dous poemas de Basilio Álvarez,</i> por Ramón Cabanillas; <i>Caricatura de B. A.,</i> por Siro ... ..	482/72
<i>No segundo centenario do Cura de Fruime: Décimas á marquesa de Camarasa,</i> por D. A. Cernadas, cura de Fruime ... ..	489/79
<i>No 7.º centenario de Xoán XXI, un Papa de lingua galego-portuguesa: Pedro Lusitano, Joao XXI,</i> por Moreira das Neves ... ..	491/81
<i>No milenario de San Rosendo: Hino a San Rosendo,</i> por Abelardo Santorum ... ..	494/84
<i>Giulio Girardi en Galiza,</i> por Engracia Vidal ... ..	495/85
<b>PUBLICACIÓNS</b>	
<i>Nomes galegos,</i> por Xosé Pumar Gándara ... ..	497/87
<b>HUMOR</b>	
<i>Dous debuxos,</i> de X. Marín ... ..	500/90
<i>Índice xeral do tomo primeiro (1977) ... ..</i>	502/92

# PRESENTACIÓN

---

*Con este número 5 Encrucillada redondeia o seu primeiro ano de vida. Pensábamos publicar neste número umha especie de balance, esbozando ante todo a historia do nacimiento da revista, e recollendo umha síntese de datos relativos a este ano, desde un informe da situación económica até umha selección das cartas recibidas. Por diversas razóns que non ven ao caso expor aquí, ese balance tivo que quedar para o próximo número.*

*Para que exista a posibilidade de encuadernar os cinco números do ano nun único tomo, incluíse ao final deste número un índice xeral.*

*A Mesa de Redacción quer deixar aquí constancia do seu agradecimento a María-Xesús Fernández Lopo pola colaboración prestada na preparazón dos orixinais deste número para a imprenta.*

*E agora... o inevitável: en tempos de inflación os prezos suben; tamén os dos materiais de impresión. Con profundo disgusto tivemos que tomar a medida de elevar o prezo de suscripción anual: de 600 pasa a 700 ptas. Porén, se algún suscriptor tiver dificultades co novo importe, admítete-se que pague só as 600. Umha folla de cor amarela nas últimas páxinas deste número explica con detalle todo o referente á situación económica da revista, que pretende ser umha obra comun de todos os suscriptores.*

## O ESPÍRITO RELIXIOSO DE CASTELAO NAS PÁXINAS DO 'DIARIO' (1)

Por Xosé FILGUEIRA VALVERDE

Na longa viaxe do ano 1921 polos camiños de Europa, Castelao achégase ás grandes correntes da relixiosidade, no arte e na vida, en Francia, en Bélxica, en Alemania. Poidéramos decir que a cristiandade é un dos fios guieiros no seu xurdio e atraínte "Diario". Duas esperencias precederan á que agora viviría: A de aquel Rianxo, en que a eirexa era como un eido pra él, e as horas viñan rimadas polos tanxidos das campás que logo calarían pra non magoalo, na sua doenza, cando xa era médico. E a da Pampa: aos once anos, a soedade, sin eirexa nin crego. E sempre, ao longo das lembranzas, da obra e das conversas, a nai, ascética, imaxe de toda santidadade.

Quixera hoxe poñer de resalte uns poucos anacos do "Diario" onde se espellan a vida interior de Castelao e as suas posicións, naquel intre, perante o feito relixioso. E non é mester decir, xa que é ben sabido, que os alicerces da sua fe foran ben chantados, era moi longa a sua erudición nos temas sagros, fondo o seu "franciscanismo" e circio o seu senso moral: o "Diario" non é somentes unha testemuña de arte, senón, como toda a sua obra, unha procrama ética.

Na consideración dunha persoalidade non pode arredarse o ambiente sociocultural do seu tempo. O talante de Castelao é sempre dunha rexa independencia ideolóxica, dunha libertade de esprito que quer ceibarse das presións do medio. Revóltase escontra da maldade, da inxusticia, do tópic... mais, a treu, sabe acoller o que un intelectual "de entreguerras" soía refugar ou pode rexeitar o que ten xeral acollimento. Pra él, na vida como no arte, a sinceridade é un ben do ceo.

### En Notre Dame

Cando chega a París, o 26 de xaneiro do 1921, o primeiro que fai é visitar Notre Dame. Queda namorado da fermosa Cate-

(1) Cfr. Museo de Pontevedra, *Castelao: Diario 1921*; limiar, sinopsis e rexistro de artistas de Xosé FILGUEIRA VALVERDE, Director do Museo; Galaxia, Vigo 1977, 332 pp. (Nota da Redacción).

dral e non sabe sair dela: “tira por mín dunha maneira irresistible”, escribe dez días despóis.

Alí, en Notre Dame, atopa a emoción do arte, como tantos outros intelectuaes; o punxente senso da hestoria no paso do tempo, e, o que val máis, atópase a si mesmo, home, na presenza de Deus. Como Paul Claudel, que atopara alí a paz pra o seu espírito, podería decirmonos: “alguén hai en mín que é máis eu que eu mesmo”.

Leede esta confesión, na que pon toda a sua alma:

*«Eu tiñalle medo a París... Cada día que escorrega por mín fai medrar o meu amor á Terra, cada día que morre déixame un repouso de outra moralidade. Non sei cómo foi; pero o fado levóume primeiramente a Notre Dame, o fado levóume á Sociedade dos estudantes realistas, o fado levóume ó «Institut Catholique» e o fado puxo nas miñas mans, primeiro que ningún xornal, o periódico «La vie sociale» órgao dos «syndicats chrétiens». Polas noites vou ás conferencias (somentes por ouvir falar francés) e sempre son conferencias fondamente cristianas. Sería cousa de contar que eu viñese a París pra que en mín rexurdise aquela fé relixiosa que eu tiña cando era rapaz. Sempre fun jiso sí! fondamente relixioso porque sempre coídei que a eistencia de Deus era necesaria...; mais, agora, eiquí en París, adequirín a seguridade de que Deus eisiste e, o que é aínda máis grave, que tamén eisiste o demo.*

*Eu, ¿por qué non decilo se é verdade?, vou a Notre Dame, ¿por qué? Pois porque dame gosto estar na Irexa á beira de xente que teña fé de verdade. Alá, os que van á misa están mirando ás botas por se lle deron bastante lustre e lle brilan moito, e moven o corpo cheo de formigullo cando o crego non remata axiña. Eiquí, os que van á misa son crêntes de certo e meten respecto pola sua unión relixiosa.*

*Eu, ¿por qué non decilo se é verdade?, vou á Notre Dame sempre, e naquela escuridade morna, que fai máis brillante a armonía dos côres dos ventanals, penso na miña Terra e canto teño de querido nela, penso e choro sen saber a razón. Ollando os capelos, pendurados do teito, dos defuntos cardeales de París (o derradeiro aínda está novo, os outros xa son farrapos) sinto unha tristura sen forma que somentes podería explicar se fose músico.*

*Nun curruncho escoitei o órgao, que me fixo estremecer e logo moitas, moitas voces de homes erguéronse valentes o solenes pra cantar un himno relixioso. Eu non agardaba aquilo e rompín a chorar como se fose un neno. Deixéime impresionar sen forzas pra resistir aquela tris-*

*tura consoladora. Lémbrome de que cando escoitéi unha marcha militar na recepción do presidente de Polonia na Sorbonne sentín carraxe pola miña emoción e maldecín á Música e sentín vergonza da miña flaqueza de home. En Notre Dame eu sintome dino de sere home e choro.*

*Eu non coñezo París aínda, o París dos cabarés, dos cabarés onde gastan os cartos os americanos, os americanos españoles que mercan postales da torre Eiffel que fala do Progreso, do Progreso que foxe da Perfeución.*

*Pidínlle a Deus que non me mate nin me deixe cego namentras no remate a miña obra, a obra que xurdirá cando desenrole tódalas posibilidades da ialma que El me dou. Teño ganas de sere bó». (14-II).*

Pra él a Catedral —mesmo ten Compostela que Notre Dame que Gante ou Köln— é a encarnación de unha idea, e non pode escabelarse da comunicación con Deus e do prego do seu ben. Hai pensamentos inanes, como biosbardos, e "ideias catedraes".

*«E Colonia. Erguinme moi cedo e fun á Catedral. A Catedral é unha cousa imponente por fora e dunha unidade de estilo tan grande que parece toda ela feita en vida do arquitecto que a imaxinou. Cando entréi estaban no oficio e alí, nun currunchiño, apartado dos turistas ingleses, rezéi pola saludiña de tódolos meus e tamén recéi polo trunfo das ideas catedraes» (17-VIII).*

### As pregas

Vexamos agora unha mostra da súa outa e certa idea de oración. Un día, no Grand Palais, na mostra de Arte Polaco, atopou un lenzo corrente; o tema chegoulle á i alma. Escribiu estas verbas:

*«Vlastimil Hoffman ten un cadro que me impresionou polo asunto. Está ben pintado, pero de còres frías e sen as liñas que se precisan nos asuntos fortes. Nun paisaxe chan está unha casetiña de tábuas podres, cunha tábua rompida de teito. Dentro da casetiña óllase un busto de Cristo en madeira (un cristo policromado e lixado). De xionllos, no chan, coa testa pegada ás tábuas da caseta un paisano estése confesando a Cristo. O paisano é probiño, ten os pés descalzos e morados de frío; a camisa caille por fora dos pantalós; a chaqueta perdéu a còr... Lembreime daquel conto de P. Coloma, paréce-me a min, no que un paisano dispóis de pedirlle a unha estatua de Cristo unha chea de cousas que non lle foron concedidas non faguía máis que decirlle, sen pedir nada: «Señor, aquí está Juan». (22-IV)*

O cadro de V. Hoffman iría remanecer logo en algún dos seus máis fermosos dibuxos.

### Contra os mercaderes no tempo

Camiñaba nas airexas e ca Eirexa, en comunidade cos fieis, ou nesa outra comunidade que é da fe dos artistas de longos tempos. Pro arredábase de canto somellase mercantilizar as creenzas. E sabida a súa aversión, erasmista, cara o comercio cas devocións, que xurde sempre a carón dos grandes santuarios. En “Os dous de sempre” fixaríase dun xeito que dou que sentir.

A inmensa pureza da súa actitude relixiosa faille desbotar canto soe a simoníaco. E sinificativo que, anos despois, comulgara na Gruta de Lourdes. Sabía arredar, moi ben, o lídimo do sumelgo:

*«Hoxe, domingo, perdín o día. Un telegrama da miña dona perguntándome se estou enfermo, deixóume triste; porque me fixo lembrar do caso en que eu enfermase.*

*¡Fun á misa!*

*Invitados por un rapaz francés, fomos a Choisy-Le Roi, un pobo que está preto de París. ¿A qué fomos alá? Pois a escoitar unha conferencia do médico de Lourdes sobor dos milagres que alí se fan. Non, e non, e non; aquíq direutor da oficina médica comprobadora dos milagres de Lourdes non fixo máis que amosstrar retratos e aínda persoas vivas curadas alá. Aquilo mesmamente parecía o xeito de anunciar un específico calquera.*

*O local onde se deu a conferencia orgaizada polo «Comité Notre-Dame-de-Lourdes» adornado con cousiñas de papel coma nos bailes de criadas, enchéuse de xente cursi. A entrada, para mais, custaba dous francos...*

*Perdín o día.» (20-IV).*

Pro compre resaltar que pesia estas chatas, a vivencia da relixiosidade allea fixera medrar nél o respecto, mesmo, por fórmulas e xerarquías que, denantes, ousara alguna ves levar, sen reparo, ás suas caricaturas. Ten moita sinificanza a súa actitude diante unha vella imaxe procesional alemá de Cristo na entrada en Jerusalem. Síntese chamado polo tema pra unha aceda bulra anticrericar. Desbota, de seguida, e ideia, e fai un belido dibuxo da figura. O pasaxe, no “Diario”, refrexa a súa rectitude de concencia, que o forza a coutar un tema atrainte, por non ferir sentimentos alleos ou arriscarse a que a “cousa”, exemprar, fose mal entendida.

*«Ises dibuxos que deixo pegados na páxina siguiente son copias sacadas nise Museo; por certo que ollando a Imaxe de Cristo, montado no burro e sobor dise carriño, que se pode ollar no deseño (a figura é de tamaño natural), lembréime de cando eu non tiña o respecto relixioso que agora teño, e seguro estou que de iso faguería*



*unha caricatura na que o Noso Señor, cunha humildade que fai agrandar aínda a sinxeleza con que está tallado e pintado, sería un xogueto dun obispo enguantado e calzado tastuosamente, que lle debe o seu destino a calquera político influente e ruin.» (30-IX).*



Castelao: Paso procesional de Munich coa entrada de Cristo en Xerusalén (Museu de Pontevedra)



"Cristo" de Castelaio (Bruxelas 1921)  
(Museu de Pontevedra)

## A hirmandade dos homes e dos pobos

Outra oposición atopamos no “Diario”. Castelao síntese ferido polo “chauvinismo” que conta as azas á unidade na Eirexa. Veleiquei un exempro moi craro da súa actitude, en outro “desengano”.

*«Domingo. Nada fixen de particular, pero teño que apuntar eiquí o que vin pola noite nun centro. A xuventude católica francesa recibeu á xuventude católica estranxeira. Dista vez entraban ali os italianos, portugueses e irlandeses. O que ali vin non foi do meu agrado, pois parecía que todos tiñan que presentar a súa folla de servizos prestados a Francia durante a guerra pra seren admitidos no seo da xuventude católica, e dispóis no discurso do presidente falóuse da internacional católica. Si sí, unha internacional é o que lle compre a Francia, unha internacional coa capital en París, ou sexa un imperialismo francés... que é o que entenden por internacional tanto os da izquierda coma os da dreita. E logo unha internacional... dos países aliados somente. Falou o portugués e dixo un discurso cheo de lirismo. Dispóis falou un irlandés... ¡ai! o irlandés leu números pra demostrar o sufrimento de Irlanda e a verdade do irlandés chegou a todos corazóns, verdade dita sen floeos e coa serenidade dos mártires; pidéu simpatía, axuda moral de tódolos católicos. No remate falou un crego italiano que mesmamente semellaba un Han de Islandia, civilizado, gordo, porco e dicindo chistes pra demostrar que se a relixión se pon por riba de todo desaparecerían tódalas loitas, as mesmas dos irlandeses, e todo iso pra meterse cos irlandeses. A mín doume noxo aquilo, pois o úneco que alí houbo, a úneca verdade que alí se veu, foi a da dôr irlandesa. E diante dista dôr calaron todos por... comenencias políticas. ¡E logo falan da internacional católica uns homes que poñen a moral debaixo da política! Vaian á merda. (6-III).*

A idea da hirmandade refréxase moitas veces no “Diario”; dun xeito punxente cando se fala dos mortos ca guerra e da súa piadosa memoria nas Eirexas:

*«Pero o que máis me fixo pensar foi un letreiro en Notre Dame, posto ós pes dun crucifixo; iste letreiro está ante sete bandeiras francesas e di: «Lembrádevos dos mortos pola Patria». E digo eu ¿non sería mellor poñer os pes dun crucifixo un letreiro que dixese: «Rezade polos mortos na guerra»? (7-II).*

## Arte relixioso

Temos aludido ao seu coñecimento das ciencias relixiosas que o encamiñaría nesa obra cume da nosa erudición artística que son “As cruces de pedra na Galicia”. No viaxe do 1921, abriulle a

comprensión dos máis miudos temas iconográficos. De certo puido sentirse defraudado de si mesmo na única ocasión en que non soupo albiscar o senso dunha pintura.

O “Diario” é un percorrido, impar, pola interpretación da fe cristián nas artes da vella Europa, cheo de agudas cavilacións. Pra él os vieiros do arte non son os do mero cultivo, material, carnal, sensual da ferrosura. Emporiso está con Mateo ou cos Van Eyck “versus” Rubens. E razoa deste xeito o seu afervoado amor polos autores do políptico do “Año Místico”:

*«Non é posibre que naquel tempo acometese ista obra sen pensar na inmortalidade. De pensamento, de execución non parece un dises traballos encomendados, senón a obra que un artista fai pra deixar ó Mundo». (15-VIII).*

O mesmo senso de interpretación relixiosa que atopamos nél, nos que Van Acker chamara “moments d’extase devant Memling”, revélase na consideración do arte novo. Un certo intuïto lévao cara as obras coetáneas que refrexan, con sinceridade, vivencias relixiosas: “La cene” de Falguière, “Pendant la messe” de Gourdanet, “L’Angelus” de Maxence, “Gros au large” de Adler. Pra calquer estadio da hestoria, pra calquer cultura, ten un espírito vibradoiro diante dos temas que se acheguen ao “sagro”.

A compenetración co máis nidio do gran arte relixioso fai que, en troques, emergulle, moitas veces, nas páxinas do “Diario” o noxo que sinte cara a imaxinería que chamaríamos de arte industrializado, sobre todo cara as imaxes do Corazón de Xesús (17-II).

*«Pola tarde fun até Montmartre pra ver a irexa do «Sacre Coeur». Non me gustóu a irexa e moito menos a representación do Sagrado Corazón de Xesús que rola polo mundo adiante. No se pode dar cousa máis cativa nin máis insinificante». (22-III).*

## O Ben e a Xusticia

Ao longo de todo o “Diario” é perenne a preocupación pola amoralidade das xentes, polo refugamento dos valores do Ben e da Xusticia. A vida no Mal noxenta:

*«Neste burgo estamos afastados do París que eu coñecía; eiquí a vida é tranquila, anque chea de amoralidade. Eu penso que, se todo o mundo fose París e anque París fose o «Barrio Latino», a humanidade esgotariase nunha ducia de anos. ¡E triste ista vida! ¡E moito máis triste que os que a viven non se decaten da súa tristural (14-II).*

Pois sempre antepuxo os valores éticos aos do adianto, o desenrolo, material. Emporiso puido decirnos:

*«Da vida de París... ¡non séi qué decir! Se a civilización, se o progreso pode traer tanta inmoralidade, prefiro que non chegue endexamáis á nosa Terra». (21-IV).*

Ben séi que soio a demorada e sempre gozosa lectura do "Diario" pode levarnos cara o espírito de Castelao e que uns trechos escolmados, eiquí e acolá, non poden espellalo. Este artigo meu é como un chamamento pra que vos acheguedes a él. E pra rematalo, escollo unhas verbas suas nas que ven condensado o pensamento que latexa en toda obra:

*«Os primitivos eran conscntes do seu arte, moito máis do que son hoxe os naturistas; pero se nós, homes modernos, adequirisemos concencia do arte que corresponde ós tempos que vivimos ¿ise arte sería o que fan os novos? ¡Cicáis! E se non fose ise mesmo, compre esquecer todo canto temos deprendido do arte e tomando como estímulo a civilización da Edade Media, busquemos, no que nós temos de eterno, a semente do arte futuro. A imitación do mundo eisterior é, hoxe, unha proba de supervivencia animal; ser visualistas, como aínda son en Hespaña, é coma coidar que, co estudo da anatomía, se poidese chegar a coñecer a esencia do home. Hoxe compre pertencer ó fato de homes que traballan polo despertar do sentimento relixioso, se queremos que o mundo se salve, en arte xa non se poden utilizar as aparencias sensibles máis que «para mellor eispresar a vida interior». (26-IX).*

### Xosé FILGUEIRA VALVERDE

---

*«Chegamos ao ano 1824, cando aínda estaba quente a sabedoría de dous freires galegos: o Padre Sarmiento e o Padre Feixóo. E a umha petición do Abade Prior de Sobrado, pedindo autorización para consagrar a doce monxes naquel mosteiro, contesta desde Valladolid, o «General Reformador de la Regular observancia de N. P. S. Bernardo, Orden del Cister en estos Reinos de Castilla y León» o seguinte: «...los que según el equitativo reparto correspondiente al presente estado, deberán ser: cinco de la porción de Castilla la Vieja, cuatro de la de Castilla la Nueva, dos de la de Galicia y un riojano...» Así se comprende que a fala das Cantigas xa non servise para dirixirnos a Deus, porque non a entendían os seus ministros...».*

(A. R. CASTELAO, Sempre en Galiza)

# A INFLUENCIA DE MARX NO PENSAMENTO TEOLÓXICO ACTUAL

Por Xulio LOIS

*A pretensión deste artigo é tratar de poñer de manifesto a influencia de C. Marx (ou aínda mellor, do marxismo, através das súas distintas interpretacións ou tradicións) no pensamento teolóxico cristián máis recente. Mais concretamente, tratarei de detectar esa influencia na teoloxía cristiá que comeza a elaborarse a partir da década dos 60 do presente século co nome xenérico de teoloxía política, centrándome, de forma preferente anque non exclusiva, na teoloxía católica. Refírome, sobre todo, á nova teoloxía política de J. B. Metz, á chamada teoloxía da esperanza de J. Moltmann e á teoloxía da liberación latinoamericana coas súas diversas vertentes ou tendencias (todas elas, segundo manifestación explícita dos seus autores, formas de teoloxía política).*

Digo: simplemente poñer de manifesto esa influencia. Non intentarei, pois, ao menos directa e explicitamente, valorar os distintos intentos teolóxicos nos que a presenza do pensamento marxista é perceptíbel; tampouco pretendo adentrarme seriamente na problemática que tal influencia plantexa; nen sequer me propoño pronunciarme acerca da conveniencia ou non conveniencia dunha teoloxía que asuma o marxismo dunha maneira ou doutra, ou que polo menos non o ignore. Tratarei de me mover no terreo do observador curioso que quer, sen máis, constatar tal influencia, valéndome para iso moi frecuentemente dos testemuños dos mesmos teólogos nos que a presenza de Marx se confesa expresamente ou se advirte de forma inequívoca (1).

Aínda, antes de me introducir no tema, outra observación previa que permita coñecer ben os estreitos límites deste traballo. Centrareime con preferencia no nivel da metodoloxía e das características xerais das correntes teolóxicas que vou analizar, mais que nos dos seus contidos concretos. Desde esta elección de campo é, paréceme, desde onde se vislumbra o alcance da influencia do marxismo, que é o que nos interesa aquí.

---

(1) Ben sei que nen sequer así cabe a pura obxetividade, imposible sempre. Por outra parte, de ser posible tampouco tería interese en lograla. Se acoto desta forma o meu propósito e omito xuícios de valor é por razóns de brevedade. Queden tais xuícios para outra ocasión.

### **1.—Unha distinción importante**

Quixera comenzar facendo un distingo que coido importante e clarificador para calibrar a importancia que ten a influencia do marxismo na teoloxía actual.

Alguns teólogos utilizan o marxismo simplemente como mediación instrumental para outorgar significatividade e lexitimación sincrónica á teoloxía elaborada, mas sen que tal asunción cuestione radicalmente os datos da fe e a posibilidade da reflexión teolóxica.

Outros, porén, realizan unha asunción previa do marxismo e da súa racionalidade dialéctica para, desde aí, intentaren un cuestionamento radical, perguntándose pola posibilidade mesma da fe e da teoloxía.

No primeiro suposto inténtase unha interpretación dos datos da fe asumindo mais ou menos seriamente o reto marxista. Pero a validez de tais datos non é cuestionada.

No segundo asúmese o marxismo (como pura hipótese teórica de traballo ou como concepción teórica-práctica que informa o compromiso histórico, é dicir, social e político) para desde tal asunción ver se a fe e a teoloxía seguen sendo posíbeis.

No primeiro suposto os teólogos móvense no terreno da teoloxía dogmática: o marxismo asumido límitase a mediar no proceso de interpretación dos datos da fe. No segundo os teólogos móvense no terreno dunha teoloxía fundamental: o marxismo asumido incide na xénese mesma da fe, ao cuestionarse a súa posibilidade. Asúmese a crítica marxista da relixión e da teoloxía e pergúntase se a conciencia en xeral e a conciencia relixiosa e particular son meros fenómenos supraestruturais e históricos, totalmente dependentes da infraestructura material e económica, ou se se pode falar dunha autonomía suficiente que permita salvar a especificidade do feito cristián.

Ainda sabendo que ás veces os campos non están ben deslindados, e co risco indudábel de simplificar, atreveríame a dicir que no primeiro suposto móvense os teólogos políticos centroeuropeus en xeral e tamén numerosos teólogos latinoamericanos da liberación (Gutiérrez e Comblin, por exemplo, por dar algún nome).

No segundo, móvese algun teólogo europeu (Fierro, Belo, Boisset, Domergue, Chaigne...), alguns dos teólogos latinoamericanos da liberación (Richard, por exemplo) e alguns grupos

cristiáns que se preguntan desde a súa activa militancia marxista polo senso e a significación da fe cristiá (2).

## 2.—A influencia do marxismo no primeiro grupo de teólogos

Imos tratar de detectar a influencia marxista nestes teólogos distinguindo, como xa dixemos, dous niveis: o das características xerais das súas teoloxías e o da metodoloxía teolóxica empregada.

### A) Nivel das características xerais.

Apesar da distinta gama de influencias marxistas (nos teólogos políticos centroeuropeus a influencia chega, sobre todo, a través de E. Bloch e da Escola crítica de Franckfurt —Adorno, Horkheimer, Habermas, Marcuse— mentras que nos latinoamericanos chega a través dun marxismo “mais ortodoxo”, aínda que sempre crítico) o certo é que tais influencias determinan unha coincidencia: a teoloxía hoxe ten que estar referida á praxe histórica, pública e política e ten que exercer unha tarefa crítica na sociedade (superando así a tendencia de teoloxías anteriores á privatización, á desmundanización e a ahistorificación) (3).

#### a) Unha teoloxía referida á praxe

Frente a unha dogmática contemplativa que se contentaba con interpretar o universo, a teoloxía a que nos referimos determinase como activa e practicamente transformadora.

Metz, por exemplo, considera que desde a Ilustración, e sobre todo desde Marx, compre urxentemente proceder a unha desprivatización da razón para pasar a unha concepción práxica da mesma. Toda “teoría pura”, por moito que se esforce, móstrase coma regresión cara unha conciencia pre-crítica. A pretensión do suxeito non pode xa manterse dunha maneira puramente teórica. En consecuencia, se a conciencia teolóxica non quer regresar a un primitivo estadio pre-crítico, ten que permitir que

(2) Compriría matizar moito mais. Non é a mesma, por exemplo, a postura de Fierro que a de Richard —como veremos mais adiante— inda que ambos partan da asunción previa da racionalidade dialéctico-materialista e se movan no campo do cuestionamento radical. Tampouco é idéntica a situación dos distintos crentes con militancia marxista (nuns séguese a dar unha postura basicamente «fundamentalista», puramente reformuladora; noutros a fe mesma é cuestionada).

(3) Non pretendo atribuir estas características da teoloxía política actual exclusivamente á influencia do marxismo. Digo somente que o marxismo influi, e creio que decisivamente, na urxencia sentida de elaborar unha teoloxía con tais características.



a razón práctica participe en todas as suas reflexións. Unha teoloxía sen referencia á praxe sería, pois, unha teoloxía francamente regresiva (4).

Esta mesma urxencia dunha teoloxía orientada á praxe atópase tamén nos restantes “teólogos políticos”, europeos e latinoamericanos. Limitome a presentar algúns testemuños significativos:

«A hermenéutica do reino de Deus é ante todo millorar o mundo», dirá Schillebeckx. E engadirá que a actualización da mensaxe cristiá ten que consistir «en formar a autoconsciencia reflexiva e crítica dunha praxe cristiá, que non interprete só a realidade en crente, senón que proxecte tamén modelos operativos para reformala e mostrar xustamente na praxe o fundamento de validez da súa interpretación actualizadora. Desta maneira, fai así aparición na teoloxía unha relación nova entre teoría e praxe» (5).

«Hai xa tempo de mais que os teólogos só interpretaron o mundo. Chegou o intre de transformalo», di H. Cox en «A cidade secular»; e case coas mesmas palabras Moltmann expresa a mesma esixencia: «Para os teólogos non se trata só de interpretar doutra maneira o mundo, a historia e o ser humano, senón de modificalos na expectativa dunha modificación divina» (6).

«Quedou xa sinalada dabondo a ubicación central da praxe no punto de partida contextual de teoloxía da liberación. Inaugúrase pois unha linguaxe, na cal a tarefa de transformación do mundo se conxuga tan intimamente á da súa interpretación, que esta última é vista como imposible sen a primeira. Declárase o fin de toda «loxía» que non sexa «loxía» da praxe. Rómpease o feito verbal da palabra eficaz. Denúnciase a «gratificación substitutiva» do «decir a verdade» na medida en que non se apoie no «facer a verdade» (7).

¿Qué dúbida pode caber de que a famosa Tese XI de Marx sobre Feuerbach —“os filósofos non fixeron mais que interpretar de diversos modos o mundo, mas do que se trata é de transformalo”— subxaz nesta esixencia práxica da teoloxía actual?

(4) Declárase así a insuficiencia dunha hermenéutica idealista do senso e a necesidade dunha tarefa teolóxica operativamente conectada coa historia, coa transformación do mundo.

(5) E. SCHILLEBECKX, *Interpretación de la fe*; Ed. Sígueme, Salamanca 1973, páxs. 157-8.

(6) J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*; Ed. Sígueme, Salamanca 1972, páxs. 108-9.

(7) H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*; Ed. Sígueme, Salamanca 1973, páx. 63.

### **b) Unha teoloxía referida á praxe pública e política**

Non é preciso insistir neste punto pois está claramente implícito no anterior. Anque os conceptos de praxe asumidos non coinciden —e aquí a diferenza entre os teólogos políticos centroeuropeus e os latinoamericanos da liberación é notábel— todos están de acordo en que se trata sempre dunha praxe pública e política con incidencia na transformación estrutural da sociedade.

Na simple orientación á praxe pública e política todos estes teólogos están, pois, de acordo. Xa veremos mais adiante —ao estudar a metodoloxía proposta polos mais destacados teólogos da liberación— como a relación teoría-praxe supera a simple orientación da primeira á segunda. E ao establecer esta superación comezan as diverxencias.

### **c) Unha teoloxía capaz de exercer unha tarefa crítica na sociedade**

A teoloxía actual que estamos a analizar sostén que esta orientación á praxe pública e política ten que estar informada por un estatuto marcadamente crítico. Os teólogos insisten no carácter crítico, subversivo e revolucionario da fe, polémicamente enfrentada a todo orden real ou ideal que pretenda clausurarse nos seus propios logros.

Esta dimensión crítica —crítica preferente, cando non exclusivamente, negativa para uns; crítica que conleva, para outros,, a orientación para alternativas ao menos globais de organización social diferentes ás dadas— é tal vez a nota mais orixinal da nova teoloxía, que a distingue netamente de teoloxías políticas anteriores que exerceron unha función integradora e lexitimadora respecto da sociedade existente. Trátase agora de comprender a mensaxe cristiá ao servizo da crítica, non da lexitimación social.

O inconformismo e a negación fronte ao dado constituen un momento interno de todas estas formas novas de teoloxía política. Na maneira concreta de entender esta tarefa crítica é factor determinante o tipo de influencias recibidas polos distintos teólogos. En Metz, por exemplo, é decisiva a este respecto a influencia da Escola crítica de Franckfurt —a negatividade crítica de Horkheimer e Adorno, o gran rexeitamento de Marcuse—; en Moltmann, o do pensamento de E. Bloch; nos teólogos latinoamericanos está moito mais presente a asunción dun marxismo “mais ortodoxo”.

Naturalmente, para que a teoloxía poida estar criticamente orientada á praxe pública e política imponse unha análise crítica dos seus propios enunciados teolóxicos. Non só unha análise lingüística, senón unha análise que permita descubrir as súas

implicacións políticas, determinando os condicionamentos sociais e económicos da linguaxe cristiá.

*«No noso tempo —debido ás consecuencias científicas da Ilustración, sobre todo á socioloxía científica e crítica postidealista das ideoloxías— todas as ideas e conceptos tamén as ideas e conceptos sobre Deus, son determinadas e descifradas no seu contexto socio-histórico (e psicolóxico). Por iso, a orixinalidade e transcendencia da mensaxe divina da Biblia unicamente pode resultar hoxe visible se é capaz de convencer pola sempre nova liberación da súa forza crítico-liberadora no interior de —e fronte a— estes determinantes sociais e psicolóxicos. Unha teoloxía que queira ser, neste senso, criticamente responsábel da fe cristiá e das súas consecuencias non pode prescindir no seu núcleo destas relacións, «sociais» e «prácticas» (8).*

En definitiva, trátase de ser lucidamente conscientes da inevitábel funcionalidade socio-política que teñen os enunciados teolóxicos, tratando de discernir criticamente se “estamos ofrecendo á xente opio relixioso ou un auténtico fermento de liberdade” (Moltmann); é dicir, se tais enunciados están exercendo unha funcionalidade de dominación ou de liberación.

A presenza de Marx —xunto cos restantes mestres da “sospeita”— e da súa concepción materialista da historia é patente nesta preocupación de Metz (que comparten todos os “teólogos políticos” actuais). Establecida a decisiva influencia do económico-social no campo da conciencia surxe inevitabelmente un recelo sistemático fronte ás formulacións abstractas, incluídas as teolóxicas; establécese a imposibilidade de formulacións neutras, asépticas, con pretensión de universalidade e validez ahistóricas; créase a necesidade de que todo enunciado, no noso caso teolóxico, xustifique a súa independencia ou autonomía, por relativa que sexa, fronte aos determinantes sociais e psicolóxicos e acredite igualmente a súa validez desde a súa capacidade de incidir no proceso de liberación do home.

#### **d) Unha teoloxía orientada para o futuro**

Unha teoloxía como a descrita, criticamente referida á praxe pública e política, está necesariamente orientada ao futuro. Nesta orientación ven os teólogos un fundamento de lexitimación sincrónica da súa teoloxía en canto que lle permite resistir a confrontación co pensamento moderno en xeral e especialmente co marxismo.

---

(8) J. B. METZ, *La autoridad eclesíastica frente a la historia de la libertad*, en: «Ilustración y teoría teológica», Ed. Sígueme, Salamanca 1973, páxs.48-9.

Unha teoloxía que desatende o futuro, ou o obscurece, está, di Metz, a mercé da crítica da relixión, sobre todo marxista (9):

*«Cuase toda a moderna crítica da relixión, e principalmente a crítica marxista, está rexida pola seguinte actitude: o cristianismo, o mesmo que a relixión en xeral, é impotente perante a primacía que o futuro ten na conciencia moderna. E por iso esta nova conciencia entende-se moitas veces a si mesma como a liquidación de calquer conciencia relixiosa, como a iniciación dun camiño a unha era post-relixiosa...»* (10).

Ben é certo que Metz, do mesmo modo que Moltmann e Gutiérrez —por non citar mais que a algúns teólogos entre todos os que insisten na importancia da asunción da categoría futuro para a teoloxía— sinalan que a esixencia para a teoloxía de orientarse ao futuro venlle imposta pola mesma tradición bíblica, perforada toda ela pola Promesa. Mas sería inxenuo pensar que na explicitación actual de tal esixencia non tivo decisiva influencia o marxismo, influencia que eles mesmos recoñecen.

## B) Nivel da metodoloxía teolóxica

Vista a influencia do marxismo nas mencionadas características xerais das distintas teoloxías políticas actuais, quixera agora tratar de perceber esa mesma influencia no nivel da metodoloxía teolóxica. Para iso voume centrar no método postulado, sobre todo, por algúns teólogos latinoamericanos desde unha concepción da relación entre teoría e praxe, que poderíamos chamar dialéctico-crítica.

Tais teólogos falan, en efecto, da necesidade de elaborar unha teoloxía desde e en función da praxe da liberación. Insisten, ademais, en que a praxe debe ser ámbito obrigado, anque evidentemente non exclusivo, de verificación.

En realidade, o chamado “primado da praxe” ao que a teoloxía da liberación fai continua referencia esixe, ao meu entender:

a) Que a praxe —e, mais concretamente, a praxe de liberación, que para merecer tal nome na actual conxuntura histó-

(9) Para o teólogo citado o futuro queda obscurecido por unha teoloxía fundamentalmente mediada pola metafísica do ser, xa desenvolvida obxectivamente (como na Escolástica), xa, desde Kant, de forma transcendental, persoal ou existencial.

(10) J. B. METZ. *Teología del mundo*; Ed. Sigueme, Salamanca 1970, páxs. 111-112.

rica latino-americana ten que ser revolucionaria<sup>(11)</sup>— sexa o fundamento ou fonte de elaboración teolóxica. Desta maneira a praxe de liberación existente determina o horizonte de problematidade e progreso do coñecimento teolóxico, sendo incorporada como momento interno da reflexión mesma.

Faise teoloxía, por tanto, desde a praxe. A praxe, matriz hermenéutica, ámbito de produción da teoría teolóxica.

b) Que a praxe sexa criterio de verificación da elaboración teolóxica. A teoloxía acredita a súa significatividade e validez pola súa capacidade de xerar praxe de liberación; é dicir, pola súa capacidade de contribuir desde a súa propia especificidade á auténtica liberación do home, pola súa “utilidade social liberadora”<sup>(12)</sup>.

A praxe, pois, ámbito de verificación da teoría teolóxica.

c) Que a praxe de liberación futura —que non existe aínda ou que só se dá en forma embrionaria— se constitua así en fin da elaboración teolóxica. A teoloxía convértese así en prospectiva anticipadora e directriz. A praxe futura determina tamén o horizonte de desenvolvemento e progreso do coñecimento teolóxico.

Faise teoloxía, pois, para ou en función da praxe.

Aquí a influencia do marxismo é especialmente notoria. Chega con recordar a tese II de Marx sobre Feuerbach: “O problema de se o pensamento humano pode chegar a unha verdade

---

(11) A praxe de liberación á cal se referen os mais destacados teólogos da liberación é a que reúne os rasgos de totalidade, radicalidade e dialectividade. Ao meu entender podería definirse así: A actividade humana realizada con conciencia do carácter dialéctico da realidade que persigue incidir, coa conflitividade conseguinte, no nivel estrutural, en orden a unha transformación liberadora, desde a asunción dun proxecto histórico de alternativa de sociedade radicalmente distinta.

(12) A vinculación así establecida entre teoría e praxe non supón incurrir nun burdo pragmatismo que reduce o verdadeiro ao útil (entendendo por útil o mellor para os nosos propios intereses). Non equivale a unha concepción groseiramente pragmática que reduciría o verdadeiro ao que nos é mellor, mais ventaxoso ou mais conveniente.

Por unha parte, cando decimos que a teoloxía se valida pola súa utilidade, facemos referencia sempre a aquela utilidade social que se traduz en maior liberación para o colectivo humano. A praxe que actúa como criterio de verificación é aquela capaz de transformar a realidade, creando condicións de posibilidade dunha mais grande liberación do home.

Por outra parte, a teoloxía é útil (no senso exposto) na medida en que é verdadeira, e non é verdadeira simplemente porque sexa útil. Dáse simplemente unha prioridade práxica de orden epistemolóxica en tanto que a praxe nos permita coñecer, a través da súa verificación nela, a verdade dos enunciados teolóxicos.

obxetiva non é un problema teórico, senón práctico. E na práctica onde o home ten que demostrar a verdade... do seu pensamento. A controversia acerca da realidade ou irrealidade do pensamento isolado da práctica é un problema puramente escolástico”.

Ora, aceptar a praxe como fonte, como fin e como criterio de verificación da teoría teolóxica supón unha nova metodoloxía, caracterizada pola asunción da racionalidade dialéctica (a praxe, momento interno da elaboración da teoría; a teoría, esencialmente referida á praxe) (13), que implica a chamada “ruptura epistemolóxica” (a relación “suceso-teólogo” co “obxecto-mensaxe revelado” supón a mediación do compromiso na praxe liberadora: un coñecer transformador, non simplemente contemplativo).

Trátase dun método dialéctico-crítico de ritmo ternario:

1.—A praxe, como dixemos, ámbito de produción, horizonte de desenvolvemento e progreso. Desde a inserción na praxe prantéxanse cuestións inéditas e agrándase a perspectiva de achado de solucións. Desde esa mesma inserción despértanse “sospeitas” e esixencias de permanente reformulación.

2.—A reflexión crítica que, desde a praxe, tenta captar a significación salvífica da mensaxe cristiá, elaborando así unha teoría teolóxica de carácter operativo que, á vez, incide criticamente na praxe presente realizada.

3.—Volta á praxe como ámbito de verificación da teoría elaborada.

Compre ter en conta, que toda síntese (teoría verificada) é sempre provisoria provisional, pois o proceso realízase como nunha espiral, é inacabado, é decir, rigurosamente dialéctico. Ambas instancias —mensaxe cristiá asumida na fe e praxe— cando se relacionan nunca parten de cero. E un proceso de interrelación que pode e debe impedir o imperialismo dogmático da mesma praxe.

(13) Cf. ao respecto os traballos seguintes:

— I. ELLACURÍA, *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano*, en: «Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en A. Latina», México 1975. páxs. 609-635.

— J. SOBRINO, *El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana*; ibidem, páxs. 177-207.

— M. LAMB, *Les implications méthodologiques de la théologie politique*, en: «La pratique de la théologie politique»; Ed. Casterman, Tournai 1974. páxs. 51-70.

— M. SCHOONBROOD, *Praxis sociale et référence a Jésus-Christ*, ibidem, páxs. 73-113.

Non cabe dúbida da influencia do marxismo nesta metodoloxía e, naturalmente, nos presupostos epistemolóxicos (concepción da verdade obxetiva e ámbito de captación e verificación da mesma). Quizá esa influencia poida resumirse na convicción de que o discurso teórico non sustenta algo así como un punto de vista epistemolóxico autónomo ou exterior respecto á praxe.

Esta influencia é explicitamente recoñecida polos propios teólogos latinoamericanos da liberación. Gustavo Gutiérrez, por exemplo, ao falar do primado da praxe, admite “a influencia do pensamento marxista centrado na praxe, dirixido á transformación do mundo”. E engade:

*«A teoloxía contemporánea atópase na insoslaíábel e fecunda confrontación co marxismo. E é en grande parte estimulado por ele que, apelando ás súas propias fontes, o pensamento teolóxico oríentase para unha reflexión acerca do senso da transformación deste mundo e acerca da acción do home e da historia».*

*«Ainda mais, a teoloxía percebe gracias a esta compaña o que o seu esforzo de intelixencia da fe recibe desta praxe histórica do home, así como o que a súa propia reflexión pode significar para esta transformación do mundo» (14).*

De feito hai en Gutiérrez unha apropiación da epistemoloxía marxista, recibida fundamentalmente a través dun neo-marxista peruano: Mariátegui. Trátase, desde logo, dunha apropiación crítica que lle permite acentuar o carácter crítico-dialéctico, evitando sempre que a teoría teolóxica poida pasar a ser un mero reflexo mecánico da praxe.

Esta mesma presenza do pensamento marxista podémola constatar, mesmo mais claramente, na obra de H. Assmann, quen considera que “até agora, na reformulación da relación teoría-praxe, os teólogos europeos da teoloxía política deixaron demasiado de lado o marxismo” (15).

En ambos, porén, insisto, o marxismo é sempre asumido criticamente, coa convicción, por outra parte, de que “unha esaxerada ortodoxia marxista révelase incapaz de tomar en conta unha serie de factores característicos da situación latinoamericana” (Assmann).

A moi estreita vinculación entre teoría e praxe, unida pola teoría metodolóxica que vimos de analizar, ven esixida fundamentalmente, como xa dixemos, polos teólogos latinoamericanos

---

(14) Cf. G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*; Ed. Sígueme, Salamanca 1972, páx. 32.

(15) *O. cit.*, páx. 18.

da liberación. En troques, unha esixencia similar podémola atopar tamén en numerosos teólogos europeos. Só a título de exemplo ouero aducir algúns testemuños significativos:

—A praxe, matriz hermenéutica das formulacións teolóxicas:

*«A hermenéutica política non se fai na mesa de escribir, senón na acción cristiá. Na acción e sufrimentos políticos coméncase a ler a Biblia cos ollos dos pobres, dos oprimidos e dos que se fan culpábeis. E así é como se entende»* (16).

—A praxe, criterio de verificación da verdade teolóxica:

*«Non se pregunta xa se unha doutrina é verdadeira ou falsa, senón que se somete a proba desde a praxe; se actúa como opresión ou como liberación do home; se aliena ou humaniza; e con isto a praxe convertese en criterio de verdade. Non só é isto así para Marx, senón que desde Kant a Sartre é un rasgo esencial do espírito moderno, que ten coa realidade unha relación non contemplativa, senón eminentemente operativa»* (17).

*«O criterio de verificación de toda frase teolóxica é a praxe que posibilita o futuro. As frases teolóxicas conteñen tanta verdade canta produzan practicamente no cambio da realidade»* (18).

*«A cuestión que preocupa á teoloxía política é a verdade do cristianismo... Compre saber se unha verdade se pode demostrar auténtica como verdade cando non é capaz de responder máis que sentimentalmente ou ideolóxicamente á pregunta que se prantexa na sociedade actual: ¿de qué parte está?, ¿da dos opresores ou da dos oprimidos?»* (19). *«Compre perguntar a toda teoloxía: ¿Diríxese aos homes capaces de amar?, ¿axuda ou impide a liberación do individuo e da sociedade? A resposta que se dé (e só a pode dar a praxe efectiva) servirá para fundamentar ou para deixar infundada a unha teoloxía concreta e á teoloxía en xeral»* (20).

(16) J. MOLTMANN, *Fe y política*, en: «Diálogo ecuménico» IX (1974), pág. 46.

(17) *Ibidem*, pág. 38. Moltmann chega a decir que se a verdade non contén sementes de transformación do mundo convértese en mito recusábel.

(18) D. SÖLLE, *Teología política*; Ed. Sígueme, Salamanca 1974, pág. 15.

(19) M. XHAUFFLAIRE, *Teología política*; Ed. Sígueme, Salamanca 1974, pág. 15.

(20) A. FIERRO, *El evangelio beligerante*; Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1975, pág. 458.



### 3.— A influencia do marxismo nos teólogos, que desde a sua asunción, cuestionan a posibilidade mesma da fe e da teoloxía.

A diferenca que aquí establecemos entre estes teólogos e os anteriores baséase no nivel en que consideramos a influencia do marxismo (nivel de mediación instrumental nos primeiros, nivel anterior de posibilidade da mesma tarefa teolóxica nos segundos). Do resto, tamén os teólogos incluídos neste apartado, fundamentada a posibilidade da teoloxía desde o pensamento marxista, reclamarían para a mesma as características/xerais e a metodoloxía xa estudadas.

Os intentos teolóxicos a reseñar aquí, mais que realizados están postulados. Compre distinguir dúas formas da asunción previa do marxismo, no nivel referido, por parte dos teólogos:

—Na primeira (que eu chamaría, sen o menor matiz pexorativo descomprometida) o marxismo é asumido simplemente como hipótese de traballo entre outras posibles, sen se preocupar pola súa verdade ou falsidade, tratando de verificar en qué medida é posíbel—dende tal hipótese— asumir a fe e a teoloxía. Non hai aquí, por tanto, xuício algún de valor sobre o marxismo.

—Na segunda (asunción comprometida), pártese do marxismo como concepción teórico-práctica que, de feito, informa o compromiso histórico, é dicir, social e político. Aquí si hai xuícios de valor: un convencemento da validez e da racionalidade marxista e é desde aí desde onde se prantexa a posibilidade da fe e da teoloxía.

Neste segundo suposto hai aínda unha diferenca de matiz importante. Uns (Richard, por exemplo), coidan que a racionalidade marxista ten que permanecer incuestionábel, porque a fe de ningún modo pode constituírse en instancia crítica fronte a tal racionalidade. Outros (por exemplo Girardi) coidan que é precisa unha mutua fecundación dialéctico-crítica (21).

---

(21) Unha cuestión de importancia decisiva e clarificar qué marxismo é asumido por estes teólogos. Aínda con risco de simplificar diríamos que se trata do marxismo entendido como materialismo histórico dialéctico referido á historia das sociedades humanas. Un materialismo de corte fundamentalmente científico, non metafísico, ben que non se ignore que a análise da realidade que propugna se refira á totalidade do real (por tanto tamén ao «sobre-estrutural», é dicir, ao factor ideolóxico nas súas distintas manifestacións) e se sexa consciente de que implica determinadas opcións filosóficas (presupostos epistemolóxicos, recusación de toda concepción dualista, etc.).

Fundamentalmente pois: un materialismo non vinculado necesariamente ao chamado materialismo dialéctico da natureza, ao menos na súa formulación de corte ontoloxicista e metafísico, atribuída fundamentalmente a Engels e a Lenin.

### a) A asunción descomprometida do marxismo

Como intento da asunción que chamei descomprometida escollo o intento dun teólogo español, Alfredo Fierro, levado a cabo no seu libro **El Evangelio beligerante** (22).

Fierro xustifica a oportunidade de asumir precisamente a hipótese marxista porque esta “non é unha mais entre outras”. Para el “a racionalidade marxista goberna o modo de coñecer e de facer ciencia na cultura contemporánea mais avanzada”. En efecto,

*«O marxismo é hoxe a teoría mais ampla e comprensiva; tamén a mais ambiciosa en canto á súa capacidade de dar razón doutras posturas, e mesmo a mais influente naqueles mesmos que se lle opoñen. Vivimos no momento cultural da racionalidade materialista e dialéctica, na «era de Marx». En tais circunstancias sería irracionábel facer teoloxía de costas á hipótese marxista. Non que a teoloxía poida contentarse con atender esa e non outras, mais si que a teoloxía non é completa mentras non a atende e asume como hipótese»* (23).

No intento de Fierro, asumir a racionalidade marxista coma hipótese non supón, como xa dixemos, emitir xuício de valor algun sobre ela. Trata de se facer marxista cos marxistas para ver se desde alí é posíbel a fe, algunha fe, e como. Trátase, en definitiva, de verificar a posibilidade dunha teoría materialista-dialéctica. O noso autor concreta mais:

*«A pregunta de se é posíbel algunha teoloxía despois de Marx concrétase en se é posíbel algunha teoloxía despois de que sabemos que a conciencia en xeral, e en particular a conciencia relixiosa, aparece como fenómeno de sobreestruturas dependente dunha base material e económica»* (24).

Para determinar o alcance da relación base-sobreestruturas, propón superar o pensamento etiolóxico ou causalista por un pensamento de tipo racional (que investiga matizadamente as relacións e correspondencias entre os fenómenos). Situado neste novo enfoque cognoscitivo, por unha parte, perde importancia a cuestión tan debatida de se a base económica é causa determinante ou mera condición das ideas e crencias relixiosas (pregunta só significativa desde o punto de vista causalista); por

(22) Outro intento, interesante mais no seu plantexamento que na solución esbozada, é o de BOISSET (*La théologie en procès face a la critique marxiste*, Ed. du Centurion 1974), quen, en confrontación coa concepción althusseriana das ideoloxías, intenta rescatar a posibilidade dun coñecemento teolóxico de hoxe.

(23) *O. cit.*, páxs. 424-25.

(24) *O. cit.*, pág. 437.

outra, a investigación descobre a correlación existente entre base económica e representacións teolóxicas, entre óptica de clase e quefacer teolóxico. Estabelecida esta correlación, Fierro extrae unha consecuencia radical:

*«Faise preciso e urxente modificar a sociedade para poder falar de Deus sen equivoco. A esixencia de liberación social e da superación da división en clases atopa aquí unha razón estritamente teolóxica. A teoloxía só pode aspirar a ser verdadeira pola mediación da constitución dunha sociedade non alienada, é dicir, pola mediación dunha praxe liberadora» (25).*

Agora ben, mentras non alcanza as súas metas o proceso de emancipación, ¿será preciso renunciar a toda teoloxía?

Fierro pensa que non, xa que cabe, incluso na situación presente, unha teoloxía non necesariamente alienante e isto pola capacidade que ten, pese aos seus indudábeis condicionamentos, de reaccionar fronte á infraestrutura alienada, e de modificala. “Isto —di— só podería negarse desde unha concepción mecanicista das relacións entre base social e conciencia, concepción desacreditada xa entre os propios teóricos marxistas a pouco que se teñan separado do dogmatismo”. Por iso, cabe, en principio a fe e a teoloxía desde unha hipótese materialista dialéctica, xa que:

*«Os principios do materialismo dialéctico non postulan en ningún modo unha determinación unívoca do feito relixioso polo feito económico, sen contrapartida algunha en senso inverso; non contradí os supostos da teoría marxista recoñecer que en efecto pode darse unha repercusión e eficacia dos símbolos da fe sobre a base socio-económica (26).*

Esta posíbel teoloxía debe ser verificada na súa validez, por unha parte e desde agora xa, a través dun criterio prático: o da súa incidencia liberadora. Por outra, a última palabra acerca da súa validez queda transferida ao futuro.

Porén falar da incidencia liberadora coma criterio de verificación non significa reducir a lexitimación de tal teoloxía a ese criterio. Trátase simplemente agora de lexitimala e acreditala non xa ante a propia tradición cristiá, (a nivel dunha teoloxía dogmática que presupón a fe), senón ante o discurso común dos homes, en enfoque de teoloxía fundamental ou da xénese da fe; e isto, xa que estamos atendendo á teoría materialista dialéctica, no marco desta precisa teoría.

Que o futuro ten que ser, en definitiva, o que emita o último veredito, discernindo así a súa validez, exprésao así o noso autor:

(25) O. cit., páxs. 447-48.

(26) O. cit., páxs. 469-70.

*«Os actuais símbolos e imaxens de Deus, anque poden xa cumprir unha función desalienadora e liberadora, proveñen aínda dunha sociedade alienada. Podemos nos perguntar que sería deles nunha sociedade diferente, na que se reduzan a enaxenación e a frustración. Deus está por ver, no senso de que está por ver o que ocurrirá coas súas imaxens no futuro, especialmente no futuro que proceda na dirección propugnada pola teoloxía de revolución e liberación. A validez das actuais representacións teolóxicas está pendente da historia que virá...»*

*«O porvir discernirá. Mentras, unha teoloxía materialista-dialéctica, no senso aquí proposto, é tan posíbel como a correspondente ateoloxía. A fe cristiá ten unha posibilidade real, mesmo nunha interpretación dialéctica e materialista da historia. A suposición do carácter determinante da base económica e da produción non excluí necesariamente a confesión de fe e a simbolización teolóxica. Crer segue a ser unha aposta, hipótese e postulado, mas non ilusión enaxenada, xogo fantasioso ou ideolóxica evasión» [27].»*

#### **b) A asunción comprometida do marxismo**

Partindo da asunción do marxismo coma concepción máis correcta no actual momento histórico para comprometerse de forma revolucionaria na construción dunha sociedade socialista, Girardi, nalgun dos seus traballos, pergúntase tamén pola posibilidade da fe e da teoloxía cristiás.

A súa derradeira resposta, coma a de Fierro, é tamén positiva. Mas insiste en que tal asunción marxista non é inocua, xa que esixe unha audaz confrontación de natureza dialéctica, que leva consigo unha revisión profunda tanto do marxismo coma do cristianismo nas súas respectivas maneiras de entenderse e formularse.

(27) *O. cit.*, páxs. 476 e 490.

Para comprender mellor o carácter da teoloxía a que se refire Fierro compriría ter en conta a súa distinción entre linguaxe teoloxal (linguaxe directa da fe), que debe ser en todo caso linguaxe negativa, crítica e simbólica, e teoloxía «stricto sensu» que é xa unha linguaxe ulterior, reflexiva, disciplinada e crítica, que toma por obxecto a linguaxe teoloxal primaria e trata de obter a súa comprensión teórica e tamén científica.

Mentras a linguaxe teoloxal directa, que fala de Deus, non é —segundo Fierro— ciencia nen coñecimento (é linguaxe simbólica non propiamente cognoscitiva), a teoloxía en senso estrito, e concretamente a teoloxía política no noso caso, non é linguaxe acerca de Deus, senón metalinguaxe, discurso en segundo grao de elaboración, e en canto tal, teoría e coñecimento en senso estrito, anque non xa sobre Deus, sobre o alén ou sobre outra calquer realidade transcendente, senón sinxelamente sobre as relacións entre estas dúas realidades empíricas e sociais: a profesión de fe dos cristiáns e a praxe política dos mesmos.

Para aqueles —di— que consideran o marxismo e o cristianismo nun senso rixidamente “ortodoxo”, como sistemas acabados de pensamento adecuadamente expresados nas suas formulacións tradicionais, non hai mais solución coerente que o abandono da fe ou da militancia marxista. Somente se pode buscar unha saída positiva “se marxismo e cristianismo son considerados coma pensamentos dinámicos, capaces de se someter a discusión e de renovarse constantemente”. Girardi considera que este proceso permanente de revisión está en coerenza coa inspiración orixinal tanto do marxismo como do cristianismo.

*«Na sua inspiración orixinal o cristianismo é esencialmente a relación vital cunha persoa vivente, a de Cristo resucitado, presente e operante na historia. Esta relación só é auténtica se é creativa, se se renova constantemente, resistindo á tentación de cristalizarse nunha fórmula e nunha lei, se —no corazón da loita de hoxe—, redescubre incesantemente as posibilidades liberadoras da vida e da mensaxe de Cristo».*

*Pola sua parte, o marxismo «sendo unha teoría da revolución non pode ser fiel a si mesmo mais que confrontándose constantemente ás múltiples situacións nas que ten lugar a loita. Sendo unha teoría científica deixará de selo en canto renuncia a verificar constantemente as suas teses e a renova-las en función de novos datos. Sendo unha filosofía da praxe debe replantexar incesantemente os problemas a partir das esixencias sempre novas da ciencia e da acción» (28).*

Desde esta concepción dinámica cabe para o crente a posibilidade de asumir o marxismo sendo, iso sí, consciente da necesidade dunha mutua e dialéctica fecundación crítica. Trátase, pois, dunha asunción non irrelevante para a teoloxía. En realidade, plantexa en “termos novos e dramáticos” todos os problemas da fe e excluí a posibilidade de facer coexistir no nome dunha “distinción de planos” o compromiso revolucionario marxista cun cristianismo lixeiramente readaptado. Por outra parte, o mesmo marxismo asumido ten que ser sometido a revisión crítica, tratando de superar o dogmatismo ortodoxo das súas formulacións.

Radical, e ao mesmo tempo optimista, é a postura de Pablo Richard (29), teólogo católico chileno. Afirmar rotundamente que a única posibilidade que resta á fe e ás teoloxías cristiás, ou mais precisamente, a única posibilidade que ten de verificar historicamente a súa validez —o “senso mesmo do cristianismo”,

(28) G. GIRARDI, *Los cristianos de hoy frente al marxismo*, en: «Iglesia viva» IX (1974), páx. 342.

(29) Cf. sobre todo a súa obra *Cristianismo, lucha ideolóxica y racionalidad socialista*; Ed. Sígueme, Salamanca 1975.

segundo as súas propias palabras— é sometelas a un vigoroso proceso de desideoloxización desde a asunción da racionalidade socialista de corte marxista.

Tal afirmación procede da constatación previa dunha marcada ideoloxización deformante das formulacións cristiás tradicionais, vinculadas a fortes doses da ideoloxía burguesa propia do poder dominante. O seu optimismo radica no convecimiento de que, desde a asunción da racionalidade marxista, o cristianismo pode encontrar —na medida mesma en que se vaia desideoloxizando— a súa validez e articulación significativa no proceso de transformación histórica da nosa sociedade.

Desta maneira no pensamento de Richard a praxe liberadora informada polo socialismo marxista —e cuxa corrección e validez se xustifica unicamente desde a súa propia racionalidade científico-política— constitúese en instancia crítica fronte a un cristianismo ideoloxizado, mas sen que dita praxe sexa, a súa vez, sometida a crítica desde a mesma fe cristiá. A interrelación dialéctica que observamos en Girardi parece aquí diluírse enteiramente.

Habería, finalmente, que facer referencia ao menos á influencia que o marxismo está tendo na reformulación da fe que grupos cristiáns están intentando por toda a xeografía da Igrexa desde a súa militancia marxista. E esta unha das tarefas que sabemos se asignan aos grupos, por exemplo, de “Cristiáns polo socialismo”, tamén existentes en España. Así a expresaban nun dos seus documentos:

*«A partir da nosa experiencia revolucionaria e das interpretacións que a ciencia marxista nos plantexa, trátase de liberar a nosa fe da impregnación ideolóxica burguesa e reformulara na linguaxe que nunca debería ter abandonado, a dos oprimidos e explotados, a linguaxe da liberación».*

Trátase, en definitiva, de intentar vivir, celebrar e formular a fe desde a praxe marxista nun proceso de mutua fecundación crítica, evitando así —ao menos no propósito dos mais— o imperialismo dogmático da praxe. Tarefa só incipientemente acometida por estes cristiáns, e mais ao nivel de teoría oral que escrita. Quedan por clarificar moitas cousas; como os seus mesmos protagonistas recoñecen, son serias as contradicións históricas a superar.

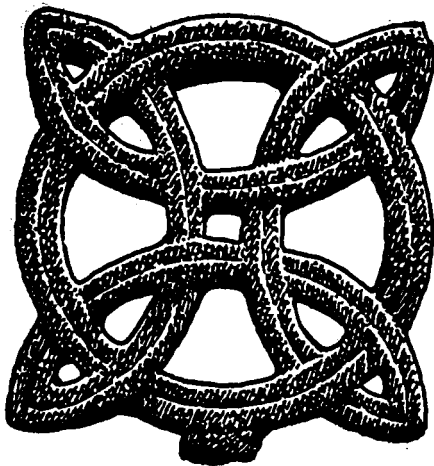
Recoller con detalle o intentado (e inda o logrado) requeriría o espazo doutro artigo. Só intento, ao proporme reflexar a influencia do marxismo na teoloxía cristiá actual, deixar constancia do esforzo destes grupos cristiáns, cuxa lexitimidade e significación é hoxe dificilmente recoñecida. Tal vez nun mañá non moi lonxe se historiarán afanosamente os intentos para poder esgrimilos como proba de que a Igrexa non eludiu estar

presente dunha maneira comprometida neste momento histórico. Se se me permite deixar conscientemente o terreno da obxetividade en que me quixen mover, diría: “Deus así o queira”.

A conclusión deste breve recorrido a través das distintas vertentes da teoloxía política cristiá actual é a constatación dunha extensa e profunda influencia do pensamento de Marx en todas elas. Persoalmente atrovome a subscribir o diagnóstico de Fierro:

*«A teoloxía política actual non é, en última análise, outra cousa que os pensamentos que forma a fe sobre o manto do marxismo. Inda que non sempre se queira recoñecer así, parece difícil negar a correspondencia existente entre a incorporación do pensamento dialéctico á conciencia cultural de occidente e o auxe da hemenéutica política do Evanxello. A teoloxía política é unha teoloxía baixo o signo de Marx, en igual senso que a Escolástica foi unha teoloxía baixo o signo de Aristóteles e a teoloxía protestante liberal o foi baixo o signo de Kant» (30).*

Xulio LOIS



(30) A. FIERRO, O. cit., páx. 102.

# O GALEGO NA LITURXIA: CURIOSIDADES DUNHA CRÓNICA

Por Xosé M. R. PAMPÍN

*No mes de decembro de 1963 o Concilio ecuménico Vaticano II aprobou a introdución das linguas vernáculas na Liturxia católica. Por aqueles días en Galiza só Alvilares Moure falou publicamente do asunto nunha conferencia tida en Lugo sobre «O clero e o uso do idioma galego». Logo comenzaron as lerias, até que nos primeiros días de xaneiro de 1969 Roma deu luz verde ao galego como lingua litúrxica. Duas datas, pois, (1963-1969), que encerran unha apretada historia, sobradamente rica en aconteceres que merecen ser coñecidos.*

A paciente e constante recolleita de todo tipo de documentos que, acerca do galego na liturxia, agromaron en Galiza e fora dela nos anos das principais lerias (1963-69), fixo que M. Caamaño se atopase cunha exhaustiva documentación que de ningún modo se debería perder para a Historia. Con ela fixemos unha crónica que debe estar agora no prelo e que constituirá un libro, de próxima aparición, editado por SEPT baixo o título "O galego na liturxia". Pero como os achegados a **Encrucillada** me pediron unhas primicias, aquí van, medio remexidas e pola vía do humor, que é o modo mais serio de tratar as cousas importantes. E digo humor porque me fixarei nos documentos mais churrusqueiros.

## Un inquérito xornalístico

Para comenazar temos, por exemplo, as respostas que sobre o asunto fixeron cuarenta e dous sacerdotes rurais ao "Faro de Vigo" entre o 13 e o 25 do mes de agosto de 1964. Dos cuarenta e dous cregos **samente a dous** lles pareceu ben o conto, anque non dan explicacións. Pero si as dan, para o noso regocixo, os que a negan. Así, Ramón Rodríguez Otero atallou sen contemplacións: "**¡Stop, luz roja, como usted dice. Los paisanos, hoy por hoy, casi no hablan gallego!**" Xesús Hermida Villar engade: "**¡Dejémonos de historia. El gallego lo hablan bien en muy pocos lugares de Galicia. Además, aprendamos primero el español, que tendrán que hablar cuando emigren**". (Os suliñados son meus, claro). Xesús Cabo Gómez teme as consecuencias e redondea: "Empleando el gallego en las acciones litúrgicas, tal vez llegaríamos a ver en ellas una manifestación más —**y de poco gusto**— de nuestro abundante folklore religioso". E. Bernardo Villaverde Villaverde aprofunda aínda mais: "La gente podría pensar



que se les trataba de bobos. Y el sacerdote perdería incluso **autoridad**". Pero o caso é que algúns pensan que non debería deixarse o **latín** —decatémonos que estamos nos anos conciliares que levantaron a lebre das linguas vernáculas—, porque, como comenta Xosé Bandeira Nieto, estas crearían "exceso de confianza en las cosas sagradas, y sería grave". Xosé Acuña e Xan Pazos Castiñeiras coinciden en que sen o latín "los fieles perderían interés y respeto". E así case todos..., menos Balbino Rodríguez González, de Quintela de Cañedo (Ourense), e Xulio García Fernández, de Ribadavia.

As reaccións foron tremendas en cantidade e "intensidade". Por exemplo, Ramón Rodríguez, o que dixera aquilo de "stop...", debeu recibir tais misivas que se disculpou nun artigo publicado no "Diario de Pontevedra" do dous de novembro e reproducido por varios xornais mais. Apesar das disculpiñas, aínda di que "el púlpito nunca puede ser cátedra de idioma" (¿de qué idioma?, preguntáramos nós), e pide que sexan os intelectuais os que empecen e ambienten... Tamén Torres Queiruga terciou neste momento apelando aos aspectos antropolóxicos, e outros galeguistas, como Antón Beiras, etc., todos con grande respecto. Pero Precedo Lafuente non se queda en panos quentes e di, refiríndose a tais cregos: "...ni siquiera son dignas de atención y mucho menos motivo de escándalo, porque demuestran un **craso desconocimiento de la cuestión o una clara mala voluntad**. Optamos, sin embargo por la primera causa... "Precedo até chega a pedir que os cregos den clase de galego á xente... Isto apareceu no "Faro" do día once de novembro.

En xeral, como se faría sempre, apélase, nos artigos a favor (que foron moitos os que apareceron), á "Pacem in terris" e ao Concilio, como tamén a Lago González, etc. Algúns, como A. R. Caamaño, piden á Igrexa que non faga sufrir ao povo "unha nova humillación".

Hai un artigo de Gabriel Plata Astray, contestando a A. Casanova, no "Progreso" de Lugo do día once tamén, no que se le, entre outras cousas:

*«Reconoce, amigo mío, tu escondida intención. Necesitáis de los curas para que os ayuden a dignificar la lengua; que sean ellos los que rompan el fuego de la intelectualidad en favor del gallego. ¿Por qué no pides a los catedráticos de la Universidad de Santiago que, aunque no desarrollen sus lecciones en gallego, platiquen, sí, corrientemente en esta lengua con sus alumnos gallegos, como hacía antes de la guerra un profesor de la Facultad de Ciencias? Esto te parece mucho más difícil; encuéntras que es mucho más fácil inducir a ello a un pobre cura de aldea, el cual, tiene gracia, habla de hecho gallego, aunque se avergüence de reconocerlo públicamente en una encuesta».*

Todo este artigo manifesta unha carencia total do senso antropolóxico da lingua, e ademais é inxusto cos intelectuais galegos que loitaron pola lingua sendo marxidados, padecendo cárceres e rematando, alguns, asasinados. Pois en todas as análises feitas por estes auténticos intelectuais nótase que só apelan a razóns pastorais. Un exemplo do mais típico é o que Ramón Piñeiro manifestou no discurso da súa entrada na Real Academia Galega, publicado agora por Galaxia. Non hai ningún manexo desde "fora"; hai si unha urxencia "desde dentro" das mesmas motivacións eclesiais, se é que queren ser consecuentes consigo mesmas.

### Unha noticia sorprendente

O anuncio de que se podía utilizar o castelán, vasco e catalán na Liturxia, e non o galego, feito a finais de 1964, levantou durísima reacción no mundo cultural galego empezando por América.

Na emigración americana xurdiron de todos os centros e entidades galegas habidas e por haber cartas á Xerarquía galega pedindo con grande respecto a inclusión do galego. O cardeal Quiroga respondeu a algunha decindo sómente, con frase este-reotipada, que era "objeto de preocupación y cariñoso estudio...", e logo apelando ás dificultades de sempre... Pero algunha prensa da emigración é sarcástica, e, como estamos tratando das "curiosidades" tomamos, por exemplo, "Orientación Gallega" de xaneiro-febreiro de 1965, que ten un artigo titulado "Los tres enemigos". Nel dise, por exemplo "...pero los tres enemigos a que nos vamos a referir son los tres enemigos de Galicia. Y son mucho peores. Son ellos: el cura, el maestro de escuela y el secretario del ayuntamiento. Los tres son los más fieles representantes del centralismo político, cultural y religioso. Los tres, o lo que ellos representan, son los culpables auténticos del subdesarrollo, como se dice ahora, en que se halla postrada nuestra tan desdichada Patria". E despois de falar dos secretarios e mestres di:

*«La Iglesia no se preocupa para nada de la cultura como no sea clerical. Generalmente, el clero gallego, sobre todo el rural, carece de sólida preparación. Son unos patanes con sotana y, claro está, la sotana les da cierto prestigio y respeto. Por lo común es una carrera que se llama o se llamaba «lata», es decir, breve (¿?). Sin otros conocimientos superiores necesarios. Los mismos feligreses se ríen de ellos por la torpeza con que predicán. Suelen calificarlos de prófugos del sacho. Sin duda por haber salido muchos de ellos de la capa social aldeana. En vez de ser un foco de luz en las aldeas, de ser honrados consejeros de sus feligreses, son todo lo contrario. Lo que les interesa es hacer política y ayudar y defender al cacique de turno. Eso era corriente antes del «movimiento» y ahora también. Están al servicio del Estado y,*

*lo que es peor, de un Estado policial. Ahora en estos últimos meses, varios de esos «codios» como los llamaba Rosalía, fueron entrevistados...».*

Aquí cadráballe aquilo de “Canta y no llores...” En parecidos termos apareceu un artigo en “A nosa terra” de marzo, titulado nada menos que “A permanente traición do clero de Galiza”. Dise tamén:

*«O clero de Galiza coa súa torpe conduta ao pór en loita a patria física real, tanxibel, co dogma que teima representar a degoirada patria do alén vida, o único que logra é anular os canles idealistas do noso povo, trocando á maioría dos galegos en homes que, por non crer en nada, tampouco cren en si mesmos, cando a lóxica mais elemental aconsella armonizar todo pulo idealista orixinal para lograr seres que se acheguen o mais posibel á perfección».*

A cousa é para pensar. Notamos o anticlericalismo, pero descubrimos unha fonda valoración do relixioso. Como nos tempos de Curros... E así hai cartas e artigos para todos os gustos, que aquí é imposible resumir. E ¿cal é a resposta xerárquica? Explicao moi ben “Nós”, órgao da Asociación de Fillos de Galegos de Montevideu:

*«La característica de las respuestas es eludir el tratamiento del punto básico de nuestro planteamiento: el desconocimiento de Galicia como entidad diferenciada, a través de la exclusión del idioma gallego en la vida espiritual de sus hijos».*

## En Galiza

A noticia da exclusión, ou non inclusión, do galego na liturxia tamén foi un fungueirazo impresionante en Galiza. Hai documentos para todos os gustos. Uns con moita poesía, como o de Rey Romero, outros con dura prosa, como o de Alvarez Gándara na revista do Colexio Peleteiro, onde fala de “xenocidio”. Méndez Ferrín, cunha moderación impresionante, fala de que o idioma vernáculo non é nen o maioritario nen o oficial, senón o “habitual” (“La Noche”, 30-1-65). Acertadísima aclaración. Logo comprende que xa “...sé que a usted católico y gallego le duele en el alma que estas directrices de la Iglesia no se cumplan todavía...”.

Precedo esta vez recorre ao tacto político e nun artigo publicado en “La Noche”, sobre a noticia conciliar das linguas vernáculos aprobadas, non fai mención do galego, anque sí fala ao final de algo “nuevo” que os bispos poden facer se...

E naturalmente non falta o “divertimento”, esta vez a cargo de Ben-cho-sey (Fernández-Oxea), que escribiu en “La Noche” co título de “Xa che dixen”. Fala de que os piores inimigos de

Galiza están dentro, “como os vermes dentro da froita para se manteren dela”, e que non faltan os desobedientes ao Papa, ao Concilio, etc. E remata:

*«Antonte lín nun xornal galego un alegato deste xeito, que remataba decindo dun taberneiro aldeán que cando lle tiña que rifar ao fillo empregaba o castelán para lle botar a reprimenda. O autor puña o exemplo para amosar o adiantados que están os nosos aldeáns, argumento tan falaz como o daquela caricatura de Castelao, na que un paisano lle decía a outro: «O meu fillo é tan listo que ten quince anos e xa non cre en Deus». Pero coido que mais adiantado estaba aínda aquel outro labrego que cando voltou do «Norte», falaba un barallete anglo-galego que daba xenio ouvilo; e nunha ocasión na que o rapaz andaba xogando na solaina da casa, como non tiña barandela, avisouno de que ía cair, e como o cativo lle non fixo caso, rematou por se dar un trastazo. Cando o pai o viu no chan, díxolle todo cheio de razón: —Xa che dixen «before» que non te asomases al «window».*

Mais ou menos.

### **A Mocidade Católica Galega (M. C. G.)**

A M. C. G. merece especial atención por desencadear un movemento auténticamente popular, imprimindo circulares e facendo solicitudes que encheron por milleiros o Pazo arcebispal.

Fora fundada no curso 1961-62 sobre a base “...de que é unha obriga moral de todo xoven católico actuar de acordo coa responsabilidade que como católico e galego ten en colaborar cos outros xóvenes, católicos ou non, na resolución dos problemas do país...” Así reza o seu manifesto.

Nestas solicitudes pedíase: textos litúrxicos, boletíns, Biblia, etc., en galego; predicación en galego; ensino galego en seminarios e colexios católicos; planificación da postoral en galego. Segundo datos da Mocidade, chegaron uns vinte milleiros ao Pazo.

A M. C. G. tamén publicou o ritual da misa, que até a aparición do misal foi unha axuda fundamental.

Son moi interesantes as correspondencias cos bispos, sobre todo con **Guerra Campos**: toda unha antoloxía para o futuro; pero ao non podela publicar íntegra, por falta de espazo, neste lugar, non queremos “podala”, para que non haxa suspiciacias.

### **A política intervén**

A “Dirección General de Prensa” mandou unha circular aos xornais proibíndolles falar do asunto. Entón a M. C. G. informa ao Cardeal Quiroga, que “extrañado”, lamenta tal intromisión, anque tamén “certos pasos indiscretos” (?). Pero tal prohibición pouco durou, pois a leira siguen con mais forza que nunca.

Tamén entón, a recién fundada UPG sacou un furibundo texto titulado “Acusamos”, texto por suposto “underground” que do mesmo xeito é contestado pola M. C. G. Este texto supón a primeira manifestación dun partido político.

Igualmente os amigos da UNESCO de Madrid enviaron polos subterráneos un texto de protesta pero moi respetoso. Tamén motivou unha interesante polémica desde todos os xornais de Galiza e de fora, que tampouco agora podemos nen resumir.

### Declaracións dun Vicario

Don Maximino Cancela, recém nomeado Vicario de “Pastoral” da diócese de Santiago, tivo a sorte de poder asistir a algunha sesión conciliar, cando os bispos deixaron entrar como observadores a algúns cregos. Á súa volta foi entrevistado, saíndo, cómo non, o tema do galego. Don Maximino puntualizou:

*«Nos viene ahora a la memoria una frase que se ha escrito una vez tratando este mismo problema: «El gallego tiene que estar al servicio de la Liturgia, y no ésta al servicio del idioma gallego». No se puede, como también se ha dicho, aprovechar esta ocasión y hacer de trampolín y lanzar el gallego...».*

Supoñemos que Don Maximino non querría dicir que a Liturxia se puxo incondicionalmente ao servizo do idioma de Madrid, só, única, e exclusivamente por razóns políticas. Pois tal foi a Historia dun povo onde non se coñecía o castelán até que interveu a política levada pola espada. Así o faría constar máis tarde mons. Araújo. Pero o caso é que tamén estas declaracións desencadearon unha grande polémica.

### Siguen as polémicas

Curiosamente, Ramón Otero (o home mais representativo da “parte negativa” do asunto) saiu cun artigo en “Galicia Social” (16-8-66), que empeza sorprendentemente así: “Cuando la mesura y la delicadeza...”, no que xa abre portas. Tal tono dialogante faille contestar a outro coñecido da “parte positiva”, A. Beiras, unha carta aparecida días mais tarde na mesma publicación. Di textualmente:

*«Puesto que en todas las facetas de la Iglesia posconciliar se promueve el diálogo y parece que usted así mismo lo acepta, he de manifestarle con toda claridad lo siguiente: La Iglesia Católica española fue tanto o más que el poder central un factor de desgalleguización, de lucha contra nuestra cultura propia. Bastaría leer el P. Sarmiento para conocerlo.».*

Logo engade:

*«Bien, pues si en la Iglesia con satisfacción general se ha iniciado una franca apertura (...) ¿por qué no va a ser ella la que realice la labor apostólica, reparadora, de de-*

*volver al pueblo gallego lo que le fue quitado? No es posible dejar a un plesbicitico o algo similar una decisión contra algo que se suprimió sin consulta previa. Se trata simplemente de «restaurar», de devolver un patrimonio...»*

Estas razóns son importantes porque aclaran algun planteamento como aquel de Morente Torres (“Ideal Gallego”, 14-7-66) no que se viña decir que a causa da desgaleguización era o poder centralista e non a Igrexa. Pero A. Beiras sigue dando unhas normas pedagóxicas moi axeitadas, sobre todo para ser empregadas cos nenos, non vaia ser que lles pase como a el mesmo “...cuando me decían que Dios era espíritu puro, y me lo imaginaba de la forma de un cigarro (es cierto) de alta calidad...”.

Camilo Nogueira recorda no mesmo número de “Galicia Social” que a Igrexa non debe esperar a que se mentalice o povo, senón que ela mesma debe axudar a mentalizalo. Pero curiosamente o Sr. Otero, o noso amigo, volta a defender á Igrexa decindo que mentras Galiza viveu baixo “**el cobijo de los campanarios**”, “nuestras tradiciones se mantuvieron enxebres”, e cando esta tutela desapareceu convertíronse “en bailes exóticos de jazz”.

Manuel González no mesmo lugar responde aos que din que o galego se fala mal: “¿En qué Academias se estudia? Se aprende en el hogar y por eso, precisamente por eso, es por lo que debe pasarse al uso litúrgico. **¿En qué se rezó cuando no existía en nuestra tierra el castellano?** Eso de “me da verguerza” no necesita comentario. Si los sacerdotes no están preparados, pues Señor, que se preparen. **“A mi me costó muchísimo aprender el castellano”**. (Os suliñados siguen sendo meus).

Xosé M. Beiras Torrado escribeu no “Faro” (10-8-66) “Carta a un católico de Galicia” na que se decía, entre outras cousas:

*«De modo que si las instituciones y la sociedad son quienes lo convierten (ao idioma galego) en tal obstáculo, sinceramente creo que a la Iglesia no le queda otra alternativa que elegir entre sociedad e instituciones, por un lado, y los valores culturales del paisano por otro...»*

### Unha nova enquisa

“Galicia Social”, de Vigo, anuncia unha enquisa no seu número do 20 de agosto do 66. Pergúntase se o galego beneficiaría á pastoral, se sería ben recibido polo povo, se existen traducións litúrxicas, se se pensa nunha introdución inmediata ou escalada da misa galega ou se ha de seguirse mantendo o castelán.

No día 17 de setembro aparecen os resultados: das 187 respostas, 104 piden a misa en galego, 83 que sigan as cousas como están, é dicir, castelanizadas.

## Despois da primeira misa

A primeira misa galega, celebrada por Seixas en Santo Domingo de Bonaval o día de Santiago de 1965, motivou moitos comentarios. E un tal "cura de Freixeiro" viu ameazado o orden cósmico por tal exceso. Por eso remata:

*«Es decir, señores gallegistas exagerados, que no somos los gallegos como los catalanes».*

Desgraciadamente. Tamén foi moi contestada.

Cando chegou a primeira misa na Arxentina (que xa non se interrumpiría), aló por maio do 66, deu lugar a comentarios interesantes nos que se preguntan polas prerrogativas especiais que deben ter na Arxentina que non poidamos ter aquí.

Así, en "Blanco y Negro" (5-XI-66), de Madrid, aparece unha carta de Xosé F. Cortiñas, que, chegando de Buenos Aires, non puido "cumplir la ilusión que traía desde mi segunda patria americana. Esta ilusión era visitar al Apóstol y oír en la catedral una misa en gallego. Pero no he podido. Ignoro las causas, pero no creo que sean demasiado importantes". Logo fala de que en Buenos Aires si a teñen, e pregunta: "¿Qué ocurre en Galicia?".

Entón Gaspar Fernández desde Marbella escribelle unha carta (25-XI-66), carta que á súa vez foi contestada por J. M. Roque de Barcelona parodiándoa con humor e intelixencia. Para mellor ver o contraste, pareámolas seguidamente en dúas colunas:

*«Don José: En su Galicia no pasa nada anormal. Las maravillosas rías gallegas siguen donde estaban. Con frecuencia se oyen las notas dulces, armoniosas y nostálgicas de la gaita. Si usted no puede oír misa en gallego en la Catedral, no quiere decir que en Galicia hayan dejado de ser verdes los prados. Tranquilo, Don José. Ya sabe usted que en la casa del herrero, cuchillo de palo. Y para su mayor tranquilidad me es grato informarle que Jesucristo, que yo sepa, nada dijo en gallego. Por lo tanto si usted es cristiano, como yo quiero creer, me parece que no debe extrañarle oír la misa en latín, o en español que en resumidas cuentas fue y es idioma de santos y héroes. Nada más. Don José; usted tranquilo porque en su bellísima Galicia no ocurre nada de particular, salvo que se moderniza y prospera por la gracia de Dios.»*

*«Don Gaspar: En su pueblo ocurren cosas anormales a pesar de que la espléndida playa siga donde estaba y con frecuencia se oyen las notas estridentes, irritantes y actuales de un conjunto ye-yé. Si usted no puede oír (todavía) una misa en inglés, no significa que en Andalucía puedan desaparecer los yermos. Paciencia, Don Gaspar. Ya sabe usted que donde las dan las toman. Y para su mayor información me es grato tranquilizarle diciéndole, que, en efecto, Jesucristo nada dijo en gallego, ni siquiera en castellano, pero sí en arameo, y mucho. Por lo tanto no debiera extrañarle la posibilidad de oír misa en gallego, o en inglés, que en resumidas cuentas ni fueron ni son idiomas de cobardicas. Nada más, Don Gaspar; usted, paciencia, pues en su turística Andalucía todavía ocurren cosas raras; no obstante, se modernizará y progresará en un futuro no muy lejano.»*

Por esta época o P. Isorna publica un importante artigo no que resalta a necesidade que a Igrexa ten de dinamizar todos os elementos para a pastoral, sen esperar dos de fora; por iso sinala:

*«La Iglesia tiene que ir en vanguardia en este caso. Lo exigen sus leyes, y es más, lo exige su conciencia. Y siendo la labor regional importantísima, aún existe otra razón y posibilidad de mayor proyección y relieve».*

O artigo apareceu no “Diario de Pontevedra” (11-IX-66).

Bieito Fernández, no mesmo xornal (10-III-67), é mais forte; despois de resaltar os milleiros de peticións de cregos e leigos, pregunta:

*«¿Por qué entón se nos pon aos galegos tantas e tantas trabas aínda despois da «Pacem in terris» e do Concilio? ¿Ou é que tamén a Igrexa fai discriminacións? Os feitos, e remítome a eles, parecen darnos a razón».*

Unha curiosa concesión.

Nunha xuntanza do 31 de outubro, os bispos anuncian que concederán permiso de ter a homilia en galego sempre que se lles solicite con motivacións pastorais axeitadas. Isto motivou alegrías e perplexidades. Por iso Bieito Fernández no artigo antes sinalado pergúntase tamén a qué ven iso de solicitar cando xa está todo tan solicitado. Realmente resulta curioso, como xa decía aquel artigo da emigración americana, que non se trata de pedir senón de esixir que se “devolva” un patrimonio “roubado”.

### Un premio que bota chispas

O “Fernández Latorre”, premio periodístico anual concedido na Coruña, foi no ano 1967 para Álvarez Gándara, por un artigo publicado en “Signo”, semanario da xuventude católica (3-XII-66), co título de “La Iglesia no habla el idioma de los gallegos”. Nel, despois de ir tocando os puntos resabidos, o autor resume:

- «1) El problema es de vital importancia para el pueblo gallego y en especial para sus clases modestas. No es artificial creación de algún sector ideológico.*
- 2) La Jerarquía lo ha resuelto tácitamente, denegando, por ahora, el empleo del idioma gallego.*
- 3) Las razones de esta decisión son plurales. Parece que intervienen ciertas razones de orden político. El resto debe atribuirse a la penetración que hayan tenido en la Jerarquía los prejuicios que componen la «leyenda negra» del gallego, más la natural proclividad a la rutina y la repugnancia a las ligeras incomodidades materiales que com-*



*porta la innovación. Ninguna de ellas tiene el peso suficiente para negarle al pueblo gallego una ayuda que sería tan sustancial...»*

A resposta de Precedo non se fixo esperar. Apareceu en “La Noche” (I-VIII-67). O título é revelador: “La Jerarquía eclesiástica y la lengua gallega”. Fala de que non houbo “inhibición” (?), e para iso recorda o conto da “concesión” da homilía e de que xa se solicitou a Roma a aprobación do galego, a primeiros de 1967 —é dicir: despois de ser publicado orixinariamente o artigo de Gándara—. Tamén fala dos textos litúrxicos variábeis que Vidán estaba sacando en “La Noche” e que lle parecían moi ben ao Cardeal. Como se bota de ver, disculpas moi cativas. Pero vexamos o que responde Gándara. En xeneral reférese a que non tiña coñecido tais peticións, como xa sinalamos, e a que se A Santa Sé non reconece a lingua por falta de “corpus” relixioso é por culpa dos relixiosos, e non dos intelectuais como Precedo insinua. Recorda tamén que o vasco, sen ter ese “Corpus”, xa está aprobado. E naturalmente insiste de novo nas conclusións do primeiro artigo.

Pero velaí que “La Noche” saca un curioso editorial no día 3 de agosto no que se dí, por exemplo:

*«Faltan a la verdad quienes afirman que el gallego es idioma de clase para uso de los proletarios, los campesinos y los pobres...»*

*Faltan a la verdad quienes afirman que la Iglesia no habla la misma lengua que los gallegos. La lengua de la Iglesia es universal. Bien lo saben ellos. (...). Bien saben ellos que si el pueblo hablase el gallego de verdad y por costumbre, la misa sería en gallego. Lo que sucede es que la Iglesia no puede servir de disfraz a la penetración de posturas políticas y bien rebasadas...»* (suliñado meu).

¿Qué podemos comentar sobre isto? ¿Quén o faría?

Tamén Juan Aloya, un dos mais furibundos da “parte negativa”, comenta en “Galicia Social” (5-8-76), entre outras cousas:

*«Parece, por lo tanto, que la consternación que según el articulista (reférese a Gándara) premiado cundió entre los intelectuales, no fue motivada por ningún sentimiento de orden religioso, sino lingüístico, por no decir político, aunque ello nos recuerde forzosamente aquel partido galleguista falto de consistencia pero aliado a primeros del 36 con el funesto Frente Popular, contra el que nos alzamos el 18 de julio».*

Vaites, vaites...

### Os actos relixiosos en galego

Xa falamos da primeira (e tan emotiva) misa en galego tida por Seixas, ese peregrino e apóstolo incansábel da galegui-

zación da Liturxia. Recén chegado de América, xa se meteu no allo cunha forza e entusiasmo de todos coñecidos. Utilizou o ritual recentemente autorizado na tradución feita pola M. C. G.; a cual xa fora protagonista dun acto importante: a súa pergrinación e ofrenda, feita en galego, e contestada en galego tamén polo entón bispo auxiliar Novoa Fuentes.

A misa galega tida de modo permanente empezou nas Capuchinas de A Cruña no día 27 de novembro, primeiro domingo de advento, levada por Espiña e Morente (outros protagonistas case exclusivizadores da promoción do galeguismo litúrxico, xa desde a publicación dos evanxellos). O acontecemento tivo unha grande resonancia e chegaron a ser aquelas misas “unha fuga” da emotividade galega, tantos anos reprimida e inexpresábel de outro xeito. Era realmente emocionante aquilo de “O pobo escravo en marcha está”. Empezou sendo unha, e axiña houbo que ter tres.

Dobrábase o cánon —o oficiante decíao en latín e o axudante en galego— pero xa era moito naquelas circunstancias. Por certo: intentouse retrasmítala por “Radio Juventud”, que se prestou entusiasta, mas o Sr. Fraga Iribarne atallou o asunto. Para que agora veña falando...

En Santiago empezou Vilasó, por aquel entón no Castiñeiriño, pero por ser moi cedo e lonxe —M. Beiras escribiría unha carta en “La Noche” (20-XII-66), queixándose de que non houbera unha no centro— non tivo grande resonancia. Así que a misa de audiencia empezou en San Benito do Campo da man de Barreiro Fernández. Isto foi no primeiro domingo de marzo de 1968.

Ourense deu a grande sorpresa por ter a súa misa galega, empezada no 7 de xaneiro do 68, nada menos que na Catedral, despois de encher todas as solicitudes pertinentes e tramitar os permisos oportunos.

En Vigo a misa —¡qué mellor ocasión!—, a primeira quero decir, e de xeito esporádico, foi a do funeral do noso xa coñecido amigo nesta loita galeguista Antón Beiras, sendo oficiada por Seixas. Era o tres de abril de 1968. De xeito permanente empezou no Asilo de vellos (?), anque pronto foi trasladada para as Trinitarias. Era o 17 de maio e foi oficiada, a primeira, por Laureano Puga, o vicario de Pastoral —outra novidade ¡un vicario!—, axudado por Seixas que se encargaría delas. Arredor desta misa foise formando unha boa comunidade, que tan bons oficios prestaría preparando os textos variábeis e mandándoos a todos os solicitantes gratuitamente até que saíron os Leccionarios editados.

En Pontevedra, a primeira en solitario tívose no 17 de maio do 68 con motivo do día das Letras galegas, dedicado aquel ano a Cuevillas. De xeito permanente empezaría nos Franciscanos levada por Isorna.

De Lugo aínda non sabemos nada...

No mundo rural-mariñeiro empezou de modo permanente en Lariño, belido anexo de Santa María de Lira (Carnota). A galeguización foi completa —menos os funerais— por aquilo de estar lonxe dos inquisidores. Todos os sacramentos se celebraban en galego e até o rosario tamén se rezaba en galego. Pena que só durou un ano, por ter que marchar o crego. Logo apareceron misas esporádicas en Santuarios e romerías; até a ofrenda feita a Xesús Sacramentado, en Lugo, polo alcalde de Betanzos Marcial Olveira Rey en nome do Reino de Galiza, foi en galego íntegramente. O Cardeal, para no perder o equilibrio, contestou medio en galego e medio en castelán.

Fora de Galiza hai que recordar a misa que tiñan en Salamanca desde febreiro do 68 os estudantes galegos, na capela de PPC.

Logo, de xeito permanente foron empezando en Melide, Noia, Aguiño, Ortigueira...

### Os textos litúrxicos en galego

Xa Martiño deu un completo informe no número 4 de **Encrucillada**. Só vou abundar nalgún datíño. Por exemplo, que Vidán Torreira empezou a publicar no 10 de maio do 64 en “La Noche” os textos variábeis do domingo correspondente en galego. Isto foi a orixen do que logo sería “O Misal galego”, arma definitiva para a aprobación de Roma. O misal saíu a finais do 68. A pesar deste impacto definitivo, tivo pouca vida e venda, por cambiarse axiña os rituais todos.

O que sí tivo unha influencia impresionante, sobre todo psicolóxica, foron os Evanxellos, aparecidos nun intre moi oportuno, finais do 65. Convertíronse na bandeira da nosa personlización. Algo así como era o rosario para os irlandeses baixo o imperialismo anglicano. Os comentarios de toda a prensa, aínda dos reacios —recordemos a Rodríguez Otero— foron entusiastas, como logo o serían, segundo ían empezando a espallarse as misas. Vou recordar tan só un comentario de Ramón Piñeiro nunha carta privada que os autores da versión incluíron nun artigo publicado en “La Voz de Galicia” (26-IV-66). Decía Piñeiro:

*«Non vexo mellor maneira de proseguir con eficacia o labor iniciado nestas terras por Santiago. Por ser terras nas que predominan os crentes, o voso traballo servirá para vivificar a fe colectiva do noso povo, e mesmo por iso pra lle dar fortaleza interna, que hoxe non ten».*

Para que logo falen das utilizacións dos intelectuais...

## A outra prensa peninsular

Xa fomos facendo referencia a varias publicacións de outros lugares da península. Apareceron artigos en “El Ciervo”, “Blanco y Negro”, “Vida Nueva”, “Nuevo Diario”, “Destino”, “La Vanguardia”, “El Correo de Andalucía”, etc. Pero hai unha carta ao Director de “Signo” —no mesmo número, precisamente, no que Gándara publicou o artigo que ía ser premiado— dun “castellano de pura cepa”. É unha pena non poder publicala toda, e termos que limitarnos a párrafos como este:

*«...pero hay en España otra región idéntica en sus problemas a Cataluña y que sigue injustamente silenciada, como si hubiera un temor especial a que se reconozca a escala nacional su existencia moral y política. Esta región es Galicia (...).*

*Galicia no sólo da alimentos; dió y sigue dando espíritu que no trasciende; es verdad que cuenta con miles de mártires, es cierto que tampoco carece de procesos a intelectuales, es verdad que los mejores siguen luchando por sus reivindicaciones sociales y políticas...; mientras tanto un idioma es ultrajado en las oficinas públicas, escuelas, juzgados, audiencias e Iglesia».*

E podíamos seguir con este tan confortante artigo vido dun “castellano de pura cepa”.

Foi moi importante ese número que “Signo” dedicou a Galiza, con artigos de Ben-cho-sey, Torres Queiruga, Morente, Falcal... Era o dez de decembro do 66.

Curioso resulta o artigo publicado por “La luz de Astorga” (12-6-67), sen firma, baixo o título de “Galicia posconciliar”. Pergunta:

*«¿Es que si se permite la Misa en gallego, la zona de Astorga va a ser de segunda categoría?»*

Problema que aínda ten e terá moita cola...

Pérez Vilariño escribiu un interesante artigo titulado “¿Habla Dios gallego?”, en “Mundo Social” de decembro de 1967. Nel fala de que non se pode impoñer un idioma, no nome dunha unidade política, na vida relixiosa, porque sería puro maquiavelismo. Polo tanto só quedan dúas alternativas: “Religiosidad en gallego para el pueblo que lo habla, o vida espiritual en castellano para el pueblo que vive en gallego”.

Barreiro Fernández volve á carga no mesmo “Mundo Social” de outubro do 68 nun artigo sobre o Concilio Galego.

Pero até Andalucía chegaron os ecos renovadores de Galiza, como nolo demostra un artigo aparecido en “El Correo de Andalucía”, de Carlo Teixidor, seudónimo de Carlos Ros, que enviou

desde Roma unha crónica das impresións recibidas nunha visita á Galiza naquel mesmo verán. É excusado dicir que os servicios de información da Embaixada española en Roma empezaron deseguidiña as súas pescudas sobre quen era ese tal Teixidor.

Tamén a Radio actuou; distinguíronse R. Pontevedra e R. Vigo; como a Radio Porteña de Buenos Aires.

### **O movemento clerical galeguizador**

O clero foi e é en xeral inconsciente do real problema galego. Pero naqueles tempos había unha teima esquizofrénica tal que na primeira reunión de cregos que houbo pra tratar do tema, tomouse o acordo tremendo pero necesario de non manifestarse como "galeguista", salvo á xente de confianza. Era o 10 de decembro do 66.

Xa antes, en Comillas por exemplo, polo 1963 empezaron medio a organizarse os estudantes galegos, con tan cándida inxenuidade que querían escribir varias cartas empezando nada menos que por Xosé Guerra Campos e Manuel Fraga Iribarne, supoñendo que os tais señores collerían o asunto con entusiasmo. Logo o Espiña empezou en Galiza a mobilizar xente, entre outros Morente a quen convenceu de que lle axudase a traducir os Evanxellos. Despois veu Seixas que, como dixemos, foi un incansábel entusiasta. Até que por fin chegados os tempos, Espiña convocou a reunión mencionada, tida na Casa Sacerdotal de Santiago coa venia do Cardenal. Nesa reunión tomáronse estes acordos:

- 1) *Compromiso de traballar por unha pastoral auténticamente galega.*
- 2) *Pedir ao Concilio Galego unha auténtica concencia galega en todos os aspectos, empezando pola lingua.*
- 3) *Que a Xerarquía interceda ante o Estado para conseguir o ensino galego.*
- 4) *Que nos Seminarios sexa obrigatorio o ensino do galego.*
- 5) *Editar un catecismo en galego para adultos.*
- 6) *Facer un devocionario galego.*
- 7) *Compoñer un cancionero relixioso de raigamia galega.*
- 8) *Facer un ritual galego.*
- 9) *Ir aumentando as misas en galego.*
- 10) *Interesar nesta laboura aos mosteiros galegos.*

- 11) *Facer que SEPT edite unha revista que podía levar o nome de «Logos», para utilidade de cregos e leigos.*
- 12) *Manter contactos co norte de Portugal.*

Eran 18 cregos de toda Galiza, menos de Lugo que non puideron asistir. A segunda reunión tivo lugar no mesmo sitio o día vinte de xullo do 67. Asistiron representantes de SEPT e falou da revista e de poñerlle “Cruceiro”, pero Vidán Torreira desviou o nome á “Encrucillada”. A terceira reunión xuntouse o día 15 de abril do 68; tivo parecidas características, e quedouse en ter a seguinte en Ourense, pero xa non houbo mais ao aprobar Roma o conto e constituírse despois a Comisión de Liturxia, presidida por Cerviño e tendo a Mourente como segredario. A inopenrancia de tal comisión despois de dez anos case, é patente de todo.

Os “Coloquios” tiveron unha capital importancia, aínda que, ao principio, caro lles costou, apesar de estar ali a flor e nata do progresismo galego. Propiamente non se galeguizaron até o cuarto, tido en outubro do 68. Aínda que no terceiro conseguíuse, con moitas dificultades, sacar unha conclusión na que se valoraba a homilía en galego.

Un grupo importante e de relevancia constituírono “Os Irmandiños”, na diáspora de Roma, como tamén o grupo animado por Villamarin en Buenos Aires.

Pero en xeral o crego, como moitas veces se lle acusou, foi negativo.

### **O comportamento xerárquico**

Ao principio, como diría o poeta, foi o silencio. Logo nen velas vir. Temos un exemplo revelador nunhas declaracións do bispo de Tuy, entón López Ortiz, feitas nunha conferencia tida no Círculo Mercantil de Vigo, e recollidas nun artigo do noso incansábel crego de Freixeiro publicado en “Galicia Social” no mes de novembro do 1964. Foron estas:

*«He visitado todas las parroquias rurales de la diócesis y en todas ellas los niños entendían perfectamente el castellano. Por ello no será necesario utilizar el idioma gallego.»*

Podemos considerar estas declaracións como a tónica xeral do modo de pensar dos nosos bispos. Pero Mons. Temiño foi mais contundente e proibiu a “La Región” publicar nada sobre o asunto. Cóstanos por unha carta do xornal dirixida a Enrique Gómez, de Verín, que tiña enviado unha nota na que se lamentaba de que non houbera misa en galego. Está datada no 27 de febreiro de 1965.

Os bispos de Mondoñedo, Argaya, e o de Lugo, eran en principio favorábeis por ser vasco-parlantes, pero quedaron absorbidos na tónica xeral. Don Fernando Quiroga, xa sabemos que foi galeguista militante nos tempos republicanos e colaborador de "Logos". Pero nunca se declarou decididamente, ao menos en público, defensor dos valores diferenciais da entidade natural de Galiza.

A primeira manifestación, despois de tanto "follón" e dos milleiros de solicitudes, das polémicas periodísticas e dos documentos subterráneos, foi no día 31 de outubro do 66 autorizando a solicitar a homilía. Pero xa falamos diso. Logo nas reunións de 4-II-67, 23-XII-67, 22-V-68, faláron de que estaban esperando contestación de Roma.

Coidamos que a Historia terá moi en conta estas actitudes do noso episcopado de entón:

- 1) *O silencio e falta de iniciativa cando o Concilio aprobou a introdución das linguas vernáculas, mentras vascos e cataláns as asumiron sen demora.*
- 2) *A ambigüedade das respostas aos movementos reivindicativos, nas que non se valora o feito diferencial galego e os dereitos inalienábeis á súa lingua (tal como faría mais tarde o Concilio galego).*
- 3) *A falta de iniciativa na tradución dos textos litúrxicos, tal como lles correspondía por ser os máximos responsábeis da evanxelización, «facéndose galegos cos galegos», como diría San Paulo.*
- 4) *Non ter urxido aos cregos, coa correspondente prudencia, a introdución do galego.*
- 5) *O tomar partido, con esta ambigua e inibidora postura, cos poderes despersonalizadores de Galiza.*

Naturalmente, os cregos pódense incluír nestas responsabilidades.

### **"Roma locuta", a cousa aínda está por ver...**

Por fin o "Consilium" de Liturxia deu a súa aprobación a primeiros de xaneiro, sendo o día sete o día da feliz noticia para Galiza enteira. Para iso foron decisivas as visitas que os de SEPT cos seus autores fixeron a Tarancón, entón Presidente da Comisión de Liturxia, para entregarlle o misal, e tamén as que o entón xesuíta Manuel Santos Santórum acompañando ao P. Patino, entón segredario da Comisión episcopal, fixeron aos homes do "Consilium" romano.

Toda a prensa saltou alborozada, pero despois de case dez anos, dado o pouco que se avanzou (e agora non se lle pode botar toda a culpa á Xerarquía, cuxo comportamento, neste asunto en concreto, foi exemplar cando se tratou no Concilio Galego), ben podemos decir iso de que “a cousa aínda está por ver”...

### Conclusión

Se “a salvación de Galicia virá —como decía Otero Pedrayo vai para cincuenta anos— cando os galegos podamos pornos diante da verdade do noso espírito”, a salvación e polo tanto o servizo da Igrexa galega virá cando se enfrente de verdade coa súa indentidade evanxélica diante do espírito galego.

¿Será capaz diso algun día?

Xosé M. R. PAMPÍN

*«Con ser tan ruín o imperio político de Castela sobre Galiza, consideramos peor o seu imperio relixioso. A catolicidade da raíña Isabel foi a ganzua con que Castela entrou a furto en Galiza, sometendo a nosa Igrexa á súa tutela e impondo-nos, desde o altar, a lingua, a cultura, a intransixencia e o fanatismo dos casteláns. A nación en que se instaurou a primeira monarquía católica de España; a que gardava o sepulcro de Santiago, «o sepulcro máis glorioso de todas as nacións do mundo»; a que sinalou Carlomagno como matriz moral e material da Reconquista; a que soubo crear a Salve Regina Mater, que é o cántico máis sublime da Igrexa; a que visitara, en penitencia dos seus pecados, o conde Fernán González, o fundador de Castela; a que fora patria de Exería, Paulo Orosio e Itacio; a que recibeu en peregrinaxe aos fundadores San Francisco, Santo Domingo e San Ignacio; a que tiña foro apostólico para perdoar na súa propia lingua os pecados máis graves; a que confortava a todo canto había de grande ou de santo na cristiandade; a que orixinou, a forza de fé, a primeira e única unión de Europa; en fin, esa Terra tan fondamente cristiá, foi sometida espiritualmente e disciplinariamente a Valladolid. Como se a intolerancia brutal que decapitou a Prisciliano encarnara nos reis de Castela, Galiza foi de novo perseguida até o fondo da súa conciencia».*

(A. R. CASTELAO, *Sempre en Galiza*).



## CREAR UNHA SIMBÓLICA GALEGA

Por Xosé CHAO REGO

Este meu escrito tenciona ser un testemuño do que se está a facer na nosa Terra Cha, mais concretamente no grupo escolar da parroquia de Castro do Rei.

### «DOUS VELLAS E UNHA SOA SOIDADE»

Aló asistín, o domingo 21 de agosto, á representación que os alumnos daquel centro escolar fixeron dunha obra teatral, da que o título xa fala dabondo: «Dous vellos e unha soa soidade». Seica os pequenos actores tamén viaxaron á parroquia do Socorro na cidade de Ferrol, non en balde, aínda que sí de balde.

A Toña e máis o Manoel son dous vellos a quen a emigración foilles roubando fillos e netos. Mentras que os que viven fora na gran urbe vanse desnaturizando, o Manoel vencellase teimoso coa natureza simbolizada por esa cepa que, sementada cando el naceu, aínda vive hoxe o milagre de botar refillos. Sentado nela decote, con ela fala a cotío.

Nisto, que veñen uns rapaces, estudantes de Lugo, a pescudar castros celtas ou romanos, e, coa súa quente imaxinación, aínda mañan atopar un tesouro.

E atópano: o Manoel e a Toña ábrenlles a súa casa e o miolo do seu corazón xa canso, e os nenos descubren o problema que leva consigo a triste e forzosa fuxida do agro, xunto coa incapacidade de que os labregos enxebres e famentos da súa cortiña poidan ser trasplantados a outra terra, porque xa non prenden as súas raigañas. Toña e Manoel son o tesouro non sospeitado, e os nenos voltan a Lugo sen cumprir o seu obxectivo académico: foron pescudando as vellas civilizacións e a nova ciencia arqueolóxica, e encontraron a sabeduría dos nosos ancestros: esa sabencia cheia da tenrura da Toña e do humor retranqueiro do Manoel.

Non lle podo contar ao lector todo, porque é pecado dicir o remate das películas. Somentemente indicarlle que o libriño que vai conter esta obra teatral, ha ser publicado aínda non se sabe ben por cal editorial. O seu autor, Xosé Manoel Carballo Ferreiro, xa coñece a arte das tábuas, por ter adaptado ao galego a obra de Molière baixo o título de «O Mancieiro á forza», impresa hai anos na colección «O Moucho», e que foi merecente dunha segunda edición.

A carón do nome do Xosé Manoel, vai escrito o de María do Pilar Campo Domínguez, e compre que falemos dela, de Marica. Mestreza daquel colexio no que tamén o autor pon escola, pasa por ser coautora da obra, aínda que a tarefa literaria directa non lle pertenza. Aínda mais, habería que facer constar que educandos e educadores daquel centro senten coma propia a obra.

Pero o meirande valor deste teatro, é a reacción do público. Iso foi o que vin na representación da sala do teleclub de Castro do Rei na data enriba sinalada. E isto ven sendo o meu testemuño: a mensaxe prendeu no público, que asistimos emocionados mesmo hastra as bágoas a unha linguaxe que fala ao corazón de calquer galego dos «bons e xenerosos».

Unha obra ben doada de pór en escena en calquer colexio ou parroquia, dada a súa sinxeleza e a máxima economía de medios e elementos.

Carballo é un crego que fai de labrego e de literato. Polo demais, adprende xá no Seminario, pola súa conta, o misterioso oficio da prestidixitación, que leva a cabo cunha artesanía como calquera dos que van pacer a Prado del Rey. Xosé Manoel é un home gratuito disposto a alindar as súas ovellas encamiñándose a calquer recuncho de Galiza. Estou ben convencido diso. Ben que os seus lindeiros de só Castro do Rei non lle teñan dado aínda a sona que merece. É un mago que fai sempre catequese coa súa maxia, dun xeito nada doado de acadar. Un mago non é un trampullas que engana, senón un artista que crea ilusións, sacando á luz e ao ar as cousas que pra os que somos cotidianos están escondidas. Na obra teatral que estamos a comentar, o ilusionista recatou do esquecemento a dous vellos: Toña e Manoel.

E unha literatura apoloxética: apoloxía no senso etimolóxico de «defensa da palabra». Por unha vez, a palabra empréstaselles aos vellos esquecidos e eles fan un satisfactorio afrontamento da súa soidade, quantando a conciencia do público. Defenden o que é seu: o dereito a morrer humanizados, apoiando os dous só a súa saudade, creando unha soa soidade. Que iso coído, sen que eu sexa etimoloxista, que ha ser a solidaridade: darse a quen estexa só. E eles, que non teñen o agarimo dos seus, quérense a rabear.

#### «O CANTAR DOS CANTARES»

Tiven a ledicia de que o vello amigo Xosé Manoel me dera a coñecer os proxectos da coautora, Marica, que está teimando nun proxecto que o leitor ha gostar agora mesmo: «O Cantar dos Cantares» vai ser posto en teatro por ela, poetisa premiada en diversos certames literarios. Ha ser sen dúbida «A mellor das Cantigas», como adoitán verter agora aquela sabedoría disque salomónica.

Galiza é a noiva, e o noivo imos ser os galegos dispostos a entrar no «pathos» da nosa terra. Un proxecto apaixonante, quizá mesmo patético, contando con que a artista quer facer falar aos diversos elemen-

tos da nosa natureza panteística, pra que cada recanto da nosa terra cante as suas louvanzas ou exprese os seus queixumes. Un coro falado ha repetir de vez en cando, a modo de antifona, aqueles aspectos que sirvan de resumo e enlace da lírica amorosa. A sabeduría bíblica vertida nas sabencias dos nosos lares. Un coro que semellará o eco dos nosos montes, o aplauso dos nosos ríos e fontes, o reloucar dos cabuxos. Iso calculo de meu: un salmo telúrico.

#### «MANOEL DO CORNO DE LUA»

Voltando ao Xosé Manoel, vai començar estes días unha serie de contos, e xa ten un feixe deles grabados dos que puiden disfrutar. Cando as ondas de Radio Popular de Lugo anuncien a «Manoel do Corno de Lua», o meu consello é que o que queira escoitar non ha perder o tempo. Trátase, —se nos é permitido empregar unha linguaxe de crentes— de catequeses pra labregos; catequeses, desde logo, «secularese», cheias de contido social e de tenrura. Dunha imaxinación creadora fértil como a nosa Chaira.

Paréceme que estas cousas non podían deixarse pasar sen contalas, porque son o refrexo da creatividade dos nosos homes e das nosas terras. Neste caso, da terra chairega que engade o encanto de gardar no seu seio o nacemento do pai Miño. Ese patriarca que vai fecundando a nosa nai Galiza, coas suas xenerosas libacións nesa espermática diagonal que fende a nosa patria.

A miña narración-testemuño é un chamamento á creatividade pra acadarmos entre todos unha simbólica galega. Este é un exemplo: pra se poderen abrir camiños noutros eidos, todos teríamos que erguer a imaxinación ao querer. Estou a albiscar agora, nese pulo fastansioso, unha verdadeira liturxia popular, festeira, como teñen sido as nosas romaxes e aínda poíderan chegar a ser as celebración da nosa fe. ¿Non sí?

Xosé CHAO REGO

---

*«Se os países ricos se tornam cada vez mais ricos e os países pobres cada vez mais pobres (e sabemos que a riqueza dos países ricos mergulha as suas raízes na miséria dos países pobres), como é que a Ireja poderá calar-se e nao denunciar, pelo menos as injustiças mais gritantes, quando se sabe que, sem justiça, será impensável uma paz verdadeira e durável?».*

(Dom Helder Cámara).

# MATERIAIS PARA A LITURXIA EN GALEGO

Por Xosé-Martiño MONTERO SANTALLA

## Considerazóns preliminares

No mes de xuño de 1976 aprobou a terceira *Assembleia Xeral do Concilio Galego* once proposicións sobre a liturxia en lingua galega (1). Falava-se alí dumha «etapa nova para a liturxia en galego», na que se convertese en «cousa ordinaria» e deixase de ser excepcional. Aínda mais: a *Assembleia* considerou a promoción da liturxia en galego como un dos dous obxetivos prioritarios; isto é, un obxectivo que a Igrexa galega debería intentar realizar de forma inmediata e con carácter de urxencia.

Pasou mais dun ano desde entón, e as cousas non mudaron en nada. A «Comisión Interdiocesana para a Liturxia en Lingua Galega» mantén-se inoperante, quizá por falta de financiamento e de apoio — de definitiva, por falta de interese— da xerarquía.

A seguinte lista de materiais litúrxicos en galego pretende, á vez que fornecer umha informazón aos interesados, ser un dolorido testemuño da miseria en que nos encontramos neste campo, e umha denuncia da indiferencia da Igrexa oficial ao respecto. Ten algo de incrível constatar que a maioría das edicións litúrxicas galegas se deven á xenerosa iniciativa de privados, ante a abulia da Igrexa oficial. A estas alturas a xerarquía galega nen sequer se preocupou de promover umha edición da Biblia en galego: realmente vergonzoso. (Non é preciso que recordemos aquí outras necesidades da Igrexa galega, como a dun órgano informativo eclesial, semanario ou quincenario; nen sequer neste punto a nosa xerarquía deprende doutras Igrexas do Estado).

Evidentemente, non é cuestión de penuria económica: a raíz do problema non está na economía da Igrexa galega, senón na actitude persoal da xerarquía. Despois da reforma litúrxica conciliar, as parroquias de Galiza tiveron que encher-se de libros litúrxicos en castellano, caros por certo; e (pasando xa agora por alto as implicazóns teolóxico-pastorais do feito) o diñeiro destas compras corría —e sigue correndo— para Madrid, por non perder o costume, a engrosar as arcas do *Secretariado español de Liturxia*.

Por desgarradora que sexa esta situación, moitos seguimos pensando que as cousas poderían mudar en breve prazo, con só un boca-diño de boa vontade por parte das nosas xerarquías. Aliás, a Igrexa galega dispón no momento presente dun privilexio excepcional: o de poder aproveitar, coas leves adaptacións que parezan oportunas, os textos litúrxicos que se veñen empregando no restante ámbito idiomático galego-portugués (Portugal e Brasil especialmente). O asunto me-

(1) Poden ver-se en: Encrucillada núm. 1 (xaneiro-febreiro 1977) pp. 82-83.

*rece un estudo minucioso, que non vamos facer agora. Cremos que é posíbel o uso de textos litúrxicos sustancialmente comuns a ambas áreas, e até nos parece esta a única saída autenticamente razoável.*

### **Ordinario da misa**

1) Folleto para repartir aos fieis: existen diversas edizóns do mesmo folleto, idénticas en canto ao texto. Por exemplo:

— “A Santa Misa”, editado por SEPT, Apartado 888, Vigo; prezo: 3,50 ptas. exemplar.

— “Respostas dos fieles na Santa Misa”, distribuído por DEIGA (antes COMPROGAL), Veiramar, Bl. 2 - p. 3-4.º esq., A Coruña; prezo: 3 ptas. exemplar.

— “A Santa Misa”, editado por “Boa Nova”, Domus Ecclesiae, Apartado 176, Ferrol; prezo: 2 ptas. exemplar.

2) Libro de altar para o sacerdote: coñecemos dúas edizóns:

— “A Santa Misa”, Editorial SEPT, Vigo 1975, 20 páxinas; prezo: 35 ptas. Ademais do ordinario da misa completo, contén as anáforas 2.<sup>a</sup> e 3.<sup>a</sup>, e os textos propios da misa de defuntos.

— “O novo ordinario da Misa”, DEIGA, A Coruña; prezo: 20 ptas. Edizón semellante á anterior, pero máis breve.

3) Citaremos tamén aquí unha obra que, a pesar de non corresponder exactamente ás últimas reformas litúrxicas, continua a ser imprescindible para a liturxia en galego: “O Misal Galego co Ritual dos Sacramentos e máis unha escolma das principais oracións do fiel cristián”, DEIGA, A Coruña 1968; 308 páxinas; prezo: 200 ptas. Deste misal hai, ademais, edizóns con encuadernazón de mellor calidade, que se venden ao prezo de 300 e 350 ptas. respectivamente.

### **Leccionarios bíblicos**

1) Para os días festivos: dispomos de todos os textos necesarios, en versión aínda provisoria, en tres volumes, correspondentes a cada un dos tres ciclos litúrxicos dominicais; son os únicos materiais litúrxicos elaborados e editados pola “Comisión Interdiocesana para a Liturxia en Lingua Galega”:

— “Leccionario dominical, ciclo A”, Santiago 1975: 196 páxinas; prezo 225 ptas.

— “Leccionario dominical, ciclo B”, Santiago 1976; 153 páxinas; 225 ptas.

— Leccionario dominical, ciclo C e Santoral”, Santiago 1976; 214 páxinas; prezo: 235 ptas.

2) Para os restantes días do ano non hai textos preparados con finalidade directamente litúrxica. Pero poden-se usar as diversas edizóns bíblicas existentes (2). Citemos somente aquí: "A Palabra de Deus: Evanxelios", tradución do orixinal grego por Xosé Morente Torres e Manuel Espiña Gamallo; Santiago 1965; 340 páxinas; prezo: 55 ptas. Dirixir os pedidos a: DEIGA, A Coruña.

### **Materiais para a celebración eucarística**

Outros materiais para a celebración da Eucaristía (monizóns, plegaria universal, etc.) aparecen mensualmente na carpeta "Boa Nova", editada polos Secretariados de Catequese de Galiza. Cada carpeta mensual incluí para cada domingo umha folla co seguinte material de celebración: as tres oracións do día (colecta, ofertorio e postcomunión), a plegaria universal ou dos fieis, monizóns, e eventualmente tamén cantos. Cada carpeta comprende ademais: umha introdución teolóxica ao tema xeral do mes, comentarios esexéticos ás leituras bíblicas de cada domingo, un esquema de homilía dominical e un guión para catequese de adultos, xovens e nenos. Edita-se ademais umha folla dominical (en galego ou en castellano) para repartir aos fieis. Prezo da suscripción anual (9 carpetas): 650 ptas. Dirixir as solicitudes a: "Boa Nova", Domus Ecclesiae, Apartado 176, Ferrol.

### **Rituais**

Con respecto aos rituais dos diversos sacramentos, a carencia é cuase absoluta. SEPT fixo hai anos umha edizón dos rituais de Batismo e de Matrimonio, con texto provisorio; ambos folletos están esgotados hai tempo, en espera de que a Comisión Litúrxica publique os textos definitivamente aprobados.

Nesta situación, non quedan mais que duas posibilidades: valer-se de "O Misal Galego", dantes citado, ou botar mao dos textos oficiais portugueses.

Como material dalgumha maneira relacionado con este campo, lembremos o recente livriño do Padre Xaime Seixas Subirá "Catrocentos nomes galegos pra homes e mulleres", Editorial SEPT, Santiago-Vigo 1977; 64 páxinas; prezo: 100 ptas.

### **Material musical**

#### **1) Textos:**

— Folleto "A Misa cantada" (música da "Misa da saudade", de Xosé-Ramón Estévez Gómez); DEIGA, A Coruña 1969; 38 pp.; prezo: 20 ptas. Inclúe as partituras.

(2) Pode ver-se un elenco destas versións bíblicas galegas en: Encrucillada núm. 4 (setembro-outubro 1977), pp. 353-354.

— Folleto “Os salmos prá nosa Terra”, editado por PPC, Madrid; música de Xavier Méndez.

— Folleto “Cancións de irmandade para xuntanzas cristiás”, Editorial SEPT, Vigo 1971; 20 páxinas; prezo: 10 ptas. Somentemente contén as letras dos cantos.

— Fichas con cantos relixiosos en galego (música e letra), distribuídas por SEPT ou por DEIGA. Eis algúns títulos: “Onde a Ti”, “Perto de Ti”, “Nosos Pais”, “Salve, Raíña”, “Apareceu no ceo”, “As benaventuranzas”, “Señor, quero ser cristiano de verdade”, etc., de diversos autores. Prezos variábeis, de 1 a 10 ptas. por exemplar, conforme ao número de páxinas.

— Folleto “Xurdirá”, editado por “Boa Nova”, Ferrol 1976; 20 páxinas; prezo: 25 ptas. Incluí as partituras, orixinais de Xavier Méndez.

## 2) Grabazóns:

— Fita-cassete “Xurdirá” cos cantos de Xavier Méndez incluídos no folleto indicado; “Boa Nova”, Ferrol 1976; prezo: 150 ptas.

— Fita-cassete “Unha cidade nova”, do grupo xuvenil Airiños, de Vilagarcía, 1977; prezo: 375 ptas. Dirixir os pedidos a: Xaime Vaamonde, Rectoral de Sobradelo, Vilagarcía (Pontevedra). Os cantos incluídos na fita-cassete están tamén á venda en dous discos.

— Están esgotados os discos “Os salmos prá nosa terra”, con cantos de Xavier Méndez, editado por PPC, e “Galicia canta a Deus”, editado por Hispavox.

— Están á venda diversas grabazóns con música de Nadal.

3) Neste campo musical, son directamente aproveitábeis en Galiza a maioría dos materiais luso-brasileiros.

Xosé-Martiño MONTERO SANTALLA

---

*«O pouco que Deus nos deu  
cabe numha mao fechada;  
o pouco con Deus é muito,  
o muito sen Deus é nada».*

(Cuadra popular).

# HORIZONTE ABERTO

---

*(Responsável: Xosé-Martiño Montero Santalla)*

## 15 ANOS DE VIDA DA IGREXA EN CENTROAMÉRICA

(Historia dumha busca)

Por Juan de Dios ANTOLÍNEZ

### **1. Preliminares**

Quince anos non son tempo suficiente para facer historia. Trataremos de ler neste período as intuicións que nos ofrecen os feitos vividos, que á súa vez definen as proxeccións e tendencias que orientan a historia da Igrexa hoxe en Centroamérica.

Esas intuicións nunca poden ir separadas, no quefacer eclesial, das que se dan a outro nivel: na vida socio-económico-política. O relixioso non vive no ar, mas encuadrado numhas condicións ben concretas e definidas a nivel socio-político.

Somos conscientes da rapidez con que se precipitan os fenómenos hoxe en día, rapidez á que non pode escapar a vida da Igrexa, que quer ser servidora dos homes e do mundo en que está encarnada.

### **2. Contexto socio-político en que viven as Igrexas centroamericanas**

Desde a conquista española, a Igrexa (salvo raras excepcións) presentou-se aos ollos dos nativos como a grande aliada do poder. Ela mesma é un poder, que tamén os políticos tratan de manipular no seu favor.

Un povo, na cuase totalidade católico, con umha evaxelizazón periférica, carente de profundidade de conversión, mantén-se grazas á relixiosidade popular (variábel segundo países e rexións), xa que o clero é pouco e non suficientemente preparado.

A zona centroamericana, como fruto da desmembrazón das colonias (devida mais a intereses estraños que a intereses nacionais), está formada por Guatemala, O Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica



e Panamá. Países pequenos en extensión e en poboazón, teñen similares problemas sociais e políticos con difíceis solucións eficaces. Países ricos en cultivos e recursos naturais, están marcados por unha grave inxustiza na distribución dos bens e dos servizos. Unha poboazón minoritaria posúe as terras máis ricas, mentras unha imensa maioría non ten para a subsistencia diaria.

As grandes propiedades orientan-se (en cuase todos os países) a cultivos de exportación: café, cana de azúcar, algodón, produción de carne... Tendo en conta a enorme oferta de maos de obra, os salarios son sempre moi baixos (un promedio de 21.700 pesetas ao ano). O sub-emprego, mal retribuído, garante o traballo periódico sómente ao 40% da poboazón activa. Con estes datos comprende-se facilmente a alta mortalidade infantil, a absurda situación das vivendas, a insuficiencia do sistema sanitario (3 médicos por cada 10.000 habitantes) e hospitalario (de 17 a 20 camas por cada 10.000 habitantes).

A isto van unidos o analfabetismo e a pobreza. Nos últimos anos, gobernos tecnocráticos fixeron surxir certas esperanzas na maioría da poboazón. As reformas agrarias, sempre propugnadas nos programas eleitorais, nunca chegaron a fraguar en nada concreto. Baixo este fondo de extrema necesidade e miseria, deliña-se a situación política dos países. Desde hai tempo, o poder político, apoiado nas organizacións militares, está en maos dos grupos económicos de exportadores, latifundistas e produtores agropecuarios, coa participación recente dos grupos industriais, aliados cos seus homónimos de Europa e de Norteamérica.

Neste contexto, ¿qué papel xogava a Igrexa como grupo de poder? Toda resposta sen matices corre o risco de ser simplificadora. Havía axentes pastorais para todos os gostos. Por isto, vamos tratar de concretar e especificar; sen podermos baixar a detalles, por motivos de espazo numha revista. O lector saberá matizar as afirmacións que, como toda regra xeral, sempre teñen as súas excepcións. Por iso falávamos ao principio de intuicións e tendencias, máis que de xeralizacións.

### **3. Os anos 1960-66: unha Igrexa conservadora**

Sen remontarmo-nos a anos anteriores, a imaxe da Igrexa neste período, previo aos dous grandes acontecementos do Vaticano II e da reunión de Medellín, mostra-nos unha Igrexa que se dedica a conservar unha relixiosidade e unha fe, máis ben que a intentar que a fe sexa «fermento» da realidade descrita. Isto fai que a acción da Igrexa se poda calificar de conservadora en duplo sentido: conserva o recibido e transmitido pola evanxelización colonial, e conserva o statu quo sociopolítico en que se insere, sen cuestioná-lo nen criticá-lo.

Apresenta unha imaxe de tranquilidade e unidade, salvo en raras voces. (Lembremos que a Igrexa eran os bispos ante todo, e os sacerdotes e relixiosos; os fieis, mesmo as relixiosas, eran ouvintes pasivos dumha mensaxe mui pensada e indiscutível).

Ademais, debido ao influxo fortemente sentido do liberalismo do século pasado e primeiros anos do presente, a Igrexa non debía meter-se nen remotamente en situacións que cheirasen a intervención nos asuntos sociopolíticos de ditos países. Isto producía, baixo capa de neutralidade, un apoio institucional mais ao statu quo, que sempre acabava por inclinar a balanza da súa parte.

Foron aqueles os anos do forte influxo comunista, sobre todo despois da experiencia cubana, que polarizava todo o que fose apoio ás aspiracións populares fortemente reprimidas. Debido a ese influxo, e ás inquietudes de pequenos grupos apostólicos, comezava-se a fraguar xa entón, en xermen, o que había de ser a explosión do período seguinte, o dos anos 1966-76. Comenzaban as primeiras experiencias dumha Igrexa comprometida cos pobres e marxinaos, sen apoio oficial eclesial e con ataques directos da autoridade civil, que acusava aos protagonistas de subversivos e comunistas.

A grande Igrexa, entretanto, seguía coa súa imaxen de reduto fechado, co apoxeu da Acción Católica, que tivo o seu peso aínda nestes últimos anos. Igrexa sacramentalista prevalentemente, fomentadora inconsciente dumha actitude sumisa, acrítica e pasiva entre os seus fieis. Os fermentos de renovazón viñan sobre todo de Sudamérica, e tiveron o seu impacto tamén en Centroamérica.

#### **4. Vaticano II e Medellín... tomados en serio!**

Na primeira metade da década dos 60, ninguén se imaxinava o que ía ser o Concilio convocado polo Papa Xoán XXIII.

Recordemos, antes de nada, algunhas datas significativas: ano 1972, Héctor Gallego morre e desaparece, como consecuencia do seu traballo en Santa Fe (diócese de Santiago de Veraguas, en Panamá); 1975, os PP. Casimiro e Iván Betancourt son asasinados, en Olancho (Honduras); 1977, o P. Rutilo Grande e Alfonso Navarro (con outros seglares comprometidos) son asasinados por forzas non identificadas aínda...; a detenzón e expulsión dos bispos reunidos en Río Bamba é o fin dos foros dos bispos...

Todo comezou sinxelamente. Despois dos documentos do Vaticano II (coa súa visión dumha Igrexa misioneira e servidora do mundo, especialmente dos pobres) e da subseguinte publicación dos documentos de Medellín, aquí e alá comenzaron a surxir experiencias creativas: formar a Igrexa, povo de Deus, alimentado da súa Palavra, en grupos comprometidos.

A Acción Católica, forte nun tempo, xa non é entón a abandeirada da renovazón interna da Igrexa. Comezan a se-lo as Comunidades Eclesiais de Base, quen, no seu proceso de crecemento e nos conflitos que afrontan, axudan ao campesino a descubrir que a súa postrazón social e a súa miseria non son fruto do destino nen muito menos vontade de Deus, e organizan-se para saír desa miseria. Este crecemento organizativo produz o choque cos poderes establecidos, que

usan todos os medios para destruír ditas organizacións. O conflito prodúcese até cos bispos e sacerdotes que, tempo atrás, acompañaran a xénese e crecemento de ditas organizacións.

As estruturas socio-económicas destes países (así como tamén, á súa maneira, a estrutura eclesiástica) están producindo unha serie de tensións e de inxustizas que atentan aos máis elementares dereitos do home. Anteriormente esta situación producía tensións que se vían paliadas coas ideoloxías de orden e as motivacións relixiosas. Calquer brecha no edificio sólido da organización vai producir serios conflitos, que non se van deter pola forza nen se van facer calar mediante racionalizacións.

Nace unha nova metodoloxía para umhas comunidades novas. A partir das persoas máis inquietas relixiosamente forman-se pequenos grupos de investigación, reflexión e diálogo. Deixada a un lado a predicación tradicional, toman na mao o Evanxello, e dependen na reflexión das pasaxens adaptadas; fan unha lectura repetida, e provoca-se a reflexión na confrontación e no diálogo, producindo a responsabilidade e o compromiso persoais. Este método, repetido día tras día, aglutina os grupos, educa a solidariedade nos problemas, e a confianza no home que está aquí e agora con estes problemas concretos.

Umha intuición banal, se se quer, dá nacimiento aos «Delegados da Palabra», elementos activos que devían vitalizar as pequenas comunidades, transmitíndo-lles periodicamente as mensaxes asimiladas nas reunións de formación.

Así de sinxela é a situación. Tomou-se en serio o Vaticano II e Medellín, e puxeron-se en práctica. Caíu o mito do sacerdote «sabe-todo» e «fainotodo», e con ele calquer outro mito de organizacións civís e sociais.

Aos encontros de base seguiron, para a maioría que o precisava, os cursos de alfabetización, logo os cursos de cooperativismo, etc. Os «novos» cristiáos dependían os deberes e dereitos que tiñan na súa vida. Estas experiencias repíten-se ao longo de toda a xeografía centroamericana.

En resumo, poderíase dicir que a grande masa non ten incidencia evanxélica; un grupo máis reducido é capaz dumha certa «inquiétude»; para outros moitos o Evanxello quer dicir «algo diverso» do que até agora lles dicía; e un pequeno grupo sinte-se «comprometido».

En palabras de Paulo Freire (o grande pedagogo inspirador da «concienciación») teríamos, por umha parte, as persoas de conciencia imersa na realidade (conciencia máxica intransitiva, que non sabe distanciar-se da realidade para obxetivá-la e criticá-la, onde a realidade domina o home, e plasma-o, reducindo-o a obxecto, en vez de ser dono e de dominá-la); por outra parte, un número reducido posú umha conciencia emerxente, transitiva, aínda que inxenua (está alonxando de si o opresor —patrón, «cura»...— e tomando conciencia dos problemas que o mundo lle presenta, con menor facilidade de deixar-se manipular e con maior capacidade de afrontar os problemas, comezando a ser su-

xeito de liberazón, e facer historia: é o home do Exodo, preparado para recibir a mensaxen pascual do Home Novo, irmao dos homes e dono da historia e do universo).

Esta marcha non pode menos de ter as súas repercusións tanto nos niveis pastoral e sacramental como nas incidencias socio-políticas. E o momento decisivo en que o crecemento persoal e grupal cría tensións e conflitos cos párrocos, cos bispos, coas autoridades empresariais e governamentais.

### 5. Aos dez anos de Medellín, ¿qué?

A igrexa latinoamericana, e con ela a centroamericana, unidas á Igrexa universal, buscan o seu propio camiño. Propio, polas condicións socio-económico-políticas en que está inserta («violencia institucionalizada») e tamén polas circunstancias de evanxelización destas terras.

Se até agora se ten dedicado a copiar esquemas e métodos europeos, sen maior resultado, soou a hora de buscar o seu propio camiño: as comunidades eclesiais de base que están povoando toda a xeografía centroamericana e que, partindo da súa realidade, re-viven o evanxello con e a partir dos oprimidos. Os resultados foron até agora diversos: desde os grupos máis radicalizados nas súas esixencias até os grupos equilibrados e intermedios.

Umha cousa sí é certa: o poder non encontra xa, entre os oprimidos, umha xustificación ao seu dominio no Evanxello que coñecen e aprofundan nas súas reunións. Trata de buscar umha suplencia a esa xustificación, e entón surxe, tamén en América Latina, a teoría da Seguridade Nacional, os teólogos «laicos» da xustificación da situación inxusta, baseando-se nun anticomunismo larvado baixo interpretacións de defensa dos valores cristiáos e occidentais.

E o momento do grande reto para a Igrexa latinoamericana, tan creativa e comprometida nestes últimos anos. A Teoloxía da Libertazón, tan criticada por tirios e troianos, é a teoloxía (non europea, en sentido rexional) construída en e para estas comunidades eclesiais de base; umha teoloxía que se fai na vida iluminada polo Evanxello e coa axuda das ciencias do home. ¿Aonde vai levar este camino? Con palabras de San Xoán da Cruz, poderíamos responder:

*«Para venir a saberlo todo  
no quieras ser algo en nada. (...)  
Para venir a lo que no eres  
has de ir por donde no eres» (1).*

Umha Igrexa que deixa as súas seguridades, as súas alianzas co poder temporal, e parte desde e cos pobres e oprimidos, ao encontro da terra prometida, acompañada no seu camiñar por Deus deixando a seguridade do que foi. ¿Qué vai ocorrer? Non o sabemos; faremos «camiño ao andar».

(Traducido do español por Xosé-Martiño MONTERO)

(1) San Xoán da Cruz, *Subida al monte Carmelo*, cap. 13, n. 11.

# NOTÍCIA SOBRE A CONFERENCIA EPISCOPAL PORTUGUESA (1)

Por Manuel FALCAO

A Conferência Episcopal Portuguesa só há 10 anos teve os primeiros estatutos reconhecidos pela Santa Sé, em 10 de Julho de 1967, portando já depois do Concílio. Nesta "oficialização" muitas outras se lhe adiantaram, inclusivé a de Angola. É contudo uma das mais antigas em funcionamento normal. Durante muitos anos só os bispos residenciais tomavam parte nas assembleias plenárias, sob a presidência do Cardeal-Patriarca de Lisboa.

As suas reuniões faziam-se habitualmente em Lisboa, no Seminário dos Olivais, onde o Cardeal Cerejeira preparou uma sala própria para elas se realizarem. Mas reuniões memoráveis houve, como as duas que prepararam proximamente o lançamento da Acção Católica Portuguesa em 1933, que tiveram lugar no Luso. Mais recentemente as reuniões são quase sempre no Santuário de Fátima, depois de uma fase de alternativa Lisboa-Fátima.

Após o Concílio, as reuniões episcopais passaram a despertar o interesse dos órgãos de informação, reflectindo isso uma sensibilização maior da opinião pública às tomadas de posição dos Bispos relativamente aos problemas da Igreja e sobretudo dos acontecimentos da vida nacional, mesmo antes do 25 de Abril. Também contribuiu para esse interesse a própria abertura da Conferência, introduzindo gradualmente o costume de publicar no fim das reuniões um Comunicado de imprensa.

Além deste comunicado, a Conferência, e por vezes o Conselho Permanente ou algumas das Comissões Episcopais, têm publicado outros documentos de importância diversa, desde cartas pastorais de indole mais solene a simples notas ou informações. De entre os principais documentos dos últimos anos, merecem destaque as cartas pastorais sobre a vida do cristão em democracia, sobre os direitos humanos fundamentais, no 10.º aniversário da "Pacem in Terris", e sobre os actuais problemas da família.

Os membros da Conferência, que são bispos das dioceses portuguesas, elegem por três anos o seu presidente, vice-presidente e secretário. O presidente não é necessariamente o Car-

---

(1) Este artigo apareceu orixinariamente em *Síntese: revista de actualidades eclesiais* (Porto), núm. 57 (maio-junho 1977), pp. 115-116.

deal-Patriarca, e de facto, após a resignação do Cardeal Cerejeira, houve um triénio em que o presidente foi o bispo de Aveiro.

Os três membros da presidência juntamente com mais quatro bispos igualmente eleitos formam o Conselho Permanente, órgão de grande importância, porquanto prepara os trabalhos da Assembleia, executa as suas resoluções, delibera em casos urgentes, coordena os outros órgãos da Conferência e administra os seus bens.

São ainda órgãos da Conferência o Secretariado Geral e as Comissões Episcopais. Estas, constituídas por bispos eleitos, podendo agregar outros membros, destinam-se a estudar os problemas de sectores definidos da actividade da Igreja (por exemplo, clero, liturgia, catequese, apostolado dos leigos, comunicações sociais, etc.), podendo ainda ser encarregadas de executar deliberações da Assembleia. Para o eficiente desempenho das suas atribuições, as Comissões Episcopais podem ser apoiadas por secretariados nacionais.

Por fim, o Secretariado Geral do Episcopado, é um órgão técnico da Conferência para a sua informação e execução das suas decisões. É dirigido por um director, sacerdote, e depende directamente do Conselho Permanente. Para o exercício da sua missão está dotado de diversos serviços.

Manuel FALCÃO



## A OFERENDA DAS FADAS NO PORTAL DE BELÉN (1)

(Retábulo de Nadal)

Por Ramón CABANILLAS (1876-1959)

### Raiña das fadas

Somos as fadas madriñas,  
encanto da nosa Terra,  
que desde o mar até a serra  
andamos a rebulir,  
tecendo con fíos de ouro  
polos camiños da gloria  
os altos feitos da Historia  
e os ensoños do porvir.

Entre as herbiñas dos prados,  
nas águas limpas das fontes,  
sobre os corutos dos montes  
e ao longo da beiramar,  
nos días de sol ardente,  
nas noites claras de lua  
ou cando a tormenta brua,  
érguese o noso cantar.

A nosa voz ten, a un tempo,  
ecos de lendas antigas  
e feitizo de cantigas  
e fervores de oración;  
porque somos para os vellos  
saudosa e sacra lembranza,  
para os mozos esperanza,  
para os nenos ilusión.

Nós, como os reis de Oriente,  
avistamos unha estrela  
e voando detrás dela  
pousamos neste portal,  
onde nacéu, entre as pallas  
da humildade e da pobreza,  
o rei do Ben e a Beleza,  
o neno Deus celestial.

- (1) Esta composición poética foi feita para ser representada polas mozas de Acción Católica de Cambados, vila natal de Cabanillas. Estrenou-se o día 9 de xaneiro de 1944, no cine-teatro da Xuventude de Acción Católica, co seguinte reparto: *raiña das fadas*, María Mouríño; *fada dos campos*, Remedios Pazos; *fada das águas*, María Luisa González Raposo; *fada da montaña*, Nena Fole; *fada do mar*, Manolita Botana; *anxo*, Engracia Vidal; *Virxen*, Vicenta Pomares. O mesmo Cabanillas participou nos ensaios.

Para redimir o mundo  
sendo dos tristes consolo,  
da santa virxen no colo  
móstrase noso Señor;  
e pasmadas do milagre,  
cheias de sacra lediza  
traguemos, coa da Galiza,  
a ofrenda do noso amor.

#### **Fada dos campos**

Eu son a fada dos campos  
que ando por agras e leiras,  
vixiando as sementeiras  
baixo as raiolas do sol,  
e canto nos milleirais  
e brinco nas arboredas,  
ouvindo as cantigas ledas  
do melro e do verderol.

Ao meu paso velaíño  
énchense os vales de rosas  
e florecen as mimosas  
e verdexa o salgueiral.

Eu pinto de ouro as laranxas  
e de vermello as cereixas,  
e escoito, doida, as queixas  
que funga o verde piñal.

Ao entrar no sombrizo souto  
hai un rebulir nos niños,  
e todos os paxariños  
revoan redor de min:  
o paspallás faime burla,  
o pardal pídemme un chavo,  
o carrizo move o rabo  
e baila nun pé o pimpín.

Oferta ao Deus feito home  
trago este feixe de flores,  
escollidas das mellores  
que os xardíns teñen en pé;  
e, entre as rosas, unha pomba  
que diga pola brancura  
cómo é de limpa e de pura  
a nosa sinxela fé.

#### **Fada das augas**

Eu son a fada das augas  
que nos remansos se espella;  
brillo no arco da vella,  
e a fonte fago cantar.

Eu boto a andar barulleiro  
o rodicio do moíño,  
e bico as veigas de liño,  
sempre a correr até o mar.



Eu son a agua dos ceus,  
eu dou a paz e o contento  
ao que atravesa sedento  
polos camiños da dor.

Eu son frescura e limpeza,  
remedio contra o feitizo,  
feita santa no batizo  
por mandato do Señor.

Relocen como diamantes  
as miñas pingas de orvallo,  
nas follíñas do carballo  
e nos lirios do xardín;  
e son toda claridade  
e levo en min a saúde  
e estou cheia de virtude  
contra todo mal ruín.

Eu che traio, rei meniño,  
a limpa agua galega  
que humilde cantando rega  
os eidos do noso chan;  
e adorándote che pido  
que calmes nosos pesares  
e que nos nosos fogares  
enchas os fornos de pan.

#### **Fada da montaña**

Eu son a fada que vive  
na largura montesía,  
tendo aos meus pés a campía  
e o ceu como dosel;  
e cuido as flores do toxo  
e os carrascos recendentes  
onde as abellas firentes  
veñen a chuchar o mel.

Ergome ao romper o día  
e rezo ao pé dos cruceiros  
e sei falar cos luceiros  
na dozura do serán;  
e vixio as ovelliñas  
que pastan polas valgadas  
sen medo a ser axexadas  
dos dentes do lobicán.

Eu poño no bon camiño  
os que no escuro da noite,  
sen que ninguén os escoite,  
non saben por onde ir;  
e eu acocho entre os penedos  
os que na chuva e no vento  
chegan tristes, sen alento,  
nun atolado fuxir.

Santo rei, a miña oferta  
é este año venturoiro,

o que un lobo carniceiro  
quixo no monte roubar;  
e prégoche teu amparo  
aos que coa alma ferida  
van a escuras pola vida,  
sen acougo nen fogar.

### **Fada do mar**

Eu son a fada que vive  
nas encantadas ribeiras,  
onde as ondas bracenteiras  
veñen a bicar os cons:  
e nas dornas balladoras,  
mar adiante, terra ao lexos.  
ouvin latexar os rexos  
mariñeiros corazóns.

Eu sei dos peixes que brincan  
por riba da agua tranquiá,  
cando a fire, ao meiodia,  
roxa ardentia de sol;  
e sei do bogar na calma  
das noites do vrán sereias,  
cando xoga nas areias  
o vento tépido e mol.

Rei dos ceus e da terra,  
nos dourados areais  
collín conchas e corais  
do mellor que neles hai;  
un rosario fixen deles  
e ofrecelo veño agora  
aos pés de Nosa Señora,  
que é mae tua e nosa mae.  
Señor, cando o mar se erga  
entre o fervor das escumas,  
e nas neboentas brumas  
ouvée o leste traidor,  
Señor, acalma a tormenta,  
e aos que loitan mar afora  
dálles unha boa hora:  
trainos a porto, Señor!

### **Anxo**

Señor, que baixo o teu manto  
nenos e mozos e vellos  
sigamos os teus consellos,  
camiño da eterna Luz!  
Señor, que túa mao divina  
aparte de nós a guerra  
e asente a paz sobre a terra,  
á sombra sacra da Cruz!

(Responsável: Xosé-Antón Miguélez)

## "BOA NOVA" 1977-78: TEMAS

*A carpeta «Boa Nvoa» («material de traballo para homilía e catequese») vai xa no cuarto ano de vida. Editana os Secretariados de Catequese das dioceses galegas, e na súa elaboración participan persoas de toda Galiza. Publica-se mensualmente durante os nove meses do curso (de outubro a xuño inclusive).*

*Cada carpeta inclui: umha introdución teolóxica; comentarios esexéticos aos textos bíblicos da liturxia dominical; esquema de homilía para cada domingo; material para a celebración da eucaristía dominical (monizóns, orazóns, cantos); guións para catequese de nenos, de xovens e de adultos; folla dominical para os fieis (en dobre versión: galega e castellana) (1).*

*De todo este material de traballo, xiran en torno aos textos bíblicos da liturxia dominical a homilía, o material para a celebración, os comentarios esexéticos e a introdución teolóxica. As catequese para os diversos niveis (adultos, xovens e nenos) seguen en cada nivel umha temática propia e progresiva.*

*Reproducimos seguidamente os epígrafes xerais da temática deste curso. Esta temática básica vai-se pomenorizando semana a semana.*

### **HOMILIAS:** (Textos bíblicos do ciclo litúrxico oficial):

Até Advento (ciclo litúrxico C) . . . . . : **A fe**  
Advento (ciclo litúrxico A) . . . . . : **A esperanza**  
De Nadal a Páscoa (ciclo litúrxico A) . . . . . : **Cristoloxía**  
De Páscoa a Pentecostés (ciclo lit. A) . . . . . : **A Igrexa**  
Despois de Pentecostés (ciclo lit. A) . . . . . : **Deus**

(En torno a estes mesmos temas xiran tamén a introdución teolóxica, os comentarios esexéticos e o material para a celebración).

---

(1) O prezo da suscripção anual (9 carpetas) é de 650 ptas. As solicitudes deben dirixir-se a: «Boa Nova», Domus Ecclesiae, Apartado 176, FERROL.

### **CATEQUESE DE ADULTOS:**

Outubro 1977:	Imaxen que temos de Deus
Novembro 1977:	Un Cristo que non é Xesus.
Decembro 1977:	Un Xesus que non é Cristo.
Xaneiro 1978:	Un home acabado.
Febreiro 1978:	Seguimento.
Marzo 1978:	A fe leva á conversión.
Abril 1978:	O Reino: a predicazón de Xesús.
Maió 1978:	O Deus de Xesus.
Xuño 1978:	Xesus é Deus.

(Este material vai elaborado de tal maneira que resulta posíbel celebrar a Eucaristia en torno aos textos bíblicos que se indican e ás reflexións aportadas.)

### **CATEQUESE DE XOVENS:**

1.º trimestre (outubro-decembro 1977): Encontro do home con Cristo:

- 1.—(outubro 1977): Búsqueda do sentido da vida.
- 2.—(novembro 1977): A vida como encontro.
- 3.—(decembro 1977): A fe, estrutura humana.

2.º trimestre (xaneiro-marzo 1978): Qué é ser cristián:

- 4.—(xaneiro 1978): Chamado a seguir a causa de Xesus.
- 5.—(febreiro 1978): Chamado a ser testemuña da resurrección.
- 6.—(marzo 1978): Chamado a ser profeta no mundo en que vive.

3.º trimestre (abril-xuño 1978): O cristián vive a súa fe na comunidade:

- 7.—(abril 1978): A comunidade cristiá, comunidade misioneira.
- 8.—(maio 1978): A comunidade cristiá, comunidade que comparte.
- 9.—(xuño 1978): A comunidade cristiá celebra a salvazón

### **CATEQUESE DE NENOS:**

Na imposibilidade de incluír aquí o programa detallado dos temas, indicamos sómente as liñas xerais:

- cada tema vai desenvolto en tres niveis (respectivamente para as idades 6-7 anos, 7-9 anos e 9-11 anos);
- sobre cada tema fai-se unha ficha que utilizará o catequista, e outra segunda ficha de traballo para o neno, que poderá cubri-la na mesma catequese ou mellor máis tarde na súa casa.

**FOLLA “Boa Nova” “Buena Noticia” (para repartir aos fieis):**

Sai en dobre edición (“Boa Nova” en galego, e “Buena Noticia” en castellano).

# A ROMERIA DE SAN COSME DE GALGÃO (ABADÍN)

## A modo de presentación

*De Mondoñedo a unha légua,  
non curta, por mais que digan;  
á esquerda da carreteira  
por que se vai pra Castilla,  
nun monte que hai moi contento,  
que sólo dá toxo e silvas,  
queirogas e algunhas xestas;  
numha esvencellada ermida,  
un crego, que mal lle atende,  
ten nun San Cosme umha mina.*

*Así comeza un poema de Leiras Pulpeiro, intitulado «Umha festa como hai moitas». (O poema completo, que leva a data de agosto de 1895, pode ver-se en: Manuel LEIRAS PULPEIRO, Obra completa, edizón e estudo introdutorio de X. L. FRANCO GRANDE, Galaxia, Vigo 1970, pp. 343-354).*

*O San Cosme en cuestión venera-se aínda hoxe na parroquia de Galgao, pertencente ao concello de Abadín (Lugo). Desde o poema de Leiras mudaron algunhas cousas: a «esvencellada ermida» é desde o ano 1924 un edificio de nova planta, xa non «nun monte que hai moi contento» senón no altiplano de A Xesta; tamén cambiou, claro é, o «crego, que mal lle atende». Pero non deveu variar grande cousa a asistencia popular á romaxe que alí se celebra cada ano o día de San Cosme (26 de setembro).*

*O documento que seguidamente presentamos foi repartido aos romeiros que acudiron este ano. Cremos que poden encontrar-se nele algunhas suxerencias para salvarmos o que hai de xenuinamente evanxélico na relixiosidade popular. E estamos seguros de que a súa lectura produciría grande alegría a aquele poeta anticlerical pero sinceramente crente que era Leiras.*

X. M. M. S.

## DOCUMENTO DOS CRISTIÁNS E CURA DE GALGÃO

### Saudación

Os cristiáns de Galgao e o seu cura saúdan a todos os que visitan o santuario, e deséxanvos que a romería sexa feliz e que vos aproveite pra a saúde do corpo e da alma.

San Cosme morreu hai tantos anos que non nos quedan moitas novas del: a tradición dinos que foi médico e que estaba tan fiado do amor de Deus que foi capaz de morrer mártir, é decir, de entregar a súa propia vida e ser así testigo de que podemos fiarnos do Bon Deus aínda morrendo. Como fixo Cristo.

### **Qué esperamos dos romeiros**

Di o santo evanxelio do Noso Señor Xesucristo:

“Cando presentes unha oferta na igrexa, se recordas alí que alguén ten algunha queixa en contra tua, deixa alí a tua oferta, diante do altar, e anda primeiro a facer as paces co teu irmao. Despois volve presentar a tua oferta” (Mateu 5,23-24).

Esperamos polo tanto que deixedes en bon lugar o nome de cristiáns que levades desde o batizo e que non dedes escándalo con malos feitos. Alguns van de romería e ofrecen cartos ou cera ou misas pero non queren perdoar a quen os ten ofendidos, ou non queren defender ao probe (que é un retrato vivo de Deus e dos santos), ou non lles preocupa axudar, con sacrificio, a facer un mundo mellor, ou non lles interesa en todo o ano cumprir como cristiáns: iso non pode ser. Val mais intentar amar a Deus e ao próximo que mil romerías sen amor.

Por iso a mellor oferta a Deus e ao santo é un corazón arrependido e disposto a preocuparse por sementar o ben. Que sexades como San Cosme médicos da alma e do corpo, botando unha mao, segundo poidades, ás necesidades que coñezades.

### **Os ofertas das misas**

A misa é a celebración do amor a Deus que en Xesucristo entregou a vida por nós con sacrificio, e resucitou pra que non nos deixemos comer a figura polo medo e teñamos esperanza. A misa tamén é a celebración do amor entre os cristiáns, vivos e defuntos: como comprenderedes, o amor, nin o da xente, nin menos o de Deus, non se poden comprar con diñeiro.

Mais importante que a esmola que se dá por unha misa, é asistir a ela; por iso o mellor é que, no canto de ofrecervos a pagar misas, vos ofrezades a asistir a elas alí onde poidades: na vosa parroquia, por exemplo.

Nas misas dos domingos neste santuario rezamos polas necesidades da parroquia, de todos os crentes, de todos os que sofren, e tamén polos que se encomendan a San Cosme. Como comprenderedes, nin podemos nin lle queremos poñer precio á nosa oración e á nosa fe.

## As esmolas

Desprenderse dos propios bens pra axudar aos que lles falta algo, é bon, e todo cristián debe facelo; pero é mellor que a esmola sirva de socorro aos mais necesitados e que lla levedes vós persoalmente, e con ela o voso agarimo e a vosa amizade.

A esmola mais xenerosa é preocuparse porque desaparezan as causas de pobreza: a falla de postos de traballo, a falla de atención aos vellos, o abuso dos caciques sobre os mais pobres, a carestía da vivenda, a falla de axuda á agricultura, as recomendacións que só benefician aos ricos, o desprecio con que tratan algúns ao paisano galego e ao idioma galego, a falla de preparación dos mais pobres, que lles tocará serrar sempre en baixo e tragar o pó.

Se deixades algunha esmola nos petos do santuario porque non sabedes a quen darlla, procuraremos facer bon uso dela.

---

*«Se eu fosse alguém ou mandasse  
neste mundo de vileza,  
só pensava numa coisa:  
acabar com a pobreza.  
Dar á vida outra feição  
mais igual, mais repartida,  
seria o meu grande sonho,  
a minha grande alegria;  
e a cada boca, num beijo,  
dar o pao de cada día».*

(Antonio BOTTO).

*«As discriminazóns —étnicas, culturais, relixiosas, políticas...— renacen sempre. Efectivamente, os dereitos humanos permanecen aínda frecuentemente descoñecidos, cando non burlados, ou o seu respeito é puramente formal. En moitos casos, a lexislación vai retrasada respecto das situacións reais».*

(PAULO VI, *Octogesima Adveniens*).

# A IGREXA PERANTE A CULTURA CATALÁ

(Conclusións do “Congrés de Cultura Catalana”  
sobre o tema relixioso)

*Está-se a celebrar desde hai algun tempo nos Países Cataláns o «Congrés de Cultura Catalana». Abordan-se nele os diversos campos da cultura, entre eles o relixioso. Publicamos seguidamente en versión galega as conclusións relativas a este tema (ámbito número 24 do Congreso), aprobadas en Tarragona o pasado día 2 de outubro. Na súa elaboración participaron tamén cristiáos procedentes dos diversos territorios que abranxe o ámbito cultural catalán; a saber: Catalunya Nord (Franza), Principat, País Valenciá, Illes Balears e Andorra (1).*

“Neste momento decisivo para os Países Cataláns, recoñecemos que a relixión —especialmente o catolicismo— ten aínda un peso considerábel na nosa sociedade e, por conseguinte, umha notábel responsabilidade na edificación da nova cultura catalá propugnada polo Congreso. Para acabar coa anómala situación actual das Igrexas respecto da catalanidade e para liquidar a antiga tradición de converter as batallas políticas en guerra de relixión, pedimos:

1.—Que as Igrexas existentes nos Países Cataláns tomen as medidas adecuadas para chegar á total normalización do catalán nos seus ámbitos de influencia, e se esforcen por facer efectivo o seu arreigamento na cultura catalá.

2.—Que, en particular, a Igrexa católica e as súas institucións adopten umha clara e firme postura oficial de fidelidade aos Países Cataláns, buscando fórmulas mais oportunas para resolver o problema provocado polo fenómeno da inmigración.

---

(1) Polo que respeita á administración eclesiástica, estes territorios están repartidos hoxe en día na seguinte maneira: a área catalá pertencente a Franza constitui a diocese de Perpiñán, integrada na provincia eclesiástica francesa de Albi; a diocese de Barcelona constitui un arcebispado isolado (dos que na linguaxe xurídica da Igrexa se denominan «imediatamente suxeitos á Santa Sé»); a provincia eclesiástica de Tarragona abarca o restante territorio do Principado, isto é, as dióceses de Xerona, Lérida, Seu de Urxel (que incluí o principado de Andorra), Solsona, Tortosa e Vich; a provincia eclesiástica de Valencia comprende as dióceses de Segorbe-Castellón, Orihuela-Alicante, as tres dióceses das Illas Balears (Ibiza, Mallorca e Menorca), e a diocese de Albacete (que non pertence á área cultural catalá).



3.—Que as Igrexas e as Congregazóns e Ordens relixiosas adecuen a súa estrutura organizativa e territorial á realidade nacional dos Países Cataláns, para acabar con todas as formas de sucursalismo relixioso.

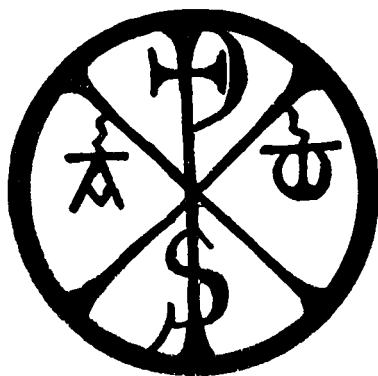
4.—Que, de modo particular, na Igrexa católica, a partir do nomeamento de bispos nativos e do reforzamento da autonomía das provincias eclesiásticas (con inclusión do bispado de Perpinián na provincia eclesiástica do Principado, e criazón da provincia eclesiástica das Illas Baleares), se constitua a Conferencia Episcopal dos Países Cataláns; e, ao mesmo tempo, que se revisen as demarcações xerais e diocesanas de acordo coas orientacións autóctonas en materia de ordenazón do territorio.

5.—Que as Igrexas —especialmente a católica— se esforcen por consolidar o recente pluralismo político dos cristiãos, que sexan verdadeiras escolas de liberdade e de democracia, e que non sexan un obstáculo ideolóxico na loita contra as diversas formas de explotación, de opresión e de discriminazón.

6.—Que se instaure un rexime de separazón entre Igrexa e Estado, que garanta eficazmente a liberdade relixiosa de todos os cidadáos, e que as chamadas cuestións mixtas se resolvan nun clima de diálogo e de democracia, evitando o resurximento da cuestión relixiosa.

7.—Que as Igrexas —en especial a católica— respeiten o proceso democrático cando a diversidade de criterios morais viventes na nosa sociedade se deva traducir en normas xurídicas”.

(Traduzón de Xosé-Martiño MONTERO)



# CRÓNICA

---

(Responsável: Manuel Espiña)

## NO CENTENARIO DE BASILIO ÁLVAREZ

### **Basilio Álvarez, o sementador (1877-1943)**

Por FRANCISCO CARBALLO

*O 10 de agosto deste ano foi o centenario do nacemento de Basilio Alvarez. Algunhas institucións de Galiza lembraron tal data. Encrucillada tenta dar aos seus lectores unhas breves indicacións sobre a significación deste importante crego ourensano, coa esperanza de ofrecerlles proximamente análises máis pormenorizadas tanto de aspectos teolóxicos coma políticos.*

*Que saibamos, áchanse perto do prelo dous traballos sobre Basilio: unha biografía a cargo de X. A. Durán, e unha tesina sobre o senso pastoral basiliano a cargo do Padre Muiños, crego ourensano. Até o momento é X. A. Durán quen máis frecuentemente está a publicar ensaios sobre B. Alvarez, ben directamente, ben nas súas investigacións sobre o «Agrarismo» .*

### **Datos biográficos**

Naceu Basilio Alvarez nos arrabaldos de Ourense o 10-VIII-1877. Seu pai e irmáns foron ferreiros. O neno Basilio tivo que dedicarse aos estudos «porque un defecto físico de coxeira e febleza non lle facilitaban o rudo traballo da forxa».

Estudou o bacharelato no Instituto e logo ingresou no seminario. Unha vocación da que el xulgaba fora máis de promoción social que de finalidade específica. Durante toda a súa vida mantivo por unha parte fidelidade aos compromisos sustanciais de tal determinación, e por outra desacougo ante o desaxuste no que viveu en relación coas obrigas celibatarias e estruturais do clericalismo.

Comezou a escribir na prensa e a colaborar na acción social de Ourense no bispado de Pascual Carrascosa (1896-1904), nunha liña «restauracionista e antisocialista», pero a carón do reivindicacionismo populista de Valentín Lamas, o grande poeta e xornalista do *Catecismo do labrego* e do «Heraldo gallego». Ao fronte dunha parroquia rural por terras do Paraño, tercia na polémica en favor do clero co folleto «*El cura rural*» (1904).

De 1907 a 1912 viveu en Madrid, achegado fundamentalmente ao xornalismo. Dirixiu algun tempo a revista *Galicia*. Foi cuase cofundador de «*El Debate*», que dirixiu, e nas súas páxinas foise vertendo o cambio ideolóxico: Basilio abandona a doutrina conservadora do catolicismo pra achegarse a puntos de vista progresistas, próximos ao socialismo. Publicou entón *Por los agros celtas* (1907), contos galegos; *Hablando con los santos* (1909), *El libro del periodista* (1912), obra ésta de máxima importancia e que explica o estilo basiliano dos «zarpazos».

Os anos 1912 a 1915 foron os mais atrevidos da súa vida de axitador agrario, en Ourense e en toda Galiza. Como líder da «Acción Gallega» recorre todos os camiños do agro en aberta rebeldía anticaciquil. Proposto pra cura de Beiro (Ourense) polo patrono e aceitado polo bispo Ilundain (1904-1922), rixe aquela freguesía na que tivera morte violenta o párroco antecesor. Visita Cuba e Buenos Aires. En Cuba publica entón *Abriendo el surco* (1913).

A radicalización sucesiva nos programas agrarios e as necesarias ausencias da parroquia dan pé a que sexa penado coa suspensión polo bispo. Basilio volta entón a Madrid. Son anos de vida oscura; en dúas convocatorias (en Murcia e Madrid) titúlase de abogado, do que vivirá xa en adiante.

Só nos anos da República viveu de novo case habitualmente en Galiza. En Ourense (1922) funda o xornal agrarista «*La Zarpa*», que antes xa editara en Madrid. En 1928 foi declarado fillo predilecto de Ourense. Diputado polo partido Radical en 1931 e en 1933; abandonou publicamente dito partido no parlamento; en 1936 presentouse pola Esquerda, e perdeu a acta, ao igual que Bóveda, en liza cos calvosotelistas. Dos discursos parlamentarios desta época e dos pronunciados ao longo de toda a España Occidental quedan dous tomos: *Dos años de agitación política* (1933).

A sublevación dereitista de xullo de 1936 colleu-no en Madrid; ofreceuse ao Goberno pra canto fora en favor da República. En 1937 chegou, despois de longas peripecias, a Buenos Aires. Alí publicou *España en crisol* (1937), alegato en defensa da República, da súa liña política e dos perseguidos polo nacionalismo español. Forzado a deixar Buenos Aires, estivo en Cuba e dedicou as súas derradeiras forzas —víctima dunha diabetes fonda— a atender aos refuxiados españois. Morreu no hospital de Tampa (Florida) en 1943.

## O home público

Basilio Álvarez é un importante home político de Galiza. Militou no republicanismo de tendencia esquerdista. Aínda que no PR (partido radical), contou con certo marxen de liberdade; v. g. mentras o PR só aceptaba unha autonomía administrativa pra Galiza; Basilio foi claramente partidario da autonomía total e federal, asemade de que o galego fora a nosa única lingua oficial. Fácil ás alianzas tácticas, deixouse halagar pola Ditadura primorriverista, dando motivo a duras críticas dos agraristas. Só serodiamente deixou os *radicais*, a pesar da política

suxa destes. De corazón galeguista, só no exilio comprendeu as razóns da política do PG (Partido Galeguista).

Basilio Alvarez participou en primeira liña nas loitas e nas organizacións agraristas. Na assemblea de Ribadavia (9-11-1912) recoñece que o manifesto da «Liga de Acción Gallega» e as realizacións só son un «revulsivo» e só iso se propuxeron, e engade: «¡pero qué estereis serían estes traballos se os sindicatos e as asociacións agrarias non fixesen un labor constante!».

A pesar da dita confesión, as organizacións basilianas posteriores careceron de programa preciso, e de feito foron aventadas ben polo sindicalismo socialista, ben polo galeguismo de A. A. Ríos; no 1936, do agrarismo basilista non quedaba ren. E posíbel que como resultado do confusionismo ideolóxico basiliano e do seu afán de cubrir espazos neutros.

B. Alvarez apareceu nas Cortes de 1931 como un campeón da Igrexa. A pouco de ser reconciliado polo bispo F. Cerviño (1922-1941), os xornais católicos (v. g. «La Región» de Ourense) enchen as páxinas cos seus discursos en defensa da Igrexa fronte aos artigos laicistas da Constitución republicana. Basilio defendeu con calor os dereitos dos cregos rurais a unha paga; «eran os proletarios» da Igrexa, dixo. Defendeu igualmente a non discriminación dos institutos do ensino pra exercer unha actividade que se deixaba libre. Basilio defendeu á súa vez o ensino único, a coeducación, pero non o ensino laico. Mentras opinaba que as comunidades relixiosas fracasaran no ensino, convertíndose en provedoras da burguesía, esquecendo o evanxello, mostraba forte admiración ás dedicadas a evanxelización e beneficencia. A prensa católica esqueceu logo a Basilio, cando este mantivo a súa militancia en partidos non gratos á nunciatura e aos bispos. Despois do 36 B. Alvarez foi escarnecido pola prensa dereitista e totalmente olvidado nos longos anos do franquismo.

Unha biografía de Basilio ten moitas sombras que alumear: a súa ideoxía confusa, en corrimento constante cara o socialismo sen abranxelo; as forzadas alianzas da Corte en medio dunha burocracia arribista; a influencia no galeguismo do s. XX a través da amizade con Castela e cos restantes políticos da Terra; a decisiva influencia no xornalismo español; a súa oratoria —verbo e xesto, acción e uso teatral do manteo— levada ao límite do expresionismo dramático; a súa complexa personalidade, á beira sempre de explosións tanto místicas coma sensuais. Intuíu antes que ninguén moitos aspectos do nacionalismo proletario galego. O uso da lingua galega só na conversa, e limitada e serodiamente nos mítins, a non militancia no PG, etc. non poden facer esquecer outros logros e a súa paixón inconteníbel, abraiante, por Galiza. Home de contradicións, home de limitacións, home de paixón, de fe, home en fin, que soubo selar cun exilio na pobreza e no servizo a limpeza do seu ideal pola liberdade dos povos e das xentes.

## DOUS TEXTOS DE BASILIO ÁLVAREZ

POR UN ESTADO ESPAÑOL FEDERAL - O NACIONALISMO GALEGO -

ALEXANDRE BOVEDA

«¡E pensar que se as Constituíntes se tivesen pronunciado por umha República federal non nos tivésemos encontrado con esta grande desgracia da guerra! Por min non quedou. Votei por esta forma estatal e apoiei a necesidade desa declaración no discurso que pronunciei ao se discutir a totalidade do articulado da Carta Constitucional. (...)

Estou seguro de que, se a rebelión de Franco pilla a Galiza no disfrute da súa autonomía, aquela terra infortunada non estaría hoxe baixo o poder do fascismo. O movemento galeguista, incorporado á vida pública polas «Irmandades da Fala», pero cumha forte tradición nos poetas e nos pensadores do país, era o mais considerábel que existía en política na terra galega. E se me apuran, o único, sobre todo despois de se teren ido en avalancha engrosar as súas filas as sociedades agrarias; o seu ímpeto candoroso e a súa incontida ansia de se pór en pé, tanto fixeron mudar o sombrío panorama políticosocial do agro galego. No partido nacionalista galego estaba a élite do pensamento e estaba o mais sinxelo e o mais honesto do país. Románticos con centelleio de iluminados, cada galeguista era umha ascua. Todos tiñan febre de patriotismo, todos estaban en combustión interna. ¡De patriotismo! ¡E pensar que as hostes de Franco se cebaron nas súas filas polo suposto delito de separatistas!

Ao primeiro que fusilaron foi a Alexandre Bóveda. Eu non coñecía un rapaz mais austero na conduta, nen con mais finura no cerebro, nen mais profundo na ternura. Ouvindo-o, un impresionava-se forzosamente, e non polas cousas que dicía (cuase sempre fondas, porque saían dos recantos das súas vísceras mais nobres, pero que ás veces tiñan a simplicidade encantadora do inxenuo) senón porque como ele non as dicía ninguén. Todos os vocábulos saían empapados polo sangue arterial, colorado, alegre, belo, como a fragancia do corazón. Ninguén quería mais á súa terra galega, pero tampouco ninguén se acendía tanto ao exaltar a magnificencia de España. No dramático consello de guerra onde foi condenado a ser pasado polas armas, ao ouvir que o fiscal apoiava a petición da terrível pena no delito de traizón, interrompeu-no con brusca dignidade: «Traidor nunca !A miña vida inteira chama-se Galiza. Os meus pensamentos todos non foron mais que España!»

## O CLERO

«As clases conservadoras decidiron suicidar-se bizarramente. Somentemente así poderá explicarse a tozudez con que se puxeron en contra do pobo. Apresuremosenos a dicir que as clases conservadoras de España están constituídas pola nobreza, os señoritos parásitos, a burguesía —e a burguesía samente aquela que quer empinar-se para xogar á plutocracia— e boa parte do clero. (...)

O clero español embarcou-se na nave de Franco, e aínda que de tal enrolamento é xusto eliminar aos sacerdotes vascos (que, sen que se poda ofender ninguén, constituen o mais edificante e virtuoso, e até o mais intransixente —e non me importa que ruxa o paradoxo— do clero peninsular), cos que se foron aderindo aos rebeldes no resto do país hai mais que suficiente para que aquela afirmazón responda á realidade. E foronse levando tras si todo o que podían arrastrar, que, por certo, na hora da sublevazón non era muito; para qué nos vamos enganar? (...)

O clero padeceu umha tremenda equivocazón ao se pronunciar por un dos bandos; pero, de ter que facé-lo, había que caír ao lado do pobo. Do pobo, aínda que da súa furia cega saísen os sacerdotes asesinados. Así serían mártires. Agora, no mellor dos casos, nen sequer héroes».

(ESPAÑA EN CRISOL, Buenos Aires 1937, páx. 139).

(Traducido do español por Xosé-Martiño MONTERO)

*«Cremos que non será desmesurado afirmar que o despertar da conciencia colectiva é un claro «sinal dos tempos» na nosa sociedade galega de hoxe. E, en efecto, tamén dentro da mesma comunidade eclesial se descobre umha crecente atención á nosa idiosincrasia. De día en día medra o número de cristiáns, tanto sacerdotes como leigos, que enmarcan a tarefa da súa vida dentro dese despertar de conciencia; para estes esa tomada de postura resulta ser umha consecuencia que flui necesariamente da súa fe en Cristo, salvador dos homes.*

*Por iso, non son poucos os cristiáns que se preguntan: ¿non ten a Igrexa, como tal, umha palabra que dicir ante un feito de tal indole?»*

(Miguel Anxo ARAÚXO, bispo de Mondoñedo-Ferrol).

# DOUS POEMAS A BASILIO ÁLVAREZ

Por Ramón CABANILLAS (1876-1959)

¡Sementador! O trigo dos beirais  
mostra as espigas mestas e douradas,  
e as segadoras fouces, afiadas,  
teñen trágico brillo de puñais.

O teu verbo, estalante nos piñais,  
troca, ao chegar ás chouzas das valgadas,  
os salaios das gorkas abafadas  
en ruxidos guerreiros e triunfais.

A aldeia ergueu-se co claror da aurora  
agardando o sinal, e non sosega  
en axexo da loita vingadora.

¡Xa a luz do sol do meiodía cega,  
sementador! ¡Sementador, xa é hora  
de dar o berro e comezar a sega!

(No desterro, Habana 1913).

Frente ás dores da Terra malferida,  
desde as tristes ribeiras do desterro,  
outra vez, loitador, vai o meu berro  
a pedir-che o sinal para a partida.

Fora vergonza conservar a vida,  
fora traizón ter envainado o ferro  
vendo aos caciques preparar-lle o enterro,  
crendo-a morta porque está ferida.

¿A qué agardar? Xa se falou abondo.  
Compre, agora, aforquemos, entre o estrondo  
da revolta, os ladróns feitos señores.

¡Ou triunfar ou morrer! ¡E non se diga  
que non soubemos cancelar a obriga  
que firmaron coa Patria os Precursores!

(Vento mareiro, Habana 1915)



**Basilio Álvarez (1877 - 1943)**  
( caricatura de Siro )



# NO SEGUNDO CENTENARIO DO CURA DE FRUIME

## Datos biográficos

*Diego Antonio Cernadas Castro, coñecido comunmente como «o cura de Fruime», naceu en Santiago no ano 1698. Estudou no Colexio da Compañía de Xesús, e ordenou-se sacerdote. Aos 28 anos foi destinado á parroquia de Fruime (no concello de Lousame, provincia de A Coruña), onde pasaría toda a súa vida. Alí morreu o 30 de marzo de 1777.*

*Escreveu muito, en prosa e en verso. A grande maioría da súa produción literaria está en castellano. Con ser reducida a súa obra galega, ele e o Padre Sarmiento presentan-se como as figuras mais significativas da literatura galega nese século, tan pobre para as letras galegas. O seu estilo poético é mais ben prosaico, tanto nos temas como na inspirazón, en consonancia co espírito do tempo. Cultiva fundamentalmente umha poesía de circunstancias, de corte neoclásico.*

*Mostrou-se incansável defensor de Galiza. Segundo escribveu Murguía, os seus escritos foron «un berro de indignazón de Galiza, contra as inxustizas de que era vítima; por iso resoaron gratamente no corazón de todo bon galego». Reproducimos seguidamente un fragmento dumha composición súa en galego (1). (X.— M. M. S.)*



Diego Antonio Cernadas Castro, "o cura de Fruime" (1698-1777)

# DÉCIMAS Á MARQUESA DE CAMARASA

(Fragmento)

Por Diego Antonio CERNADAS CASTRO (1698-1777)

(Cura de Fruime)

Co desexo de acordar-vos  
que en Galiza o seu funduxe  
ten a vosa nobre fruxe,  
vou en galego falar-vos.

Disto non hai que estrañar-vos;  
antes ben, facendo gala  
desta nación, estimá-la,  
e, se porque moito dista,  
non a coñeceis de vista,  
coñecede-a pola fala.

O que no meu peito pasa  
dicer-vos quixera agora,  
miña moi nobre señora  
marquesa de Camarasa.  
Mas se ha de ser pola tasa  
do meu recoñecimento,  
non é posibre o que intento,  
pois para iso, a ben ser,  
me facía falla ter  
todo o voso entendimento.

Si, miña señora: o meu  
é moi cativo e minguado,  
conque non pode o coitado  
dar mais do que ten de seu.  
Por un ninguén me teño eu  
posto na vosa presenza,  
e non me atrevo en conciencia  
a falar, sendo un Xan-pan,  
con umha señora tan  
grande como Voselencia.

- 
- (1) Para ulteriores datos cfr. Xosé María ALVAREZ BLÁZQUEZ, *Escolma de Poesía Galega II: a poesía dos séculos XIV a XIX (1354-1830)*, Galaxia, Vigo 1959, pp. 286-287; Aurora MARCO LÓPEZ, en: *Gran Enciclopedia Gallega* vol. 6, páx. 135. Grande parte da súa obra foi publicada postumamente en sete volumes baixo o título *Obras en prosa y verso del Cura de Fruime D. Diego Antonio Cernadas y Castro*, Madrid 1778-1781. A súa obra galega, con inclusión dalguns inéditos, está recollida na citada *Escolma* de Alvarez Blázquez pp. 288-301.

# NO SÉTIMO CENTENARIO DE XOÁN XXI, UN PAPA DE LINGUA GALEGO PORTUGUESA

*En maio de 1277 morría o Papa Xoán XXI. Cumpren-se este ano, pois, sete séculos daquele acontecemento. Os méritos de Xoán XXI para a posteridade non proveñen do seu Papado, senón da súa obra científica (filosófica e médica). No mundo da ciencia medieval era coñecido polos nomes de Petrus Hispanus Portugalensis, Petrus Lusitanus e Petrus Juliani (1).*

*Dante deixou na Divina Comedia umha alusión a Pedro Hispano, a quen coloca no paraíso, ao lado de Hugo de San Víctor e doutros escritores eclesiásticos:*

*«Ugo de San Vittore é qui con elli,  
e Pietro Mangiadore, e Prietro Ispano  
lo qual giú luce in dodici libelli» (2).*

*Parece que tamén é a ele a quen fai referencia o rei Afonso X o Sabio numha das súas cantigas profanas, na que aparece tres veces o nome «Pero de España»:*

*«E ben vo-lo xuro por Santa María:  
que Pero de España nen Pero García  
nen Pero Galego non irán começo» (3).*

*Apresentamos seguidamente umha breve semblanza biográfica de Pedro Hispano ou Lusitano, Papa Xoán XXI (4).*

X.— M. M. S.

---

(1) Resultan curiosas as denominazóns Petrus Hispanus e, sobre todo, Petrus Hispanus Portugalensis. Teña-se en conta que Portugal existía como reino independente desde había mais dun século. O feito de que un home nacido en Lisboa fora chamado «hispano» cando aínda non existía nen un «Estado español» nen sequer umha lingua «española», podería-se prestar, paradóxicamente, a certas considerazóns ben actuais para Galiza, de índole política. Pode constituir un dato útil para frear os impulsos, vellos cinco séculos, de mitificación do actual Estado español.

Galiza está hoxe integrada no Estado español a costa de estar desmembrada do seu ámbito natural, xeográfica e culturalmente: o ámbito atlántico-peninsular (galego-portugués). E para xustificar este desgarramento de Galiza (desgarramento que, aliás, se dá igualmente nas outras dúas nazóns oprimidas polo Estado español: Cataluña e o País Vasco) acode-se á mitificación do actual «Estado español». Ora, segundo Carlos Peregrín Otero (*cf. Evolución y revolución en romance*), o xentilicio «español» tomou o significado actual somente a partir dos Reis Católicos; isto é: o xentilicio adecua-se á situación política de feito, non ao revés. Hai, sí, —e a denominazón «Petrus Hispanus Portugalensis» así o prova— un carácter hispánico das diversas nazóns e culturas latinas peninsulares; pero este carácter comun non comporta necesariamente a sumisión política

# PEDRO LUSITANO, JOAO XXI

Por MOREIRA DAS NEVES

## Biografia

Sabe-se que Pedro Juliao nascera na freguesia de S. Juliao, em Lisboa, e era filho do fisico Juliao Rebolo ou Rebelo e de Teresa Gil.

Diferem os autores quanto á data do nascimento. Se uns se inclinam a colocá-la entre 1216 e 1218, outros situam à roda de 1210.

Pedro Julião ordenou-se de presbítero e foi investido em diversos cargos eclesiásticos: Em Mafra, foi pároco de Santo André, apontando ainda hoje a tradição a sua moradia no lugar de Cabeços. Foi também deão da Sé de Lisboa e arqui-diácono de Braga, arce-diágo de Vermoim e D. Prior da Colegiada de Guimarães. Em 1272, era eleito arcebispo de Braga, não chegando a ser confirmado, porque entretanto Gregorio X o fizera bispo de Frascati (Túsculo) e Cardeal do mesmo título, com que em 1274, figurou no concílio de Lião.

Em 13 de Setembro de 1276 era, finalmente, eleito Papa, tomando o nome de João XXI e indo residir no Palácio de Viterbo. Oito meses mais tarde, a 11 de Maio de 1277, aí seria vítima de uma derrocada (1) e viria a morrer seis dias depois.

O seu túmulo está na Basilica de S. Lourenço em Damasco de Viterbo, com epitáfio que lhe mandou compor e gravar, quando embaixador em Roma, o Duque de Saldanha.

---

ao actual Estado español, nen exclui a independencia política de cada umha das nazóns, como demotra o caso de Portugal.

En troca, a realidade encerrada no antigo conceito de «hispanidade» poderia constituir ainda a base para umha nova unidade de todas as nazóns da península hispánica en pé de igualdade, incluindo entre elas, claro está, tamén a Portugal. Naturalmente, hoxe, dada a equivalencia que as circunstancia políticas criaron entre os conceitos «hispánico» e «español», resulta mais oportuno referir-se a esa realidade con un apelativo menos equivoco, como pode ser «ibérico» (coa ventaxa, ademais, de poder-se incluir así no seu seio a área de cultura vasca).

- (2) DANTE, *Divina Comedia*, paraíso, canto XII, versos 133-135.
- (3) Pode ver-se a cantiga en edizón crítica e íntegra en: Manuel RODRIGUES LAPA, *Cantigas d'escarnho e de maldizar dos cancioneiros medievais galego-portugueses*, 2.ª edição revista e acrescentada; Galaxia, Vigo 1970, núm. 2, páx. 3.
- (4) Trata-se da reprodución parcial dun artigo publicado en: *Síntese: revista de actualidades eclesiais* (Porto), núm. 55 (janeiro-fevereiro 1977), pp. 119-122.

## Médico e filósofo

Não foi, porém, a sua carreira eclesiástica, embora brilhante, até alcançar o máximo na hierarquia católica, que o tornou uma das maiores celebridades do seu tempo. O seu prestígio singular na Idade Média e nos séculos posteriores advém-lhe da excepcional cultura filosófica e dos conhecimentos de medicina em que se impôs como autoridade de primeiro plano nos meios intelectuais europeus.

Entre a vastidão da sua obra de pensador, basta citar as “Sumullae logicales”, em doze tratados que, durante mais de 300 anos, foram livro de texto em Portugal e lá fora. Só no primeiro século da Imprensa tiveram nada menos do que 48 edições.

Nos domínios da terapêutica e da higiene, é famoso o seu “Thesaurus pauperum”, que o Profesor Thorndik considera “talvez o mais importante dos breves tratados de medicina” dos fins da Meia Idade.

Pedro Lusitano escreveu ainda sobre psicologia e oftalmologia. Recorde-se que, quando Miguel Ângelo, concluído o “Juízo Final” da Capela Sixtina, se sentiu com os olhos gravemente perturbados, copiou pelo próprio punho uma das suas páginas, por confiar nos seus conselhos de mestre.

Tendo Pedro Julião frequentado as Universidades de Paris e Montpellier, professou, de 1247 a 1252, a cátedra de Sena e, desde 1268, era arquiatra do Papa Gregório X.

Ensinava ele e exercia a medicina com entusiasmos e sacrifícios de apóstolo, pois jamais o avassalara qualquer ambição material. Vivera, sempre, aliás, com modéstia e não raro com dificuldades. Na Universidade de Sena era apenas de 40 liras o seu ordenado. Chegou a vender uma Bíblia para atender a necessidades domésticas urgentes.

Homem de carácter e de fé, foi exemplo de dedicação aos humildes e aos pobres.

Sofreu com as questões políticas da sua época; não esqueceu a situação da Terra Santa nem o problema da reunião da Igreja grega de Bizâncio com a Santa Sé.

MOREIRA DAS NEVES

---

(1) *Derrocada*: desmoronamento (do teto, neste caso); foi un accidente casual, non provocado. (*Nota da Redacción*).

# NO MILENARIO DE SAN ROSENDO

## Datos biográficos

Cumpre-se este ano un milenio da morte de San Rosendo, falecido o día 1 de marzo do ano 977.

Segundo Cesáreo Gil <sup>(1)</sup>, deveu nacer no ano 907, verosimilmente na comarca do río Salas, afluente do Limia, (na actual provincia de Ourense). Seus pais pertencían á nobreza, e estaban emparentados cos monarcas astur-leoneses. Aínda xoven, fixo-se monxe beneditino, provabelmente en Portomarín. Ao falecer seu tío Sabarico, bispo de Mondoñedo, Rosendo foi nomeado como sucesor na sede episcopal mindoniense. Sendo bispo de Mondoñedo, fundou o mosteiro de Celanova (Ourense). Añorando a tranquilidade monacal, renunciou á sede e ingresou en Celanova. Nesta situación o rei Ordoño III nomeou-no gobernador de Galiza; durante o seu goberno tivo que afrontar unha incursión dos árabes e a invasión dos normandos dos anos 968-69. Vacante a sede episcopal compostelana, estivo san Rosendo algun tempo encarregado da súa dirección. Retirado definitivamente en Celanova, alí morreu aos 70 anos de idade, e alí se conservan hoxe os seus restos. Foi canonizado en 1196. A súa festa celebra-se o día 1 de marzo, aniversario do seu falecemento.

Transcrevemos seguidamente o “Hino” a san Rosendo”, da autoría de Abelardo Santorum; canta-se con música de Manuel de Dios. (X. M. M. S.)

### HINO A SAN ROSENDO

*Meu corazón, ceta vella,  
tens as paredes hedrosas.  
Rompendo a cantar, estreas  
relampos de Celanova.*

*A lingua enxerta no ar  
caraveles de arrencendo  
dumha roseira enxertada  
no báculo de Rosendo.*

*Pra sementeira do lume,  
teu devoto é grao de incenso,  
nube que sube pregando  
pola escadaña do vento .*

*Rumbo do ceo sinala  
teu báculo, san Rosendo.*

Abelardo SANTORUM

(1) Cfr. Cesáreo GIL ATRIO, *Santos gallegos*, Gráficas Tanco, Ourense 1968, pp 23-42, 238-242.

# GIULIO GIRARDI EN GALIZA

Por Engracia VIDAL

Nestes días é boa nova a vinda de Giulio Girardi a Galiza. A súa visita estaba prometida desde hai dous anos, no curso 1975 en París onde casual ou providencialmente entrou en contacto coa cultura e situación galegas. Pra moitos non necesita presentación. Coñecémolo persoalmente ou a través da súa obra.

Tivémolo entre nós xustamente aos poucos meses de plantexado en Roma un problema da súa ortodoxia (1).

O feito de que sexa un científico mais que tropeza no seu camiño de investigador, ten que ser pra nós chamada á reflexión. Que a Xerarquía romana teña os seus baremos de avaliación e se pronuncie segundo o seu recto mirar e sentir, ten que merecernos todo respecto. Pero non ten que impedir a nosa acoillida e actitude de escoita a quen ten moito que ensinarnos.

A nosa condición de cristiáns e polo tanto á participación na igrexa esixenos un coñecemento e unha formación seria e honrada dos novos camiños da ciencia. Do mesmo xeito que a confesionalidade cristiá de Girardi non aparta aos marxistas, a moitos polo menos, do achegamento ao seu diálogo.

## ¿Onde se situa Giulio Girardi?

Giulio, home ao meu parecer equilibrado, revestido da modestia con que os verdadeiros talentos encobren a súa valía, é un home que sempre estivo na fronteira, inquieto por coñecer o que pasaba do outro lado. Cristián, relixioso-salesiano, sacerdote, na fidelidade a Roma e ás súas ensinanzas, non puido tampouco deixar de ser fiel á súa propia conciencia.

Foron primeiro os problemas do ateísmo, mais tarde os do marxismo os que chamaron ás súas portas nunha demanda de atención. A resposta foi a entrega da súa vida á busca (na teoría e na praxis) de vieiros e posibilidades de encontro e de diálogo.

Foinos sempre facendo participar das súas descubertas. Un fato de libros son testemuño da seriedade e rigor da súa reflexión: "Marxismo y cristianismo", "Diálogo y revolución", "Amor cristiano y violencia revolucionaria", "Cristianismo, liberación humana, lucha de clases", "El problema de la libertad en el diálogo entre creyentes y no creyentes", "Cristianos por el socialismo", "Educar: Para qué sociedad?"...

Testemuño tamén a súa militancia e compromiso en diversos movementos cristiáns, desde os primeiros anos de salesiano até o recentemente fundado, coa súa colaboración, de "Cristiáns polo socialismo".

(1) Nun dos próximos números *Encrucillada* publicará o texto da conferencia pronunciada por Girardi.

## O diálogo cristianismo-marxismo

As cuestións son complexas. Non se pode decir alegremente que non hai problemas, que un marxista pode ser cristián e un cristián marxista.

Girardi distingue en primeiro lugar o tipo de marxismo que podemos asumir os cristinás (porque hai mais dun tipo de marxismo). E, ao mesmo tempo, qué quer decir un cristianismo que asume o marxismo. Nesta análise atópase co problema da orixinalidade do cristianismo, que non se reduz ao marxismo.

Respecto ao marxismo, cuestiona moi fundamento o seu carácter materialista: ¿é fundamental pra o marxismo?; ¿qué é, entón, o fundamental pra o marxismo? En diferentes análises vamos achegando ao miolo, pra refugar o tipo de marxismo materialista, tanto no eido ontolóxico como no histórico.

Respecto ao cristianismo axúdanos a situar o lugar da vida de fe no home. Axúdanos a afondar na crítica dun cristianismo vencellado a unha determinada cultura. A unha clase determinada. Non podemos deixar de cuestionar certos aspectos do cristianismo por consideralos alleos aos nosos eidos (no plano do mais aló); inda que non os cuestionems están influíndo en nós; velaquí polo tanto a necesidade de cuestionalos.

Abrenos tamén o camiño para descubrir que, cando o marxismo é asumido pola conciencia cristiá, pode converterse nun elemento enriquecedor a chegar a ser instrumento de renovación. Sen deixar de recoller tamén o que a fe pode potenciar nun militante marxista.

## Atención e agradecimento

Non pretendo, nin posibelmente sería capaz de facelo, sintetizar todo o froito dunha vida dedicada á investigación nestas relacións Marxismo-Cristianismo. Somenta pretendo despertar o interese por achegarnos a unha persoa que debe merecer a nosa atención e o noso agradecimento.

A nosa atención porque temos moito que escoitar e deprender da súa busca, xa sexa pra adherirnos ou pra refugala.

O noso agradecimento a un cristián que arriscou e está arriscando moitas seguridades (desde as materiais, porque foi botado das súas cátedras, até as mais fondas de sentirse excluído do que el mesmo afirma e ama, a comunión da fe) pra alumearnos o camiño do pensamento e da acción.

Non nos metemos en xuícios. A Historia e o tempo dará a cadaquen o seu lugar e paga. E Deus, así o creemos, dánola xa agora na medida que sexamos capaces de atoparnos e de amarnos.



(Responsável: Xosé-M. R. Pampín)

## NOMES GALEGOS

Por Xosé PUMAR GANDARA

Con este título saíu do prelo de SEPT un libríño moi interesante para o rexurdimento do onomástico galego (1).

Xa nos xornais da Terra, antes de entrar este libro no obradoiro, puidemos ler unha ristra de nomes que, daquela, tiña o P. Seixas no peto, mentras se xestaba a publicación.

### Algunhas suxerencias

A devandita obra vai ter mais edicións. Por isto, vou poñer unhas poucas ideas que a lectura do fermoso libro fai agromar en min. Van segundo a orden alfabética, e engadirei algunhas matinacións mais.

**ANTON:** Creio que fai ben poñelo como nome propio, non como apócope de Antonio. Foron moitos os homes galegos así chamados. Polo tanto, ANTON e nome galego derivado do latino ANTONIUS, na forma do xenitivo **Antonii**, perdendo logo a desinencia vocálica. Como milleiros e milleiros de nomes galegos, latinizados, que hoxe en día a toponimia presenta como terminados en N. Poida que, sen embargo, haxa familias galegas que pensen que ANTON é forma hipocorística, ou que como tal o manteñan. Entendo que será por atracción de formas castelás.

**ARANDEL:** Hai que decir que é un haxionímico maltreito pola vacilación do povo. Houbo unha capela dedicada a San Andrés, en Vastavales, no Castro Lupario. Coido que o nacemento do nome está en **Andreas**, forma grecolatina, que logo foi mesurada mental e vocalmente con outro haxionímico moi popular en Galiza, OUTELO. E así viñemos ter ARANDEL.

**BARTOLO:** Debérase engadir no libro como forma apocopada de BARTOLOME. Coñecín vellos petrucios así chamados.

---

(1) Xaime SEIXAS SUBIRA, *400 nomes galegos pra homes e mulleres*, Editorial SEPT, Santiago-Vigo 1977, 64 páxinas, 100 pesetas.

**BERCENO:** Teño moitas dúbidas acerca deste nome. Non aparece no libro do P. Seixas. Na parroquia de Niveiro, en Dubra, arqui-diócese de Santiago, hai unha ermida dedicada a San Lourenzo. Pois ben, nas **Memorias** de Del Hoyo, dise que é dedicada a "San Berceno". Posibelmente estexamos ante un erro na grafía, ou na transcripción do nome que Del Hoyo oíría cando a sua ida a Niveiro.

**CAMPIO:** Entendo que **CAMPIO** non é o **CARALAMPIO** de outros sitios. O **SAN CAMPIO**, tan popular en Galiza desde que o cardeal Zelada mandara de Roma pra acó o seu cadáver con corpiño de cera, preséntasenos como un mártir que en Roma morreu por Cristo, que aló foi militar nobre, e que padeceu o martirio canda tantos nobres e militares nas persecucións dos emperadores Maximiliano e Diocleciano. Todo isto moi conforme coa historia xeral da Igrexa. Mas **CARALAMPIO** é un mártir antioqueno do século V. Paréceme, pois, que son santos distintos.

**PATERNA:** Non sei cómo lle pudo esquencer ao P. Seixas o nome desta santa. Ten festa e capela na parroquia de Arnois, nas terras da Ulla, arqui-diócese de Santiago. Nai de San Pedro de Mezonzo.

**PELAXIO:** Non teño ouvido este nome. Decote ouvín **PAIO**. Pra distinguiren o fieis entre o **PAIO**, mártir galego, e o ermitaño, a éste, aquí en Bergantiños, chámanlle **SAN PAIO DE XANEIRO**.

**TASIA:** Houbo o arcedianato de Santa Tasia, en terras de Entíns, en Muros. Poden verse as **Memorias** de Del Hoyo. Parece que Santa Tasia sería Santa Anastasia. A freguesia de San Ourense viuse tan favorecida polo cardenal Zelada ao pertencer con outras, ao devandito arcedianato, do que foi beneficiado aquel prelado romano.

**VERISIMO:** Este é o nome castelán de **BREIXO**, un santo que é padroeiro de moitas igrexas en Galiza. Naturalmente, o P. Seixas así nolo fai saber. Mas eu non sei se non haberá que admitir tamén como galega a forma **BRICIO**, que aparece perto de Noia, nunha capela que chegou a ser elevada a parroquia, aló polos anos de 1.920, aínda que todo despois quedou en nada. Posibelmente **BRICIO** sexa unha forma intermedia, ou vaciante, entre as outras dúas formas anteditas.

### **Alguns principios xerais.**

Deixando agora casos senlleiros, falemos de principios xerais que, coido, deberán endireitar a cuestión dos nomes galegos a batizando.

A) Todos os epónimos de María Santísima teñen dereito a figurar en tal onomástico. Non somente Amil ou Franqueira, senón tamén: **BARCA**, **VILAMAIOR**, **CAION**...

B) As devocións populares, títulos que Galiza creou: OLLOS GRANDES, GUIA, CRISTAL...

C) Topónimos que son "lugares santos" na historia cristiá de Galiza: COMPOSTELA, AMAIA, LUGO.

D) Todos os nomes das parroquias de Galiza, en canto centros culturais e difusores da fe, e mantenza da mesma, son tamén nomes pra nenos a cristianar.

E) Todos os nomes das aldeas de Galiza, en canto moranza e fogar da vida cristiá, son nomes axeitados para o batismo.

Todos estes nomes son admisibeis, coas suas variantes históricas, e coas flexións hipocorísticas ou eufónicas que se lles queiran dar.

Poderá parecer que asobardei abondo, con estas miñas larganzas. Pro eu coido que o principio fundamental é manter a referencia cristiá do nome, que en xente cristiá debe supoñerse, polo menos implícitamente. O choio é que o noso batismo sexa un feito de fe cristiá, non un costumismo. A identidade sacramental do batismo é, derradeiramente, o factor preocupante. Pedir o batismo, e querer un nome comercial ou "artístico" para o neno, non parece consecuente. O quefacer pastoral dos cregos vese, de vez en cando, en teimudos apretos.

Remataremos pedindo que os editores de novas Guías Eclesiásticas pra Galiza teñan en conta os nomes galegos dos nosos santos, parroquias, e aldeas.

Unha fervente felicitación para o P. Seixas, con garimoso saúdo.

Xosé PUMAR GANDARA

---

*«E necessário reconhecer que, dum modo geral, estivemos (e, em parte ainda estamos) de tal modo preocupados com a manutenção da autoridade e da ordem social, que não fomos capazes de descobrir que a chamada «ordem social» era, sobretudo, uma desordem estratificada. Deste modo, apresentámos uma visão demasiado passiva do Cristianismo, e duma certa maneira, demos razão a Marx, ao oferecermos aos oprimidos, quer dos países pobres quer dos países ricos, um ópio para o povo».*

(Dom Helder Câmara).

# HUMOR

---

O debuxo humorístico galego conta xa cumha respeitábel lista de cultivadores: entre outros, Atomé, Castelaio, Cebreiro, Marín, Quesada, Siro. En todos eles aparece de cando en vez a temática relixiosa. Nesta sección tencionamos recoller algunhas mostras.

Iniciamos con dous debuxos de Xoaquín Marín, publicados no xornal «El Ideal Gallego», de A Coruña, en febreiro de 1975. Fan referencia a umha lenda que se conta sobre San Isidro Labrador: mentras ele se dedicava á orazón un anxo continuava co arado.





(E xa que estamos de humor: algúns lectores, fieis da arquidiocese compostelana, preguntan se Encrucillada non podería dedicar no futuro umhas páxinas ao ensino da lingua vasca, a fin de que eles podan ler algunhas homilias que publica o Boletín Oficial do Arcebis-pado. Diremo-lles a nosa opinión ao respecto: estamos convencidos de que os bispos deben deprender a falar o idioma dos seus fieis, pero non consideramos imprescindible a inversa. E isto, sen perxuízo da nosa sincera solidariedade co euskera, idioma oprimido como o noso).

# INDICE XERAL DO TOMO PRIMEIRO (1977)

Números 1 (xaneiro-febreiro), 2 (marzo abril), 3 (maio-xuño),  
4 (setembro-outubro), 5 (novembro-décembro)

	<u>Núm.</u>	<u>Páxinas</u>
Alvarez, Basilio		
<i>Dous textos</i> ... ..	5	485-486
Andión, Xulio		
<i>Situación actual da Igrexa galega (mesa redonda)</i> ...	3	219-244
Antolínez, Juan de Dios		
<i>15 anos de vida da Igrexa en Centroamérica</i> ... ..	5	464-468
Arbeloa, Víctor Manuel		
<i>A Igrexa navarra e o nacionalismo</i> ... ..	2	79-80
Barreiro Fernández, Xosé Ramón		
<i>Igrexa e galeguismo na historia (1840-1923)</i> ... ..	2	3-16
Bermúdez, Felipe		
<i>Os cristiãos canarios e o nacionalismo</i> ... ..	2	70-72
Blanco, Gonzalo		
<i>Castela e a Igrexa</i> ... ..	2	73-75
Blanco Torrado, Alfonso		
<i>Teoloxía da liberación</i> ... ..	3	309-310
«Boa Nova» (equipo)		
<i>O crente galego ante as eleccións</i> ... ..	3	286-290
<i>Temas 1977-78</i> ... ..	5	475-476
Briones Gómez, Luis		
<i>A Igrexa andaluza fronte ao problema «nacional»     andaluz</i> ... ..	2	67-69
Cabanillas, Ramón		
<i>A oferenda das fadas no portal de Belén</i> ... ..	5	471-474
<i>Dous poemas a Basilio Álvarez</i> ... ..	5	487
Campo Freire, Xoaquín, e Díaz Raña, Ramón		
<i>Algunhas tarefas para os cristiãos na Galiza hoxe</i> ...	1	42-50
Carballido, Mariluz		
<i>Situación actual da Igrexa galega (mesa redonda)</i> ...	3	219-244

	<u>Núm.</u>	<u>Páxinas</u>
Carballo Carballo, Francisco		
<i>A Igrexa galega ante o Estatuto de autonomía de 1936</i>	2	17-27
<i>Aproximación á historia da Igrexa galega (1939-1975)</i>	3	245-262
<i>Basilio Álvarez, o sementador</i> ... .. .	5	482-484
Castelao		
<i>Dous debuxos relixiosos do «Diario»</i> ... .. .	5	417-418
Cebrián Franco, Xoán Xosé		
<i>Os movementos de apostolado seglar nos últimos anos</i>	3	263-270
Chao Rego, Xosé		
<i>O federalismo na Biblia</i> ... .. .	1	7-30
<i>O nacionalismo na Biblia</i> ... .. .	2	28-36
<i>Crear unha simbólica galega</i> ... .. .	5	457-459
Coloquio Galego de Cristiáns		
<i>Comunicados</i> ... .. .	1	107-109
Concilio Galego		
<i>A Liturxia en galego</i> ... .. .	1	82-83
«Congrés de Cultura Catalana»		
<i>A Igrexa perante a cultura catalá</i> ... .. .	5	480-481
Costa, Antón		
<i>As concentracións escolares en Galiza</i> ... .. .	4	367-373
Couce Rey, Xosé		
<i>O XV Coloquio Galego de Cristiáns</i> ... .. .	3	300-301
Cristiáns e cura de Galgao		
<i>A romería de San Cosme de Galgao (Abadín)</i> ... .. .	5	477-479
Cura de Fruime		
<i>Décimas á marquesa de Camarasa (fragmento)</i> ... .. .	5	490
Cura rural		
<i>Exame de conciencia dun cura cural</i> ... .. .	3	293-297
Dapena Tarela, Hermelinda		
<i>Situación actual da Igrexa galega (mesa redonda)</i> ...	3	219-244
Díaz Raña, Ramón, e Campo Freire, Xoaquín		
<i>Algunhas tarefas para os cristiãos na Galiza hoxe</i> ...	1	42-50
Domínguez Blanco, Celso		
<i>O Centro Psico-social de Ferrol</i> ... .. .	2	86-89

	<u>Núm.</u>	<u>Páxinas</u>
Editorial		
<i>A lección das eleccións</i> ... .. .	4	317-320
Espiña Gamallo, Manuel		
<i>Bispos galegos</i> ... .. .	3	298-299
F. Gómez, Teolindo		
<i>Situación actual da Igrexa galega (mesa redonda)</i> ...	3	219-244
Falcao, Manuel		
<i>Noticia sobre a Conferencia Episcopal Portuguesa</i> ...	5	469-470
Fernández Pumariño, Alexandre		
<i>A marxinação educativa dos nenos labregos</i> ... .. .	1	51-59
Filgueira Valverde, Xosé		
<i>O espírito relixioso de Castelao nas páxinas do «Diario»</i> ... .. .	5	413-421
Fuentes, Bruno		
<i>Situación actual da Igrexa galega (mesa redonda)</i>	3	219-244
García Cortés, Carlos		
<i>As outras igrexas galegas</i> ... .. .	3	271-278
García de Leániz, Marta		
<i>O meu nacionalismo galego</i> ... .. .	2	90-91
González, Emilio		
<i>Psiquiatría e relixión en Galiza</i> ... .. .	4	321-330
González González, Manolo		
<i>Cristianismo e humanismo, secularización e secularismo</i> ... .. .	4	383-384
Ladra López, Manuel		
<i>A «Fraternidade de enfermos» na Galiza</i> ... .. .	1	87-91
Lema Suárez, Xosé M. <sup>a</sup>		
<i>A relación Igrexa-povo na Galiza rural do século XVIII</i>	4	378-382
Lligades, Josep		
<i>A Igrexa catalá e a cuestión da nacionalidade</i> ... .. .	2	77-78
Lois, Xulio		
<i>A influencia de Marx no pensamento teolóxico actual</i>	5	422-439
Magariños Sueiro, Alfonso		
<i>«Logos»: un precedente de «Encrucillada»</i> ... .. .	1	60-75
<i>Seminarios galegos: unha institución clerical en quebra</i> ... .. .	4	357-366
Marín, Xoaquín		
<i>Dous debuxos de humor relixioso</i> ... .. .	5	500-501



	<u>Núm.</u>	<u>Páxinas</u>
Marín Soriano, Emili		
<i>A Igrexa no País Valenciano</i> ... .. .	2	81-82
Maside		
<i>Debuxo-retrato de Alexandre Bóveda</i> ... .. .	2	61
Miguélez Díaz, Xosé Antón		
<i>O amor político, desafío aos cristiáns</i> ... .. .	1	31-41
Miramontes, Antonio		
<i>Situación actual da Igrexa galega (mesa redonda)</i> ...	3	219-244
Montero Rodríguez, Celso		
<i>O XIV Coloquio Galego de Cristiáns</i> ... .. .	1	102-106
Montero Santalla, Xosé-Martiño		
<i>A Igrexa en Portugal</i> ... .. .	1	77-80
<i>Boletín bibliográfico sobre nacionalismo galego</i> ... .. .	2	92-95
<i>Panorama da literatura relixiosa galega</i> ... .. .	4	331-356
<i>Materiais para a liturxia en galego</i> ... .. .	5	460-463
Moreira das Neves		
<i>Pedro Lusitano, Joao XXI</i> ... .. .	5	492-493
Movimentos Rurais de Santiago		
<i>Ante o Día do Mundo Rural</i> ... .. .	3	291-292
Pérez López, Segundo		
<i>Situación actual da Igrexa galega (mesa redonda)</i> ...	3	219-244
<i>Educación preescolar para o mundo rural</i> ... .. .	4	405
Pumar Gándara, Xosé		
<i>Nomes galegos</i> ... .. .	5	497-499
Regal Ledo, Bernardo		
<i>Os interrogantes de cara á fe</i> ... .. .	1	100-101
<i>A Igrexa en Euskadi</i> ... .. .	3	279-285
<i>Eu creio e espero nunha Igrexa galega</i> ... .. .	4	393-394
Rodríguez Pampín, Xosé Manuel		
<i>Cavilacións encol dun ensaio</i> ... .. .	1	110-116
<i>Cristiáns galegos de militancia nacionalista (1840-1936)</i> ... .. .	2	53-66
<i>Igrexa e sociedade en España (1936-1975)</i> ... .. .	3	307-308
<i>O galego na Liturxia: curiosidades dunha crónica</i> ...	5	440-456
Romero Pose, Uxío		
<i>Un novo estudo sobre Prisciliano</i> ... .. .	4	395-398

	<u>Núm.</u>	<u>Páxinas</u>
Rouco Varela, Antonio		
<i>Situación actual da Igrexa galega</i> (mesa redonda) ...	3	219-244
Sacerdotes da comarca compostelana		
<i>Sobre o caso de As Encrobas</i> ...	2	83-84
Santamaría Conde, Xoán X.		
<i>A Escola de Formación Social de Vigo</i> ...	1	92-95
Santorum, Abelardo		
<i>Hino a San Rosendo</i> ...	5	494
Santos, Benito		
<i>As leccións dun conflito laboral</i> ...	4	374-377
Siro		
<i>Debuxo-retrato de Porteiro Garea</i> ...	2	61
<i>Caricaturas de mons. Cerviño e mons. Araúxo</i> ...	3	227
<i>Caricaturas do cardeal Quiroga e de mons. Argaya</i>	3	253
<i>Caricatura de Basilio Alvarez</i> ...	5	488
Suquía Goicoechea, Anxo		
<i>Carta aos fregueses de As Encrobas</i> ...	2	84-85
Torres Queiruga, Andrés		
<i>Presentación de «Encrucillada»</i> ...	1	3-6
<i>Reflexións teolóxicas sobre o nacionalismo</i> ...	2	37-52
<i>Situación actual da Igrexa galega</i> (mesa redonda) ...	3	219-244
<i>O nacional-catolicismo</i> ...	3	304-306
<i>O encontro con Deus</i> ...	4	399-404
Vidal Estévez, Engracia		
<i>Interrogantes das comunidades cristias</i> (inquérito)	1	96-101
<i>Situación actual da Igrexa galega</i> (mesa redonda) ...	3	219-244
<i>Escola e fe</i> (inquérito) ...	4	385-392
<i>Giulio Girardi en Galiza</i> ...	5	495-496
Villar Ponte, Antón		
<i>A lingua das oracións</i> ...	3	302-303
«Xustiza e Paz» de Galiza		
<i>Ante o Nadal</i> ...	1	84-86

## “Encrucillada”: BALANCE PROVISORIO DO ANO 1977 (1)

### Ingresos

— 900 suscriptores (2) ... ..	520.000 Ptas.
— Ventas directas ou en librerías (3) ... ..	125.000 ”
— Publicidade de SEPT ... ..	8.000 ”
— Publicidade de Galaxia ... ..	8.000 ”
— Publicidade de Cáritas (4) ... ..	8.000 ”
— Donativo da Caixa de Aforros de Ferrol (5) ...	12.000 ”
	<hr/>
Total ingresos ... ..	681.000 Ptas.

### Gastos

— Boletos de inscripção, propaganda inicial e fichas para o catálogo de suscriptores ... ..	29.269 Ptas.
— Impresión do 1.º número (1.500 exemplares) ...	121.810 ”
— Impresión do 2.º número (1.750 exemplares) ...	131.456 ”
— Impresión do 3.º número (1.300 exemplares) ...	121.057 ”
— Impresión do 4.º número (1.300 exemplares) ...	109.940 ”
— Impresión do 5.º número (1.300 exemplares) (6)	110.000 ”
— Gastos varios (sobres, papel, gastos de envío, selos, propaganda, materiais diversos ... ..	55.000 ”
— Teléfono ... ..	15.000 ”
	<hr/>
Total gastos ... ..	693.532 Ptas.
Ingresos ... ..	681.000 ”
	<hr/>
Décifit ... ..	12.532 Ptas.

(1) Este informe presenta os datos tal como se encontran a comenzos de novembro de 1977; engádense os previstos até finalizar o ano.

(2) Muitos dos suscriptores que non puideron ter o primeiro número, por esgotar-se, pagaron somente 500 ptas.

(3) Inclúen-se as vendas previsíbeis para o número 5.

(4) A restante publicidade aparecida na revista foi pagada por intercambio.

(5) Deu resposta negativa a Caixa de Pontevedra; agardamos resposta da Caixa da Coruña e Lugo, e do Banco Pastor.

(6) Polo que se refere ao 5.º número, os gastos son somente previstos. En xeral, a prensa resulta-nos cara; estamos tratando de encontrar outras posibilidades mais económicas. Quede aquí constancia, aliás, do noso agradecemento a cantos prestaron algunha forma de colaboración: autores de artigos, conselleiros, rapazas e rapaces que participan no traballo de distribución e envío, etc. É un aviso somente para desinformados: ninguén en *Encrucillada* cobra nada por ningún traballo.

## SUSCRIPZÓNS 1978

Contra toda a nosa vontade, non temos mais solución que subir un pouco a suscripção para o próximo ano 1978. Posto que se calcula que a subida dos prezos é de un 15%, pedimos-vos 700 ptas., admitindo e contando con que algúns suscriptores sigan pagando 600 ptas., se tiveren dificultades.

**MODOS DE PAGO** (xerarquizados por orden de preferencia para comodidade e economía da administrazón):

- Cheque bancario ao nome de “Revista Encrucillada”.
- Transferencia ao Banco Pastor de Ferrol, c/c 116.325.
- Transferencia á Caixa de Aforros de Ferrol c/c 4.852-8.
- Persoalmente á administrazón da revista.
- Xiro postal.
- Contra reembolso (é o método menos aconsellábel: resulta mais caro, tanto polo recargo postal como polas horas de traballo que esixe, e é incómodo e inseguro por razón das devoluzóns provocadas polas ausencias de domicilio no momento do reparto postal).

Aos que non fagan efectivo o pago nos meses de decembro a febreiro, entende-se que lles teremos que enviar o reembolso co segundo número, nos meses de marzo-abril.

Suplicamos umha vez mais o apoio de todos para a captazón de novos suscriptores.

---

### BOLETIN DE SUSCRIPZON

#### Enderezo

Nome .....

Rua ou lugar .....

Localidade .....

Provincia e/ou país .....

#### Forma de pago

- Cheque bancario ao nome de “Revista Encrucillada”.
- Transferencia ao Banco Pastor de Ferrol, c/c 116.325.
- Transferencia á Caixa de Aforros de Ferrol, c/c 4852-8.
- Xiro postal.
- Contra reembolso.

# PREESCOLAR NA CASA



CARITAS DE GALIZA

Outono - 77

# Os nenínos QUEREN PODEN e NECESITAN aprender

## Os mesmos pais poden ensinarlles

**Cáritas de Galiza**  
**Equipo de Preescolar**

As Cáritas de Galiza pídenlle a súa colaboración e axuda en favor dos nenos do campo, de menos de seis anos, que non teñen unha escola de Preescolar.

Porque se estima que a falta de Educación Preescolar é un problema de grave trascendencia e de urxente solución, as Cáritas prepararon un programa educativo, que se chama "PREESCOLAR N/A CASA", pra axudarlles aos pais a desempeñar o seu papel educativo cos fillos. Pra isto cóntase con un material axeitado que xa está impreso, e que é facilmente manexábel polos pais; tamén hai persoas que están dispostas a prestar un servizo de orientación aos pais trasladándose a xunto deles.

Permitímonos recordar que os nenínos **queren aprender** e que se está desperdiciando a etapa máis fecunda da súa vida; que **poden aprender**, pois hai testemuños de que xa aprenden a leer aos catro anos, aos tres, e aos dous; que **necesitan urxentemente aprender**, pois, se non o fan, vanse atopar pra sempre en clara desventaxa en relación con outros nenos e condenados a un fracaso escolar irremediábel; que **non se pode agardar** a que o neno teña seis anos pra comezar o ensino.

Se necesita máis información ou colaboración, pode dirixirse a Cáritas da súa localidade ou a: Cáritas, Preescolar, Praza de Ferrol 3-3.º, Lugo, teléfono 21 40 09.

Cáritas de Galiza, outubro de 1977



Sociedade de Estudos, Publicacións e Traballos

# Editorial SEPT

Apartado, 888 - VIGO

## RELACION DE TITULOS PUBLICADOS

OBRAS	Precio Pesetas
<b>O HOME E A SOCIEDADE</b>	
A PLANIFICACION REXIONAL E GALICIA, de Xesús B. Pena Trapero ... ..	75
GALICIA E OS PLANS DE DESENVOLVIMIENTO, de Xesús B. Pena Trapero ... ..	125
O AFORRO E A INVERSION NA GALICIA (2. <sup>a</sup> ed.), de Ramón Barral Andrade ... ..	325
CONTAMINACION INDUSTRIAL E DESENVOLVIMENTO, de Zulueta - Beiras - Barral - Niell - Torre Cervigón - Quiroga - Fontenla - Barcia e outros ... ..	225
ESTUDOS DO DEREITO CIVIL DE GALICIA, de Iglesias Corral - Menéndez Valdés - Carballal Pernas - Abraira López - Martínez Risco - Fernández Rodríguez - Adrio Barreiro - González López - Fuenmayor - D.Ors ... ..	350
A REFORMA DA COMPILACION DO DEREITO CIVIL DE GALICIA, de Eduardo Menéndez Valdés ... ..	100
A PERSOALIDADE DA PARROQUIA GALEGA, de Xosé Fariña Jamardo ... ..	325
O PROBLEMA POLITICO DE GALIZA, de Vicente Risco. Versión galega de Isaac Alonso Estravis ... ..	275
<b>CUADERNOS POPULARES</b>	
LEMBRANDO A CASTELAO, de Ramón Piñeiro López ... ..	200
PENSAMENTO GALEGO I, (Villar Ponte, Viqueira, Losada Diéguez, Risco, Cuevillas, Otero Pedrayo, Castelao) Limiar e escolma de Carlos Baliñas ... ..	225

**XEIRA NOVA**

A PARROQUIA HOXE, de Barreiro - Maure - Chao - Alvilares - Gómez Barros - Torres Queiruga ... ..	175
A CRISIS DA CONCENCIA RELIXIOSA NO MUNDO MO- DERNO, de Torres Queiruga - Vidal Estévez - Montero Ro- dríguez - Alvilares Moure - Delicado Baeza ... ..	150
AS RELACIONS EIREXA-MUNDO EN GALICIA, de Chao Rego - Torres Queiruga - Avilares Moure - Montero Rodríguez - Pérez Vilariño ... ..	180
RELIXION E LIBERTADE, de Pérez Vilariño ... ..	125
INTRODUCION AO XENESIS, de Chao Rego ... ..	150
O FACTOR RELIXIOSO NA ESPAÑA ACTUAL, de Pérez Vilariño ... ..	150
TEOLOXIA E SOCIEDADE, de Andrés Torres Queiruga ... ..	225
NOVA CONCENCIA NA IGREXA GALEGA, de Xosé M. Rodrí- guez Pampín ... ..	295

**En preparación:**

RECUPERA - LA SALVACION, de Andrés Torres Queiruga  
O GALEGO NA LITURXIA, de Xosé Manuel Rodríguez Pampín

**AS EDICIONS DO ADRO**

PACEM IN TERRIS, de Xoan XXIII. Versión galega de Alonso Estravís ... ..	60
POPULORUM PROGRESSIO, de Paulo VI. Versión galega de Alonso Estravís ... ..	50
OS SALMOS. Versión galega de Alonso Estravís ... ..	150
GAUDIUM ET SPES, do Vaticano II. Versión galega de Alonso Estravís ... ..	150
ORDINARIO DA SANTA MISA ... ..	3,50
ORDINARIO DA SANTA MISA (De altar) ... ..	35
A BIBLIA DOS NENOS. Texto de A. M. Cocagnag e Rosemary Haughton. Ilustracións de Jacques le Scanff. Versión ga- lega de X. M. Rodríguez Pampín, Lois Rodríguez e Anxel González ... ..	590
A FE CRISTIA ANTE A CUESTION DA LINGUA GALEGA, de Miguel Anxo Araújo ... ..	25
400 NOMES GALEGOS, de Xaime Seixas Subirá ... ..	100

**En preparación:**

O EVANXELIO DOS NENOS, versión galega de Xosé M. R.  
Pampín



# “BOA NOVA”

## MATERIAL DE TRABALLO PARA HOMILIA E CATEQUESE

---

- Unha carpeta publicada mensualmente durante os nove meses do curso (de outubro a xuño inclusive).
  - Editada conxuntamente polos Secretariados de Catequese das dioceses galegas.
  - Na súa elaboración colaboran persoas de toda Galiza.
  - Inclúe: introdución teolóxica; comentario esexético aos textos bíblicos da liturxia dominical; esquema de homilía para cada domingo; guións para catequese de nenos, de xovens e de adultos; folla dominical para os fieis.
  - Prezo da suscripción anual (9 carpetas): 650 ptas.
  - Dirixir as solicitudes a: «Boa Nova», Domus Ecclesiae, Apartado 176, FERROL.
- 
- 



PUBLICACIÓN INFANTIL E XUVENIL

2.ª Travesía Loureiro Crespo, n.º 6-2.º A

(Edificio Trás do Monte)

Teléfono 8564 55

PONTEVEDRA

Prezo da suscripción anual: 540 ptas.

---

# **Encrucillada**

---

*Revista galega de pensamento cristián*

---