

Encrucillada

Presentación do XXXVI Foro Encrucillada. Música relixiosa galega

por Lucía Santiago Díaz e Clara Baliñas Vidal

A música relixiosa popular galega. O proceso de inculturación musical de Galicia tras o Concilio Vaticano II

por Nuria Núñez Elissetche

Perspectivas do individual e comunitario na música sacra

por Fernando Buíde del Real

«O Señor deume irmáns». Francisco de Asís, inspirador da encíclica *Fratelli tutti*

por Martín Carbajo Núñez, OFM

O cancionero relixioso galego tras a renovación do canto relixioso católico no entorno do Vaticano II

por Xesús Portas Ferro

***Lex orandi, lex credendi*: Integración do canto nunha atinada celebración relixiosa**

por Manuel Regal Ledo

Crónica da Igrexa

por Manuel Regal Ledo



Edita Asociación Encrucillada

Presidente: Andrés Torres Queiruga
Vicepresidente: Pedro Fernández Castelao
Secretaría: Elvira Santos Pena
Tesoureiro: José María Fernández Vázquez

Mesa de Redacción

Pedro Fernández Castelao (dirección)
Marisa Vidal Collazo (secretaría)
Xosé Manuel Caamaño López (redacción)
Manuel García Villasenín (redacción)
Carne Soto Varela (redacción)

CONSELLO DE REDACCIÓN

Xoán Bernárdez Vilar	Victorino Pérez Prieto
Xaquín Campo Freire	Xesús Portas Ferro
María José Cancelo Baquero	Manuel Regal Ledo
Anxos Canive Brión	Luis Rodríguez Álvarez
Ramón Cao Martínez	Lucía Santiago Díaz
Hermelinda Dapena Tarela	Elvira Santos Pena
José María Fernández Vázquez	María do Carne Solloso Blanco
Antón Gómez González	Tito Suárez Pérez
Santiago González Avión	Andrés Torres Queiruga
Mariano Guizán Sánchez	Engracia Vidal Estévez
Xosé Antón Miguélez Díaz	Pilar Wirtz Molezún
Xosé Manuel Pensado Figueiras	

Revista Encrucillada:

R/ Ángel Rodríguez González, n.º 20 - 15702 Santiago
encrucillada@encrucillada.gal www.encrucillada.gal

Administración e subscricións:

tesoureria@encrucillada.gal Teléfono: 616.688.266

Mesa de Redacción:

revista.encrucillada@gmail.com Teléfono: 981.813.608

PREMIOS E MENCIONES

A Revista Encrucillada obtivo o Premio
Pedrón de Ouro en 1991
Declarada Asociación de Interese Público
o 17/7/2008, co n.º Galicia 7708

PREZOS DA SUBSCRICIÓN

Prezos da subscrición anual (5 números)

- Ordinaria 25 €
- De apoio a partir de 30 €
- Bonificada 20 €
- Número solto 7 €
- Dixital 15 €

CONTA CORRENTE:

ABANCA. IBAN: ES07 2080 0500 5330 4004 3431

Publicación bimestral



ÍNDICE - SUMARIO

N.º 230

Volume XLVI

novembro-decembro 2022

Guieiro

por Pedro Castelao 3

XXXVI Foro Encrucillada

Presentación do Foro. Música relixiosa galega
por Lucía Santiago Díaz e Clara Balañas Vidal 5

Estudos

A música relixiosa popular galega. O proceso de inculturación
musical de Galicia tras o Concilio Vaticano II
por Nuria Núñez Elissetche 11

Perspectivas do individual e comunitario na música sacra
por Fernando Buíde del Real 39

«O Señor deume irmáns». Francisco de Asís, inspirador da
encíclica *Fratelli tutti*
por Martín Carbajo Núñez, OFM 55

Achegas

O cancionero relixioso galego tras a renovación do canto relixioso
católico no entorno do Vaticano II
por Xesús Portas Ferro 80

Lex orandi, lex credendi: Integración do canto nunha atinada
celebración relixiosa
por Manuel Regal Ledo 89



Crónica

Carta desde a banda da esperanza
por Manuel Regal Ledo 111

Índice xeral do ano 2022

por Manuel García Villasenín 125

Ilustracións

por Soedade Pite 45, 67



Poucas expresións hai máis diáfanas da alma colectiva dun pobo que a súa música. E poucas dimensións hai na Igrexa galega onde mellor se perciba a fonda crise na que se atopa.

Chaman especialmente a atención dous feitos correlativos.

O primeiro é a enorme cantidade de produción musical que agromou en Galicia nas últimas décadas en forma de bandas de música, coros tradicionais, grupos de gaitas, escolas de pandeireteiras, grupos folk, grupos de rock, orquestras, etc., e, ao mesmo tempo, o seu case total afastamento e a súa completa impermeabilidade ao fenómeno relixioso en xeral e xa non digamos eclesial.

O segundo é a non menos inxente produción de música relixiosa feita en galego por un grupo bastante reducido de compositores –moito máis preocupados pola inculturación da Igrexa posconciliar ca pola súa propia sona– que, malia todo, só resulta coñecida nunha ínfima parte, debido á falta de interese e ao descoído dos líderes das Igrexas locais.

Hai neste eido un punto de responsabilidade histórica sobre o que cómpre reflexionar a fondo, pois é un signo dunha dinámica estrutural perceptible noutras realidades eclesiais. Se non se produce unha converxencia cordial, de estima e promoción, entre os responsables que deciden que se canta e que non na vida das parroquias e aqueles que caladamente compoñen música relixiosa en galego ofrecéndoa de balde á toda Igrexa, non será posible nin que o pobo cante na lingua de seu, nin que as portas da Igrexa se franqueen ao emerxer musical de Galicia. E así estamos: coa música de costas á relixión e cunha relixión que importa música en castelán, mentres podrecen os cancioneros litúrxicos galegos no carro do lixo.

No seu XXXVI Foro Relixión e Cultura en Galicia, *Encrucillada* quixo reflexionar sobre estes importantes paradoxos. E non só reflexionar, senón tamén posibilitar a escoita en directo dunha pequena mostra de música relixiosa en galego. A presentación do Foro fixérona, dun xeito moi orixinal, Lucía Santiago e Clara Baliñas.

Neste número de final de ano publicamos tres estudos e dúas achegas. Nuria Núñez Elissetche ocúpase da música relixiosa popular galega, ofrecéndonos un estudo sobre o proceso de inculturación musical en Galicia logo do Concilio Vaticano II, mesmo propoñendo criterios sobre como debe ser a música relixiosa galega. Fernando Buíde del Real ofrécenos un traballo sobre a historia da música relixiosa que afonda na relación entre o individual e o comunitario no caso particular da música sacra.

Unha achega de Xesús Portas Ferro e outra de Manuel Regal Ledo ocúpanse de cuestións non menos relevantes.

Portas Ferro atende á gran renovación do canto relixioso que se produciu antes, durante e despois do Concilio Vaticano II. E propón, no seu traballo, achegarse «ás liñas mestras desa renovación para despois preguntarmos ata que punto o canto relixioso en lingua galega participou dela».

Regal Ledo céntrase no poder evanxelizador do canto e preguntase se efectivamente «a *Lex orandi* debe responder á *Lex credendi*, ou a *Lex credendi* debe responder á *Lex orandi*». Que teoloxía agochan os cantos litúrxicos tradicionais? Non deberiamos buscar maior coherencia entre a nosa forma de crer cunha teoloxía actualizada e a expresión litúrxica desa mesma fe?

Ademais de todo isto ofrecemos, tamén, ao noso público o estudo de Fr. Martín Carbajo Nuñez, ofm, no que o autor explora a figura de Francisco de Asís como inspirador de fondo da carta encíclica do papa Francisco *Fratelli tutti*.

O número complétase coa rolda de Igrexa de Manuel Regal, unha recensión do libro *La revuelta de las mujeres en la Iglesia* e os debuxos de Soedade Pite. Que teñades un feliz final de ano.

Pedro Castelao



Presentación do Foro. Música relixiosa galega

Lucía Santiago Díaz e Clara Baliñas Vidal

O escenario está presidido pola mesa para os relatorios da mañá. No lado esquerdo hai un banco situado ao lado do cartel de Encrucillada. No lado oposto, á dereita da mesa, vemos unha cadeira diante dun atril ategado de papeis e partituras que mesmo cobren o chan. No fondo proxéctase o cartel do Foro, mais durante a presentación vanse sucedendo diapositivas. Estas serven de apoio visual para o espectador e van enumerando os distintos actos.

Acto I: Chegamos ao Foro

[Clara e Lucía son dúas amigas que se atopan na Encrucillada despois de moito tempo. Clara chega a Encrucillada antes que Lucía. Entra polo lado esquerdo do escenario, saúda ao público e sitúase no banco. Aburrída, bótase a cantar unha peciña. Un par de copliñas da recollida de Barcia de Mera (montada pola Asociación A Mámoa de Luou)]

Clara.- Botarémoslle unha peciña agardando pola compañeira, ou? [*colle a pandeireta e toca unha xota empuñada de 5. Cantando*]

Viva Mera, viva Mera
e o San Amaro tamén-e
Quen me dera en San Amaro
a quen eu lle querer ben-e
Cayó la luna,
cayó, cayó
Cayó nel suelo
y no se rumpió

Agora que ven o vran-e
casamentos ha de habere-e
Que se vai casar a fame-e
coa ghana de comer-e
Cayó la luna,
cayó, cayó
Cayó nel suelo
y no se rumpió

[Entra Lucía polo lado oposto do escenario e, oíndo a música, baila ata situarse detrás de Clara. Cando remata a segunda volta, bota un aturuxo sorprendendo a Clara. Clara acaba a pección. Alegres, danse unha aperta efusiva e exclaman.]

Lucía.- Clara! xa sabía eu que esa voz me era familiar!

Clara.- Lucía! Ai! Canto tempo!! [*abrazo a amiga*]

[Van sentando unha a carón da outra no banco.]

Clara.- E ti por aquí? Como acabaches nesta lea?

Lucía.- Ben, aquí os do Consello da Encrucillada chamáronme para presentar o Foro n.º 36.

Clara.- 36 xa?! [*Pausa*] Téñenche boa gana de leria.

Lucía.- E tanto. Este ano está dedicado á música relixiosa, sabías?

Clara.- Home non! Que me dis? A ver... lóxico. Despois da pandemia todos andamos con moita gana de festa. Volven os festivais, as festas nas aldeas, seráns e foliadas... Pero digo eu... Non me encaixa moito coa estrutura tradicional dun Foro, non?

Lucía.- E logo?

Clara.- Muller, ben sabes, [*xírase cara ao público*] e ben saberá esta xente [*torna cara a compañeira*], que os Foros de Encrucillada son xornadas dedicadas ao pensamento cristián galego. Pasámonos o día escoitando e reflexionando coa colaboración das distintas persoas que veñen dar luz sobre un tema previamente escollido.

Lucía.- Temas que mima! De actualidade e interesantísimos. Lembras que o ano pasado se dedicou á Teoloxía Política do Papa?

Clara.- Si! e o anterior a, nada máis e nada menos, que o Pórtico da Gloria da Catedral de Santiago. Pero o asunto é: os relatorios son recollidos na publicación Novembro-Decembro da revista e xa pasan á historia. Entón, digo eu, como ten cabida a música relixiosa dentro disto?

Lucía.- Pois igual que calquera outro tema.

Clara.- Pero como van facer un foro de música sen música? Non é o mesmo un relatorio que un concerto.

Lucía.- Efectivamente, non é o mesmo. Pero, aínda que che pareza imposible, si que podemos dedicarlle un Foro á música relixiosa.

Clara.- Como así?

Lucía.- Pois si! Falar de música e mesmo ter o pracer de escoitar música en directo. [Érguese] Vente comigo e verás... [*xa saíndo, collidas do brazo*] oes, o outro día pasoume unha cousa... téñoche que contar...

[Levántanse e saen do escenario polo lado oposto mentres seguen falando baixo.]

Acto II: Música relixiosa

[Situándose na dereita do escenario, Lucía está sentada tratando de compoñer unha peza e, durante o proceso, ten unha conversa interna co seu pensamento debullando que é iso da música relixiosa. [Nunha esquina, unha cadeira de traballo pegada á mesa chea de libros e papeis pautados. Tamén hai algún polo chan. Unha lámpada acesa. Varios instrumentos e micros ao redor. Parece un estudo de gravación. Entra Lucía e senta. Está a compoñer revolvendo nos papeis, no medio deles atopa un en concreto no que se detén dicindo.]

Lucía.- A ver... ah, isto pode valer: «Oración derradeira», de Luís Pimentel.

Señor:

Non che pido que camiñes
sobre as augas.

Véñome sentar á túa beira.

As miñas armas
aí están sobre da area...

Deixa que o mar
as vele...»

Ai pero que bonito, a ver como quedaría...

[Está a compoñer, escóitase como cantaruxa e vai musicalizando algúns versos.]

Lucía.- A ver, Lucía [*referíndose a si mesma*], levas toda a vida tocando. Non pode ser tan difícil!

[Cantaruxa, igual colle tamén o acordeón e proba algúns acordes. Non lle acaba de gustar a peza. Érguese e colle outro papel noutra esquina da mesa.]

Clara.- [*voz en off, Clara fai de pensamento de Lucía*] Como non vai ser complicado? Estás intentando comunicarte nun idioma universal que ten a súa base no propio proceso comunicativo. Lembbras a Stravinsky? Dicía que moitas veces, cando non era capaz de expresar algo con palabras, sentaba diante do piano e tocaba.

[Lucía comeza a desprazarse polo estudo de gravación tomando notas mentres lle dá aos miolos algo tensa.]

Clara [*voz en off*].- É un feito demostrado pola ciencia que o 90% da comunicación entre humanos non é verbal. Tamén nos conta a ciencia que os seres humanos temos unha dimensión espiritual, igual que a dimensión física ou a psíquica. Neste eido, a música ten a capacidade de conectar connosco dun xeito único para nos levar a transcendencia. Superando os límites dos significados e significantes da nosas linguas, e unindo a parte cognitiva e emotiva do noso cerebro. Por iso, entre outras cousas, hai esa conexión entre a música e a linguaxe espiritual.

[Lucía volve coller os instrumento tratando de retomar o proceso onde o deixou.]

Lucía.- Comunicar máis aló das palabras. [*Exhala toda a emoción contida. Tras soltar o aire, toca tranquila e suave.*]

Clara [*voz en off*].- Os camiños das relixións e da música hai tempo que levan entrelazándose. Levan cruzándose dende o principio dos tempos. E a relixión católica non é unha excepción. Dende os famosos cantos gregorianos ata o réquiem de Mozart, a Igrexa Católica xogou un papel fundante na construción do que hoxe en día coñecemos como música clásica, e na academia como «música occidental».

Pero, sobre todas as cousas, a música é un elemento socializador. A etnomusicoloxía estuda a música dende a súa dimensión social. Por suposto, isto tamén se aplica á música relixiosa. Dende esta perspectiva, é dende onde ten senso falarmos de música relixiosa.

Ademais de comunicar, a música relixiosa ten unha función social, como acompañar o rito, ou ser un rito en si mesma xuntando a comunidade que celebra a presenza de Deus na vida.

Lucía.- [*exclama sorrinte*] Agora si, as pezas encaixan. [*Lucía ten a peza que estaba a compoñer resolta, e cántaa*]:

Non che pido que camiñes
sobre as augas.
Véñome sentar á túa beira.
Non che pido que volvas a auga viño
Teño sede, da túa conversa...
Uuuuh
As miñas armas
aí están sobre da area...
Deixa que o mar
as vele...
Aí!! Pero que bonito.

Clara [*voz en off*].- Xa o tes!

Acto III. Presentación do Foro

Volvemos ao escenario inicial, á esquerda do escenario. Clara e Lucía están na encrucillada falando moi animadamente.

Clara.- Pero entón como se vai desenvolver o día, logo? No cartel pon que ás 10:30 h arrancan os relatores.

Lucía.- Xusto! Nuria Núñez Elissetche abrirá o Foro falándonos dende a súa bagaxe sobre «A música relixiosa galega» ata as 12 da mañá.

Clara.- E despois faremos un receso, non? Coma sempre, media horiña para o café.

Lucía.- Si e de seguido, Manuel Regal Ledo e Xesús Portas Ferro levarán o coloquio que titularon «Evanxelizar cantando» ata as dúas.

Clara.- *Ahá.* Paparota e acabou o conto.

Lucía.- Que va! Despois vén o mellor!!

Clara.- Vai haber música no 36º Foro de Encrucillada?

Lucía.- En vivo e en directo da man dos artistas Teresa Nécega, Jacobo Louzán, Xaquín e Xabi e Tonhito de Poi. Coma sempre, en torno ás 19h despediremos o Foro ata o ano que vén.

Clara.- Que xornada máis completa! E cantos nomes coñecidos!! Nuria Núñez non é a Secretaria da Editorial SEPT? E da web de liturxia e catequese en galego *Xa nos tes aquí* e mesmo a do *podcast Nas túas mans*?

Lucía.- Esa mesma! A Manolo Regal e Xesús Portas ata dá reparo presentalos. Son de Encrucillada, sabes?

Clara.- Ben ... [*ríndose e mirando cara ao público*]

Lucía.- Pero como non vas saber? Manolo Regal é un home moi ligado á Igrexa rural galega, á Encrucillada, á Irimia... Agora mesmo, é o Delegado Diocesano de Pastoral Rural da diocese de Mondoñedo-Ferrol; tamén é escritor! ten publicadas varias obras que contan moito sobre a presenza de Deus na vida.

Clara.- Ah! Pois quéreme soar. E ese tal Suso?

Lucía.- Xesús Portas Ferro é o director da coral polifónica de Sobradelo ao longo de case 40 anos, e segue sendo un estudoso da cultura galega de renome e compositor.

Clara.- Nin tan mal.. Que nivell!! Oes, eu xa estou a ter ganas de escoitar estes relatores. Puxéchesme os dentes longos.

Lucía.- Pois tes razón, imos alá!

[Érguense e marchan do escenario dando por concluída a presentación]



A música relixiosa popular galega. O proceso de inculturación musical de Galicia tras o Concilio Vaticano II

Nuria Núñez Elissetche¹

O canto popular relixioso é o que brota espontaneamente do sentimento relixioso
co que o Creador dotou todos os seres humanos.
Sagrada Congregación de Ritos, na Instrución

De musica sacra et sacra liturgia, de 1958 (n.º 9)

Tradicionalmente, o patrimonio popular da nosa terra consérvase grazas ao sentimento e ao esforzo das xentes namoradas do seu, non ía ser menos no caso do patrimonio cultural relixioso, onde incluso os bens materiais de aldeas e parroquias se conservan por ese mesmo coidado que comunidades e persoas concretas poñen en preservar o que herdaron das xeracións anteriores. A esperanza de unión da fe e da cultura, da inculturación, está presente no noso pobo, na nosa Igrexa, e o máis desexable é que siga medrando, pero a comunidade eclesial é consciente de que isto non se conseguirá sen o esforzo de persoas que se impliquen neste mundo e sen o apoio do contorno comunitario no que desenvolven a súa actividade. Os galegos crentes continuamos neste labor sen descanso.

Falando de música popular relixiosa é importante determinar o que queremos dicir, neste caso, co termo «popular», que

1 Nuria Núñez Elissetche é licenciada en Xeografía e Historia pola USC, cun mestrado de Valoración, Xestión e protección do patrimonio cultural. O seu traballo de fin de mestrado dedicouno á música relixiosa popular galega. É profesora de Ensino Secundario, secretaria da Editorial SEPT e autora e sostedora do blog <https://nosanaicinhadoceo.webnode.es/> de música relixiosa en galego.

normalmente identificamos con calquera música que non sexa especificamente creada para fins litúrxicos; pero nós referímonos aquí como música popular á «música que canta o pobo» en calquera dos ámbitos da música eclesial, polo que cómpre aclarar a diferenciación que fai a Igrexa entre música sacra, música relixiosa e música litúrxica. Cómpre indicar tamén o uso da palabra «pobo», que fai sempre referencia á «assemblea», entendida como «conxunto de fieis», incluso como «pobo de Deus».

Nos documentos da Igrexa sobre a música distínguese entre:

- Música Relixiosa: «Calquera música que, xa sexa pola intención do compositor ou polo tema e o propósito da composición, é capaz de excitar sentimentos piadosos e relixiosos [...] non está habilitada para o culto divino, ten unha índole máis ben libre e non está admitida nas accións litúrxicas» (*De musica sacra et sacra liturgia*, 1958). Incluímos neste grupo, por exemplo, as danzas, a música das procesións, a que se usa na catequese, vixilias ou romarías ou nos concertos nas igrexas.
- Música Sacra: «É aquela que, creada para a celebración do culto divino, posúe as calidades de santidade e bondade de forma» (*Sacrosanctum Concilium*, 1963). Nesta recolleemos: o canto gregoriano, a polifonía sacra antiga e moderna, a música sacra para órgano e outros instrumentos e o canto sacro popular litúrxico e relixioso.
- Música litúrxica: «A que se integra dentro da mesma liturgia da Igrexa, non só na liturgia da santa misa, senón tamén na liturgia dos sacramentos (sobre todo na eucaristía), nos sacramentais (bendicións, consagracións, ritual de exequias...) e na Liturgia das Horas, seguindo o ano litúrxico correspondente» (*Musicam Sacram*, 1967). Nela o texto debe primar sobre a música e deben proceder directamente da Sagrada Escritura ou dos mesmos textos da liturgia. A música debe servir á liturgia seguindo as súas propias formas musicais (antífonas, himnos...) para cada momento da liturgia: a música do *Proprio* (*Introitus*, Salmo, Aleluia, Ofertorio e Comuñón) e do Ordi-

nario (*Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus* e *Agnus Dei*, todos eles textos invariables). Débese coidar a música nas composicións e ser accesible ao pobo, adecuando a melodía e o ritmo a el, e, por último, debe manter un clima espiritual que eleve cara ao Misterio.

Tras do Concilio Vaticano II o encontro coa modernidade e a introdución das linguas faladas na Liturxia provocou moitos problemas: de linguaxe, de formas e de xéneros musicais. Para favorecer este percorrido, é necesario promover unha formación musical axeitada, tamén nos que se preparan para converterse en sacerdotes, no diálogo coas correntes musicais do noso tempo, coas instancias das diferentes áreas culturais, e en actitude ecuménica.

A pesar das indicacións do Concilio e dos papas da necesidade da inculturación da fe, non se cumpriu ao longo destes anos un compromiso auténtico da Igrexa galega, por parte dos cregos –de maioría galegofalante– pola difusión da liturxia inculturada en Galicia; moitos compositores relixiosos –tamén os galegos–, continúan infravalorando a música popular e tradicional da nosa terra como instrumento de expresión da fe na liturxia, en xeral non se propicia o seu uso, nin se difunde, nin se promove a creación de novas composicións na lingua propia de Galicia.

O valor da música tradicional de Galicia e a implicación do pobo en todo tipo de actividades musicais: bandas de música, serás populares, música instrumental, coros tradicionais, na conservación de música popular, corais, *luthería*, grupos de baile tradicional, grupos folk... e calquera tipo de música popular actual en galego, debería facernos reflexionar e que a propia Igrexa se implicase na promoción da cultura autóctona.

Ten a vantaxe de unir xeracións –cousa que non fai ningún outro tipo de música popular–. A Igrexa, sendo consecuente coas conclusións do Concilio Vaticano II, o Concilio Pastoral de Galicia, dos sínodos e coa súa propia doutrina musical, debe apoiála ou seguir vivindo de costas á realidade, á cultura e ao corazón do pobo de Deus de Galicia.

1.- A música Religiosa ata o Concilio Vaticano II

Para comprender por que cantamos como cantamos hoxe na Igrexa, cómpre facer unha breve introdución á historia musical da Igrexa, na que podemos distinguir catro etapas históricas previas ao CV-II:

1.1. Os inicios: s. I-IV

Entre os séculos I e IV, a música cristiá iníciase a partir das linguas propias das primeiras comunidades:

- da salmodia hebrea que compoñían a base das vixilias de oracións, catequeses ou penitenciais e que acompañaban a fracción do pan, os ritos procesionais e as lecturas das primeiras celebracións.
- da melodía grega oriental que acompañaba as primeiras lecturas, escritas na lingua franca do mediterráneo oriental da época, a *koiné* (nesta lingua están a maioría dos textos cristiáns conservados, aínda que se sabe tamén de textos e cantos escritos en hebreo e arameo ou siríaco).
- do latín pois a romanización do culto fíxose presente na creación de recitativos, e na entoación e adornos do canto, e así xorde, no s. IV, o canto ambrosiano, canto vocal monódico, similar ao gregoriano pero cun ritmo máis libre. A esta época corresponde tamén a organización da celebración e o oficio divino e do protagonismo nos mesmos: os cantos para o celebrante (por exemplo, nas oracións e prefacios), os lectores (nas epístolas, evanxeos e outros textos), os cantores (nos aleluias, responsorios...) e no canto da asemblea, de tipo máis repetitivo, nas aclamacións e nas respostas aos outros actores da celebración (ladaíñas).

1.2. A música no Medievo: s. IV-XV

Tras a caída de Roma, coa cristianización dos bárbaros arrianos, creouse aquí unha liturxia propia hispano-mozárabe de influencia

bizantina e do norte de África, tan rica que se dividiu en dúas tradicións, a do norte, baixo a influencia de Toledo, que portaban os mosteiros, e a do sur, con cabeza en Sevilla, de orde catedralicio, paralela a outras tradicións europeas. Tras o Concilio de Toledo, no 633 unificouse a liturxia formando un *ordo* común musical que non foi truncada nin tras a invasión musulmá pero si se verá substituída pola liturxia franco-romana imposta polo poder papal, motivo polo cal se perdeu practicamente toda a tradición musical anterior.

A nova liturxia papal, moi estruturada, non era tan intensa e expresiva coma a liturxia hispano-mozárabe pero o seu poder divulgativo, o seu desenvolvemento posterior de novas formas litúrxicas e o seu proceso polifónico, unido ao nacemento das cidades, das catedrais e das universidades, marcarán o seu destino. Como xa veremos, e sempre que hai unha imposición desde arriba, comeza un momento especialmente rico en creación de devocións populares contrapostas ao mundo monacal e clerical: cantos, danzas e representacións inundaron entón as igrexas parroquiais (de aquí nacerán as procesións, os viacrucis, o santo rosario, rituais nas festividades dos santos...).

Aos poucos, a polifonía medieval foi desprazando do centro da liturxia a asemblea, o Pobo de Deus, a favor do coro que debía ter unha esmerada formación musical pero que convertía a asemblea nun mero espectador litúrxico.

1.3. O Concilio tridentino e as súas consecuencias: s. XVI-XX

No seguinte período, novamente, a evolución da liturxia e a música na Igrexa viuse marcada polas decisións tomadas no Concilio de Trento (1545-1563). O obxectivo principal era rematar cos abusos na misa e nos oficios por parte dos clérigos e dos músicos (influencia da música profana, excesos contrapuntísticos, e o pobo sufriu a dificultade de comprensión dos textos en latín). Coa Contrarreforma, o papado reservou para si a publicación do misal e o breviario, eliminando moitas formas musicais consideradas impuras e suprimindo as representacións, pero mantívose o latín mentres os reformadores protestantes abriron paso ás linguas vernáculas.

Nacen así as panxoliñas polifónicas (cantos litúrxicos de Nadal) e as devocións privadas (culto aos mártires e á Virxe, ritos de solemnidades de Semana Santa...), incluso durante a liturxia (a pregaría de corazón durante o culto, sen escoitar os textos, incomprendibles, en latín). Así o pobo queda á marxe da liturxia e refúxiase nesas devocións populares.

A importancia da música na catequese, especialmente na colonización de América, marca a aparición dos cantorais (só con letra) e aumenta a devoción mariana polo impulso franciscano ao dogma da Inmaculada Concepción, o que aumenta a devoción popular, o rezo do rosario e os cantos á Virxe, así como o misterio da Encarnación que dera paso ás panxoliñas.

Paralelamente, nas catedrais e abadías, mosteiros e parroquias nacen as *scholae cantorum* e as capelas de música, co seu propio mestre de capela e organista, que deu lugar a un gran momento de esplendor musical relixioso que se vería truncado en España pola desamortización de Mendizábal, a metade do século XIX (profesionalízase a música litúrxica).

Durante séculos, as danzas relixiosas celebrábanse dentro das igrexas, especialmente en grandes festividades; lémbrense especialmente as danzas do Corpus ou de Reis e outros elementos populares que participaban nesas celebracións, como os xigantes e cabezudos ou dragóns como representación do paganismo cristianizado (en Redondela conservamos aínda a festividade da Coca, que oculta a festividade principal, a do Corpus Christi), en España os mandatos dos reis, non da Igrexa, sacaron as danzas da igrexa aos adros (Carlos II, 1695) e, posteriormente, tamén das procesións, pois provocaban «indevoción e desorde» (Carlos III, *Real Cédula* del 21 de xullo de 1780).

1.4. Pío X e a reforma musical do «Tra le sollecitudine»: s. XIX-XX

A situación necesitaba de reorientación e, tras o famoso congreso de Arezzo de 1882, nacería un movemento renovador musi-

cal que se viu en chamar «ceciliano», en referencia a santa Cecilia, patroa dos músicos. Esta renovación chegou da man do papa Pío X a través do seu *motu proprio* «*Tra le sollicitudine*», que marca as pautas para a liturxia e recupera o canto gregoriano, marca os xéneros musicais sagrados e as formas externas das composicións musicais, a figura do cantor e o uso do órgano*, a formación litúrxica nos centros eclesiásticos e a formación de comisións diocesanas de liturxia.

Tras os excesos italianizantes de influencia operística na música relixiosa, a reforma musical devolve o protagonismo ao pobo, simplifícanse os cantos e vólvese ao canto gregoriano e a composición volve estar ao servizo e dignificación do culto. Este cambio, paralelo ao Romanticismo, revalorizou baixo a súa influencia o interese polas expresións musicais propias do pobo e vinculadas especialmente á clase obreira, así se crearán orfeóns, compílase o folclore e os coros cobran protagonismo nas igrexas como forma de animar ao canto a asemblea. Nas catedrais galegas chegaron a recollese máis de 500 panxoliñas. Aínda que o idioma de uso litúrxico continúa a ser o latín e que se continúa a utilizar o canto popular na paraliturxia (novenas á Virxe, actos de piedade no mes de outubro, mes do sagrado Corazón...), continúaase a insistir no uso do canto popular tradicional e do repertorio español.

De especial sorpresa e discusión neste documento foi a eliminación das mulleres dos coros, xa que o canto litúrxico pertence «ao coro de levitas», así quedan excluídas –agás no caso das comunidades relixiosas femininas–; poden cantar co pobo, pero non nos coros, e o canto máis agudo encárgase aos nenos, voces brancas. Na práctica, o pobo non podía seguir a celebración, o sacerdote oficiaba de costas ao pobo, nunha lingua que non se comprendía, e, mentres os homes esperaban no adro, as mulleres entraban na igrexa e aproveitaban a misa para rezar o rosario (Cruz, 2012); inda así, aprendéronse algúns cantos de estilo sinxelo e cantados *a capella*, como o *Pange Lingua* ou o *Salve Regina*, pero a abundantísima música relixiosa popular –moita dela, perdida– en lingua propia seguiu sendo paralitúrxica.

1.5. O Concilio Vaticano II: a gran renovación (1962-1965)

Aínda que o CV-II deixa claro que o canto gregoriano, a polifonía e o órgano, incluso o latín, continúan na liturxia e se consideran o máis apropiado, deuse un xiro á clericalización da celebración litúrxica. O latín deixa de ser a lingua vehicular e as linguas vernáculos toman rapidamente a dirección do culto que, por fin se fai intelixible. A misa crea momentos de participación do pobo a través das oracións (Noso Pai, Credo, Santo...) e das respostas ao sacerdote (aclamacións, doxoloxía...), as cancións buscan melodías fáciles e sinxelas de memorizar e adaptadas ao canto común e á tonalidade da asemblea, aceptándose a música popular e tradicional como vehículo de inculturación da liturxia; o texto faise case silábico, evitando os adornos e melismas, de estrutura fácil e sinxela para a memoria.

A estrutura das cancións tamén é sinxela, normalmente alternando estrofas e retrosos, simplificando o estilo salmístico, e entran a formar parte da liturxia ritmos contemporáneos epopulares. A harmonía redúcese a tres ou catro acordes simples e aparecen novos instrumentos, sobre todo a guitarra. Os coros, xa mixtos, varían en función das posibilidades de cada parroquia, tanto en número de cantores como en variedade instrumental, que é ben admitida mentres se faga «con dignidade». Comezan a aparecer os primeiros libros de cantos pensados para que o pobo participe na liturxia.

En 1966 celébrase en España o Encontro Internacional da Semana de Pamplona organizada por *Universia Laus* —unha organización musical internacional de cegos e laicos considerada nese intre como rompedora entre o sector tradicional da Igrexa—, comezan a aparecer compositores de cantos relixiosos que serán a base da nova música popular cantada polo pobo na liturxia, na súa maioría, cegos. Así utilizaranse outros instrumentos respectando sempre as indicacións do CV-II, para o acompañamento do canto, e favorecendo a participación do pobo e utilizando a controvertida guitarra, vinculada especialmente ás celebracións xuvenís e catequéticas. A división entre a música máis tradicional e cleri-

cal, baixo o amparo papal, da *Consociatio Internationalis Musicae Sacrae* e as ideas da *Universia Laus* marcarán dúas liñas eclesiais enfrontadas que perviven ata a actualidade.

2.- O proceso da Inculturación musical de Galicia tras o Concilio Vaticano II

A palabra inculturación, como tantas outras na Igrexa, ten un fondo moito máis profundo e transcendental na vida comunitaria do que parece ser a simple vista. A batalla ideolóxica entre o binomio fe-cultura é tan antigo como a mesma Igrexa, segundo recollen os Feitos dos Apóstolos (Feit 11). A palabra, como tal, nace a partir do termo de enculturación, que se refire ao proceso que sofre unha persoa desde a nenez ata a vida adulta para converterse nun membro total da súa comunidade que segue os seus costumes, ritos, lingua e folclore. A inculturación é, na Igrexa, o proceso de asimilación e integración entre a diferentes culturas e o proceso de evanxelización. A palabra procede da comunidade xesuíta. En 1962 J. Masson creou a expresión «catolicismo inculturado», o Padre Arrupe, superior xesuíta daquela, recolleuna na 32.^a Congregación da Compañía de Xesús (1974-1975) e introduciuna no Sínodo dos bispos sobre a Catequese de 1977, pero foi Xoán Paulo II quen a definiu e universalizou na súa Carta Encíclica *Slavorum Apostoli* (1985) como «a encarnación do Evanxeo nas culturas autóctonas e, asemade, a introdución destas na vida da Igrexa» (*Slavorum Apostoli*, n.º 21. Cfr. Anexo 1). En Galicia, deberíamos falar, máis ben, de «aculturación».

2.1. A Igrexa do posconcilio

Tras do Concilio, a Igrexa sufriu unha enorme renovación interna e formal: a participación do pobo, o abandono do latín, a descentralización eclesial, o nacemento das conferencias episcopais, a apertura á conciliación coas outras relixións, a opción preferencial polos pobres... supuxeron unha gran revolución interna que se asumiu —e aínda se asume— de xeito moi desigual. As normas eclesiais, igual que as leis, están suxeitas a interpreta-

cións e a Igrexa non é un monolito inamovible cun pensamento único, cada cultura, cada movemento eclesial, cada congregación, cada diocese... son reflexo da pluralidade e das diferentes formas de interpretar as crenzas, un reflexo da mesma sociedade na que está inmersa.

A música eclesial e as súas normas non escapan desa mesma interpretación, tras o chamamento do Concilio á adecuación aos tempos modernos e ao novo proceso de evanxelización e de eficacia da acción litúrxica, responsabilízase ao clero de fomentar a participación activa do pobo na liturxia e da súa formación nesta materia. Publícanse varios documentos esenciais sobre o tema da música: o capítulo VI do *Sacrosanctum Concilium*, *A música sagrada*, en 1963, a Instrución *Musicam Sacram* da Sagrada Congregación de Ritos (1967) e o *Directorio para misas con nenos* (1973), e estas serán as súas consecuencias principais:

- O pobo abandona o ritual latino case de inmediato. As *scho-lae cantorum*, que xa foran practicamente abandonadas na práctica eclesial anterior, desaparecen. O uso do órgano e a polifonía continúan a ser preferencial por parte da Igrexa, pero, a partir do fin de século a desafección pobo-Igrexa neste aspecto é cada vez máis manifesta. O latín queda reservado ao culto clerical ou a minorías conflictivas que manteñen o culto tridentino e para pequenas fórmulas dentro da liturxia, normalmente cantada, en oracións ou cantos moi populares (como o *Salve Regina* ou o *Pange Lingua*).
- Como novidades, a música popular toma posicións rapidamente e faise a preferida do pobo. Os coros teñen a función de animar o canto da asemblea e as misas con nenos deben de adaptarse á súa idade e, coma no resto da música, insístese no valor dos silencios.
- A Igrexa resérvase o establecemento das normas en materia musical, dotando ás asembleas territoriais dos bispos a competencia de aplicación das normas, a adaptación das tradicións populares ao culto divino e a aprobación das melodías,

o fomento da participación da asemblea no canto, a admisión de novos instrumentos e o canto popular na misa rezada (a cantada, soamente en latín, salvo permiso expreso, que tamén se foi abandonando).

Con respecto á música popular, no punto 61 da *Musicam Sacram* sinálase:

A adaptación da música sacra nas rexións que posúan unha tradición musical propia, sobre todo nos países de misión, esixirá aos expertos unha preparación especial: trátase, en efecto, de asociar o sentido das realidades sacras co espírito, as tradiciónse a expresión simbólica de cada un destes pobos. Os que se consagren a este traballo deben coñecer suficientemente tanto a liturxia e a tradición musical da Igrexa como a lingua, o canto popular e a expresión simbólica do pobo para o cal traballan.

Na actualidade xa non hai libros de cantos nas igrexas, polo que se repiten os cantos clásicos xa sabidos de memoria ou se proxecta sobre pantalla para a asemblea. O canto actual céntrase na adoración, por influencia do mundo protestante, e así a música actual introduce as pontes nas composicións e engade complexidade ao canto, que non se aprende e queda reducido a grupos minoritarios. Salvo excepcións, os coros parroquiais corren grave risco de desaparición.

2.2. A Igrexa española

Tras unha Igrexa española vinculada ao réxime franquista, o Concilio é un revulsivo tan forte na sociedade que transcendeu a mesma Igrexa, sinalouse, mesmo, como o inicio do gran cambio da ditadura.

Con respecto ás linguas, tras do Concilio, e segundo as súas directrices, a Conferencia Episcopal Española, en 1964, declarou catro as linguas de España: castelán, catalán, galego e éuscaro, o que abría as portas a estas linguas ao seu uso na liturxia; das tres linguas vernáculas rexionais —aínda non oficiais daquela—, o

éuscaro estaba en franco perigo de desaparición, o catalán non era a lingua maioritaria mentres o galego era a lingua máis usada por máis do 90 % do pobo, aínda que a emigración, a desruralización e a diglosia xa comezaban a facerse patentes na realidade da época. Mentres os bispos vascos foron defensores da cultura do seu pobo, redactaban todos os documentos bilingües e foron claves na conservación da lingua, e os cataláns predicaban moitas veces en catalán, defenderon a súa cultura e o pobo recoñeceu os seus esforzos, isto non sucedeu en Galicia. Incomprensiblemente, no boletín do Arcebispado compostelán do 20 de decembro de 1964, declárase o castelán como lingua vernácula de Galicia e, como tal, a lingua do misal nestas terras. Comezaba así un debate aínda vivo sobre o uso do galego na liturxia e a débeda histórica da Igrexa coa lingua de Galicia, converténdose así nun dos máis potentes elementos castelanizadores da nosa terra. A prensa fíxose eco deste debate e, en marzo do 1966, publicouse en *El Correo Gallego* unha carta aberta aos bispos de Galicia asinada por 1200 persoas, moitas delas representantes do mundo cultural² (Boguszewicz, 2015). Finalmente, o Concilio Pastoral de Galicia autorizou o uso litúrxico do galego en 1969, pero o primeiro misal oficial non aparece publicado ata case vinte anos despois, en 1987 e, a día de hoxe, inda non están publicados todos os textos litúrxicos oficiais en galego.

En 1989, editábase a Biblia en galego que correu a cargo da editorial SEPT, dirixida por laicos, baixo a coordinación de Andrés Torres Queiruga e Xosé Fernández Lago, contando coa participación de especialistas e expertos biblistas galegos que traballaron de balde para poder publicar o texto con autorización da CEE. Esta Biblia, editada baixo a presidencia de Alfonso Zulueta de Haz e reeditada ata tres veces máis con Francisco Domínguez, será o texto base dos Leccionarios e, polo tanto, foi ratificada pola Igrexa oficial.

2 BOGUSZEWICZ, M «La actitud lingüística de la Iglesia católica en Galicia cincuenta años después del Concilio Vaticano II» *Itinerarios* Vol. 16 / 2012 Recuperado de <http://itinerarios.uw.edu.pl/la-actitud-linguistica-de-la-iglesia-catolica-en-galicia-cincuenta-anos-despues-del-concilio-vaticano-ii>

2.3. A Igrexa en Galicia

Dada a situación, a música relixiosa galega, loxicamente, tamén se viu afectada. A revolución que supuxo o Concilio, a présa por dar resposta ás necesidades do novo canto litúrxico e os tempos que se vivían favoreceron a creación e a aceptación de cantos litúrxicos na música popular.

1.^a etapa: os inicios: 1962-1985

As primeiras composicións musicais aparecen xa un pouco antes do Concilio³ (Portas Ferro, 1996) e así iníciase a primeira etapa da música popular relixiosa na lingua de Galicia, evidentemente non tan rica como a castelá (a extensión territorial que abarca non só é España senón tamén América), o que fai que, consecuentemente, a produción musical non sexa comparable.

Arredor de 1966, un grupo de seminaristas, Os Irmandiños –moitos deles estudantes en Roma–, intentou encher este baleiro comezando a editar unhas fichas musicais, moitas delas tomando como referencia composicións relixiosas doutras linguas.

No 1969, X. Ramón Estévez publica a *Misa da Saudade*, e tamén o padre franciscano Manuel Feijoo –máis coñecido por ser fundador do Orfeón *Terra a Nosa*– inicia a súa ampla produción relixiosa en galego con *Misa para as romarías*. No 1971, Xavier Méndez deu a luz o famoso disco *Salmos prá nosa Terra*, que marcou un momento importante para a música relixiosa popular galega, coas letras incluídas no LP, e cunhas melodías que foron rapidamente aceptadas e popularizadas nas misas galegas.

En 1972 naceu a Pascua Xove de Arousa, da man do grupo Airiños, dirixido por Xaime Vaamonde Souto. O seu repertorio, especialmente dedicado á mocidade, aínda está por rematar de compartir e darse a coñecer nas parroquias. Precisamente será o grupo Airiños e o seu director, da parroquia da Nosa Señora da

3 PORTAS FERRO, X. (1996) «A música relixiosa en Galicia». Revista Encrucillada, n.º 100, 762-768/330 Recuperado de <http://rev-ib.unam.mx/ib/index.php/ib/article/view/57609>

Xunqueira, un dos grandes protagonistas na creación do repertorio para o *Cantoral Litúrxico Galego*.

A falta de produción relixiosa viuse moitas veces substituída polo uso de cancións profanas na liturxia (o éxito de *Sementeira* foi imparable), sobre todo a canción folk da época, na que destacou Fuxan os Ventos, nacido dun grupo parroquial que cantaba nas misas, incluso na misa que se emitía para Galicia en Radio Popular. O seu disco *Galicia canta ao Neno* constitúe a base das panxoliñas populares actuais e motivou moita xente á recuperación de centos de panxoliñas, aguinaldos e cantos de Reis e á revalorización da cultura popular galega. Tamén participaron nas primeiras e multitudinarias Romaxes de Crentes Galegos, organizadas por Irimia; cando se desfixo o grupo, de xeito individual continuaron a participar Mini e Mero e, na actualidade, o grupo A Quenlla e outros músicos participaron en varias romaxes posteriores.

Outros compositores continuaron co traballo vocacional e individualizado –característica propia da Igrexa inculturada en Galicia–, e así van aparecendo cantos da man de autores logo coñecidos nos Encontros: Xesús Portas Ferro, Antón Fernández León, Isauro García Ramos... Pola súa banda, o padre Manuel Feijoo continuou a compoñer a música relixiosa galega de maior calidade, pero a proxección entre o pobo foi moi escasa. De aquí xurdiron outras iniciativas.

Cómpre sinalar a gran importancia que debería ter sobre a Igrexa Galega un dos seus fitos históricos máis sinalados: O Concilio Pastoral de Galicia (CPG), desenvolvido entre 1968 e 1979. Chama a atención como a gran maioría dos galegos descoñecen por completo este dato, incluso os que levan moitos anos traballando na Igrexa. Monseñor Araujo Iglesias describiuno como «o feito máis importante da historia da nosa terra en séculos»; de feito, tras do Concilio, foi o primeiro intento de reflexión serio e de longa elaboración (elaborouse unha enquisa previa, 1 comisión/diocese, 500 grupos de traballo, unhas 11.000 persoas en total). Nas conclusións o CPG fai un chamamento á inculturación a bispos, curas, leigos, ás escolas, seminarios menores e maiores (en

especial a estes últimos por razón pastoral) e medios de comunicación dependentes da Igrexa e remata as conclusións con estas palabras, reclamando unha Comisión que se ocupe especialmente do tema polo delicado e complexo da cuestión:

Un Concilio galego non se pode desentender daqueles galegofalantes illados artificialmente da Igrexa en Galicia. Pedímoslles ós nosos Bispos que fagan as necesarias xestións para unha máis razoable división que abranga os hoxe illados; e, namentres, nomeen unha Comisión que, de acordo cos seus Bispos, arbitre a solución ó problema da lingua nai daqueles.

Nada saú de todo isto.

2.^a etapa: Os *Encontros de Música de Pontevedra* (1985-2008)

No ano 1984 Xaime Vaamonde Souto é nomeado Vigairo de Pontevedra e asume como un reto persoal a formación dos axentes da pastoral musical da súa vigairía e, por extensión, do resto de Galicia e contactou para iso con Isauro García Ramos, músico salesiano e membro de APROMUR (Asociación para a Promoción da Música Relixiosa, asociación de músicos a nivel nacional que recollía os compositores máis importantes do momento, xerme do Cantoral Litúrxico Nacional: Cesáreo Gabarain, Carmelo Erdozain, Juan Antonio Espinosa, Francisco Palazón, Miguel Manzano...), o que lle serviu de referencia na organización dos Encontros; contactou tamén cos compoñentes do grupo Airiños cos que mantiña relación aínda. Axiña se decataron da necesidade de creación dun corpus de cantos relixiosos en galego para o seu uso en celebracións, catequese e actos relixiosos.

Un dos fins dos Encontros era a formación dos músicos, pero tendo en conta que se intenta reunir tanto músicos con formación musical como, músicos afeccionados –representando a realidade da Igrexa– os organistas e músicos catedralicios xa deben ter esa formación pero os músicos parroquiais normalmente non a teñen, polo que se combinaban tempos de formación teórica con ensaios e gravacións conxuntas que logo se difundiron, primeiro

en papel e, axiña, en casete, pois eran conscientes de que non todo o mundo sabe ler música pero si cantar. Cada Encontro tivo a súa publicación, en folleto e sonora, o que facilitou a difusión entre as parroquias.

No 1990 editouse un cantoral, o *Cancioneiro Relixioso*, obra da CONFERGA –a Conferencia Española de Relixiosos de Galicia–, da man de Xosé Fco. Martínez Reboiras e Vicente Casas Trasancos, que pretendía achegar o material recollido nos Encontros e outros cantos que se escoitaban nas parroquias –música de Manuel Feijoo, Xavier Méndez, M.^a do Carme Villar, Irimia e Airiños–, ata un total de trescentas dezasete composicións clasificadas en función da temática: os tempos litúrxicos, cantos marianos, sacramentos, defuntos, salmos, liturxia das horas e aclamacións e antífonas; esquema que tamén seguirán os Encontros. Este Cancioneiro foi difundido, sobre todo, nos colexios relixiosos, que, salvo excepcións, non viviron de preto este proceso e quedaron fóra tamén da inculturación na formación da mocidade galega. Nestes dez anos, comezaron sobresaír outros nomes aparte dos xa sinalados: Odilo González, M.^a do Carme Villar, Xesús Portas, Xosé Luís Reza, e, sobre todo, o máis prolífico e un dos de mellor calidade, Antón Fernández León.

No ano 1996 preséntase en Santiago o libro *Cantoral Litúrxico Galego*, compilación dos primeiros dez anos dos Encontros, e que recollía a letra, a partitura e acordes para guitarra para cada canto e tamén un estoxo coas dez cintas correspondentes ás dez casetes de cada Encontro, de grande éxito e difusión polas canles habituais de distribución editorial e coa subvención da Xunta de Galicia a través de Dirección Xeral de Política Lingüística. Este foi o máximo expoñente dos Encontros, o de maior difusión e implantación nas parroquias. A partir de aquí, as dióceses galegas comezaron a publicar os seus propios cantorais, só coa letra, para uso habitual nas parroquias. Aos poucos, os Encontros foron perdendo ese poder de convocatoria, mellorando a calidade pero perdendo o contacto co pobo, probablemente pola falta de difusión da liturxia en galego por parte do clero, e pérdese así o poder difusor da segunda etapa desta música, practicamente descoñecida nas parro-

quias. Nesta época incorpóranse novos nomes, entre o que destaca pola súa produción e calidade Carlos Otero Padín.

Paralelamente aos Encontros, outros autores continuaron compondo pero non colaboraron co grupo, cómpre mencionar o traballo de Camilo Andrade Rodicio, que musicou os salmos dos tres ciclos litúrxicos, aínda que a súa obra tampouco gozou da difusión necesaria.

No 2008 péchanse os Encontros, por múltiples motivos internos, e toda a produción musical en galego para o culto queda pechada, non así a intención dos músicos por continuar o labor. Compílanse os cantos dos últimos quince anos pero non hai subvención, nin difusión dos mesmos.

3.ª etapa: O silencio

Neste punto hai que dicir que, a partir de aquí, non houbo nada. As composicións continuaron pero de xeito persoal, nada se publicou nin se difundiu a nivel institucional; a música relixiosa en galego só permanece nas corais e, sobre todo, nas panxoliñas, aínda que hai autores de calidade (Ánxel Viro, Ernesto Campos, ...), non hai conexión co pobo nin se alenta desde a Igrexa a continuar avanzando na música relixiosa popular en galego para as parroquias. Aínda así, están a xurdir novas iniciativas para volver poñer en contacto os músicos e impulsar esta música, como indica o concilio. É de sinalar a importante evolución da música tradicional galega nestes anos, especialmente na compilación e conservación de cantos e danzas tradicionais, especialmente as de Reis, crecemento ao que a Igrexa segue de costas; o mundo cultural de Galicia fala galego e a Igrexa vai por outro lado, é un tema intocable.

Tras tanto tempo de insistencia por parte do pobo de que se favorecese o uso da liturxia galega, a actitude actual é de triste resignación; aínda así, continúa a haber un grupo de persoas, especialmente implicada no mundo rural, cultural e académico, que segue mantendo o esforzo, como así manifesta o Foro de curas galegos Bispo Araúxo ou a recentemente fundada plataforma Fagamos Igrexa Galega (FAIGA).

3.- O *Cantoral Litúrxico Galego*

En resposta ao Concilio Vaticano II, en todas as comunidades católicas van xurdindo cantos relixiosos en linguas vernáculas, cada comunidade lingüística foi formando o seu propio Cantoral Litúrxico que debería continuar ampliándose ao longo do tempo coas novas composicións que vaian xurdindo. Segundo sinala a Instrución *Musicam Sacram*:

Respectarase o carácter e as leis de cada lingua; teranse en conta tamén os costumes e o carácter particular de cada pobo: na preparación de novas melodías, os músicos han de ter moi presentes estes datos xunto coas leis da música sacra. A autoridade territorial competente coidará, pois, de que na Comisión encargada de elaborar as traducións populares haxa expertos nas disciplinas citadas, así como en lingua latina e en lingua vernácula; (...)

Os Encontros de Música Relixiosa de Pontevedra (1985-2009) recollen case 350 cantos –non todos en galego, 5 en castelán, e non todos recollidos nos libros indicados, onde só aparecen 325–. 161 composicións en galego as que formaron o primeiro libro dos Encontros de Música Relixiosa de Pontevedra, titulado *Cantoral Litúrxico Galego* (1996). Un segundo libro, que recolle 184 cantos e conforman o *Cantoral Relixioso* (2009), o cal recolle os cantos dos últimos quince anos dos Encontros.

A difusión inicial desta música comezou coa distribución duns pequenos folletos con letra e partitura dos primeiros Encontros e máis tarde foron gravándose casetes paralelas a estas publicacións, de calidade media, ata a compilación no primeiro libro, o *Cantoral Litúrxico Galego*, subvencionado pola Xunta de Galicia e a Igrexa e que seguiu as canles normais de distribución e que tivo unha enorme difusión na comunidade galega; son os cantos que realmente se coñecen e se cantan habitualmente nas parroquias; este libro e cinco casetes son o único material catalogado do que hai constancia na rede de bibliotecas públicas do Consello da Cultura Galega (aínda que logo tamén habería un estoxo coa colección completa de libro e casetes). Posteriormente, comezouse

a editar a música en CD, cunha calidade bastante precaria, e non se editaría o seguinte libro, o *Cantoral Relixioso*, ata o remate dos Encontros, en 2009, que non gozou da difusión do anterior nin do apoio económico da Xunta, non aparece catalogado e tampouco foi tan ben acollido polas parroquias. Con todo, a partir do 2010, xa era practicamente imposible conseguir este material.

Como indica o punto 60 da *Musicam Sacram* «As novas melodías que se han de compor para os textos en lingua vernácula necesitan evidentemente da experiencia para chegar a unha suficiente madurez e perfección (...)». A calidade dos cantos ha vir do esforzo, a formación e do traballo en común; o esforzo foi máximo pois todos os autores e músicos renunciaron aos seus dereitos de autor e non cobraron polo traballo realizado, xa que foi, para eles, un voluntariado eclesial e de fe, a formación mantívose ao longo dos Encontros (relatorios, conferencias, concertos, obradoiros, mesas redondas...). Non parece que se valorase nada desta vocación comunitaria, dada a escasa difusión por parte da Igrexa.

Ao inicio dos Encontros, en 1985, xa foran publicadas as *Normas Ortográficas e Morfolóxicas do Idioma Galego* (NOMIG, 1983), polo ILGA (Instituto da Lingua Galega) e a RAG (Real Academia Galega). Unha das críticas máis repetidas en contra da liturxia galega é que utiliza «un galego que ninguén entende», pero cando se utiliza un galego máis dialectal ou popular na música é que «carece de nivel litúrxico», unha dicotomía de difícil comprensión para os galegofalantes. En calquera caso, esta supervisión correspondería á propia Igrexa e a autorización dos cantos ha pasar pola súa autorización, da que se desentendeu e chegouse a interpretar o uso do galego na liturxia como unha reivindicación politizada.

Asemade, as oracións máis populares deberían ser traducidas ás linguas vernáculas e cantadas seguindo a melodía utilizada en latín ou utilizando elementos tradicionais para que o pobo os asuma como seus; este é, probablemente, outro dos campos con máis traballo pendente. En especial, no que se refire ás oracións aos santos patróns das parroquias, que non teñen versión en galego, cando as parroquias rurais, a gran maioría en Galicia, falan galego.

Poucos cantos hai que teñan «aire galego». Para moitos puristas musicólogos da Igrexa identifícase a etnomusicoloxía como de «baixa calidade» cando –especialmente no caso de Galicia– se descoñece a variedade e riqueza musical da tradición galega –aínda non estudada daquela como na actualidade– e do alto nivel da nosa cultura, que foi inspiración de obras profanas e relixiosas durante séculos e, moitas delas, de grandísima calidade. Así, pódese citar dende as cántigas (Cántigas de Santa María, *Códex Calixtinus*, ...), composicións corais (neste ámbito a variedade é extensísima, só citar as formacións corais máis antigas: Toxos e Flores, Cantigas da Terra, a coral Ruada... como a enorme tradición coral galega, tradicional ou non), vilancicos catedralicios, zarzuelas (*Maruxa*, *A lenda de Montelongo*, *Miñatos de vran...*), pasando pola música para o baile tradicional (Lembranzas da Terra, Xacarangandaina... entre os clásicos, pero tamén nos centos de grupos de baile tradicional actuais como o Fiadeiro) ou a música folk (Milladoiro, Luar na Lubre, Carlos Núñez, Tanxugueiras...), tradicional (A Roda..., ballets (o famoso Ballet Rei de Viana ou o recente Nova Galega de Danza), a música contemporánea experimental (Mercedes Peón) –á marxe da amplísima variedade de grupos pop e rock–. E paralelamente aos Encontros, tamén con grandes composicións instrumentais (*Galicia no tempo*, *Iacobus Magnus*, *Gallaecia Fulget...*), gaiteiros de renome (desde Xosé Castro ou Perfecto Feixoo a Carlos Núñez, Susana Seivane ou Cristian Silva), chegando, incluso, a óperas (*O Mariscal*, *O Arame*, *A amnesia de Clío*) ou misas (P. Manuel Feijoo), incluso de réquiem (Ernesto Campos) e ata a actual produción sinfónica (Torre de Breoghán, Son de seu). Unha mágoa, a desvinculación por parte da Igrexa, de costas a esta grande riqueza cultural e que se deixasen de facer cantos xusto no momento de maior recuperación e revalorización cultural galega neste eido.

Pero un dos problemas nos Encontros foi a falta de traballo en común no que abrangue á toma de decisión e na selección de cantos, un aspecto sobre o que cómpre pararse a pensar xa que, neste senso, non cumpriría tampouco coas directrices da Instrución que recomendaba unha comisión interdiocesana.

Outro dos puntos a destacar é a falta de expertos en música tradicional. Nin se invitaron, nin se tiveron en conta.

No que toca ao apartado VIII da *Musicam Sacram*, que se ocupa da Música sagrada instrumental e do uso de instrumentos populares na liturxia, cómpre dicir que ningún instrumento foi excluído ata o de agora para o seu uso na música litúrxica católica. No que respecta aos instrumentos tradicionais, non se aprecia o uso destes case en ningunha gravación dos Encontros nin mención dos mesmos.

Como instrumento tradicional, antigamente, a gaita ocupou un posto relevante na música culta catedralicia e, na actualidade, coa creación de cátedras nos propios conservatorios de música e a infinidade de estudos musicais sobre a nosa tradición, fixeron que a posta en valor da nosa música sexa un feito real nestes intres, despois dunha longa época de menosprezo; así o senten os mesmos galegos que están vivindo unha auténtica explosión cultural e moitos son os voluntarios chamados á conservación da tradición musical galega en calquera das súas manifestacións: canto, baile, instrumentación, indumentaria, conservación patrimonial... Aínda así, pouco apoio institucional atopamos tamén neste eido, onde os mestres de danza ou instrumentos tradicionais exercen o seu labor de xeito non regulado nin recoñecido tampouco pola administración –un enorme problema que quedou de manifesto ao longo da corentena e do estado de alarma durante a pandemia e que continúa a deixar de manifesto que a cultura do pobo queda novamente en mans do propio pobo galego e non das institucións–.

Con respecto ao Apartado IX, sobre as Comisións Diocesanas, de Música e Liturxia, hai que destacar que todas as dioceses teñen Comisión de Liturxia, pero contadas son as que teñen Comisión de Música, polo que o labor musical da Igrexa a nivel de formación dos coros diocesanos é moi escaso; no caso de Galicia, non hai iniciativas conxuntas aparte das que se facían no Encontros de Pontevedra e o tema da inculturación foi completamente abandonado pola curia desde a desaparición dos mesmos.

Por ser esta unha importante obra musical de divulgación, e que a partir destes libros se publicaron tamén, primeiro en formato casete e logo en CD, os cantos de cada Encontro era preciso buscar o xeito de facer accesible ao pobo esta música. Todos estes cantos foron publicados on line a través dunha web, *Nosa Naiciña do Ceo*, e a súa canle de YouTube accesible na actualidade a todo o que queira coñecelos.

A falta de valoración da música relixiosa popular galega queda de manifesto tanto a nivel eclesial como civil no momento da procura de documentación polas canles máis habituais de recollida do patrimonio cultural galego. Contactado o Arquivo Sonoro de Galicia, a Biblioteca de Galicia e a Biblioteca do Museo do Pobo Galego, só hai constancia do primeiro libro e de varias casetes de toda esta colección de gran transcendencia histórica e eclesial de Galicia, como expresión da dimensión relixiosa dun pobo. Este traballo ten coma fin principal a posta en valor deste ben inmaterial en perigo de desaparición. Hai que sinalar que, despois das consultas que fixen a estas institucións, foron aparecendo novos materiais nos seus fondos e que xa se van poñendo a disposición do público a través das webs.

3.1. O proxecto web *Nosa Naiciña do Ceo*

O meu proceso de compilación actual é dixitalizado. Comezou no 2009 a partir dunha busca en internet imposible sobre liturxia e música relixiosa en galego. Xustamente nese mesmo ano xa se tomara a decisión de rematar cos Encontros de Música e publícase o segundo libro de cantos que, como o anterior, incluía as letras, partituras e notación musical para acompañamento de guitarra. A incapacidade da Igrexa ou a súa falta de interese pola divulgación deste material e a inculturación quedou patente (aínda a día de hoxe, 55 anos despois do CV-II e máis de 50 anos despois do CPG, aínda están sen publicar varios rituais litúrxicos: *Ritual de Enfermos*, *Ritual da Penitencia*, *Celebracións dominicais en ausencia de Presbítero* e *Bendicional* e non se comparten tampouco on line).

No momento en que tiven coñecemento deste material, practicamente imposible de localizar polas canles habituais (librarías,

inclusive nas librarías relixiosas), e consciente da importancia das novas tecnoloxías na súa difusión, comecei a facer compilación de letras de cantos (como integrante dun coro parroquial) e creei a web «*Nosa Naiciña do Ceo*», que recolle os cantos non só dos Encontros senón tamén doutros cancioneiros, como o *Cancioneiro Relixioso* editado no 1990. Asemade recolle os de varias parroquias que aportaron os cantos en galego das súas comunidades, sempre co fin de continuar ampliando esta compilación. Este traballo non se podería ter realizado sen a colaboración de Xosé Francisco Martínez Reboiras, participante nos Encontros de Música de Pontevedra e autor dalgún dos cantos que, desde o primeiro momento, colaborou compartindo comigo moito do material que se publicou – sobre todo o material sonoro – e sen o que este proxecto non estaría funcionando. Este traballo comezou a publicarse en 2010 e, a día de hoxe, segue aberto a novas incorporacións, pois aínda quedan moitos cantos por incluír que non pertencen a estes Encontros pero que se foron recollendo ao longo de todo o proceso exposto.

Cómpre sinalar que, aínda que se solicitou, non se permitiu a difusión das partituras dos Cantorais en aberto pois parece que a publicación corresponde aos editores e non á Igrexa, o que complicou moito a difusión. Con todo, nun mundo dixitalizado e audiovisual como o actual, non era suficiente. Non se atopaba a vía correcta de difusión ata que, en outubro de 2014, viu a luz o primeiro vídeo coa música dos Encontros. «*Ide e pregoade*» de Odilo González, como resposta á necesidade de compartir esta música para unha celebración da Pastoral Xuvenil da diocese de Tui-Vigo. No momento actual, esta canle é referencia para Galicia na difusión desta música. Todos os vídeos dos Encontros coa letra, e moitos máis, están a disposición da comunidade eclesial galega que agradece de continuo este labor.

3.2. O futuro patrimonial

O futuro patrimonial augúrase incerto, a pesares da boa aceptación do proxecto *Nosa Naiciña do Ceo* e do traballo conxunto. A situación de diglosia do galego é preocupante a nivel social, como

indica o último informe do Consello de Europa. Esta situación é aínda máis preocupante a nivel eclesial, pois identifícase a Igrexa como elemento castelánizador.

Por outra banda, o envellecemento da sociedade e a desvinculación desta coa Igrexa poñen en cuestión a conservación do patrimonio relixioso material e inmaterial. Especialmente preocupante é o baleirado do rural, o inminente peche de igrexas e a unificación de cultos parroquiais. Paradoxalmente, o único elemento de esperanza vén precisamente desta mesma situación: ante o envellecemento e escaseza do clero rural, os laicos, moito máis abertos á conservación do patrimonio inmaterial, terán que facerse cargo das celebracións. Cómpre que a Igrexa revise os seus compromisos e a situación actual.

4.- Conclusións

A formación musical:

Falta formación para os músicos parroquiais, polo que cómpre buscar un medio de conseguir esa formación, e cómpre lembrar que, desde o Concilio Pastoral de Galicia, xa se aportaron diferentes solucións que nunca chegaron a cumprirse e que deberían ser revisadas:

- Crear unha Comisión de Música Interdiocesana (MA), que englobe as dioceses galegas para poder cumprir cos compromisos adquiridos e que dean resposta ás peticións do pobo.
- Dotar esa Comisión de expertos nas diferentes materias: liturxistas, lingüistas, expertos en música popular e expertos en música eclesial como aparece nos compromisos do CPG.
- Insistir no labor pastoral da Igrexa de formar os seus músicos e coros.
- Lembrar a importancia que se lle dá na Igrexa á formación pastoral, que debe incluír formación musical e lingüística ao máximo nivel, nos Seminarios galegos como exemplo do máximo compromiso co pobo e do seu alto nivel cultural.

No tocante aos coros relixiosos:

- As *scholae cantorum*, teñen a función de acompañar co canto a liturxia, pero non cumpren coa función principal deste tipo de canto, que é invitar á asemblea a participar, foron pensadas para a música tridentina, non vaticana, e quedan relegados ás misas solemnes e, en moitos casos, actos profanos como actuacións ou concertos, co que perden tamén a función litúrxica para a que foron concibidos.
- No caso da polifonía, atopámonos coa mesma situación. Iso non significa que non se poda utilizar pero non serve para fomentar a comunicación co pobo, polo que se poden utilizar outras canles de desenvolvemento, como o uso de canons sinxelos –como acontece coa música ecuménica de Taizé–, cantos ben aceptados polo pobo e de execución sinxela.
- A comprensión e uso do canto gregoriano quedou relegado ás respostas da misa cantada, que, de feito, rara vez se utiliza xa nas parroquias, a súa tendencia camiña á desaparición.
- Un músico profesional e comprometido relixiosamente sería o director ideal dun coroparroquial, pero na realidade, os coros parroquiais están formados na súa gran maioría por xente de boa vontade que se xunta para cantar baixo a dirección do mesmo párroco ou doutro fregués cunha formación media e, normalmente, popular.

Con respecto á música en xeral:

- As Comisións Diocesanas ou, polo menos, Interdiocesanas, de Música, como pedía a *Musicam Sacram*, na práctica, non existen.
- É de máxima urxencia un compromiso coa inculturación, especialmente na música, como sinala o CV-II e o CPG e os últimos Sínodos eclesiais para facer fronte á globalización e por respecto ás culturas e á diversidade que debe mostrar a catolicidade.

Os instrumentos:

Con respecto ao órgano de tubos, é de destacar que, cada vez, se ve reducido en maior medida o número de organistas nas igrexas e que tocar o órgano tampouco é garantía de calidade nin de alta formación musical. Por outra banda, parece que a preferencia polo órgano de tubos na Igrexa ten a súa razón de ser na identificación deste coa música litúrxica, pero, de certo, na música actual este utilízase particularmente en bandas sonoras de películas (*Piratas do Caribe, Batman...*) e incluso en bandas sonoras de videoxogos (*Final Fantasy V, The Legend of Zelda...*), onde se perde toda función relixiosa e identificación co sagrado.

Instrumentos populares: como vimos, non hai rexistro de ningún instrumento censurado dentro da Igrexa. É importante insistir na formación de bos instrumentistas para que a dignidade musical destes sexa a máxima posible, calquera que sexan os seus instrumentos. Non se pode esquecer a importancia dos instrumentos musicais inculturados, cómpre unha formación sólida nestas disciplinas a través de especialistas que poñan en valor a música popular e que acomoden esta ao ámbito relixioso.

4.1. Como debe ser a música popular relixiosa galega

A música popular relixiosa galega ha de ser reflexo do que a música vaticana debe ser:

- 1.- Sinxela, que fomente a participación da asemblea, unha música para o canto e a participación do pobo, que acompañe a liturxia e que respecte e fomente o coñecemento da Palabra.
- 2.- Inculturada, respectuosa co espírito do pobo, co ritmo e a expresión dos galegos.
- 3.- Unha música de calidade que debe coidarse baixo a supervisión de expertos en lingüística, etnomusicoloxía, liturxia, catequese e música relixiosa e que debe preocuparse pola formación próxima e constante de coros e instrumentistas.

- 4.- Unha música inclusiva e referente da cultura galega, especialmente protexida no ámbito académico e institucional como un novo BIC a protexer.
- 5.- Debe saber adaptarse a espazos litúrxicos e non litúrxicos, coa mesma calidade e respecto para calquera tipo de música que a integre.
- 6.- En conclusión, ha de ser unha música que se faga próxima á fe dos máis sinxelos e, en Galicia, que se preocupe pola súa difusión e conservación como ben patrimonial dos galegos e testemuño cultural de Galicia.

É necesaria unha implicación popular e da propia Igrexa institucional, pero, sobre todo, dos seus párrocos, para a conservación e divulgación da liturxia á que está intimamente vencellada e desta música relixiosa nacida desde o corazón do pobo que pide respecto e agarimo para a súa cultura e a súa expresión natural de fe. É labor de toda a sociedade velar pola liberdade e o respecto á cultura e á lingua e pola súa protección como manifestación cultural e relixiosa do pobo galego.

O popular segue estando apartado do recoñecemento eclesial, cómpre unha chamada de atención sobre estes bens inmateriais, de xeito externo e académico, para a súa conservación e valorización. Porfiri (2018), especialista no tema da música relixiosa popular, sinala cinco problemas –«chagas», como el mesmo di en linguaxe relixiosa popular– neste tipo de música: o clericalismo, o antropocentrismo, o sentimentalismo, o diletantismo e a oposición á tradición; pero esquece outros problemas, como o da inculturación e uso das linguas minoritarias –ou minorizadas– e a situación de diglosia no caso das linguas non elevadas ao rango de «oficiais» na Igrexa –aínda que si o sexan de xeito recoñecido no ámbito civil (galego en España, quechua e aimara en Perú e Bolivia...).

Esta situación de diglosia é máis grave polo escaso uso da liturxia e a música inculturada dentro de Igrexa católica, polo que é case unha necesidade perentoria a súa protección, conservación e difusión que vai recaer no sector laico (pouco recoñecido dentro

da estrutura eclesial). A esta hai que engadir o antilaicismo que se advirte na música eclesial, que relega a música para a catequese –que recae no clero secular, non no regular– adaptada á mocidade ou aos nenos, máis «informal» (música recoñecida no CV-II e na *Musicam Sacram* pero non na práctica habitual da Igrexa católica).

Nuria Núñez Elissetche

<https://nosanaicinhadoceo.webnode.es/>



Perspectivas do individual e comunitario na música sacra

Fernando Buíde del Real¹

Non é aventurado afirmar que a música, como expresión colectiva da busca da transcendencia, ten unha historia tan longa coma o propio fenómeno relixioso. A necesidade comunitaria do rito, como expresión da colectividade e das arelas relixiosas atopa na música un dos seus principais vehículos de transmisión. Dende os inicios do cristianismo o canto e a palabra, recollendo a tradición e as prácticas xudías, foron inseparables. A celebración e a vivencia da fe desenvolvíase a través da musicalización dos textos que integraban o depósito común da experiencia cristiá.

Sen embargo, e por paradoxal que poida semellar, é máis complexo rastrexar historicamente a expresión relixiosa individual na música, fronte ás prácticas colectivas. A pesar de que a música semella ser o espazo íntimo e persoal máis natural para a resonancia da inquedanza do absoluto, as manifestacións en primeira persoa do singular, como sucedeu noutras disciplinas, como a literatura ou as artes visuais, non foron tan aparentes como cabería imaxinar.

Se formulamos unha panorámica rápida á historia do cristianismo e das súas expresións sonoras, podemos apreciar que, grosso modo, a música escrita non aparece até a metade do seu percorrido

¹ Fernando Buíde del Real é compositor. Doutor pola universidade de Yale, estudou tamén na Universidade Carnegie Mellon de Pittsburgh e nos Conservatorios de Oviedo e Santiago de Compostela. Estudou piano e órgano. Entre outros premios recibiu o AEOS-BBVA (7.ª edición), o premio Michael Friedmann de investigación da Universidade de Yale ou o premio Harry Archer de composición orquestral (2006). É membro da sociedade honorífica Pi, Kappa, Lambda (Pittsburgh 2007).

histórico. Poderíamos pensar que este feito non é máis ca algo anecdótico, pero devén unha cuestión capital para comprender o seu desenvolvemento. Non debemos esquecer que a notación musical e a partitura foron os principais testemuños para preservar o legado das creacións musicais até a chegada das gravacións sonoras a finais do século XIX. A notación musical, no conxunto das diversas culturas globais, non deixa de ser un achado relativamente recente. Asemade, non debemos esquecer que unicamente unha pequeneira porcentaxe da produción musical recolleuse en notación; incluso hoxe en día se calculásemos a porcentaxe da música que, interpretada en calquera parte do mundo, se recolle por escrito, posiblemente non chegásemos nin até o cinco por cento. Por tanto, xa que a transmisión das prácticas musicais se fixo de maneira oral de xeración en xeración durante largo tempo, é moi complexo imaxinar os universos sonoros dos que non quedaron sinais escritos, así como poder rastrexar neles as pegadas individuais da expresión da fe.

Non é aventurado afirmar, recollendo as teses de musicólogos como Richard Taruskin, que o desenvolvemento da notación musical en Europa foi unha ferramenta para fixar a difusión da liturxia e o canto romano como fonte de autoridade fronte a outras prácticas. Así, a necesidade de plasmar por escrito a música que soaba na Alta Idade Media veu non tanto por un impulso estético senón pola necesidade práctica de poder uniformar o repertorio litúrxico que se executaba ao longo da cristiandade.

Non deixa de resultar chocante que cando se pon por escrito o chamado canto gregoriano, no século IX, é tamén cando xorde a lenda da inspiración divina do papa Gregorio para a composición destas obras. Esta orixe mítica do repertorio que acabou estandarizándose no territorio cristián, non fai máis ca poñer énfase no carácter colectivo e comunitario da literatura sonora que agora interconectaba a sociedade.

Sexa como for, estamos ante a primeira gran difusión musical xeograficamente extensa e consistente na historia europea. Unha das consecuencias de comezar a poñer por escrito este corpus

sonoro foi que posibilitou unha aceleración na transformación e complexidade das linguaxes compositivas; evolución que foi desenvolvéndose até chegar aos nosos días. O xurdimento da complexidade polifónica non tería sido posible de non seren fixadas e exploradas por escrito as melodías dos textos dos repertorios sacros que se transmitían de maneira oral.

Dende a aparición da notación escrita, a gran maioría da produción musical que preservamos nos primeiros séculos estaba ligada a traballos litúrxicos; obras de expresión dunha vivencia ou práctica comunitaria. A maioría das primeiras partituras coas que contamos en occidente refírense a musicalizacións das celebracións cristiás.

Cando nos adentramos, por exemplo, nunha das primeiras voces fortemente distintivas e individuais da música occidental, como foi a da mística Hildegarda von Bingen, no século XII, atopamos que o seu universo sonoro constrúese a partir da liturxia comunitaria. Se tomamos as súas antífonas e os seus himnos, permítenos adentrarnos nun mundo interior absolutamente abraiante, pero destinado a ser vivido e experimentado colectivamente. Se as súas narracións nos falan en primeira persoa do singular, as súas composicións transmítenos unha vivencia dende o plural do nós. Aínda sorprende hoxe en día que esta polifacética muller fora quen de deixar un testemuño tan universal e ao mesmo tempo íntimo das súas inquedanzas espirituais.

Un contemporáneo de Hildegarda, Albertus Parisiensis, parece ser o autor dunha das pezas musicais máis notorias do *Códice Calixtino* da catedral compostelá. O *Congaudeant Catholici* –que aínda xera controversia sobre se é a primeira peza escrita a tres voces polifónicas que preservamos na literatura occidental– é un canto para celebrar comunitariamente. A pesar de que posiblemente fora unha obra interpretada unicamente por unha elite de cantores e instrumentistas sumamente adestrados e escollidos, a peza é unha metáfora da conmemoración colectiva e universal da vivencia da fe lembrando a vida do apóstolo Santiago.

Convén sinalar que este repertorio sacro do Medievo non debe entenderse dende a perspectiva dun mero despregue da imaxina-

ción particular dun creador. Na nosa sociedade contemporánea actual a validez estética dunha obra parece ver referendada pola creatividade e a orixinalidade particular que nos achegue unha composición. Para unha muller como Hildegarda, a aspiración cara á converxencia da estética, da ética e da lóxica, facía que a linguaxe compositiva empregada nunha obra estivese guiada polo ideal de busca da perfección técnica. Non era que unicamente as proporcións entre as duracións das notas ou as frase musicais ou entre os intervalos das melodías reflectisen un simbolismo teolóxico.

Aspirábase tamén a que a suma dos diferentes parámetros técnicos compositivos construíse unha «sinfonía», unha construción matemática que integrase o todo e as partes coa maior simplicidade posible. Esta sinfonía era un anticipo da perfección estética, que unicamente podemos contemplar en Deus. Certamente era construción en clave matemática: a escolla dun elemento musical viña motivada non unicamente pola súa eufonía senón tamén pola xerarquía que establecían as súas medidas. Igual ca na arquitectura dunha catedral a relación entre as dimensións de diversas partes non era gratuíta, sucedía o mesmo entre as proporcións que orixinaban os elementos que o compositor puña en xogo. Así pois, se por exemplo a nave central e o transepto, ou a nave central e as naves laterais dun templo, gardaban proporcións simples entre elas, tamén os diferentes intervalos musicais empregados, ou as duracións das frases musicais ou os rangos das tesituras vocais, entre outros parámetros sonoros, establecían relacións que eran imaxe da dos ordenamentos que se dan ao longo e ancho da creación.

Esta concepción técnica da música non estaba en ningún momento pensada para crear unha *ars subtilior* ou unha *musica reservata* destinada aos iniciados. Menciono estes termos especificamente porque foron empregados en diversas épocas musicais como sinónimos de creación para unha elite sumamente informada na técnica dunha composición; público que sería o que unicamente podería acceder ao goce pleno desas creacións. O ideal de perfección lóxica que podemos atopar en obras como as de Hildegarda, non chocaba coa vontade de universalidade e de par-

ticipación colectiva. A comprensión con diferentes graos de coñecemento técnico da música non era impedimento para adentrarse na súa escoita. En parte tamén porque non existía a idea dunha creación artística que só se percibise a través da escoita sen involucrar outras percepcións.

Así, durante moitos séculos, particularmente até a chegada do renacemento, a maior parte da literatura musical legada fálanos dunha experiencia ou vivencia comunitaria máis alá da vivencia individual. Noutras disciplinas artísticas podemos percibir en primeiro plano a creación estética como manifestación dunha esfera privada. Sen embargo, na música occidental, practicamente até o desenvolvemento da música instrumental, desligada tanto da palabra cantada como da danza, non podemos atopar un desenvolvemento tan intenso en primeira persoa.

Unha ramificación desta idea foi que a propia partitura até ben entrada a época clásica da música era a manifestación, en maior ou menor medida, dun esforzo colectivo. A partitura era o suficientemente aberta como para deixar unha ampla marxe de liberdade na configuración do resultado sonoro final. Non é que a interpretación contradixese a vontade manifestada na partitura escrita polo compositor. Pero en ningún caso se chegaba ao grao de precisión milimétrica que acadou a partitura ao longo da modernidade até chegar ao século XX. As partituras non eran meros manuais de instrucións abertos como os que podemos atopar nas creacións pictóricas de Sol LeWitt. Pero si constituían textos onde moitas das prácticas a escollas que os intérpretes puñan en xogo non estaban especificamente anotadas e transmitíanse de maneira non escrita.

Non podemos tampouco esquecer algo capital na comprensión dos diferentes cambios no pensamento musical ao longo da historia: a disciplina da historia da música e o concepto de canon non aparece realmente até o século XIX (e moi vinculado á órbita xermánica). Ao contrario ca noutras disciplinas artísticas, non se contaba cunha configuración de autores clásicos ou referenciais comunmente aceptados. Pensemos que o actualmente chamado período «clásico» da música non aparece até ben entrado o século

XVIII. Até ese tempo inclusive, os límites entre intérprete, compositor e improvisador non estaban tan perfilados como na actualidade e un músico participaba en diversas prácticas. Pode dicirse que a peza de música era o resultado dunha participación ou achega grupal. Dito doutra maneira: a voz íntima e individual do autor debía descubrirse no medio da acumulación de estratos creativos que constituían as obras musicais. Incluso as obras puramente instrumentais –o despegue definitivo da música instrumental non chegará precisamente até o período clásico– adoitaban explorar e reelaborar música herdada.

* * * * *

Un dos exemplos máis conmovedores desta acumulación de capas creativas podemos atopala nunha das obras que constitúe o canto do cisne de Johan Sebastian Bach. *Vor deinen Thron tret ich hiermit*, «Aquí estou ante o teu trono», é unha peza para órgano baseado nun coral luterano sobre a que xa tiña escrito unha peza anterior o compositor xermano. Sen embargo, a peza que Bach escribira con anterioridade baseada no mesmo material desenvolvía o texto *Wenn wir in höchsten nöten sein* –que podería traducirse como «Nos momentos de maior ansiedade». Os corais eran a base do patrimonio musical litúrxico na igrexa reformada, onde os compositores, xeración tras xeración, fornecían as súas versións sobre un corpus relativamente fixo (en concreto a melodía que usa Bach antecedeíaa practicamente dous séculos). Lutero fixo do canto en comunicade do coral un dos alicerces da súa reforma. Bach toma unha melodía e un texto xa empregados na práctica comunitaria relixiosa polos seus predecesores; este coral tiña unha significación coñecida, aquela que confronta cara a cara a mortalidade e a ansiedade ante a finitude e a fragilidade humanas. Pero esta obra, que servía para cantar a pasaxe da vida humana, adquire unha nova perspectiva na versión revisada por Bach, posiblemente escrita nos días antes de morrer: a resonancia profunda-



mente serena e de aceptación persoal. Intercambiando o texto dos corais reflicte na música o paso da ansiedade á confianza plena.

Non unicamente isto, Bach introduce unha serie de cambios no número de notas da melodía principal preexistente que son algo máis ca un mero capricho compositivo: conducen a que a frase principal tivese catorce notas (a firma «numérica» de Bach na música); por un lado fálanos da vontade de deixar un testemuño vital en primeira persoa; por outro móstranos a ansia de buscar unha perfección na lóxica da construción musical que, ao igual que víamos en Hildegarda, remítenos e achéganos á perfección de Deus. Certamente é un caso absolutamente conmovedor de como unha música comunitaria existente se transformou e reconverteuse en vehículo da expresión máis íntima, sen borrar as pegadas do seu significado orixinario.

Curiosamente, en toda a música de Bach non atopamos produción directamente relixiosa que non fose litúrxica. Non sucedía así co seu contemporáneo Haendel, que triunfaba en Inglaterra cun xénero relixioso, o oratorio, que abandonara as paredes do recinto sacro. Non é aventurado considerar este xénero como o primeiro éxito de música relixiosa cristiá, cun Haendel rendibilizando unha popularidade nos teatros ingleses que replicaba a celebridade que acadara coas súas anteriores óperas. O nome do xénero foi metonimicamente tomado do oratorio de San Felipe Neri no século XVI –como sucedeu séculos despois coa academia e co concerto clásico: o nome do evento foi substituído pola peza que se programaba nel. O oratorio foi un xénero que creceu paralelamente á ópera do renacemento. Pero, ao contrario que a música relixiosa de Bach, incluíndo as obras de maiores dimensións como cantatas ou pasionais, os oratorios eran un xénero para ser escoitado e non participado, para ser consumido como espectador e non para formar parte dunha liturxia que, se ben xerarquizada e especializada, vivíase como unha experiencia construída colectivamente.

O xénero do oratorio tamén axuda a comprender a continua recontextualización que a música pode experimentar. Os materiais musicais que remataban formando parte dunha *oratio* tiñan proce-

dencia moi diversa, incluso sendo reciclados de obras preexistentes. Así, que identificásemos como relixiosa ou non unha melodía ou progresión harmónica dependía da significación particular que quixera darlle un compositor —a pesar de que, practicamente ate a época clásica, recursos compositivos como o contrapunto e a polifonía maioritariamente estiveron vinculados ao estilo sacro.

Se collemos algunhas das primeiras coleccións de pezas para instrumentos sos que paseniñamente foron aparecendo dende o século XV, moito do repertorio que as fornecía eran transcrisións de obras litúrxicas. Pola contra, melodías profanas enormemente populares como *L'homme armé* convertíanse en base de musicalizacións da misa. Quizais por iso en ocasións convén non esquecer que por si mesma a xenética dunha obra musical non nos revela o seu carácter sacro: é a experiencia da súa realización e interpretación nun contexto particular o que nos pode levar a unha significación relixiosa.

Non foi practicamente até a chegada do século XIX cando se desenvolveu e intensificou enormemente a vivencia individual e subxectiva da creación musical. Foi nesta época cando se configurou unha visión do pensamento musical que practicamente chega ate a actualidade. Certamente pode falarse dun exceso de ego no romanticismo.

Ademais, a música é particularmente unha das manifestacións artísticas onde máis fondamente se explorou e abrazou a idea do sublime. A música, entre os creadores, xa non era unha mera ferramenta para achegarse ao ideal de beleza ou perfección: agora convertíase nunha porta que daba acceso á comprensión do sublime; aquilo que excedía a nosa comprensión racional pero ao cal podiamos aproximarnos a través da expresión sonora.

Ao mesmo tempo configúranse a partir das órbitas xermánicas as prácticas da escoita musical que replica o ritual relixioso; o silencio e a escoita ensimesmada, desligado da experiencia colectiva activa e participativa. Imponse o silencio cerimonial nos concertos, a celebración dun rito que esixe a participación comunitaria a través do illamento individual. Un dos promotores e grandes defensores

desta nova actitude foi Richard Wagner, quen chegou a denominar a súa derradeira ópera, Parsifal, como festival escénico sacro. Moitos dos traballos de Wagner poden entenderse como un intento de expresar metaforicamente os anhelos do individuo cara a un absoluto que transcenda un mundo que é necesariamente limitado.

Por tanto, a configuración da actitude reverencial cara ao que hoxe en día chamamos música clásica configúrase fundamentalmente ao longo do século XIX. A sala de concertos pasaba a ser un espazo onde o goce colectivo da música significa unha exaltación do acceso individual cara a aquilo que desbordaba a comprensión racional. A escoita do ouvinte dun concerto convertíase así nunha sorte de experiencia transcendental, un proceso onde o torrente de sons dun concerto propiciaba unha experiencia espiritual en primeira persoa.

Sorprende, particularmente dende a perspectiva dun asiduo a salas de concerto na actualidade, que, menos dun século antes, Wolfgang Amadeus Mozart escribise entusiasmado a seu pai que o público parisino arrincase a aplaudir en metade dunha das súas sinfonías. Mozart vía reafirmada a aceptación do seu traballo a través da celebración buliciosa no medio dun concerto dunha orquestra sinfónica –algo que a etiqueta social de hoxe en día renunciaríamos a facer. Quizais en poucos exemplos coma este vemos a aceleración dos cambios sociais, reflectindo a transformación da música dende un acontecemento da comunidade ate unha ascese individual.

* * * * *

Se pescudamos esta nova mentalidade creativa, atopamos as sinfonías de Anton Bruckner, que poden entenderse como meditacións sacras. Incluso os temas melódicos que configuran o xermolo de varias destas sinfonías foron denominados como «teleolóxicos» por algúns analistas: melodías que se esbozan primeiro

fragmentariamente, e unicamente a medida que vai avanzando a peza, aparecen configurados plenamente na súa forma final. Elementos musicais que xorden por primeira vez espaxados pero que teñen sentido se percibimos o que rematan sendo. Unha metáfora dunha visión incompleta e parcial que, lentamente e a través dun proceso sonoro, finalmente podemos chegar a contemplar na súa totalidade. Este ideal compositivo, con orixe que algúns pensadores sobre música do XIX sitúan na música de Beethoven, é preponderante durante a chamada era do romanticismo: a música é un reflexo dunha realidade limitada que unicamente podemos transcender percorrendo un camiño que nos descobre o seu sentido e a súa plenitude.

As salas de concertos, que como tal nacen e se popularizan nesta época, e que veñen competir co teatro de ópera como centro neuráxico de difusión musical, convértense en grandes espazos que acubillan orquestras e conxuntos de músicos cada vez maiores. O paradoxo é que, a pesar de mobilizarse agrupacións cada vez maiores, aspírase a que a mensaxe marcadamente individual do compositor prevaleza.

A exacerbación do individualismo que alimentou a música do século XIX non se ve freada no século XX. Posenidamente, as sucesivas vangardas na música centroeuropea acaban exaltando como eixo central a capacidade do compositor para inventar novos procedementos compositivos. O propio avance da técnica musical convértese en motor estético. Se pensamos nas diversas denominacións de períodos estilísticos do século XIX que aínda hoxe reñen valor musicolóxico, atopámonos con termos como romanticismo, impresionismo, expresionismo..., é dicir, verbas que reflicten o contido emocional que se tenta comunicar entre ouvinte e músico. Pola contra, a medida que nos mergullamos en diferentes vangardas e escolas do século XX atopámonos con denominacións estilísticas como atonalismo, serialismo, dodecafonismo, aleatoriedade, espectralismo..., termos que única e exclusivamente fan referencia á técnica compositiva, a como se constrúe a organización dos sons que compoñen a obra.

Durante moitos séculos, a perfección lóxica dunha peza fora o garante da súa perfección estética e, por iso mesmo, ética; o concepto de «sinfonía» da Alta Idade Media reflectía esta idea. Sen embargo, no século XX as vangardas estimularon que o valor estético da obra dependese directamente das súas innovacións e achegas técnicas. Nunha especie de reinterpretación da teoría do xenio kantiano, os compositores convértense en profetas dun suposto darwinismo estético: cada nova etapa artística sería unha superación necesaria e inevitable de estadios anteriores. Cando un compositor tan determinante no século XX como Arnold Schoenberg falaba do dodecafonismo, técnica musical que desenvolvera, non afirmaba que tivese inventado un novo procedemento musical, senón que o descubrira.

O aceno na orixinalidade e na individualidade contribuíron ao progresivo afastamento das vangardas da creación colectiva e comunitaria.

Ao mesmo tempo, a idea, máis vinculada ás artes plásticas, de que a arte debía buscar o significado, antes cá beleza, tamén penetró no pensamento musical.

Dende a perspectiva da música sacra o discorrer do século XX ate chegar aos nosos días significou un progresivo proceso de secularización que fixo que a composición litúrxica perdesse peso –como non podemos na nosa terra mirar con nostalxia os tempos da orquestra da catedral compostelá e dos grandes mestres de capela.

Certo é tamén que a propia música litúrxica no último século rompera coa idea de tradición estilística que se transmitía de xeración en xeración: calquera que nunha cidade de Estados Unidos visite diferentes cultos cristiáns descubrirá a abraiante multiplicidade de influencias estéticas que conforman as prácticas musicais. Dende logo, a música litúrxica perdeu a centralidade que xogara en séculos precedentes nos cambios de paradigmas estéticos, particularmente nos primeiros séculos da historia da música escrita.

Iso non quere dicir que a tradición das grandes formas sacras seguise cultivándose na música, asociada tamén ao prestixio histó-

rico da tradición que representaba. Por exemplo, a misa de réquiem seguiu sendo abordada ate os nosos días por innumerables autores, incluíndo creadores agnósticos ou manifestamente ateos. Incluso unha obra tan pouco convencional e litúrxica como a *misa* de Leonard Bernstein de 1971 constitúe hoxe en día un testemuño ecuménico das convulsións sociais da década dos 60.

Particularmente na segunda metade do século XX, a música foi unha das vías máis importantes na expresión das aspiracións transcendentais. Incluso en autores que van dende Sofia Gubaidulina a John Taverner a resonancia espiritual pasa a ocupar unha preponderancia estética. Certamente nunca época onde a busca individual parece ter unha presenza ubicua, as manifestacións comunitarias parecen máis relegadas. Unha ópera dos anos oitenta do pasado século, *San Francisco de Asís* de Olivier Messiaen é un epítome da súa época finisecular: unha obra que precisa de enormes dispositivos loxísticos, incluíndo un coro e orquestra de enormes dimensións, pero que ao mesmo tempo narra unha visión íntima e ascética da vida do santo, illado no medio da inmensidade cósmica que describe a música. É certo tamén que a ópera contemporánea foi un medio privilexiado por moitos autores para falar de problemáticas vitais que se mergullan nos conflitos da soidade do home actual fronte ao misterio do absoluto. Obras como *A pasión de Simone* (sobre a figura de Simone Weil) de Kahia Saariaho revelan que as resonancias de loitas espirituais seguen ocupando un primeiro plano nas preocupacións de compositores escénicos.

A primeira globalización musical que supuxera a invención da partitura multiplicouse exponencialmente coa chegada da era dixital. Nesta nova globalización contemporánea semella que moitas prácticas musicais sucumbiron á busca de linguaxes que suprimisen as diferenzas e particularidades para chegar a un público máis amplo. O gran paradoxo no descubrir da música do século XX cara ao XXI foi que a busca desesperada de orixinalidade como motor estético (tomando a frase de Maynard Solomon, confundir o panteón coa oficina de patentes) avanzou cara a linguaxes que se marcaron como meta principal chegar ao número máis amplo de

ouvintes. Nunca houbo un acceso tan amplo xeográfico e temporal a repertorios musicais diferentes, pero nunca os hábitos de escoita na sociedade estiveron máis estandarizados.

Curiosamente, a globalización actual da música apela a un consumo individual e illado.

A espiritualidade no seu sentido máis laxo segue sendo un dos motores da creación.

A pesar de formularse como «socioloxía cómica», o termo de David Brooks, *bobo* (burgués e bohemio), é un epítome dunha maneira estendida de concibir a cultura dos nosos días. Brooks reflexiona sobre a espiral de consumo e anhelo de éxito económico na que se sitúa a sociedade actual; sociedade na que a busca de valores transcendentos non aparece minorada. Pero é entón cando esta busca transita camiños que aparenten autenticidade e liberdade persoal fronte aos modelos de éxito que se impoñen; en certa maneira enténdese a espiritualidade e a busca de ideais estéticos como unha compensación contra o fastío da sociedade actual. Ao mesmo tempo estas buscas espirituais non poden supoñer prácticas que desestabilicen as rutinas nas que estamos inmersos: deben transmitir a ilusión e aparencia de vontade persoal non mediatizada. Esta aparencia constrúese maioritariamente en base ao eclecticismo cultural. Moita da música que de maneira moi xenérica hoxe en día poderíamos definir como pertencente á esfera do sacro, pode verse a través das lentes da definición dos *bobo*. Unha nova espiritualidade individual que se tingue de exotismo e sentimentalismo relixioso.

No ano 2000, Helmut Rilling dende a Academia de Bach, e conmemorando tamén o 250 aniversario do pasamento do compositor alemán, encargou catro paixóns a catro compositores contemporáneos (por aqueles anos Rilling era tamén o primeiro director da Real Filharmonía de Galicia). As paixóns foran musicalizacións para voces e instrumentos dos relatos evanxélicos, aos que se lle incorporaran addendas poéticas; ilustraban musicalmente o sermón dos servizos da Semana Santa na Igrexa luterana. Estas novas paixóns encargadas por Rilling concibíanse na súa xénese

como obras de concerto. Os catro compositores proviñan de contextos culturais moi diferentes: o xermano Wolfgang Rihm, o chinés Tan Dun, a rusa Sofía Guibaidulina e o arxentino nacionalizado estadounidense Oswald Golijov. Posiblemente a xustaposición e colaxe de fontes que conviven na paixón que escribiu o compositor Golijov sitúao como o máis próximo á visión dunha sacralidade que aspira ao eclecticismo e á superficialidade multicultural; coa sospeita de que a escolla desas fontes teña que ver coa popularidade que poidan alcanzar as mesmas, un aventúrase a conectar a Golijov coa estela dos oratorios de Haendel trescentos anos antes: o sacro como entretemento rendible. Xa que este artigo se escribe nos últimos meses do Xacobeo, un non pode esquecer a encarga ao italiano Marco Frisina para as celebracións xubilares da catedral compostelá. Establecido como paradigma da música católica de masas na órbita vaticana, Frisina mira máis cara á inmediatez *pop* dun Golijov que cara á severidade dos grandes mestres polifonistas que o precederon na cidade eterna. A pesar de que Frisina emprega procedementos tales coma o contrapunto imitativo, que foran sinal identificativo do estilo sacro, estas técnicas aparecen como referencias tenuous; referencias que se dilúen nun contexto que remite a procedementos compositivos convencionais e prevalentes na música máis comercial.

Poderíase contrapoñer o modelo do italiano a James Macmillan, compositor escocés que tamén na actualidade transita pola música sacra. O primeiro concerto para percusión e orquestra de Macmillan constitúe unha sorte de variacións ou transformacións sinfónicas sobre o himno de advento *Veni, veni Emmanuel*. Unha obra aparentemente abstracta e xestada coma unha obra de concerto (é dicir, unha obra autónoma, segundo a definición decimonónica) vólvese para mostrar unha tradición de música relixiosa que o compositor toma como sinal de identidade.

A actual fragmentación cultural e social fai practicamente imposible ofrecer panorámicas da creación musical que poidamos xenericamente denominar como sacra. É certo que, dende os cantautores evanxélicos a novos grupos católicos como Hakuna, aspírase a

unha difusión masificada da música relixiosa; pero unha presenza globalizada dun repertorio musical non significa necesariamente que este revele profundidade de niveles de interpretación. É precisamente a capacidade dunha obra musical de mobilizar significados en diferentes estratos (dende o plano da estimulación puramente sensorial ao plano máis metafórico) o que pode alentar unha auténtica resonancia espiritual. A actual dicotomía entre actitude illada de escoita individualizada e repertorios que aspiran á masificación devén case oxímoro; ademais fainos esquecer o carácter de experiencia comunitaria que dende as súas orixes tivo a música sacra. Agardemos que a música nunca perda ese carácter colectivo e consiga revertir o crecente illamento na actual sociedade da hiperconectividade dixital.

Fernando Buíde del Real
Compositor



«O Señor deume irmáns». Francisco de Asís, inspirador da encíclica *Fratelli tutti*

Martín Carbajo Núñez, OFM¹

Este artigo presenta a Francisco de Asís como modelo e inspirador da fraternidade universal proposta na encíclica *Fratelli tutti*². O papa Francisco ensina que «foi o testemuño evanxélico de san Francisco, coa súa escola de pensamento, o que deu a este termo [fraternidade] o significado que conservou ao longo dos séculos»³. Ao mesmo tempo, reconece que as súas dúas últimas encíclicas inspíranse en Francisco de Asís, quen «se sentía irmán do sol, do mar e do vento»⁴, pero «sabíase aínda máis unido aos que eran da súa propia carne» (2).

A fraternidade universal esixe o desenvolvemento harmónico das catro relacións fundamentais do ser humano, algo que resulta evidente tanto en san Francisco como na encíclica *Fratelli tutti*. Prestando atención a cada unha desas catro relacións, a primeira parte

1 Martín Carbajo Núñez, OFM, é Doutor en Teoloxía moral (Roma, Ac. Alfonsiana 1995-2001), licenciado en Comunicación social (Univ. Gregoriana 1996-1998) e licenciado en Filoloxía Xermánica (Inglés, Univ. Santiago Compostela 1981-1986). É profesor en tres centros universitarios: Antonianum (PUA) e Ac. Alfonsiana (PUL) en Roma e no FST, afiliado á Univ. de San Diego, en EEUU.

2 PAPA FRANCISCO, «*Fratelli tutti*. Carta encíclica sobre a fraternidade e a amizade social», [FT], (3.10.2020), LEV, Cidade do Vaticano 2020. No corpo de texto, citaremos esta encíclica só cos números entre parénteses e faremos nós a tradución ao galego de todos os textos do maxisterio eclesiástico e das fontes franciscanas.

3 PAPA FRANCISCO, «A fraternidade, principio regulador da orde económica. Mensaxe á Pontificia Academia de Ciencias Sociais con motivo da sesión plenaria» (24.04.2017), n. 1, en *L'Osservatore Romano*, [OR], 99 (29.04.2017) 7.

4 FT 2; cf. PAPA FRANCISCO, «*Laudato si'*. Carta encíclica sobre o coidado da casa común» (24.05.2015), [LS], en *Acta Apostolicae Sedis*, [AAS], 107 (2015) 847-945.

do artigo mostra como Francisco de Asís se abre á fraternidade universal e privilexia as relacións fraternas sobre calquera outro aspecto institucional da súa forma de vida. Na segunda parte, estúdanse algúns puntos de encontro entre esa concepción do pobriño de Asís e a encíclica *Fratelli tutti*⁵.

1.- A fraternidade universal en Francisco de Asís

Francisco de Asís quere que entre os seus frades reine a igualdade máis absoluta e, ao mesmo tempo, aprecia a singularidade de cada un deles. Nesta liña, hoxe afírmase que o principio de fraternidade defende a igualdade de todos os seres humanos en dignidade e dereitos, pero cada un coa súa propia riqueza e individualidade.

O pobriño de Asís privilexia as relacións fraternas sobre calquera outro aspecto institucional da súa forma de vida⁶. De feito, a palabra «irmán» (*frater*) aparece 179 veces nos seus escritos, só superada pola de «Señor» (*Dominus*). Evita completamente o vocábulo *communitas*⁷ e, no seu lugar, usa o termo *fraternitas*, aínda que a súa natural aversión aos termos abstractos lévao a utilizalo só dez veces. Ademais, refíreo sempre á Orde⁸ e non ofrece unha definición del.

5 Tratamos este tema en: CARBAJO NÚÑEZ M., «Fraternity in the encyclical *Fratelli tutti*. Franciscan roots», en *Revista eclesíastica brasileira* 81/319 (2021) 295-319. O presente artigo será tamén publicado en lingua inglesa.

6 Sobre a fraternidade en San Francisco: URIBE F., «La fraternidad en la forma de vida propuesta por Francisco de Asís», en *Selecciones de Franciscanismo*, [*SelFran*], 32 (2003) 236-249; DOYLE E., *St. Francis and the Song of Brotherhood and Sisterhood*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY) 1997.

7 A palabra «*communitas*» non aparece nos escritos de san Francisco, a pesar de ser un termo moi usado na vida monástica medieval. ODOARDI G., «Il S. Francesco della Comunità nei sec. XIV e XV», en GIEBEN S., (ed.) *Francesco d'Assisi nella storia: Secoli XIII-XV*, vol 1, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1983, 123-159, aquí 124.

8 Cf. FRANCISCO DE ASÍS, «Regra bulada», [*Rb*], 8, 1; 9, 2; 12, 3, en RODRÍGUEZ HERRERA I. - ORTEGA CARMONA A., *Los escritos de San Francisco de Asís*, [*RgzHerrera*], Espigas, Murcia 2003, 355-403; ID, «Regra non bulada», [*Rnb*], 5, 4; 18, 2; 19, 2 (*RgzHerrera* 411-508); ID, «Testamento», [*Test*], 27.33 (*RgzHerrera* 635-684); ID., «Carta a toda a Orde», [*CtO*], n. 2 (*RgzHerrera* 292-331).

1.1. *Un concepto teolóxico: todo é graza*

Referíndose a Francisco de Asís, Bieito XVI lembra que «a súa actitude de home de paz, de tolerancia, de diálogo, nacía sempre da experiencia de Deus-Amor»⁹. Ao repasar a súa vida no testamento, Francisco reconece que, no seu camiño vocacional, todo foi graza. Cando aínda pensaba coa lóxica do mundo e soñaba con chegar a ser cabaleiro, o Señor fíxolle experimentar o seu amor gratuíto en formas e momentos insospeitados, reveloulle que debía vivir segundo a forma do santo Evanxeo, concedeulle «comezar a facer penitencia», ensinoulle a ser misericordioso, fíxoselle presente nos pobres e nos leprosos, deulle fe nas Igrexas e nos sacerdotes, ensinoulle o saúdo de paz, fíxolle amar a Señora Dama Pobreza como camiño de fraternidade.

Experimentando a gratuidade divina, Francisco séntese irmán de todos os homes e de todas as criaturas, pois sabe que son un don divino. Pide aos seus seguidores que sexan «Irmáns Menores», pois «un é o voso Pai, o que está no ceo» e, en Cristo, «todos vós sodes irmáns» (*Rnb* 22, 33). Esta fraternidade é froito da acción do «Espírito do Señor» (*Rnb* 10, 8) que purifica as nosas relacións, insírenos na relación filial de Cristo co Pai¹⁰ e fainos esposos, irmáns e nais de Cristo¹¹.

Francisco presenta este ideal de fraternidade na carta que escribe «a todos os cristiáns» e «a todos os que habitan no mundo enteiro»¹², mostrando así que ninguén queda excluído. El mesmo inicia e termina ese escrito identificándose como «*frater Franciscus*» (*2CtaF* 1; 87).

9 BIEITO XVI, «Discurso ante a basílica de Santa María de los Ángeles» (17.06.2007), en *Insegnamenti di Benedetto XVI*, [*InsB16*], LEV, Cidade do Vaticano III/1 (2007) 1139-1146, aquí 1145.

10 FRANCISCO DE ASÍS, «Oficio da Paixón do Señor» [*OFP*], (*RgzHerrera* 138-172). Coñeceu «a infinita caridade que levou o Fillo de Deus a tomar a nosa carne para obedecer ao Pai». FRANCISCO DE ASÍS, «Floreillas de san Francisco» [*Flor*], n. 52 (*Guerra* 795-889).

11 FRANCISCO DE ASÍS, «Carta aos fieis (segunda redacción)» [*2CtaF*], n. 53 (*RgzHerrera* 237-272).

12 *2CtaF* 1. Un eco desta expresión podería verse na encíclica *Fratelli tutti*, pensada para entrar en diálogo «con todas as persoas de boa vontade». *FT* 6.

1.2. *Sandar o corazón para ser irmáns e irmás*

O camiño para a fraternidade universal empeza coa pobreza interior, que nos permite ser submisos, afables e humildes, facendo espazo a aqueles que son distintos de nós. O modelo é o Verbo encarnado, que se rebaixou, asumindo a condición de servo, para entrar en relación cara a cara connosco. O pobriño de Asís, en efecto, entende a pobreza non como renuncia frustrante, senón como un proceso de liberación de todo aquilo que impide o encontro gratuíto e fraterno.

1.2.1. *Pobre e menor*

A súa pobreza responde a unha motivación que é teolóxica e relacional antes que ascética. Así llo fai saber ao bispo de Asís cando este se mostra perplexo ante tanta austeridade:

Señor, se tivésemos algunhas posesións, necesitaríamos armas para defendernos. E de aí nacen as disputas e os preitos, que impiden de múltiples formas o amor de Deus e do próximo; por iso non queremos ter cousa algunha temporal neste mundo¹³.

Abrazando a menoridade e a pobreza, Francisco ábrese á fraternidade universal e á gratuidade máis absoluta. Abandona os seus soños de grandeza e a seguridade dos muros de Asís para ir ás periferias da existencia, ao encontro de pobres, leprosos, infieis, malfeitores e tamén ao encontro do lobo de Gubbio. A todos aprecia na súa concreta individualidade, porque reconece que Deus Pai chamou á existencia cada un deles polo seu propio nome.

A súa pobreza interior permítelle entrar en contacto sereno e afectuoso con todos os seres humanos, sen medos nin prexuizos. Así, aínda que se considerase «ignorante e sen letras»¹⁴, escribiu a

13 FRANCISCO DE ASÍS, «Lenda dos tres compañeiros», [3Comp], n. 35 (*Guerra* 396-510).

14 *CtO* 39. SCHMUCKI O., ««Son ignorante e idiota» (*CtO* 39). O grao de formación escolar de san Francisco de Asís», en *Selecciones de Franciscanismo* 9/31 (1982) 89-106; PELLEGRINI L., *Ignorans sum et idiota. Gli scritti del «illitterato» Francesco e la loro «fortuna» lungo i secoli*, Cittadella, Assisi 2017.

«todas as autoridades e cónsules, xuíces e gobernantes de toda a terra e a cantos lean esta carta»¹⁵. Isto era completamente insólito naquela época e nin sequera os papas fixeran algo similar.

1.2.2. O perdón e a misericordia

A fraternidade vai sempre unida ao perdón e á misericordia. Por iso, Francisco pide que cada un dos seus frades acolla con clemencia as debilidades dos outros¹⁶, sen airarse nin conturbarse ante o pecado alleo¹⁷. Para iso, lembra que debemos pedir ao Altísimo a graza de perdoar plenamente, sen reservas, coa máis absoluta gratuidade.

«E o que non perdoamos plenamente, ti, Señor, fíxeches que nós o perdoemos plenamente, para que por ti verdadeiramente amemos os inimigos, e por eles diante túa devotamente intercedamos, a ninguén devolvendo mal por mal»¹⁸.

Os ministros deben ser misericordiosos con quen sexa «un impedimento»¹⁹ e, á súa vez, os frades serán comprensivos e clementes co prelado se este chegase a extralimitarse nas súas funcións. «Se o prelado ordena a un frade algo que sexa contra a súa alma, aínda que non lle obedezca, con todo, non o abandone» (*Adm* 3, 7-9). A obediencia perfecta, en efecto, non rompe os lazos que nos unen aos demais.

«Debemos amar os nosos inimigos e facer ben aos que nos teñen odio [...]. Non se irrite contra o irmán polo delito do irmán, senón que con toda paciencia e humildade benignamente o amoeste e soporte» (*2CtaF* 38; 44).

15 FRANCISCO DE ASÍS, «Carta ás autoridades dos pobos» [*CTA*], n. 1 (*Guerra* 73-74).

16 FRANCISCO DE ASÍS, «Admonicións», [*Adm*], 18, 1 (*RgzHerrera* 355-403).

17 *Rnb* 7, 3. «Quenquera que sexa para ti un impedimento, trátese de frades ou doutros, aínda cando te azoutasen, debes telo todo por graza». FRANCISCO DE ASÍS, «Carta a un Ministro», [*CtM*], 5-8 (*RgzHerrera* 338-346).

18 FRANCISCO DE ASÍS, «Paráfrase do Noso Pai» [*ParPN*], n. 8 (*RgzHerrera* 117-132)

19 *CtM* 2. «Non queiras que sexan mellores cristiáns». *CtM* 7.

Xesús tamén «puxo a súa vontade na vontade do Pai» e sufriu persecución e desprezo, «deixándonos exemplo para que sigamos os seus pasos» (2CtaF 10-13).

1.2.3. *Superando barreiras e prexuizos*

Francisco supera muros, barreiras e prexuizos para converterse nun irmán universal. En Montecasale supera os límites da súa propia comunidade para ir ao encontro duns ladróns. Esa actitude fraterna move aqueles perigosos bandidos a abandonar a súa agresividade e a reintegrarse na vida común (*Flor* 25).

Os leprosos eran outro grupo de excluídos. Ademais de supoñer unha seria ameaza para a saúde pública, eles eran considerados culpábeis da enfermidade que sufrían. Nalgúns lugares, había ritos especiais para mantelos afastados da comunidade para toda a vida. Eses ritos eran parecidos ao funeral con que se despedía os mortos. Bicando o leproso e vivindo entre eles, Francisco rompe esas barreiras mentais, sociais e eclesiais. Pide tamén aos seus frades que se mostren felices «cando conviven con persoas de baixa condición e desprezadas, con pobres e débiles, con enfermos e leprosos e cos mendigos dos camiños» (*Rnb* 9, 2). Esta proximidade afectuosa aos pobres reflíctese na invitación do papa para facer unha política que estea imbuída do «amor preferente polos derradeiros [...], recoñecidos e prezados na súa inmensa dignidade» (187).

Os herexes e os musulmáns eran tamén unha ameaza que a comunidade cristiá quería evitar a todo custo. Francisco rompe ese muro cando se atopa co sultán, tendendo así novas pontes cara á fraternidade universal. Así mesmo, alonga os horizontes cara á fraternidade cósmica cando, no cántico do irmán sol, abraza todas as criaturas, incluíndo á irmá morte²⁰.

A exclusión tamén ocorre dentro do propio grupo de familiares e veciños. Francisco experimentouna na súa propia fraternidade. O relato da verdadeira e perfecta alegría (*Flor* 8) mostra que el mesmo, coma Xesús, converteuse nun «estraño» para os seus

20 CARBAJO Núñez M., *Francesco d'Assisi e l'etica globale*, Messaggero, Padova 2011, 81-82.

frades²¹. O irmán porteiro maltrátao e non lle deixa entrar no convento, pero Francisco non deixa de amalo. Imita así a Cristo, que nos ama a pesar de que «somos noxentos, miserábeis e contrarios ao ben» (*Rnb* 22, 6).

1.3. «O Señor deume irmáns»

«O Señor deume irmáns»²², exclama no seu testamento. Francisco non os buscou nin tampouco pretendía facer con eles un grupo de elite, asignándolles roles ben precisos. Ao contrario, quería «que a Relixión fose o mesmo para pobres e iletrados que para ricos e sabios»²³.

Acolle con alegría e veneración calquera candidato que sexa «fidelísimo e devoto», capaz de «alcanzar moitas grazas de Deus» (3*Comp* 32), aínda que careza de grandes habilidades ou sexa pouco intelixente. Os frades serán pobres, castos e menores, pero pídelles que, ante todo, sexan irmáns e se mostren «familiares entre si» (*Rb* 6, 7).

1.3.1. *Unidade na diversidade*

A fe no «Pai do noso Señor Xesús Cristo» (2*Cor* 1, 3; *Flor* 6) lévao a valorizar a vida fraterna por enriba das estruturas comunitarias e da observancia exterior. A persoa do candidato e a súa bondade serán máis importantes ca a súa condición social e ca as súas habilidades. Isto resulta significativo naquel tempo en que a maioría dos monxes eran de orixe nobre.

Naquela sociedade rixidamente estruturada, Francisco quere que entre os seus frades reine a igualdade máis absoluta (*Rnb* 5, 9), sen

21 Tamén Xesús «veu á súa propiedade, e os seus non a acolleron» Xn 1, 11; «Volvinme estraño para meus irmáns, alleo aos fillos da miña nai» (Sal 69, 9), *OPF* 5, 8. A pesar do rexeitamento, os frades mostrarán un amor incondicional. «Quenquera que sexa para tí un impedimento, trátese de frades ou doutros, aínda cando te azoutasen, debes telo todo por graza». *CtM* 2.

22 *Test* 14. Tamén na familia humana, os irmáns e as irmás non se elixen, senón que se acollen como un don, porque son fillos do amor duns mesmos pais.

23 TOMÁS DE CELANO, «Vida segunda» [2*Cel*] n. 193 (*Guerra* 231-359).

anular a peculiaridade de cada un. Por iso, non propón un modelo estático de frade ao que todos deban axustarse. O verdadeiro frade menor sería «aquele que conxuntase a vida e calidades» dalgúns dos seus frades, a saber: «a fe de frei Bernardo [...]; a sinxeleza e pureza de frei León [...]; a cortesía de frei Anxo» etc.²⁴. Trátase, por tanto, dunha concepción dinámica, sempre *in fieri*. Isto lembra a imaxe do poliedro ou do mosaico que o papa Francisco usa para subliñar a importancia da unidade na diversidade²⁵. A fraternidade constrúese integrando e potenciando a singularidade de cada un, en vez de insistir na uniformidade exterior e na vida homoxénea

Para Francisco, a fraternidade é ante todo unha realidade interpersonal, pois o encontro «eu-ti» ten prioridade sobre a relación de cada un coa institución. O irmán menor debe integrarse harmoniosamente no grupo sen perder a súa propia individualidade. A fraternidade, en efecto, permite que os iguais sexan persoas diferentes, é dicir, que cada un sexa el mesmo. Perfílanse aquí tres dimensións da fraternidade que terán o seu eco na encíclica *Fratelli tutti*: a fraternidade como servizo, como hospitalidade e como diálogo.

1.3.2. Unha fraternidade antes ca unha comunidade

Antes ca unha *communitas*, Francisco quere unha *fraternitas*. Antepón así o estilo de vida itinerante de Xesús e dos seus apóstolos ao modelo da primitiva comunidade de Xerusalén, na que todos tiñan «un só corazón e unha soa alma» (Act 4, 32). Os monxes seguían este segundo modelo e expresábano na uniformidade da vida en común. Considerábase entón que este era o ideal para o tempo da Igrexa (cf. Mc 2, 20).

Máis que insistir na autoridade dos prelados, Francisco prefere apelar á conciencia de cada frade. Con frecuencia, deixa que os seus frades tomen autonomamente as súas propias decisións en

24 FRANCISCO DE ASÍS, «Espello de perfección», [Ep], n. 85 (*Guerra* 697-794).

25 «O modelo é o poliedro, que reflicte a confluencia de todas as parcialidades que nel conservan a súa orixinalidade». PAPA FRANCISCO, «*Evangelii gaudium*. Exhortación apostólica» (24.11.2013), [EG], n. 236, en AAS 105 (2013) 1019-1137.

base ao grao de necesidade en que se atopen. Por exemplo, en contra da norma xeral, dálles a posibilidade de «levar calzado» (*Rb* 2, 15); de non xaxuar (*Rb* 3, 6.9); de montar a cabalo (*Rb* 3, 12). A frei León ánimo a actuar «en calquera modo que che parece mellor que agrade ao Señor Deus»²⁶.

Pide que ninguén se chame prior (*Rnb* 6, 3) e que aqueles que exercen a autoridade sexan «ministros e servos» (*Rnb* 4, 6; *Rb* 10, 6-7). «Aquel a quen foi encomendada a obediencia e que é tido como maior, sexa menor e servo dos outros irmáns» (*2CtaF* 42).

1.3.3. *Unha forma maternal de entender a autoridade e as relacións*

En lugar da potestade do *pater familias* acuñada polo dereito romano e que, dalgunha forma, asumía o abade monástico, Francisco prefere apelar ao coidado da nai. El mesmo preséntase como nai²⁷ (nunca como pai) e pide que os seus frades acollan a Cristo como nai²⁸ e que se coiden uns a outros con amor maternal²⁹.

Inspirándose no santo de Asís, o papa afirma que os gobernantes deberían actuar coma nais, pois a política «é unha das formas máis preciosas da caridade» (*EG* 205; *FT* 180) e tamén nela «hai cabida para amar con tenrura» (194).

Máis ca asegurar a observancia formal e un estilo de vida homoxénea, Francisco de Asís «quería unir grandes e pequenos, ligar con afecto de irmáns a sabios e simples» (*2Cel* 191). Por iso, exhórtaos a que «se sirvan e obedezan»³⁰ «e confiadamente manifeste un ao outro a súa necesidade» (*Rnb* 9, 10), que ninguén se chame mestre (*Rnb* 22, 35) nin pretenda ser tido por máis sabio (*Adm* 7, 2).

26 FRANCISCO DE ASÍS, «Carta a frei León», [*CtaL*], n. 3 (*RgzHerrera* 348).

27 «De verdade fáloche, meu fillo, coma unha nai». *CtaL* 2.

28 Somos «nais, cando o levamos no corazón e no noso corpo polo amor e a conciencia pura e sincera; dámo-lo a luz pola santa operación». *2CtaF* 53.

29 «Aqueles que queiran vivir relixiosamente nos eremitérios, sexan tres frades ou catro todo o máis; dous deles sexan nais e teñan dous fillos ou un, polo menos». FRANCISCO DE ASÍS, «Regra para os eremitérios», [*RE*], n. 1 (*RgzHerrera* 628-629).

30 *Rnb* 5, 14. «O servizo é, en gran parte, coidar a fragilidade». *FT* 115.

San Francisco invita a comportarse como irmáns espirituais, é dicir, movidos polo Espírito, pois «se a nai coida e ama o seu fillo carnal, canto máis amorosamente cada un debe amar e coidar o seu irmán espiritual?» (*Rb* 6, 8). Cada un debe coidar o irmán «como a nai ama e coida o seu fillo» (*Rmb* 9, 11), tamén cando «está enfermo e non pode recompensalo» (*Adm* 24). Ese coitado materno e feminino teno tamén connosco a nosa irmá nai terra, que nos «sustenta e goberna»³¹.

1.4. *As irmás criaturas*

A fraternidade de san Francisco esténdese a todas as criaturas. Non é casual que o seu biógrafo Tomás de Celano poña a predicación ás aves xusto despois do encontro co sultán³². A apertura á fraternidade universal, representada no encontro co líder musulmán, é inseparable da apertura ás demais criaturas. Tamén o papa recoñece que o encontro cun musulmán, o Grande Imán Ahmad Al-Tayyeb (5), moveuno a escribir *Fratelli tutti*.

As criaturas «barruntaban o doce amor que sentía por elas» (*ICel* 59). Uníndose ao seu canto de loanza, Francisco supera a súa propia indignidade, porque «ningún home é digno de facer de ti mención» (*Cant* 2). Esa loanza ao Altísimo xunto coas criaturas volve ser evidente no relato do Belén vivente de Greccio, no que «o bosque resoa de voces e as rochas responden os himnos de xúbilo»³³.

Bonaventura pon tamén preto os episodios da predicación ás aves (*LM* 8, 9) e do encontro co sultán (*LM* 9.8), aínda que inverta a orde en que Celano os sitúa. A apertura á fraternidade cósmica serve así de marco á fraternidade humana.

Imitando a «kenosis» do Verbo encarnado, o pobriño de Asís «aprende a recoñecerse a si mesmo na relación coas demais criaturas» (*LS* 85) e a todas quere estar submisivo.

31 FRANCISCO DE ASÍS, «Cántico do Irmán Sol», [*Cant*], n. 9 (*RgzHerrera* 209-210).

32 TOMÁS DE CELANO, «Vida primeira» [*ICel*], 57-58 (*Guerra* 135-228).

33 *ICel* 85. «O bosque ecoa de voces». BONAVENTURA, «Lenda Maior», [*LM*], n. 10, 7, en GUERRA J. A., ed., *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, [*Guerra*], BAC, Madrid 2013 (4.ª reimpresión), 396-510.

«Está suxeito e sometido a todos os homes que hai no mundo; e non unicamente aos homes, senón tamén a todas as bestas e feras, para que poidan facer con el todo o que quixeren, cando lles for dado do alto polo Señor»³⁴.

A relación fraterna que establece coas criaturas non é froito dunha obriga heterónoma, senón autónoma. Non se sente nin dominador nin mordomo, senón irmán. Non fai falta que ninguén lle lembre coidar das criaturas, pois iso sáelle de dentro. «Sentía unha fraternidade natural, nin panteísta nin intelectualista, con cada criatura»³⁵. Sabe que todas elas son dignas, porque foron chamadas amorosamente á existencia polo Pai de todos. Séntese parte de si mesmo, irmás que habitan a súa mesma casa. Xunto con elas, avanza gozosamente na súa peregrinación rumbo á casa definitiva e eterna.

2.- A encíclica *Fratelli tutti* inspírase en san Francisco

Ao comezo do seu pontificado, o cardeal Jorge María Bergoglio elixiu o nome de Francisco, mostrando así que o santo de Asís ía ser un referente esencial no seu maxisterio pontificio. Del subliña «o seu corazón universal», a súa alegría, «o coidado do que é débil» e a súa entrega xenerosa (LS 10). Resalta tamén a importancia da proximidade fraterna, «real e cordial» (EG 199), que caracterizou ao santo de Asís nas súas relacións con todos os homes e con todas as criaturas.

De inmediato, en relación cos pobres, pensei en Francisco de Asís. Despois pensei nas guerras, mentres proseguía o escrutinio ata terminar todos os votos. Francisco é o home da paz. É así, o nome entrou no meu corazón: Francisco de Asís. Para min é o home da pobreza, o home da paz, o home que ama e custodia a creación³⁶.

34 FRANCISCO DE ASÍS, «Saúdo ás virtudes», [SalV], 16-18 (RgzHerrera 182-205).

35 HAFNER P. M., *Verso una teologia dell'ambiente. L'eredità ecologica di Papa Giovanni Paolo II*, ART, Roma 2007, 105 [Tradución miña].

36 PAPA FRANCISCO, «Discurso aos representantes dos medios de comunicación» (16.03.2013), en OR (17.03.2013) 1.

Ao escribir a súa terceira encíclica, o papa inspírase novamente en Francisco de Asís para propoñer o concepto cristián de fraternidade³⁷. Ademais, asinou a encíclica en Asís, cidade que invita a «recoñecernos como irmáns e irmás»³⁸ e que ten sido punto de encontro das relixións³⁹. O seu título *Fratelli tutti* está tomado da tradución italiana da admonición sexta de san Francisco. A encíclica tamén cita a admonición 25, onde Francisco eloxia aquel que ama «ao outro tanto cando está lonxe del, coma cando está a carón del» (1). Normalmente pensouse que san Francisco dirixira estas exhortacións aos seus frades⁴⁰, pero o papa considéraas válidas para todos os homes, ampliando así os seus horizontes e os seus destinatarios.

A elección da admonición sexta resulta significativa, pois foi escrita ao redor do ano 1220, pouco despois de coñecerse o martirio dos primeiros frades en Marrakech. En lugar de «querer recibir gloria e honra» polo que «os santos fixeron»⁴¹, demonizando a quen os martirizaron, Francisco invita os seus frades a seguir o exemplo do «bo pastor» e lémbbralles que, para o cristián, o martirio e a evanxelización van sempre unidos ao anuncio de paz (*Test* 14) e á fraternidade universal. Deben privilexiar a presenza

37 O papa reconece tamén o influxo doutras persoas na encíclica: Charles de Foucauld, o gran Imán Ahmad Al-Tayyeb, Martín Luther King, Desmond Tutu, o Mahatma Gandhi.

38 «Por que Deus concedeu a Asís este encanto natural...? A resposta é fácil. Para que os homes, mediante unha común e universal linguaxe, aprendan a recoñecer o Creador e a recoñecerse irmáns uns doutros». XoÁN XXIII, «Pellegrinaggio ai santuari di Loreto e Assisi» (4.10.1962), en *Id. Discorsi, messaggi, colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, vol. IV, LEV, Cidade do Vaticano 1963, 555-566, aquí 564.

39 Cf. BIEITO XVI, «Mensaxe a S. E. Mons. Domenico Sorrentino con ocasión do XX aniversario do Encontro interrelixioso de oración pola paz» (2.09.2006), en *AAS* 98 (2006) 749-754.

40 O códice 308 da biblioteca comunal de Asís confirma que Francisco dirixira esas exhortacións aos seus frades.

41 *Adm* 6, 3. «Cando o martirio, a vida e a lenda dos irmáns enriba mencionados foron relatados ao benaventurado Francisco, ouvindo que nesta [lenda] el era eloxiado, e vendo que os irmáns se gloriaban do sufrimento daqueles [...], el rexeitou a lenda e prohibiu a súa lectura, dicindo: «Cada un se glorie de seu sufrimento e non do [sufrimento] dos outros»». «Cronaca de Giordano da Giano», n. 8 (*Fonti Francescane*, [FF], n. 278, Ed. Francescane, Padova et al. 2011³, 2323-2412, aquí 2330).

O Señor
dame
irmãos

Sabemos
que os nossos moços serão
capazes de profecia e de visão na
medida em que nós, os maiores, ou
anciãos, seramos capazes de ouvir ou
contatar os moços que compartilham
sonhos que animam a
nostração.

FRATTELLI

S. Fite 2022

afábel e amigábel⁴², en vez de buscar directamente o contraste para así enxalzar os propios mártires e menosprezar os infieis. Os seus seguidores teñen que estar sempre dispostos a doar a propia vida, mesmo co martirio⁴³, pero Francisco, no seu testamento, non os empuxa a buscalo a todo custo como ideal de perfección, senón que, «cando nalgún lugar non foren ben recibidos, fuxan a outro» (*Test* 26).

2.1. *Fillos do mesmo Pai*

Tanto Francisco de Asís como a encíclica *FT* ofrecen unha perspectiva trinitaria e cristolóxica do concepto de fraternidade, que contrasta co modo en que adoita ser entendido na nosa sociedade. Non somos simples socios que subscribiron un contrato social, movidos «por determinados intereses» (102), senón irmáns en Cristo e fillos do mesmo Pai.

«Oh como é glorioso, santo e grande ter nos ceos un Pai!» (2*CtaF* 54), exclamaba Francisco. En efecto, «sen unha apertura ao Pai de todos, non pode haber razóns sólidas e estábeis para o chamamento á fraternidade» (272).

2.1.1. «*Xa que de balde recibistes, dade de balde tamén*»

Todo o que somos e temos é un don e, polo tanto, as nosas relacións teñen que basearse na gratuidade máis absoluta. «Xa que de balde recibistes, dade de balde tamén» (Mt 10, 8). En efecto, «quen non vive a gratuidade fraterna, fai da propia existencia un comercio afanoso, sempre a medir o que dá e mais o que recibe a cambio» (140). O Pai que todo nos regalou puxo a súa morada na debilidade e é alí, no leproso e no ferido, onde o encontramos.

42 «Gústame lembrar o que san Francisco de Asís dicía aos seus frades: 'Predicade sempre o Evanxeo e, se fose necesario, tamén coas palabras'. As palabras veñen... pero antes o testemuño». FRANCISCO, «Discurso aos participantes no congreso internacional sobre a catequese» (27.09.2013), en *OR* (29.09.2013) 8; cf. *Id.*, «Homilía» (14.04.2013), n. 2, en *OR* (15/16.04.2013) 8.

43 «Non resistan ao malvado». *Rnb* 14, 4. «Non temades aqueles que matan o corpo». *Rnb* 16, 18.

A gratuidade divina debe levarnos a asumir a cultura do coidado e da tenrura (194). Isto implica «achegarse, expresarse, escoitarse, mirarse, coñecerse, tratar de comprenderse» (198), empezando polos pobres e polos afastados. En efecto, en canto *imago Dei*, «a persoa humana máis crece, máis madura e máis se santifica á medida que entra en relación, cando sae de si mesma para vivir en comunión» (LS 240), pois está «naturalmente aberta aos vínculos» (111) e á fraternidade universal.

2.1.2. O amor «sabe de compaixón e de dignidade»

En tempo de san Francisco, o «facer penitencia» era xeralmente asociado ao desprezo do mundo e do propio corpo. O pobriño de Asís, con todo, enténdeo como sinónimo de «facer misericordia»⁴⁴. Experimentando a gratuidade divina, Francisco non busca a auto-perfección senón a relación. Ante todo, quere ser irmán, afectuosamente próximo a todos, pois o amor «sabe de compaixón e de dignidade» (62).

Ser capaz de ter compaixón: esta é a clave. Esta é a nosa clave. Se non sentes compaixón ante unha persoa necesitada, se o teu corazón non se move, entón algo está mal. Ten coidado, teñamos coidado. Non nos deixemos levar pola insensibilidade egoísta⁴⁵.

Usando as palabras do papa, poderíamos dicir que Francisco de Asís supera a relación de socios que reinaba na cidade amurallada e sae cara ás periferias, abrazando a gratuidade que «xesta un mundo aberto» (c. 3) e fai posíbel a fraternidade misericordiosa⁴⁶. Necesitamos «sabernos responsábeis da fragilidade dos demais»

44 «O Señor mesmo conducíume entre eles, e practiquei a misericordia con eles». *Test 2*.

45 PAPA FRANCISCO, «Angelus», en https://www.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2019/documents/papa-francesco_angelus_20190714.html

46 S. Agostiño subliña que a palabra *misericordia* deriva dos vocábulos latinos *miser* (miserable) e *cor, cordis* (corazón): «ter o corazón próximo ao mísero». KASPER W., *Misericordia. Concetto fondamentale del Vangelo, chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2015⁷, 40. Sobre as súas distintas acepcións: ZYK W., «Mercy as a theological term», en *The Person and the Challenges* 5/1 (2015) 137-153.

(115) para formar unha comunidade composta de «irmáns que se acollen reciprocamente e se preocupan uns polos outros»⁴⁷.

O papa insiste especialmente no cultivo da xentileza (222). Esta «transforma profundamente o estilo de vida, as relacións sociais, o modo de debater e de confrontar as ideas» (224). O pobriño de Asís, en efecto, «era naturalmente cortés en modais e palabras»⁴⁸. Na prisión de Perugia «tivérono xunto cos cabaleiros», porque «era nobre polos seus costumes» (3Comp 4). Ademais, pedía que os seus frades «non litiguen nin contendan con palabras, senón que sexan apracíbeis, pacíficos, moderados, mansos e humildes, falando a todos honestamente, como convén» (Rb 3, 10-11).

2.2. O encontro coa debilidade e o seu poder de sandar

A encíclica *Fratelli Tutti* subliña que «a conciencia do límite ou da parcialidade, lonxe de ser unha ameaza, vólvese a clave desde a que soñar e elaborar un proxecto común» (150). O encontro coa debilidade empúxame a «alargar o meu círculo», «a chegar a aqueles que espontaneamente non sinto como parte do meu mundo de intereses, aínda que estean preto de min» (97).

O encontro coa debilidade do leproso curou a Francisco de Asís dos seus soños de grandeza e fíxolle experimentar a gratuidade do amor divino. Ao final da súa vida, reconece que, desde ese momento, «o que antes me parecía amargo convertéuseme para min en dozura da alma e do corpo» (*Test 3*). O seu xesto de bicar o leproso é froito da misericordia divina e el mesmo a experimenta na benevolencia fraterna con que o leproso o acepta. Acollendo o leproso e sentíndose acollido por el, Francisco encontra Aquel que por nós se fixo «desprezábel coma un leproso» (*LM 1, 5*).

47 FT 95; PAPA FRANCISCO, «Mensaxe para a 47.ª Xornada Mundial da Paz» (1.01.2014), [JMP], en AAS 106 (2014) 22.

48 3Comp 3: FF 1397. Cf. DALARUN J., *Francesco: un passaggio. Donna e donne negli scritti e nelle leggende di Francesco d'Assisi*, Viella, Roma 2001; BATAIS L. «La courtoisie de François d'Assise. Influence de la littérature épique et courtoise sur la première génération franciscaine», en *Mélanges de l'École Française de Rome* 109/1 (1997) 131-160.

Xa non foxe dos leprosos por temor a contaminarse, senón que «entre eles moraba e a eles humildemente servía» (3*Comp* 11), pois naqueles rostros desfigurados recoñecía o Cristo crucificado. Non en balde, Bonaventura sitúa ese encontro xusto antes de que lle fale o crucifixo de san Damián.

2.2.1. *Imitando a «kenosis» de Cristo: a menoridade*

San Francisco meditaba constantemente «a humildade da encarnación» (1*Cel* 84). Con esta expresión, o biógrafo Tomás de Celano resume a súa vida e espiritualidade. El quere imitar o Verbo encarnado abrazando a menoridade máis absoluta. Inicia así «un proceso de abaixamento cara á condición do outro»⁴⁹. O papa Francisco admira esta «humilde e fraterna ‘submisión’» (3) do pobriño de Asís e subliña que someterse é servir, amar, tratar con misericordia, evitando «toda forma de agresión ou contenda» (3).

Francisco pide aos seus irmáns que sexan menores, «próximos» de calquera que atopen. As súas fraternidades deben estar sempre abertas a todo o que se achegue: «Calquera que viñer a eles amigo ou adversario, ladrón ou bandoleiro, sexa recibido benignamente» (1*Rnb* 7, 14). De feito, cando Francisco se decata de que os seus frades acababan de rexeitar uns perigosos ladróns, pídelles que saian ao seu encontro para presentarlles as súas desculpas e tratalos coma irmáns (1*Flor* 26).

Os seus frades están chamados a abrazar a fraternidade universal, evitando a tentación de converterse nun club pechado de socios ou nun grupo elitista. A un ministro que quería retirarse a un eremiterio para evitar as dificultades da vida en común, dille: «Ama aqueles que che fan isto. E non queiras outra cousa deles, senón o que o Señor che dará. E ámaos nisto; e non queiras que sexan mellores cristiáns» (1*CtM* 5-9). En lugar de retirarse a lugares apartados para manterse puros, ben protexidos do mundanal ruído,

49 «Un processo di *kenosis*, di abbassamento verso la condizione dell'altro». PRENGA E., *Il Crocifisso via alla Trinità: l'esperienza di Francesco d'Assisi nella teologia di Bonaventura*, Città Nuova, Roma, 2009, 64.

Francisco prefere que os seus frades corran o risco de vivir entre a xente pobre, débil e pecadora. Ante todo, quere que sexan irmáns.

Superara a sutil e perigosa tentación que axexa a todo home namorado dun ideal: a tentación cántara ou maniquea; a tentación da pureza a calquera prezo: a do fermento que, para manterse puro, refusa mesturarse coa masa; a do campo de trigo que se queredría limpo de toda mala herba. É a tentación de separarse dos homes mediocres e retirarse á soidade para, cun pequeno resto, formar unha fraternidade de puros⁵⁰.

O santo de Asís indicaba tamén a todos os fieis que «nunca debemos desexar estar sobre os outros, senón máis ben debemos ser servos e suxeitos a toda humana criatura por Deus» (2CtaF 47). El mesmo declarábase «o voso menor servo» e manifestaba a súa vontade de «bicar os vosos pés» (2CtaF 87). Tamén santa Clara «con frecuencia, lava os pés das irmás externas cando regresan de fóra e, despois de lavalos, bícaos»⁵¹.

2.2.2. O bo samaritano, exemplo da gratuidade do amor

Se o encontro co leproso foi decisivo na conversión de san Francisco, tamén en *Fratelli tutti* o encontro cunha persoa marxinada, ferida e maltratada é a clave de lectura de toda a encíclica. O bo samaritano mostra «a opción de fondo que cómpre adoptar para reconstruír» a fraternidade universal (67). Ante aquel necesitado, non podemos permanecer indiferentes, encerrados en elucubracións teóricas. A debilidade obríganos en conciencia a tomar unha decisión vital, profundamente ética: «Con quen te identificas?» «A cal deles asemellas?» (64).

Esta parábola propón a gratuidade do amor como base do tipo de relacións desinteresadas que fan posible a fraternidade. Aquela persoa ferida era un descoñecido, incapaz de ofrecerlle nada a

50 LECLERC É., *El sol sale sobre Asís*, Sal Terrae, Santander, 2004, 74.

51 «Lenda de santa Clara», [LCI], n. 12 (FF 3182); cf. ACCROCCA F., «Hacia Getsemani? Clara, la comunidad de las hermanas y la vida cotidiana en san Damián», en *Selfran* 80 (1998) 239-254, nota 22.

cambio e, ademais, pertencía a un pobo que desprezaba os samaritanos. A pesar de todo, o samaritano trátalo con misericordia e, unha vez que o atendeu, «marchou sen esperar recoñecementos ou agradecementos» (79). O único lazo que os unía era a común dignidade humana. O samaritano non era veciño, pero faise próximo.

Ao amor non lle importa se o irmán ferido vén de aquí ou vén de alá. Porque é o «amor que rompe as cadeas que nos illan e nos separan, botando pontes; amor que nos permite construír unha gran familia en que todos poidamos sentirnos na casa» (62).

A gratuidade do amor con que obra o samaritano, contrasta coa indiferenza do levita e do sacerdote que, tanto a nivel social como relixioso, tiñan a obriga de coidar do pobo. Eran os máis veciños, pero non se fan próximos.

2.3. Superando muros e fronteiras para ir ao encontro da diversidade

O Concilio Vaticano II impulsou a apertura ao mundo contemporáneo e o espírito dialogante con outras relixións e culturas⁵². Foi entón cando Paulo VI propuxo a Duns Escoto como modelo de diálogo ecuménico⁵³. Nese contexto, revalorízase tamén o encontro de Francisco de Asís co «irmán» sultán, un evento case esquecido nos séculos anteriores. Éloi Leclerc subliñaba entón que a igrexa posconciliar debe saír ao encontro de todos, imitando así a Francisco de Asís, un santo que aceptaba «achegarse a outros seres no seu movemento propio, non para retelos no seu, senón para axudarlles a ser máis eles mesmos»⁵⁴.

52 «A Igrexa debe ir cara ao diálogo co mundo [...]. O diálogo debe caracterizar o noso oficio apostólico». PAULO VI, «*Ecclesiam suam*. Carta encíclica» (6.08.1964), en AAS 56 (1964) 609-659, n. 27.

53 «O tesouro teolóxico das súas obras pode brindar reflexións valiosas para «serenos coloquios» entre a Igrexa católica e as demais confesións cristiás». PAULO VI, «*Alma parens*. Carta apostólica» (14.07.1966), en AAS 58 (1966) 609-614.

54 LECLERC É., *Exilio y ternura*, Marova, Madrid 1987, 205 (org. Id., *Exil et tendresse*, Éd. Franciscaines, París 1962), citado en FT 4.

Recollendo o testemuño de Francisco de Asís, o papa Francisco mostra o seu desexo dunha Igrexa pobre e para os pobres⁵⁵, libre de ataduras, gozosamente próxima a todos e «en constante actitude de saída» (EG 27) cara ás periferias da existencia.

As relacións fraternas buscan a unidade sen renunciar á diferenza. Para indicalo graficamente, o papa usa a imaxe do poliedro⁵⁶ e propón como modelo a Francisco de Asís, o «santo do amor fraterno» (2), exemplo da cultura do encontro que hoxe necesitamos.

2.3.1. *O encontro de san Francisco co sultán*

«Hai un episodio da súa vida que nos amosa o seu corazón sen extremas, capaz de ir alén das distancias debidas á orixe, á nacionalidade, á cor ou á relixión. É a súa visita ao sultán Malik-o-Kamil, en Exipto»⁵⁷, o ano 1219, no medio da quinta cruzada⁵⁸. Esa viaxe «supúxolle un grande esforzo, debido á súa pobreza, aos poucos recursos que posuía, á distancia e mais ás diferenzas de idioma, cultura e relixión» (3). Arriscando a súa propia vida, Francisco achégase ao sultán como irmán e é recibido fraternalmente por el.

Tanto Francisco como o sultán están convencidos da súa propia fe⁵⁹, pero acóllense mutuamente con respecto fraterno, escóitanse

55 Cf. MENNINI M., *La Chiesa dei poveri. Dal Concilio Vaticano II a papa Francesco*, Guerini, Milano 2017; GUTIÉRREZ G., *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1982.

56 «O poliedro representa unha sociedade na que as diferenzas conviven integrándose, enriquecéndose e iluminándose mutuamente, aínda que isto comporte discusións e reecos». FT 215.

57 FT 3. O encontro tivo lugar ao final do primeiro sitio de Damietta (agosto 1219), no mes de tregua que precedeu ao reinicio das hostilidades. FERRERO E., *Francesco e il Sultano*, Einaudi, Torino 2019.

58 Sobre a quinta cruzada: MYLOD, E. J. et al. (ed.), *The Fifth Crusade in context. The Crusading Movement in the early thirteenth century*, Routledge, London 2019; TYERMAN C., *Le guerre di Dio: nuova storia delle crociate*, Einaudi, Torino 2017.

59 «Canto máis profunda, sólida e rica é unha identidade, tanto máis poderá enriquecer os outros coa súa peculiar achega» (FT 282). O encontro entre Francisco e o sultán mostra que a unidade e a amizade social non consisten en «apostar por un sincretismo nin pola absorción dun no doutro, senón pola resolución nun plano superior que conserva en si as virtualidades valiosas das polaridades en pugna». EG 228.

con atención e móstranse abertos a aprender un do outro. «Roga por min –dille o sultán a Francisco– para que Deus se digne revelarme a fe que máis lle agrada»⁶⁰. O influxo do sultán en Francisco parece tamén evidente. Ao regresar desta viaxe, inicia a escribir a «Carta aos fieis» (1220-1223), o seu escrito máis universalista⁶¹, mostrando así que ese encontro enriquecera o modo en que entendía a súa vocación, a súa misión e a súa identidade de irmán menor. Ampliando os seus horizontes, Francisco séntese agora chamado a anunciar o evanxeo a todos os pobos, sen excluír a ninguén. Nalgúns dos seus escritos mostra o seu aprecio por algunhas prácticas relixiosas musulmás, por exemplo, cando pide «que cada tarde se anuncie por pregoeiro ou por outro sinal, para que todo o pobo renda loanzas e grazas ao Señor Deus omnipotente»⁶²; e engade: ao oír o seu santo nome, «adorádeo con temor e reverencia inclinados cara á terra»⁶³.

En tempos de Francisco, a cristiandade estaba empeñada en promover e financiar as cruzadas para facer fronte ao inimigo musulmán. Ese obxectivo era considerado tan decisivo que só se concedían indulxencias plenarias a quen se enrolase nesas campañas guerreiras ou axudase ao seu financiamento⁶⁴. Non se prevían outros motivos. Nese difícil momento histórico, Francisco móstrase «desexoso de abrazar a todos» (3). O ano 1216, conseguiu mesmo que o papa Honorio III aprobase a indulxencia plenaria de

60 XACOBE DE VITRI, «Historia de Oriente», [HO], 960 (*Guerra* 958-961); cf. *1Cel* 57; *2Cel* 30; *LM* 11, 3.

61 A primeira Regra para os frades, escrita en 1221, apela «a todas as nacións e a todos os homes en calquera lugar da terra, que son e serán». *Rmb* 23, 7. Esta perspectiva universal atópase tamén noutros escritos, como a Carta ás autoridades dos pobos [CtaA], escrita en 1220. Ademais, Francisco atopouse persoalmente co emperador Otón IV (*1Cel* 43; *2Cel* 200).

62 FRANCISCO DE ASÍS, «Carta ás autoridades dos pobos», [CtaA], n. 7 (*RgzHerrera* 274-275); cf. Id., «Primeira carta aos Custodios», [1CtaCus], n. 8 (*RgzHerrera* 332-334).

63 *CtaO* 4. «Na viaxe a Oriente impresionou a Francisco o costume mahometano de convocar o pobo para orar, mediante o pregón do muecín, desde os altos minaretes das mesquitas. O seu espírito acolledor e amplo acepta e cristianiza» (*RgzHerrera* 281).

64 A indulxencia plenaria aos cruzados fora concedida polo papa Urbano II, no Concilio de Clermont (1095). Máis tarde, no Concilio Lateranense IV (1215), Inocencio III concedeuna tamén a quen colaborase economicamente con elas..

Santa María da Porciúncula, centrada na reconciliación e que non requiría ningunha contraprestación material⁶⁵.

Seguindo nesta liña profética, de hospitalidade fraterna e incondicional, Francisco pide aos seus frades que, cando vaian entre sarracenos e outros infieis, non neguen a súa propia identidade, pero tampouco «promovan disputas nin controversias, senón que estean sometidos a toda humana criatura por Deus»⁶⁶. Esta referencia explícita á misión entre os non cristiáns era unha novidade, pois ningún outro fundador dunha orde relixiosa a incluía na súa lexislación. En lugar de aludir á posibilidade do martirio, Francisco subliña a submisión pacífica, «a pobreza e humildade». Trátase dunha vocación especial, reservada a aqueles que recibiron a «divina inspiración» e «sexan considerados idóneos» (*Rb* 12).

Impresiónanos como, hai oitocentos anos, Francisco recomendaba evitar toda forma de agresión ou contenda e ata vivir unha humilde e fraterna 'submisión', mesmo nas relacións cos que non compartían a súa fe (3).

Ao propor a amizade social como forma de evanxelización, o papa inspírase en Francisco de Asís, que «non facía a guerra dialéctica impondo doutrinas, senón que comunicaba o amor de Deus» (4). En vez de buscar unha perfección que atopa o seu ápice no martirio cruento, o santo de Asís busca o encontro oblativo e a hospitalidade incondicional. En efecto, nun contexto belicoso, el «buscou vivir en harmonía con todos» e «espertou o soño dunha sociedade fraterna» (4).

65 Cf. BRUFANI S. (ed), *Il Perdono d'Assisi. Storia agiografia erudizione*, Fondazione CISAM, Spoleto 2016; AA. VV., *Il perdono di Assisi e le indulgenze plenarie: atti dell'Incontro di studio in occasione dell'VIII centenario dell'Indulgenza della Porziuncola (1216-2016)*: S. Maria degli Angeli, 15-16.07.2016, Fondazione CISAM, Spoleto 2017; SENSI M., *Il perdono di Assisi*, Porziuncola, Assisi 2002.

66 FT 3; *Rnb* 16, 6. «Nessuna contesa, dunque, nessun uso della forza [...], accettazione anche di disagi e sofferenze per amore di Cristo». MARTINI C. M., «Noi e l'islam. Lettera pastorale» (6.12.1990), en MOKRANI A. - SALVARANI B., *Dell'umana fratellanza e altri dubbi*, Ed. Terra Santa, Milano 2021, introdución.

2.3.2. O encontro do papa Francisco co Gran Imán

Conmemorando o oitavo centenario daquel extraordinario encontro co sultán, o papa Francisco e o Gran Imán Ahmad Al-Tayyeb reuníronse en Abu Dabi, el 2 febreiro 2019, e asinaron o «Documento sobre a fraternidade humana»⁶⁷. O papa incluíu ese documento en *Fratelli tutti* (285), dándolle así unha notábel relevancia na doutrina social da Igrexa.

Fratelli tutti «recolle e desenvolve grandes temas expostos naquel documento» (5). Por exemplo, que Deus «creou todos os seres humanos iguais nos dereitos, nos deberes e na dignidade, e chamounos a convivir coma irmáns entre eles» (5). Subliña tamén o papel da fe, que «leva o crente a ver no outro un irmán que debe soste e amar» (DFH, prefacio).

Á vez que convida a abrazar a fraternidade universal, a encíclica *FT* lamenta que «existen aínda os que pensan sentirse animados ou polo menos autorizados pola súa fe a sosteren distintas formas de nacionalismo pechado e violento, actitudes xenófobas, desprezo e ata maos tratos contra os que son diferentes» (86).

2.4. Unha fraternidade cósmica

A fraternidade cósmica promovida pola encíclica *Laudato si'* serve de marco á fraternidade humana e á amizade social proposta na encíclica *Fratelli tutti*, pois na casa común «todo está relacionado». Necesitamos fortalecer a cultura do encontro e do coidado da vida, superando o actual paradigma tecnocrático e individualista.

Somos irmáns e irmás de todas as criaturas, navegamos «na mesma barca» (32) e, por tanto, necesitamos escoitar o clamor da terra e o grito dos pobres (*LS* 49). Ambos son inseparábeis, aínda que *LS* focalízase no primeiro e *FT* no segundo.

67 FRANCISCO - AL-AZHAR AHMAD AL-TAYYEB, «Documento sobre a fraternidade humana, pola paz mundial e a convivencia común», [DFH], (Abu Dabi, 4.02.2019), en *OR* (4-5.02.2019) 6.

San Francisco de Asís «escoitou a voz de Deus, escoitou a voz do pobre, escoitou a voz do doente, escoitou a voz da natureza. E todo iso transfórmao nun estilo de vida. Espero que a semente de san Francisco creza en moitos corazóns» (48).

A fraternidade xérase iniciando «procesos de encontro, procesos que constrúan un pobo que sabe recoller as diferenzas» (217) e que potencia as nosas catro relacións fundamentais: con Deus, consigo mesmo, cos demais e coa creación. As catro van sempre xuntas, pois na casa común todo está relacionado.

Tamén as criaturas son as nosas irmás e teñen un valor en si mesmas que debe ser respectado. Elas acompañannos no camiño da vida, ata que «Deus sexa todo en todo» (1Cor 15, 28).

3.- Conclusión

Inspirándose en Francisco de Asís, a encíclica *FT* convídanos a construír xuntos a fraternidade universal. «Soñemos como unha única humanidade [...], cada un coa riqueza da súa fe ou das súas conviccións, cada un coa propia voz, todos irmáns!» (8). A fraternidade é don e tarefa: temos que pedila con insistencia e edificala con empeño, xerando «procesos de encontro» (217).

San Francisco reconece que o Altísimo lle concedeu «o comezar a facer penitencia» (*Test* 1-2). Iniciou así un longo e esixente proceso de discernimento⁶⁸ que o levou a abandonar os seus soños de grandeza e a transformarse en irmán universal. As súas opcións e intuicións eran proféticas e, con frecuencia, contradicían o sentir xeral dos seus contemporáneos⁶⁹. Indicamos algunhas delas, por exemplo, o seu modo de entender a autoridade, a vida relixiosa, o martirio, a indulxencia da Porciúncula, a misión entre infieis, o encontro co sultán.

68 URIBE F., «O proceso vocacional de Francisco de Asís», en *SelFran* 88 (2001) 44-69.

69 De feito, os seus primeiros haxiógrafos chegaron a presentalo como novo cruzado e «intrépido cabaleiro de Cristo». *LM* 9, 7. Francisco, «como peritísimo cabaleiro nas milicias de Deus, desafiaba o adversario para rifar con el novas pelexas. Propoñíase levar a cabo grandes proezas baixo a xefatura de Cristo». *ICel* 103.

A encíclica *Fratelli tutti* reconece o santo de Asís como modelo profético e como inspirador dun «novo soño de fraternidade e de amizade social» (6). Apelando aos soños, a encíclica convida a dirixir a mirada cara a un horizonte simbólico que axuda a superar as polaridades e a dialéctica conflitiva. En efecto, «é moi difícil proxectar algo grande a longo prazo se non se logra convertelo nun soño colectivo» (157).

Sabemos que os nosos mozos serán capaces de profecía e de visión na medida en que nós, xa maiores ou anciáns, sexamos capaces de soñar e así contaxiar e compartir eses soños e esperanzas que aniñan no corazón⁷⁰.

Por intercesión do pobriño de Asís, pidamos que o Altísimo nos inspire «un soño dun novo encontro, de diálogo, de xustiza e de paz» (287), á vez que unimos as nosas forzas para facelo realidade.

Martín Carbajo Núñez, OFM
Pontificia Universidade Antonianum de Roma

70 PAPA FRANCISCO, «Homilía na apertura da XV Asemblea xeral ordinaria do Sínodo dos bispos» (3.10.2018), en *OR* 225 (4.10.2018) 8.



O cancionero relixioso galego tras a renovación do canto relixioso católico no entorno do Vaticano II

Xesús Portas Ferro¹

Propósito abreviado

Antes, durante e despois do Vaticano II opérase no seo da Igrexa Católica unha gran renovación do canto relixioso. Propono atendermos ás liñas mestras desa renovación para despois preguntarnos ata que punto o canto relixioso en lingua galega participou dela.

1.- Do canto relixioso popular ao canto litúrxico

Hai entre 70 e 60 anos os fieis asistentes ao culto non participabamos no canto litúrxico. En realidade, non participabamos activamente en case nada. Reducidos a espectadores e por veces a discentes pasivos, o noso rol era oír: oíamos a misa, o sermón, o canto dos cregos... Porque os ritos, a palabra e sobre todo a oración e o canto litúrxicos, expresados en lingua latina, eran privativos do clero. O pobo, para aproveitar o tempo, na misa dos domingos rezaba colectivamente o rosario.

A carón do canto litúrxico e con moi pouca relación con el, existían os cantos relixiosos populares. Estes si podían ser cantados polo pobo, e de feito promovíase o seu canto en ámbitos catequéticos e nos exercicios piadosos. Formárase un extenso repertorio eclesiástico deste tipo de cantos en lingua castelá, ao cal se acudía para animar a catequese e diversos actos relixiosos de tipo devocional. En lingua galega non se creaba nin usaba canto popular

1 Xesús Portas Ferro é membro do Consello de redacción da Revista *Encrucillada*.

relixioso. Daquela absolutamente e aínda hoxe maioritariamente, o canto relixioso galego é de expresión castelá

A constitución *Sacrosanctum Concilium* (SC), primicias do Vaticano II, publicada en decembro de 1963, pega un cambio de rumbo á situación descrita. Un dos principios da reforma litúrxica que nela se propón, é a participación activa e consciente dos fieis nos actos litúrxicos. No artigo 30, co fin de promover tal participación, establece como norma o fomento das aclamacións do pobo, as respostas, a salmodia, as antífonas e os cánticos, entre outras accións. No artigo 33 dise que na liturxia é función do pobo responder a Deus co canto ou coa oración. No artigo 114, dentro xa do capítulo dedicado á música sacra, dispón que os bispos e demais pastores de almas procuren que, en calquera acción litúrxica con canto, a asemblea dos fieis poida participar nel. E o artigo 118 ordena fomentar con empeño o canto relixioso popular para que «nos exercicios piadosos e sagrados e nas mesmas accións litúrxicas poidan resoar as voces dos fieis». En resumidas contas, o Vaticano II concede ao pobo a condición de actor litúrxico, sendo o canto un dos medios privilexiados desa acción, e admite o canto relixioso popular na mesma acción litúrxica.

Ficaba así aberto o camiño para transitarmos do canto relixioso popular ao canto litúrxico. Con todo, como din por alí, cada cousa é para o que é. A maior parte dos cantos relixiosos populares non tiñan acomodo doado en todas as partes dos actos litúrxicos. Naceran con outros fins e para outras situacións. De por parte, en xeral, reflectían unha espiritualidade que xa non respondía á nova sensibilidade que se abría paso na comunidade católica europea a mediados do século XX. Engadamos que deica entón foran cantados maiormente por «beatas» e «santilorios», ou tal se cría popularmente, mentres que agora se requirían para ser cantados pola enteira asemblea litúrxica. Quero dicir que a transición precisaba unha mudanza importante, case un salto exponencial ou cualitativo, unha nova expresión e uns novos contidos. E tal salto deuse. Asistimos desde aquela a unha gran renovación do canto litúrxico e do canto relixioso en xeral.

A SC non expresou esta necesidade. Porén, case a deu por suposta cando no artigo 121 convidaba os compositores cristiáns a arriquecer o tesouro da música sacra, isto é, a compoñeren novos cánticos. Finalmente, nese mesmo artigo, propónse aos compositores acudir principalmente á Sagrada Escritura e ás fontes litúrxicas para crearen os textos dos novos cantos. É o que viña facendo e seguiu a facer o P. Deiss entre outros.

Este movemento é preconiliar. O que fixo o concilio foi ratificalo. Os da miña idade lembramos a sorprendente novidade que supuxo a chamada «Misa comunitaria», de E. Goicoechea Arrondo e A. Anoz. En 1960 acadou tal éxito que nun ano o libríño obtivo catro edicións. Con ela, introducíase de golpe na misa en latín unha chea de cantos en castelán cantados por toda a asemblea nos breves refráns e por un solista ou pequeno coro nas estrofas. Desde entón e sobre todo ata que, contra principios de 1965, aparezan os primeiros froitos da reforma litúrxica, cantamos esta e outras misas feitas segundo un modelo importado de Francia, onde Goicoechea Arrondo pasara uns anos.

En Francia nos anos 50 a maioría das asembleas litúrxicas católicas comezaran a cantar na entrada da misa dominical, no ofertorio e na comuñón cantigas en lingua francesa. Ao principio foron os salmos de Gelineau; enseguida, diversas cancións debidas a David Julien e a Lucien Deiss, entre outros. A produción destes autores foi traducida ao castelán e na primeira metade dos 60 estendeuse profusamente entre nós. Desde entón forma parte, tamén en Galicia aínda que en lingua castelá, do repertorio español de cantos relixiosos.

2.- Grandes liñas da renovación do canto relixioso

Creáronse pezas doadas de cantar polo pobo sen deterioro da dignidade do canto litúrxico, e a este logro serviron elementos como: o uso da lingua propia, un estilo literario adecuado ás altas mensaxes e porén directo e claro, e, no referente á música, unhas melodías e ritmos engaiolantes, que animaban á participación.

Joseph Gelineau, ademais dun gran creador, foi o primeiro teorizador desta orientación. Xa en 1946 publicaba na revista litúrxica *La Maison Dieu* un artigo titulado «Le cantique populaire», onde sostíña que, no culto, o canto é a forma normal da oración común, engadindo que isto requiría unha comprensión suficiente do texto cantado.

O que máis posibilitou unha gran renovación foi o recurso á Escritura, a volta ás fontes bíblicas. Comezouse pondo música aos salmos e aos cánticos do NT sobre os novos textos en lingua francesa ofrecidos na *Biblia de Xerusalén*. O P. Gelineau leva ao prelo en 1953 a súa primeira entrega so o título *Vinte e catro salmos e un cántico*. Tamén o P. Deiss viña musicando salmos desde 1950. Pero este dá axiña un paso máis, que consiste en se inspirar en textos bíblicos, sexan cánticos ou non, para, baseándose neles como en citas que se parafrasean e amplifican, crear letras novas para novas músicas. Como el ten afirmado, o que con estas buscaba era utilizar a música para memorizar os textos esenciais da Biblia e difundir así a súa mensaxe. Evanxelización ou catequese? Que máis dá!

Para mellor sabermos de que estamos a falar, porei exemplos. Quen non lembra, de Gelineau, o salmo 22 e a súa belida antifona: *Le Seigneur est mon berger, rien ne saurait me manquer* (O Señor é meu pastor, nada me ha de faltar)? Ou, tamén del, a antifona coa que se acompañaba a salmodia recitativa do *Magnificat*: *Le Seigneur fit pour moi de merveilles, saint est son nom* (O Señor fixo por min marabillas, santo é o seu nome). De Deiss mantemos aínda hoxe vivos no repertorio castelán cantos neotestamentarios ou inspirados sobre pasaxes bíblicas. Nomeemos uns poucos: *Souviens-toi de Jésus-Christ* (Lémbtrate de Xesús Cristo), unha versión de 2 Timoteo 2, 8-16; *Peuple de prêtres, peuple de rois* (Pobo de cregos, pobo de reis), versión moi libre de 1 Pe 2, 9-10 no refrán, enriquecida nas estrofas con citas abondosas dos nomes bíblicos de Cristo, que diría Fr. Luis de León; *Un seul Seigneur, une seule foi* (Un só Señor, unha soa fe), translación da fermosa mensaxe de Efesios 4, 3-7.

A teoloxía bíblica e o interese por achegala ao pobo enriquece-ron o canto relixioso con novos temas, o do sacerdocio común dos fieis ou a visión da Igrexa como pobo de Deus, por exemplo, que asemade estaban a ser realzados polo Vaticano II.

Unha das vetas da renovación que nos ocupa, ten que ver co suxeito que se expresa en moitos cantos. Aparecen cantos nos que o locutor é comunitario. Poñamos por caso *Citoyens du ciel* (Cidadáns do ceo), de Deiss. O suxeito gramatical deste e outros moitos textos está en primeira persoa de plural. Nesas cantigas exprésase un nós, unha comunidade, un pobo. Trátase dun pobo en marcha rumbo a un destino común: *Vers toi terre promise* (Cara a ti, terra prometida), repite un canto soado de D. Julien. O cambio operado pode calibrarse mellor se comparamos este suxeito co dos tradicionais cantos relixiosos populares, que estaba case sempre en primeira persoa de singular, referindo así a un individuo quieto e axeonllado, moitas veces, diante dun sagrario ou dunha imaxe mariana. Desta veta de renovación xurdiron en España cantigas ben coñecidas como *Un pueblo que camina*, de Emilio Vicente, ou *Iglesia peregrina*, de Cesáreo Gabaráin, entre moitas outras.

Por outra parte, na evolución do canto relixioso posconciliar viñeron aparecendo pezas con contidos bastante novos verbo do canto relixioso tradicional, tanto do popular como do litúrxico. Refírome moi especialmente a pezas que desenvolven como tema principal o eloxio de valores como o amor, a fraternidade, a xustiza, a paz, a igualdade, a liberdade etc. Un exemplo é *Trouver ta présence dans ma vie* (Achar a túa presenza na miña vida), de Jean-Claude Gianadda, do que falarei despois. Cal é o referente dese ti a quen o canto se dirixe? Deus, Cristo, un amigo ou amiga, a persoa amada, calquera ser humano? Todas as repostas son posíbeis.

3.- A renovación no cancionero relixioso galego

Ao meu xuízo, o cancionero relixioso en galego é escaso e, sobre todo, bastante cativo en canto á calidade. Porén, o problema da cantidade non é moi grave: para a demanda que houbo e hai hoxe

en día, o número de cantos publicados é abondo e ata excesivo. En realidade, a causa principal da escaseza está na falta de demanda, de estímulos e de uso.

En canto á calidade, atreveríame a afirmar que, atendendo á pobreza teolóxica e literaria, e ás veces musical, dunha boa parte do noso cancionero, a metade del ou algo máis sóbranos. Os autores franceses aos que me referín, ademais de bos músicos e poetas medianos, eran bos teólogos, bos liturxistas e bos pastores ao mesmo tempo. Entre nós, tal conxunción, se se deu, foi moi débil. O máis grave está en que o noso cancionero adocece duns ocos ou baleiros importantes.

Noutros cancioneros relixiosos católicos os cantos máis soados dos pioneiros franceses, unha vez traducidos e difundidos nas igrexas, convertéronse nun aniñador ou núcleo arredor do cal se crearon, por suxestión ou por imitación, os novos cantos nas súas linguas propias. En Galicia, ao aqueles non seren traducidos no seu tempo nin despois, faltounos ese núcleo activador. Adoecemos aínda hoxe desa falta: esas cantigas orixinalmente en lingua francesa que hoxe forman parte do cancionero relixioso doutras linguas, no cancionero relixioso galego non están.

A primeira gran onda de nova música relixiosa foi a dos Salmos. Xa dixen que comezou por parte de Gelineau en Francia, seguido por outros compositores franceses e logo, xa entre nós, por varios autores. En galego entramos aí cedo e con bastante bo pé. O nome de Xabier Méndez impoñe. Tras el, en distintas etapas, publicouse música de varios salmos en galego. Temos neste sector un repertorio xeitoso onde escoller. O mao é que non o aproveitamos.

Unha das causas de o non aproveitarmos é que o canto dos salmos presenta dúas dificultades. Unha ten que ver co contido ou mentalidade que representan, non sempre doada de comprender e recibir. Ante isto, sería ben musicar versións coma as que fixo xa hai uns anos o Manuel Regal.

A outra tacha reside en os textos non se prestaren á súa distribución en estrofas iguais, senón en bloques de extensión e

ritmo acentual bastante diferentes entre si. Musicalmente, cabe cantalos cunha salmodia máis ou menos sinxela ou ben construír, sobre motivos melódicos iguais, estrofas moi diferentes na extensión e no ritmo. Calquera destas solucións supón un atranco importante para seren cantadas por un pequeno coro ou por solistas, xa non se diga pola asemblea. En canto ás estrofas, ofrécese unha terceira solución, a de extractar o salmo e sacar unhas poucas estrofas iguais metricamente. Con certa habilencia pódese conseguir sen ser infieis ao contido, aínda que a expresión sexa moi libre. Dispomos de varios salmos arranxados segundo esta terceira forma.

A carón dos salmos consideremos o *Magnificat* ou cántico de María. Gelineau incluírao xa na súa primeira entrega de salmos. Do *Magnificat* coñezo catro cantos en galego, un sobre a tradución bíblica corrente e tres sobre traducións anteriores: o de X. Méndez, o de X. Ramón Estévez e un atribuído ás Beneditinas de Santiago. O peor é que non se cantan.

Unha das entregas de Gelineau titulábase *Cinco cánticos neotestamentarios*. Sacado o *Magnificat*, os cánticos neotestamentarios faltan absolutamente no cancionero en galego, aínda que os estrañemos menos.

Asimilábeis aos salmos e mais aos cánticos son os textos das Benaventuranzas. En galego hai unha canción sobre o texto mateano, tratando a primeira benaventuranza como antifona e como salmodia as outras sete. Coa dificultade consabida. En castelán coñezo versións textuais estróficas que superan esa dificultade. Cumpriría encher este baleiro do noso cancionero. Manuel Regal ofreceunos unha reelaboración xeitosa do texto de Mt.

Aparte dos cánticos, o NT está cheo de pasaxes particularmente significativas capaces de se converter en cantos de grande interese. Deiss, profesor de Biblia, falaba delas como textos esenciais, merecentes de seren dados a coñecer e memorizar por medio do canto. Algo disto temos. Temos unha cantiga construída sobre 1Cor 13, 1-3 e unha baseada no discurso do pan de vida (Xo 6, 22ss). Temos

unha peza construída sobre Lc 12, 22-31 e mais Rom 8, 18-21. *Si, vou volver*, de María do Carme Villar, resume Lc 15, 18-21. O fermoso canto *Non leves para o camiño*, de Antón Fernández León, fai unha referencia intertextual a Lc 10, 4-12. A pesar desta lista, non temos convertido en cantiga o texto do mandamento novo (Xo 15, 9ss). Ou fáltanos unha sobre a confianza total no amor de Deus en Cristo (Rom 8, 35-39), aínda que A. García Vilariño refire a ela en *Quen nos vai separar*.

Non faltan no cancionero galego cantos cun locutor comunitario ou co suxeito gramatical en primeira persoa de plural, e porén non coñezo sequera un comparábel con *Cidadáns do ceo*, coa *Marche de l'Église* de Julien, ou con *Iglesia Peregrina*, no referente a forza e claridade.

A liturxia e a tradición foi outra fonte da renovación do canto relixioso. Calquera cancionero relixioso debería, ao meu ver, contar con traducións ou con réplicas de nova creación para certos cantos litúrxicos e tradicionais en latín e noutras linguas. O noso cancionero ten unha réplica do himno de Corpus, outra do canto *Ubi caritas* e unhas poucas máis que a limitación de espazo me impide nomear. Esta liña de renovación semella estar actualmente inactiva.

Temos, xa desde moi cedo, cantigas relixiosas en senso amplo e non explicitamente confesionais. Darei tres títulos. *Son pan e viño*, con letra de Bernardo García Cendán e música de X. Méndez, é un convite aos amigos a compartiren a mesa que unha familia ten alegremente preparada con pan e viño. *Démonos todos a man*, de Martínez Chapela, expresa cunha fermosa melodía o desexo de mutua axuda e irmandade entre os suxeitos, sen máis motivo ou xustificación. Finalmente, na cantiga *Acharte presente na vida* encontramos unha peza que dignifica o noso e calquera cancionero. Como anticipei, o seu autor é Jean-Claude Gianadda (1944). O tema da canción é a apertura incondicional ao outro, a un tí absoluto.

4.- Final con présa

Coido que o canto relixioso, maiormente o explicitamente confesional, está por estas hoxe en día posto seriamente en cuestión. Non tan seriamente, penso, aquel que remite á profundidade do humano e para alén do humano. Aínda así, seguiremos precisando do canto confesional mentres existan persoas e comunidades que nos sintamos parte dunha igrexa dada, a cristiá e, máis concretamente, católica no noso caso.

Xesús Portas Ferro
Asoc. Encrucillada



Lex orandi, lex credendi: Integración do canto nunha atinada celebración relixiosa

Manuel Regal Ledo

O foro organizado pola revista ENCRUCILLADA para o ano 2022, escolleu como lema «Evanxelizez cantando». Un lema que nos leva a preguntarnos como se pode evanxelizez cantando, que cantos poden evanxelizez, que contidos sería ben que tivesen os cantos, en expresión literaria e musical, para que realmente cumprisen ese servizo. O tema lévanos en cadea a facer outras preguntas: como son na actualidade as comunidades relixiosas celebrantes?, o que nas celebracións se di, se anuncia, se canta, responde a unha fe actualizada na súa formulación e ten vigor para esperar a quen participa quizais cunha fe debilitada? A condición das nosas comunidades non está demandando retomar a práctica do primeiro anuncio, incluso nos momentos de celebración? Todo iso que podería supoñer?

Para achegarnos a estas realidades ofrecemos o presente escrito: unhas breves reflexións sobre a enunciado: *lex orandi, lex credendi* (norma de oración, norma de fe), o seu vigor e a súa fragilidade entre nós; como situar isto no contexto dunha Igrexa misioneira, en saída; para acabar facendo unha proposta de «primeiro anuncio» no marco da carta encíclica «*Laudato Si*». E ao final ofrecemos unha serie de criterios que sería ben que seguisen as nosas cantigas relixiosas para satisfacer esa función de contribuír á realización da fe na celebración e na vida.

1.- *Lex orandi, lex credendi*

Como relacionamos os dous termos desta expresión? A *Lex orandi* debe responder á *Lex credendi*, ou a *Lex credendi* debe responder a *Lex orandi*? Na súa orixe coa tal expresión –forma abreviada dunha pasaxe do *Indiculus de gratia Dei*, dos anos 435-442, antoloxía de textos de papas e concilios sobre a graza, elaborada para lles facer fronte aos pelaxianos e semipelaxianos–, a *lex orandi*», a liturxia, empregábase como argumento para demostrar que a graza era necesaria para poder crer¹.

Sen lle quitar peso a esa argumentación, coidamos que as circunstancias eclesiais que vivimos son distintas, compartimos o feito de que, aínda non cambiando a fe, si cambiou a forma de interpretala e de expresala, e que polo tanto tamén se pode empregar a expresión xustamente para o contrario: a *Lex credendi* debe condicionar a *Lex orandi*. É dicir, debemos rezar conforme cremos. A forma litúrxica debe expresar e robustecer a forma da fe, e só así a *Lex orandi* nos empuxará cara a *Lex credendi*.

1.1. *E isto que supón, que implica?*

O que vimos de afirmar ten as súas consecuencias

- Que isto implica que, aínda que a liturxia non é de por si un tempo de catequización, de evanxelización, si que realiza catequese e evanxelización. Para moitísima xente é practicamente o elemento evanxelizador máis importante, máis influínte. Unha evanxelización que se realiza máis por impregnación cordial ca por intervención intelectual. Máis por devoción ca por razoamento. Máis por oración ca por reflexión. E quizais por isto mesmo é máis influínte, máis vital.
- Que os enunciados da nosa fe cristiá deben aparecer na liturxia, na canción relixiosa, e tamén, por suposto, na mesma pregaria particular, individual, comunitaria, e dunha maneira limpa e manifesta.

1 PEDRO HIDALGO, *Lex orandi, lex credendi. La relación entre fe y liturgia*. <https://ec-aprens.com/wiki/Lex-orandi>. (Consultado 3-10-2022).

- Que debe existir unha orde na importancia da doutrina: a máis importancia e centralidade, máis frecuencia, máis visibilidade, máis doada memorización, máis impacto na vida concreta das persoas.
- Que cómpre pensar moito as letras das cancións para que respondan a esta dimensión evanxelizadora. E é necesario revisar cantos –e outros textos litúrxicos, por suposto–, para reconvertelos a este servizo de evanxelización.
- Que non pode haber contradición entre o que se canta e o que se enuncia no texto dunha oración, dun prefacio. Debería buscarse e acadarse unha coherencia entre todo o conxunto de elementos que conforman a acción litúrxica: ritos, distribución de persoas, lecturas, preces, cantos, xestos...
- Que, á súa vez, o modo de orar e de crer debe ir completado polo modo de vivir. Debe haber unha concorrencia dos tres momentos. Sen o modo de vivir, todo o anterior, por atinado e fermoso que sexa, de pouco vale².

1.2. Aspectos que dificultan a aplicación deste enunciado: *Lex orandi, lex credendi*

a). A comunidade que celebra

Na orde lóxica dunha comprensión da comunidade cristiá, esta accede á celebración dos misterios da fe, dos sacramentos, despois dun proceso da súa fe: primeiro anuncio, catequese, opcións de vida, inclusión eclesial, presenza social; e isto vaise repetindo

2 No c. 19, da Regra de San Bieito, titulado *De disciplina psallendi* (Do xeito de salmodiar) o santo propón dous coidados: 1: Salmodiar coa conciencia de estarmos en presenza de Deus, e 2: Que esteamos na salmodia de tal xeito *ut mens nostra concordet voci nostrae* (que a nosa mente concorde coa nosa voz). É dicir, que esteamos ao que estamos. Eu ousaría completar a san Bieito engadindo algo a maiores: que a nosa vida concorde tamén co que a mente pensa e a voz canta. O primeiro factor de evanxelización non é a palabra, cantada ou non, senón o estatuto vital. O evanxelista Xoán pon en boca de Xesús unha expresión que afonda en todo isto: «Pero chega a hora –e xa é agora– en que os verdadeiros adoradores adorarán o Pai en espírito e verdade, pois eses son os adoradores que o Pai busca» (Xn 4, 23).

sucesivamente para fortalecer cada vez máis os diferentes niveis desta secuencia. A *lex orandi* e a *lex credendi* –xuntamente coa *lex vivendi*– entran nunha dinámica enriquecedora, complementaria. Para algunhas persoas crentes, pertencentes a determinados grupos relixiosos, isto é así. Como o é tamén para algunhas persoas soltas que participan nas nosas Eucaristías.

Pero que pasa na realidade da maioría das nosas celebracións? Que este dinamismo non se dá. Entre a xente que máis ou menos habitualmente acode ás celebracións hai unha fe fermosa, pero bastante empobrecida na súa comprensión e práctica. Entre a xente que, cada vez con máis frecuencia, acode ás celebracións moi de cando en vez –enterrros, aniversarios, bautizos, vodas...– a fe está apagada, no mellor dos casos convertida nun humildísimo remol; vive e mantense, na medida en que a haxa, de tópicos, de frases feitas, de referencias sociais abondo banais.

Por desgraza, dáse adoito que o mesmo persoal que anima as celebracións desas comunidades participamos, ao nivel correspondente, de semellante frouxidade na nosa vivencia e celebración da fe. Case nunca os animadores da comunidade deixamos de ter responsabilidade no que pasa no seo das nosas comunidades, en calquera dos campos das mesmas.

Para o caso da xente de fe empobrecida as celebracións, ben preparadas e realizadas, poden ser unha humilde escola de maduración. Cumprirán moitos coidados, non tanto no senso de moitas palabras, senón de atinadas presentacións dun canto, dunha lectura, dun xesto sacramental, dun rito. Fará falla tamén moita adaptación da linguaxe. Porque a linguaxe litúrxica –incluíndo todo: lecturas bíblicas, salmos, pregarias eucarísticas, oracional ...– responde preferentemente ás posibilidades dunha comunidade moi definida na súa fe e no seu ámbito vital, por exemplo, unha comunidade monástica ou similar.

En todo caso é notoria a realidade e a diferenza dos dous tipos de asistentes ás nosas celebracións –persoas de fe empobrecida, persoas de fe remol–, e ese feito debería condicionar moito a celebración que facemos. Non debería ser o mesmo celebrar para un

público que para outro, que para ambos xuntos. Neste último caso, a atención preferente deberíase prestar ao grupo máis fráxil, ao que menos acode ás celebracións, na busca de certo «impacto» para a súa fe adormecida ou xa inexistente.

Son, poden ser os nosos cantos, unha ferramenta moi útil para manexarnos nestas situacións? Coido que si.

b). A configuración do conxunto da liturxia

Refírome sobre todo á linguaxe empregada e ás mensaxes que a tal linguaxe transmiten. Aínda que tamén coa mesma estruturación da liturxia xa se transmiten certa maneira de entender a comunidade, de entender o mesmo Deus, de entender toda a realidade na que estamos metidos.

Por exemplo, unha liturxia onde os actores principais son sempre varóns, que ademais se visten con roupas en casos ben refinadas, nun espazo particular non accesible ao pobo, con intensidade de luces, incensos..., cousa que no seu formato máis acusado (de costas á xente, expresándose en latín, sempre orientado o altar cara ao oriente, moito persoal auxiliar...) é o que desexan os defensores do *Ordo Misae* anterior ao Concilio. Este modelo de acción litúrxica acaba pechando a posibilidade de que o pobo cristián se considere suxeito da celebración; a ese grupiño selecto poderíámoslle chamar actores (como se dunha representación teatral se tratase), e a comunidade sería simple asistente ao alí realizado. A Igrexa que celebra non o é tanto a comunidade celebrante como a xerarquía³.

Unha liturxia na que non se fala a lingua do pobo, na que non se implica o celebrado coa realidade diaria da vida da xente que celebra, na que a homilía se desentende da misión de conectar a Palavra co que se vive, goza e sofre en cada momento e lugar concreto, ou conecta con esa realidade, pero desde unha distancia emocional, ofrece unha imaxe dun Deus alleo ao vivir diario da xente, e a imaxe dunha comunidade igualmente abstraída do presente do

³ Sobre algunhas das carencias que debilitan o conxunto das nosas celebracións litúrxica podemos ver SANTIAGO AGRELO, «Liturxia e comunidade» *Encrucillada*, 216, 53-82).

pobo. Un Deus así, unha comunidade así acabábase convertendo en algo irrelevante para o conxunto da poboación, mesmo para esa pequena parte da poboación que igual levado por diferentes razóns mantén a súa fidelidade á práctica cultural⁴.

Os cantos, por seren unha parte da liturxia na que é posible que toda a comunidade participe, xa de por si poñen un elemento de autenticidade na celebración (é a comunidade a que celebra), e ademais, por non estaren suxeitos a rixidez marcada para os textos oficiais da liturxia, facilitan unha conexión máis viva coa realidade cotiá da xente, coa cultura do momento ou da época⁵.

c). Un problema de comprensión da fe e de linguaxe teolóxica de fondo

A nosa fe está expresada en fórmulas asociadas a un paradigma premoderno, de tipo mitolóxico. É necesario facer unha lectura desmitoloxizada deses enunciados da nosa fe. O ser humano moderno non alucina cando nos oe dicir cousas, p.e., que a nos morte é consecuencia da súa rebeldía relixiosa(!). Aparte de negar unha evidencia científica, a da vulnerabilidade humana en si mesma –así somos na fe criaturas de Deus, libres, fráxiles, radicalmente vulnerables– imaxinámonos a carga destrutiva que ten esa afirmación de culpabilización do ser humano, pero incluso para a mesma imaxe de Deus: un Deus que castiga a morte a toda a humanidade, porque o ser humano lle faltou!⁶

4 O Papa Francisco en «*A ledicia do Evanxeo*», nn. 145-159, ofreceulles unhas pautas sinxelas ás persoas que deban pronunciar a homilía: *O culto á verdade, A personalización da Palabra, A lectura espiritual, Un oído no pobo, Recursos pedagóxicos*. Deste último apartado, subliñamos a afirmación: «Un predicador é un contemplativo da Palabra e tamén un contemplativo do pobo» (n. 154).

5 Para decatarnos de cómo isto pode ser así, abonda con pensar nos cantos relixiosos que cantabamos polos anos 50, 60; hoxe boa parte deles cáensenos das mans porque simplemente eran doutro tempo.

6 *Catecismo de la Iglesia Católica, Asociación de editores del Catecismo*, Madrid, 1992, nn. 396-421, onde se fai unha lectura literalista do relato do pecado de Adán e das súas consecuencias.

Sobre os elementos do mito construíuse doutrina, afirmacións substanciais sobre Deus e o ser humano e a relación entre ambos. Sorpréndeme que profesores universitarios de

Esa imaxe adulterada de Deus ofrecémola tamén, p.e., cando a nosa acción litúrxica está profundamente dominada pola insistencia na oración de petición. Ese reclamo constante á piedade de Deus, á súa misericordia, ese intento obsesivo por conseguir poñelo da nosa parte que revela de Deus, que nos di de Deus, que ofrece de Deus á persoa que con máis ou menos frecuencia se achega ás nosas celebracións? Onde queda o Deus, que se define como Deus de amor, que nos crea por amor, que nos sustenta no amor, que ten a súa gloria na vida digna da xente toda? Non debería predominar na nosa liturxia a incitación á apertura, á acollida do regalo de Deus, que sempre é, como xa gustaban de afirmar os salmos, misericordioso e fiel, fiel na súa misericordia? Non debería abundar na urxencia de implicación pola nosa parte nesa corrente amorosa, indefectible, que ten en Deus a súa fonte?

Coñecemos o traballo neste campo da teoloxía está a facer Andrés Torres Queiruga. Toda a súa obra teolóxica obedece a ese intento de expresar a fe, sen violentala, nun marco comprensivo coherente coa nosa cultura da modernidade⁷. Na nosa liturxia partimos de textos de hai 1.500 anos. A comprensión da fe evolucionou. Evolucionou tamén a maneira de expresar esa fe comprendida de forma nova. Iso non se traduce en moitos lugares da liturxia: antifonas, oracións, prefacios, canto oficial: ceo, terra, inferno; os movementos da divindade, os anxos que van e veñen. A maneira que Deus ten de estar entre nós, en nós. Deus fóra que intervéen cando o apuramos coa nosa pregaría ou por propia iniciativa. Na cosmovisión grecolatina, no seu imaxinario relixioso todo isto estaba absolutamente normalizado e integrado. Así se concibía a

teoloxía, como Xavier Morláns, de talante claramente renovador, neste punto sigan situándose nunha liña pre-evolucionista –no fondo antievolucionista ou só parcialmente evolucionista–, e así afirma (traduzo ao galego): «Esta ruptura inicial do vínculo afectivo e existencial co Creador tivo como consecuencia natural una alteración na raíz da condición humana, que introduciu nela o mal e a morte nunha mutación que se foi transmitindo de xeración en xeración». XAVIER MORLÁNS, *El primer anuncio. El eslabón perdido*. PPC, Madrid, 5.ª edición, 2015, 125-126.

7 A este respecto é ben interesante o artigo de 23, «Fundamentalismo encriptado». *Encrucillada*, 220, 46-65).

presenza do divino, do sagrado. O misterio da súa presenza traducíase en distancia, nun mundo paralelo de onde podían proceder toda clase de respostas dos seres divinos. A cosmovisión relixiosa bíblica, cristiá, naceu e desenvolveuse nese ámbito, e nese ámbito certamente soubo establecer diferenzas. Esas diferenzas son as que cómpre salvar situándoas nun contexto cultural diferente⁸.

Coido que temos o perigo de entender a Biblia como palabra de Deus dun xeito inexacto, como se Deus se estivese dicindo a si mesmo dunha maneira plena no que a Biblia vai dicindo del. A Biblia é en boa medida busca da palabra de Deus, que vai sendo tal ao tempo que é palabra humana, balbuciente, progresiva, histórica, empuxada polo Espírito, acompañada por el. Só así é palabra de Deus. Palavra encarnada. O Verbo fíxose carne e chantou a súa tenda no medio de nós (Xn 1, 14a). Palavra aberta, disposta, a comprensións novas, a expresións novas, a novas fórmulas que conecten coa sensibilidade cultural de cada momento histórico. Un enorme e necesario reto teolóxico. E cómpre tomar moi en serio o da linguaxe inclusiva. Urxe buscar alternativas de linguaxe que engloben os dous sexos. Pensando non é demasiado complicado. Isto habería que aplicalo tamén aos mesmos textos bíblicos, ao mesmo Evanxeo⁹.

En resume, a nosa fe, a nosa vivencia relixiosa, pregaria, cantos, deberían expresarse con fórmulas novas, que falen da relación Deus-ser humano dunha maneira significativa para a nosa cultura, para persoas crentes que pertencemos a outra cultura.

Neste sentido sempre me chamou a atención o que dicía o daquela papa Benedicto XVI sobre a perda de significado para a xente de hoxe de certas enunciados relixiosos que consideramos

8 Ademais a nosa liturxia aínda mantén moitas referencias a festas, rituais, terminoloxía do Antigo Testamento, que cada vez están máis lonxe da nosa cultura e do interese da nosa cultura por ese mundo.

9 En Canarias, p. e., fíxose unha versión do Novo Testamento inclusiva e tamén considerada coas maneiras de falar propias das illas. En cambio, houbo protestas porque na última versión da Biblia de Xerusalén, cando en Mc e paralelos se narra a chamada de Simón e André (Mc 1, 16-20), tradúcese o clásico «pescador de homes» por «pescador de xente».

fundamentais nunha entrevista convertida logo en libro¹⁰. Afirmaba:

«Adoito, esa condición de Cristo que vén tense proclamado en fórmulas que, aínda que son verdadeiras, ao mesmo tempo envellecéron. Xa non lle falan á nosa constelación de vida, e, con frecuencia, deixaron de ser comprensibles para nós (...) Polo tanto, debemos procurar dicir realmente a substancia en canto tal, pero dicila de forma nova» (76-77).

E máis adiante dicía tamén:

«(...) Con iso volve medrar tamén unha nova comprensión do relixioso, non como un fenómeno de natureza mitolóxica, arcaica, senón a partir da conexión interior do *Logos*: Segundo o modo como o evanxeo quixo e anunciou en realidade a fe.

Pero, como dicía, a relixiosidade ten que rexenerarse de novo neste gran contexto e atopar así novas formas de expresión e de comprensión. O home de hoxe non comprende xa sen máis que o sangue de Cristo na cruz é expiación polos seus pecados. son fórmulas notables e verdadeiras que, non obstante, xa non teñen lugar ningún en toda a armazón do noso pensamento e na nosa imaxe do mundo, trátase de fórmulas que cómpre traducir e captar de novo». (145-146).

Vén sendo o que lle temos oído a Andrés Torres Queiruga moitas veces: transmitir a fe que temos con formulacións liberadas de connotacións que hoxe a fan inaccesible e irrelevante¹¹.

10 BENEDICTO XVI, *Luz del mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald*. Herder, Barcelona, 2010.

11 Despois do Concilio Vaticano II, o primeiro intento serio de elaborar unhas novas maneiras de entender e expresar a fe, posiblemente o fose o *Novo Catecismo Holandés* (Herder, Barcelona, 1969). A súa edición provocou unha crise eclesial inimaxinable, que levou á súa prohibición. O feito afectou seriamente a unha Igrexa moi viva como era a holandesa naquela hora. Logo viría todo o empeño pola elaboración e edición do «*Novo Catecismo da Igrexa Católica*» no ano 1992, que consagraría unha lectura tradicional, conservadora, da interpretación e expresión da fe cristiá católica.

2.- Unha Igrexa misioneira, en saída, de primeiro anuncio

Unha Igrexa misioneira debe ser necesariamente unha Igrexa en saída. Non se entende a misión sen a conciencia de sentírmolos nos persoas enviadas e polo tanto sen a conciencia de saír cara ao público ao que nos sentimos enviadas. Foi o Papa Francisco o que desde o comezo mesmo do seu servizo á Igrexa como tal nos incitou a este dinamismo misioneiro en saída, coa súa exhortación apostólica programática «A ledicia do Evanxeo». Xa no capítulo primeiro fala dunha Igrexa en saída, nn. 20-24, con afirmacións contundentes: «Todos somos chamados a esta nova «saída» misioneira (n. 20), ou: «A intimidade da igrexa con Xesús é unha intimidade itinerante, e a comunión configúrase esencialmente como comunión misioneira» (n. 23). E no n. 24 sinálanos os cinco pasos característicos, imprescindibles, de todo proceso misioneiro en saída: «A igrexa en saída é a comunidade de discípulos misioneiros que primerean, que se involucran, que acompañan, que frutifican e festexan»¹².

Pero que significa para o noso caso concreto, ante o tema deste foro, sermos unha Igrexa en saída? Sen ter que repetir o dito anteriormente, concretariámolo nunhas poucas cousas:

Renunciamos á nosa comodidade de celebración, coa que responderíamos aos nosos gustos, a aquilo que a nós nos recrea, e saímos dela cara á fóra, cara á xente concreta que nos acompaña. Saír significa abaixarse á súa circunstancia concreta: xente de fe empobrecida, xente de fe xa só remol.

Aceptamos esa circunstancia coma un reto para nós mesmos; non é só esa xente a que debería facer un camiño de maduración, e para iso nos prestamos; somos nós tamén os que, provocados por esa realidade, nos vemos na necesidade de madurar, de modificar a nosa comprensión e expresión daquilo que anunciamos, para facelo intelixible, significativo para ese público, que é o noso público. Non se trata de abaixarnos tacticamente para traer a xente ao

12 PAPA FRANCISCO: *Evangelii gaudium*. Entendemos que esta exhortación papal que data do 2013 debería seguir sendo o programa pastoral marco para calquera actividade eclesial no momento presente.

noso, senón abaixarnos renunciando ao noso para iniciar xuntos un recorrido que en moitos aspectos poderá ser novo.

Se a xente que acode ás nosas celebración é verde na fe (e nós con ela: unha comunidade parroquial sempre acaba sendo o que é quen a orienta), o normal sería que a acción misioneira de quen anima a celebración se centre moito no que demos en chamar «primeiro anuncio»¹³, é dicir, aquelas mensaxes breves que son capaces de compartir a substancia da nosa condición de persoas cristiás, da nosa fe cristiá. É moi posible que moitas persoas cristiás que van a algunha celebración relixiosa moi de cando en vez, pero tamén as que o fan con máis frecuencia, non se decaten de que aspectos son os que estruturan a súa fe, a súa existencia cristiá¹⁴.

Este acto de saída, de abaixarse, de con-descendencia, debería condicionar a maioría das nosas accións litúrxicas, se non queremos seguir sendo irrelevantes para tanta xente. Non sería senón poñer a coñecida práctica paulina: «E eu, irmáns, non puíden falarvos senón como a homes «espirituais», como a meniños en Cristo. Aliméntevos con leite, non co alimento sólido, porque aínda non o podíades pasar» (1Cor 3, 1-2a). Pódese amosar este talante nos xestos de acollida e nas palabras que a acompañen, na selección de lecturas, na depuración das formas de oración, na elaboración das preces, por suposto na homilía, e, por suposto tamén, nos cantos. Todo isto implica ter responsabilidade para unha necesaria adaptación, pero tamén liberdade e mesmo ousadía para o mesmo. Tamén aquí cómpre lembrar as palabras rotundas do Papa Francisco:

13 A práctica evanxelizadora do «primeiro anuncio» leva xa anos recuperando un espazo lóxico nunha Igrexa que se define, mesmo en países de antiga cristiandade, como Igrexa de misión. Nas conclusións do importante acontecemento eclesial que foi o Congreso de Leigos/as «Pobo de Deus en Saída» –14-16 febreiro 2020–, celebrado en Madrid, o primeiro dos catro itinerarios propostos era precisamente o *Primeiro anuncio*.

14 XAVIER MORLÁNS, no moi interesante libro anteriormente citado, falando do primeiro anuncio dirixido aos practicantes ocasionais que se achegan a recibir os sacramentos, afirma (tradución nosa):

«Cómpre pensar que os asistentes á celebración do sacramento (os familiares e amigos invitados, que asisten coma a un acto cultural, social ou festivo) son ao mesmo tempo, a maior parte deles, persoas arredadas da práctica relixiosa. O celebrante e os seus axudantes deberán poñer en acción toda a forza e todas as virtualidades kerigmáticas da celebración: os cantos, os testemuños, a proclamación e predicación da Palavra de Deus e o xesto sacramental».

«Soño cunha opción misioneira capaz de transformalo todo, para que os costumes, os estilos, os horarios, a linguaxe e toda estrutura eclesial se converta nunha canle axeitada para a evanxelización do mundo actual máis que para a autopreservación»¹⁵.

E a canción relixiosa podería facer aquí un estupendo servizo evanxelizador: en fórmulas breves, poéticas, cantables, recoller e ofrecer o miolo da nosa fe cristiá e impregnalo do fado especial da música, da súa capacidade para introducirmos en corpo e alma no ámbito do misterio, da graza, de Deus. E cal podería ser ese miolo do noso primeiro anuncio no momento concreto que estamos vivindo, para as persoas concretas que con máis ou menos frecuencia compartimos as nosas celebracións?

Botando man dos evanxeos, dos escritos do Novo Testamento podemos ofrecer un conxunto de primeiros anuncios. Para Xesús o seu primeiro anuncio, o seu kerigma, era este: «O tempo está cumprido e chega o Reinado de Deus; convertédevos e crede na Boa Nova» (Mc 1, 15). Xesús anuncia unha intervención especial de Deus, que se traducirá nunha nova realidade persoal e social, realidade curadora, liberadora, irmandiña, que polo mesmo é unha boa nova, sobre todo para quen máis sofre o peso da situación presente. Ese anuncio levouno a unha práctica coherente, envolta en conflictividade e mesmo violencia pacífica, coa que facía evidente o que anunciaba¹⁶.

Este anuncio primeiro, básico, desenvolveuno logo Xesús especialmente nos relatos das parábolas. De cada unha delas poderíamos sacar un primeiro anuncio, un slogan, que moi ben se podería converter nunha cantiga. Por exemplo, o que Cesáreo

15 *Evangelii gaudium*, n. 27. E iso sen deixar de ter en conta a súa carta apostólica titulada «*Desiderio desideravit*» do 29 e xuño pasado, 2022, coa que o Papa quere «ofrecer simplemente algúns elementos de reflexión para contemplar a beleza e a verdade da celebración cristiá» (n. 1).

16 «Desde os tempos de Xoán o Bautista ata hoxe o Reino dos ceos está a ser violentado e os violentos repañano» (Mt 11, 12). A dificultade dos comentaristas para determinar eses «violentos» lévanos a pensar se non se estará a falar desa certa violencia, dese choque co sistema, que en Xesús foi tan real. E tamén «Lume vin traer á terra: e que máis quería eu ca que xa estivese a arder!»(Lc 12, 49).

Gabarain fixo sobre a parábola do discernimento final de Mt 25, 31-46¹⁷, que tan fermosamente adaptou ao galego o noso Xesús Portas Ferro¹⁸.

As parábolas, como relato, teñen un engado especial, que chega ao corazón e que se queda doadamente na memoria das persoas. Sería ben fermoso que a cerna evanxélica deses relatos se recolese nunhas cantigas sinxelas, poeticamente ben atinadas, que facilitasen o seu aproveitamento. En castelán algo está feito. E o mesmo se podería dicir, p. e. das benaventuranzas e deses ditos de Xesús rechamantes, que nunca nos deixan indiferentes: «Non podedes servir a Deus e máis o diñeiro» (Lc 16, 13b); «O Fillo do Home non veu a que o sirvan, senón a servir e a entregar a súa vida en rescate por todos» (Mc 10, 45). «Non mandou Deus o Fillo ao mundo para que xulgue o mundo, senón para que por el se salve o mundo» (Xn 3, 17). «Amade os vossos inimigos e pregade polos que vos perseguen» (Mt 5, 44). «Un só é o voso mestre, e todos vós sodes irmáns» (t 23, 8b), «Este é o meu mandamento: que vos amedes uns a outros como eu vos ameí» (Xn 15, 12) etc.

Sabemos que no Novo Testamento se modificou o «kerigma» ou primeiro anuncio típico de Xesús: «O tempo está cumprido e chega o reinado de Deus; convertédevos e crede na boa Nova» (Mc 1, 15), facendo a persoa mesma de Xesús obxecto do «kerigma», considerando atinadamente que na persoa de Xesús se facía carne e óso, se facía vida e historia o reinado de Deus. Quizabes no cambio —e non polo cambio en si, moi razoable— se optou máis pola liña moral (o perdón dos pecados) ca pola liña de superación dos tempos, de confrontación que Xesús provocara, sobre todo coa institución relixiosa xudía, en canto poder relixioso que detectaba o poder da orde antiga¹⁹. E tamén quizais por trasladar o momento e lugar da realización do reinado de Deus: de ser algo inminente

17 CESÁREO GABARAIN, *Al atardecer de la Vida*, Ediciones Paulinas, 1991.

18 XESÚS PORTAS FERRO, *Na tardiña baixa da vida*. Vigairía Episcopal de Pontevedra. *Cantoral litúrxico galego. Dez anos de encontros de música relixiosa en Pontevedra*. Clave Records, Santiago 1996.

19 JOEL MARCUS, *El evangelio según Marcos (Mc 1-8)* Sígueme, Salamanca, 2010, 184-185, 189-190.

que chega a este mundo e que o transforma, a algo que está máis aló deste mundo e que acontecerá sabe Deus cando (cfr. Mt 24, 36). O Novo Testamento está cheo de referencias a este cumprimento definitivo posterior.

O primeiro anuncio de Xesús converteuse no discurso de Pedro: «Fálovos de Xesús de Nazaré, home acreditado por Deus ante vós por milagres, marabillas e sinais que Deus fixo por el entre vós, como vós mesmos sabedes; a este, entregado conforme ao plano establecido e á previsión de Deus, matástelo crucificándoo por man de impíos. Pero Deus resucitouno, librándoo das dores da morte, pois non era posible que ficase baixo o seu dominio (...) A este Xesús resucitouno Deus, cousa da que todos nós somos testemuñas. E agora, engrandecido pola dereita de Deus e recibido do Pai o prometido Espírito Santo, espallouno, que é o que vós vedes e sentides (...) Saiba, logo, con certeza toda a casa de Israel que Deus fixo Señor e Mesías a este Xesús a quen vós crucificastes» (Feit 2, 22-24. 32-33. 36). Texto este que podemos considerar como a matriz dos primeiros anuncios, do kerigma cristián ata o día de hoxe²⁰.

Todos coñecemos os cánticos do Novo Testamento, que se incorporaron á liturxia, preciosos textos, algúns dos cales xa funcionaban como cantigas relixiosas das primeiriñas comunidades cristiás, onde se concentraba o anuncio primeiro ao redor sempre da persoa mesma de Xesús: *Magnificat* (Lc 1, 46-55), *Benedictus* (Lc 1, 68-79), *Nunc dimittis* (Lc 2, 29-32), os catro cánticos de Paulo: Ef 1, 3-10; Flp 2, 6-11; Col 1, 12-20; 1Tim 3, 16; 2Tim 2, 11-13; 1Pe 2, 21-24; e os catro da Apocalipse: Ap 4, 11.5, 9. 0-12; Ap 11, 17-18.12, 10b-12a; Ap 15, 3-4; Ap 19, 1-2.5-7²¹.

20 Un claro exemplo disto é o c. 15 de 1Cor, onde Paulo ofrece á comunidade de Corinto unha catequese a partir do que «seguramente era un resumo da fe que deberían profesar os catecúmenos antes de seren bautizados»: que Cristo morreu polos nosos pecados conforme as Escrituras; que o sepultaron, que ao terceiro día resucitou conforme ás Escrituras e que lle apareceu a Cefas e despois aos Doce» (1Cor, 15, 3b-5). (*A Biblia*, 4.^a edición. SEPT, Vigo 2021, 1568).

21 Cantos todos (agás 2Tim 2, 11-13) traducidos ao galego cunha introdución xeral e unha presentación de cada unidade por Ángel González Núñez, *Salmos e cánticos da Biblia*, Editorial Galaxia/ediciones SM, Vigo, 1985, 393-409.

Nestes textos ofrecíase concentrado o cerne da experiencia relixiosa cristiá desenvolta a partir dun encontro coa persoa de Xesús na marco das primeiras comunidades cristiás. A pregunta é: válenos todos estes textos, tanto os dos cánticos coma os dos mesmos evanxeos, para cubrir a necesidade dun primeiro anuncio, primeiro anuncio que parece ser a práctica máis recomendada en boa parte das nosas celebracións, nutridas por persoas de fe debilitada, necesitadas dun espertar e dun madurar relixioso? Se lle damos creto ás palabras do teólogo Ratzinger, anteriormente citadas, diríamos que igual non. Que deberíamos facer daquela? É posible crear fórmulas que, fieis á substancia da nosa fe, poidan tocar a mente, o corazón, a existencia das persoas dos nosos tempos?

Ben, iso de ser unha Igrexa en saída igual nos podería levar a outras decisións relacionadas coa expresión litúrxica, co canto²².

3.- Os primeiros anuncios a partir da espiritualidade da Casa Común

Foi o Papa Francisco quen na carta encíclica «*Laudato Si' sobre o coidado da Casa Común*», 2015, nos obsequiou con esta fórmula e ao redor dela montou toda unha práctica persoal e social para crentes e non crentes en graza a unha ecoloxía integral. Unha proposta á súa vez integradora, que nos irmanda mundialmente, pois que membros desa Casa Común sómolo todo, todos, todas: minerais, vexetais, animais, seres humanos, nunha gratificante e debedora interdependencia, nunha fondísima irmandade.

A carta encíclica «*Fratelli tutti. sobre a fraternidade e a amizade social*», sería unha prolongación e complemento da anterior.

22 Por exemplo contempla a posibilidade de que deamos entrada nas nosas celebracións, como xa llelo damos na nosa vida persoal e social, a cantigas de aparencia non relixiosa, pero que levan consigo e transmiten uns valores claramente evanxélicos, e que teñen a graza e a forza de facerse significativos para moita xente, crente e non crente. Hai momentos da celebración onde non desentoea cantar algunha desas cantigas. Por poñer un exemplo, da boca do que foi «Fuxan os Ventos», do que é «A Quenlla» chegáronos pezas moi xeitosas, que chegamos a memorizar e así poder cantar en calquera momento. Algo así sería ben que funcionasen as cantigas relixiosas, algunhas polo menos. E o mesmo se podería dicir da utilización nalgúns momentos da liturxia de poemas, de textos, de comunicados que nos permitan vincular o vivido na celebración co vivido na vida, e á inversa.

Non se poden entender senón dentro desta complementariedade²³. Polo demais ocórrenos que o paradigma do reino ou reinado de Deus empregado por Xesús para significar o tempo novo que con el se iniciaba, ben podería ser hoxe substituído polo paradigma do «coidado da Casa Común», ao que o Papa nos convoca. En todo caso, sería ben que a nova espiritualidade da «Casa Común» quedase recollida tamén nos cantos relixiosos. Na Casa Común toda a creación, desde o sentir de Deus, é creación irmán, fundamente interrelacionada; como di a cantiga brasileira²⁴:

TUDO ESTÁ INTERLIGADO COMO SE FOSEMOS UN.
TODO ESTÁ INTERLIGADO NESTA CASA COMÚN.

Para rematar, dentro desta busca necesaria de novas formas e fórmulas de presentar un posible «primeiro anuncio» cristián, ofrezco dez enunciados ou teses posibles, dentro dunha espiritualidade/celebración baixo o signo da Casa Común, coa esperanza de que polo menos susciten o interese por un traballo que me parece urxente.

3.1. Grazas! É un pracer crer que unha vontade amorosa está na orixe e no día a día de toda a creación

Unha enerxía positiva, amorosa, é a que está sostendo permanentemente toda a realidade, todo o cosmos, e os seres humanos dentro dela. Esta enerxía amorosa, creadora, pode ser nomeada, modo humano, co nome de Deus, como Nai ou Pai, pero podería ser expresada con outros nomes. Alguén misericordioso e fiel, segundo insisten os salmos. Ese «Alguén hai», ao que se refire moitas veces a xente do rural; non se comprende, non se abrangue, non se coñece, pero está aí. O ser humano ennóbrecese cando se ve a si mesmo como froito desa paixón creadora e amante.

23 A proposta do Papa Francisco dunha espiritualidade nova, baseada nesta consciencia de interrelación, nesa ecoloxía integral, non foi nada ben acollida polos seus críticos, algúns deles cardeais. O cardeal africano Sarah tense referido en repetidas ocasións a esta «innovación» do Papa Francisco nun ton displicente; a conversión ecolóxica para el é algo así coma unha perda de tempo da que hai que fuxir para ir ao fundamental que é a conversión cristolóxica. Non concordamos con iso. A conversión ecolóxica non deixa de ser o xeito contemporáneo dunha conversión cristolóxica.

24 [Youtube.com/watch?v=PLsAtfUGcHU](https://www.youtube.com/watch?v=PLsAtfUGcHU).

3.2. Que grandeza a nosa! Toda a creación está interrelacionada polos vínculos solidarios desa vontade

Toda a creación, saída desas mans creadoras, amantes, está cruzada por este nervio amoroso, que é a razón máis fonda da nosa existencia. A interrelación, a interdependencia son expresión íntima deste fondo amoroso. Un amor inconsciente na materia. Especialmente nos seres humanos, o que máis define a súa particularidade, a súa identidade, é ese dinamismo de amor, en modo coidado do débil. No ser humano a dinámica amante faise consciente.

3.3. Que sorte! Esa vontade amorosa busca expandirse sen límite ningún. É gratuíta

Deus está creando permanentemente, o que quere dicir que permanentemente está impulsando, sostendo esta corrente de interrelación amorosa, para que sexa recoñecida, se expanda e chegue a abranguer todo o mundo de relacións posibles no todo da creación. Deus non exclúe a ninguén, nunca, por nada. Estamos, vivimos en creación. Só coñecemos unha millonésima da posible evolución do cosmos. Descoñecemos as posibilidades da nosa mesma evolución.

3.4. Sentímonos criaturas empuxadas a contemplar, admirar, agradecer, adorar, loar, vivir en humildade, implicarnos, colaborar

Temos moito bo que agradecer do que somos, do que a creación nos aporta, do que coñecemos e do moitísimo que aínda descoñecemos. Somos persoas completamente endebedadas coa familia, co pobo, coa natureza, con todo co que interrelacionamos. Temos moito polo que alegrarnos e cantar e festexar e celebrar en espazos civís e relixiosos. A contemplación, o agradecemento, a loanza, a adoración deberían ser algo consubstancial da nosa condición de seres humanos tan regalados. E como irmás maiores desas actitudes, a humildade (que tés que non teñas recibido?), e a implicación para que a irmandade sexa vida para todo o mundo, maiormente para a xente máis fráxil.

3.5. Ai de nós, que co noso amor egoísta podemos romper esa dinámica solidaria!

Na creación cósmica dáse unha interrelación que implica destrución (os principios da termodinámica). Na criatura mundo danse accidentes, desgrazas derivadas da continxencia do proceso creador. No ser humano pasa algo semellante: existe o mal, existen correntes que pugnan contra o desenvolvemento da dinámica amorosa, solidaria, en base a cal Deus nos dá identidade. O mal misteriosamente colle corpo, ten asentado en todos os seres humanos; é algo que ten tamén o seu aquel de misterio, que envolve o conxunto da condición humana. Existe a idolatría do ego, do poder, da fama, contraria ao recoñecemento agradecido e implicado desa corrente amorosa que nos fecunda. En linguaxe relixiosa falamos de pecado.

3.6. Que ben, que esa enerxía amorosa teña poder para recompoñer a convivencia nesta casa común!

Temos tamén moitas fragilidades que recoñecer, moitos perdóns que dar e recibir. A enerxía amorosa que nos sostén acompañanos nestes delicados momentos, para que poidamos recompoñer a nosa existencia, e conseguir que sexa o amor quen nos vaia modulando. O perdón é algo divino e, polo tanto, algo tamén moi humano. Vivir e celebrar o perdón achéganos á Fonte amorosa, fainos medrar en humanidade. Todo este proceso non se leva a cabo sen dor, esforzo, traballo.

3.7. Dispoñemos de testemuñas que nos permiten atinar no camiño

Estas realidades foron persistentes na historia humana ata o presente. Sempre houbo persoas máis conectadas á Fonte amorosa, que se foron convertendo en referencia, en luz, en alento para a humanidade, tanto dentro do mundo bíblico, xudeu cristián, coma no mundo de outras relixións e culturas. En todos os tempos e lugares houbo «santas» e «santos», persoas nas que callou con forza a presenza amorosa. Incluso entre xente que se declara non

crente en modo relixioso (hai intensísimas fes ateas, fes desde a humanidade, para a humanidade!) vense moitas persoas tocadas a fondo pola Enerxía amorosa de Deus.

3.8. E Xesús encarnou a totalidade dese alento amoroso que nos sostén

Entre nós Xesús de Nazaré encarnou a totalidade dese Alento amoroso ao que chamamos Deus en linguaxe sempre humana. Abriunos a intelixencia desa Fonte amorosa e amosounos os camiños para nos introducir no seu coñecemento por vía do gozo, da tensión da experiencia. Un coñecemento sempre aberto a novas dimensións, a novas fonduras, a novos campos. Foi sorprendente en forma e fondo, a intensidade coa que el viviu o convencemento de que a Deus hónraselle sobre todo amando a servindo a xente máis marxinal. Por manter iso fronte a quen daquela tiña o poder relixioso e político, foi axustizado. A súa morte, por ser o cumio do Amor, fíxose fonte de vida.

3.9. Non imos sós, con Xesús facemos camiño xuntos/as, mesmo con xente que non comparte a nosa fe

Xesús compartiu connosco o Alento que a el o impulsaba. A súa condición de Fillo de Deus –así se sentía e vivía el–, é un referente para todas as criaturas, para toda a creación, na que estamos todos convocados a unha experiencia semellante. Houbo, hai, moitos seres humanos, cristiáns ou non, que foron quen de deixarse coller por esa Enerxía amorosa que nos define e fecunda. Sentímonos a gusto como persoas embarcadas por e con Xesús e con esoutras testemuñas nesa camiñada humana, mundial, cara á fraternidade, cara á sororidade máis completa no misterio gozoso de Deus.

3.10. Somos criaturas convocadas á plenitude amorosa

A creación ten un recorrido eterno. Estamos de paso pola etapa terrea. O noso destino e volver a esa Fonte amorosa de nós, na que as faíscas de amor, que con máis ou menos intensidade teñan prendido en nós, se verán enaltecidas ao bater coa Fonte de si

mesmas. Abriránosen de vez os ollos, o corazón, a conciencia, e coñeceremos o Amor tal cal é, e gustaremos o Amor como nunca nos poderíamos imaxinar. A limitación propia do noso recorrido terreal, mesmo se estiver envolta en maldade, recompoñerase grazas a esa potencia amorosa de Deus que todo o fai posible. A presenza do Amor fará sufrir a quen se decate da súa resposta opaca, pero ese mesmo sufrimento, por ser causado pola abundancia de amor, rematará en festa do Amor. E así a morte sempre é o camiño, non máis, dunha existencia eterna na unión, no furado branco do Amor.

4.- Criterios para a composición de cantos

1. Que sexan coherentes dentro dunha visión de conxunto do feito relixioso cristián. A oración debe expresar a fe que nos move, e movernos cara á práctica desa fe na vida.
2. Que a xente que normalmente ou ocasionalmente se incorpora a unha celebración relixiosa se sinta integrada xa polo tipo de linguaxe que se emprega. Esforzarse por verter os contidos relixiosos en palabras, expresións, imaxes que lle sexan próximas, intelixibles para quen celebra.
3. As cancións non son unha exposición doutrinal, aínda que comporten doutrina. Non son homilía, aínda que deban transmitir resonancias da mensaxe bíblica e/ou teolóxica.
4. Que a linguaxe sexa simple, non retorta, que non se perda en disquisicións de ningún tipo, que vaia directa ao corazón, á conciencia, á práctica solidaria.
5. Que haxa pezas meditativas, ao estilo das de Taizé, textos curtos, de doada aprendizaxe, que se repiten, ata entrar no íntimo, no corazón, na vida.
6. Deberían expresar as realidades relixiosas do feito cristián dunha maneira clara e significativa para a xente de hoxe. A doito a nosa linguaxe litúrxica non facilita a comprensión e, polo tanto, tampouco acaba collendo corpo nas nosas vidas.

7. Que sexa unha linguaxe que, como toda a Igrexa, estea ela tamén en saída. É dicir, que sexa quen de rachar con ese argot propio, que hoxe xa é alleo para boa parte da xente que acode ás nosas celebracións.
8. Que conecten coas angustias e esperanzas, coas inqedanzas, cos problemas, coas alegrías da xente de hoxe, e que aí sexan quen de poñer a graza, o complemento, o contrapunto da fe, do amor, da esperanza cristiá.
9. Que a linguaxe sexa próxima, de xeito que a xente de hoxe se sinta ben fotografada, ben representada no que se di, no que se canta. E ao tempo que se sinta obxecto dun ofrecemento acomodado ás súas inqedanzas e expectativas, ou que llas «rompa» positivamente.
10. Sería ben que, polo menos algunhas cancións teñan un ton meditativo. En principio algo disto quéreno ser os salmos que seguen á primeira lectura; a partir deles poderíase na pregaría, no canto, as circunstancias reais, cotiás do noso presente.
11. Se fose de falar e non de cantar, habería que lle dar importancia ao xeito, ao ton da mesma linguaxe. É frecuente, moi frecuente, ver que os curas falan cunha certa impostura ou «impostación», que non utilizan nunca cando falan normalmente. (De aí o dito: díxoo ou predicouno).
12. Que sexa emocionante, é dicir, que fomenta emocións ao redor da experiencia amorosa, que dun xeito ou doutro, por activa ou por pasiva, debe estar sempre flotando na expresión orante.
13. Que no posible saiba xuntar simplicidade e emoción con fermosura, para que toda a persoa se sinta envolta e relaxada a ese todo amoroso que xa en comezo, en pequenos anacos relevantes, leva dentro de si. Que a letra coa música, a canción, nos eleve a ese Alguén inimaxinable, e de aí nos devolva a eses «ninguén» desprezables que, en cristián, misteriosamente, lle son tan próximos.

14. Que posibilite un diálogo con Deus, que sexa claramente oración.
15. Que a canción nos devolva á realidade da nosa existencia grazas a referencias positivas, de nomes, de experiencias que nos acompañen e fortalezan ante o fragor da vida.
16. Que nalgún momento se comente algo o sentido da canto en cuestión. Os cantos necesitan tamén unha breve introdución, aclaración, que se pode facer sinxelamente ao tempo que se ensaian.
17. Pensar que a xente frecuentemente o que máis recorda de todo o vivido nas celebracións son os cantos, sobre todo cando teñen o don de pegarse pola súa finura musical, pola imaxe que ofrece, pola vinculación con algún momento intenso da vida que o canto acompañaba.

5.- Conclusión

E ata aquí chega o noso traballo. Renovar os nosos cantos para facelos elemento vivo de evanxelización supón tamén renovar as nosas formas de celebrar a liturxia. Sería ben que esta, no intre concreto que vivimos, se abaixase á realidade da persoas que frecuentan as nosas celebracións, de xeito que nelas poidan atopar algo que lles sexa significativo, que lles chegue á alma. Cómpre que cantas persoas ofrecen o servizo da evanxelización, e dentro del o coidado das celebracións, dediquen tempo, imaxinación e espírito a crear novos «primeiros anuncios», fieis ao substancial da fe e fieis á cultura na que estamos asolagados. En todo este proceso o canto pode xogar un importantísimo papel.

Manuel Regal Ledo



Carta desde a banda da esperanza

Manuel Regal Ledo

1.- Aquel entrañable 11 de outubro

Movido polo agradecemento quixo o Papa Francisco conmemorar o 11 de outubro con especial tempo e intensidade, na basílica de San Pedro, o 60 aniversario do comezo do concilio Vaticano II, que tamén nesa data e lugar abría a súa primeira sesión no 1962. Xuntou con fondura signos a palabras para poñer en candeeiro o valor daquel concilio que en tantos sentidos conmocionou a Igrexa e que chegaría a se converter, ata o presente, en «bandeira de discusión». Moi ben lle poderíamos acomodar as mesmas palabras coas que o vello Simeón quixo bendicir a María: «Mira, este (este concilio, logo) está disposto para caída e soerguemento de moitos na Igrexa, para ser bandeira de discusión; e a ti mesma unha espada hache atra-

vesar a alma: así ficarán descubertas as cavilacións de moitos corazóns» (cfr. Lc 2, 34-35).

Todo o mundo católico estívesmos e aínda estamos inmersos naquel acontecemento eclesial. A recepción dun concilio do calado coma o do Vaticano II non se realiza en dous anos, nin en vinte, nin en sesenta, máxime se no barco houbo temoneiros que intentaban variar o rumbo, posiblemente porque na súa conciencia consideraban que era equivocado. Cada quen viviu aqueles anos á súa maneira. E sería ben fermoso que quen nos podemos considerar fillos espirituais daquel evento compartísemos o que significou para as nosas vidas, as espadas que nos atravesaron a alma e a liberdade de criaturas de Deus coa que fomos obsequiados.

Quen isto escribe recorda as crónicas de Martín Descalzo que acompañaban os nosos xantares, o clima esperanzado que se respiraba –non eramos quen de imaxinar a conmoción que se nos viña enriba–, as reformas litúrxicas que seguiron ao primeiro documento conciliar, *Sacrosanctum Concilium*, que implicaron a destrución do coro do centro da igrexa abacial etc. Ata que máis adiante fomos un día convocados a capítulo para nos informar do risco de ruptura na Igrexa por mor dun tal Catecismo Holandés do que non sabiamos nada, e outro para nos falar do mesmo risco neste caso por mor dunha tal Asemblea Conxunta celebrada en Madrid.

Despois viría todo o que viría: a desfeita, pero non por culpa do Concilio, que anunciaba algo novo e mellor e ofrecía medios para podelo acadar, senón porque foron moi escasas –e adoito moi azoutadas– as persoas que souberon de que ía realmente a cousa, e houbo moita carencia de guieiros que axudasen a destruír para construír, moito camiñar ás escuras, moito perderse no camiño. Quizais non quedaba outra e

así tiña que ser. En todo caso, bendito Concilio!

Igual, pasado o pasado, todos teñamos que acoller con ánimo de conversión as palabras do Papa na cerimonia que comentamos: «Cantas veces, despois do Concilio, se preferiu ser seguidor do *propio grupo* máis ca servidores de todos, *progresistas e conservadores* antes ca irmáns e irmás, de *dereitas ou de esquerdas* máis ca de Xesús; erixirse como *custodios da verdade ou solistas da novidade* no canto de se recoñecer crianza humilde e agradecida da santa nai Igrexa».

Para o Papa a sinodalidade na que andamos inmersos é unha maneira de volver ás fontes do Vaticano II e desenvolver o seu espírito nun aspecto nuclear.

2.- Sesenta anos tamén

Falamos hai un pouco de «desfeita» referíndonos ás consecuencias dun concilio non ben acollido nin entendido, non ben dixerido nin reconvertido en accións coherentes. Pero iso non quita para que o seu dinamismo non dese pé a importantes realizacións per-

soais e comunitarias, algunhas para sempre agochadas no anonimato persoal (dou fe) e outras que se foron constituíndo en referencias do que poderían e deberían ser os froitos dun concilio amado e traballado. Cada quen, seguro, coñece moito, moito, do que nos poder chufar.

Por coincidencia de datas, traio aquí a persoa do P. Ángel e a súa obra *Mensajeros de la Paz*. Porque xusto hai 60 anos el, asturiano, xunto con outro cura tamén Ángel e tamén asturiano, botou a andar unha asociación destinada a dar un fogar a criaturas e adolescentes marxidados. Iríanse sucedendo novas iniciativas, conforme a realidade social llelo ía demandando: fogares para calquera persoa excluída, «Teléfono Dourado» para acompañar persoas maiores, residencias tamén para maiores. A obra da fundación que preside ten presenza en 16 países distintos e pode desenvolverse grazas ao traballo de máis de mil asalariados e dun sólido voluntariado comprometido.

Resultará raro que calquera que isto lea non teña preto de si algunha mostra das súas iniciativas, pero en eco social

a parroquia de Santo Antón en Madrid é o máis relevante, polo ser igrexa «hospital de campaña», pola transformación radical dun modelo de parroquia tradicional, pola acollida a toda clase de persoas excluídas, polo respecto con que é vista, aceptada e apoiada por xente de «non Igrexa», por ser lugar de encontro, de reflexión e de convivencia samaritana..., nunha palabra, por ulir a Evanxeo. Algo en raíz e follaxe totalmente inimaxinable antes do Vaticano II. Algo aceptado e arroupado no seu arrinque polo defunto bispo conciliar ovetense Gabino Díaz Merchán. E cousas así, con máis ou menos volume e notoriedade, pero non con menos paixón evanxélica, foron cubrindo a roupaxe do mundo con cores de solidariedade e de esperanza cristiá; en moitos casos, ademais, adubados tristemente, sobre todo en países marxinais, polo sangue do martirio.

Si, bendito Concilio!

3.- Sinodaleando

E, postos a inventar vocabulario, aí queda iso, que me parece axeitado para lle levan-

tar acta de permanencia a unha práctica eclesial, que, se o demo non torce as cousas (e xa ora que hai demiños por aí), vén para quedar e constituírse en forma de Igrexa do século XXI, xuntamente con aquela outra xa ben coñecida referida á experiencia relixiosa cristiá: «ou mística ou non será». A «sinodalear», logo, e a facelo a fondo, con seriedade, ledicia e esperanza, invitounos o papa Francisco cando, na oración do *Angelus* do 16 de outubro pasado, compartiu con toda a Igrexa a decisión que previamente tomaran con el os compoñentes do equipo xestor do Sínodo (secretario, relator, subsecretario e subsecretaria e consultor), que era esta: a Asemblea Sinodal desenvolveríase en dúas sesións, unha do 4 ao 29 de outubro do 2023, e outra tamén no mes de outubro do 2024.

Só unha semana despois se fixo público o Documento de traballo para a Etapa Continental, que leva por título o significativo versíño de Is 54, 2 que en galego di: «Alonga o espazo da túa tenda», e non me dou resistido a non proseguir un chisco coas proféticas palabras do gran soñador do AT:

«...estende as cortinas das túas moradas, non te negues; alonga as túas cordas, afinca as túas ferraxes, que terás que estender para a dereita e para a esquerda, pois a túa descendencia herdará nacións e volverá habitar cidades arrasadas. Non teñas medo, que non te avergonzarás; non teñas vergonza, que non terás que arrubiarte, pois esquecerás a vergonza da túa mocidade, e do oprobio da túa viuvez non te lembrarás máis...».

Neste documento de traballo a Secretaría do Sínodo resume, condensa, como ben di no n. 5, «as sínteses de 112 das 114 Conferencias Episcopais do mundo e de todas as 15 Igrexas Orientais Católicas, ademais das reflexións de 17 dos 23 dicasterios da Curia Romana, así como as dos superiores e superiores xerais, os institutos de vida consagrada e as sociedades de vida apostólica, as asociacións e movementos de fieis laicos. (...) e máis de mil contribucións de particulares e grupos». Certamente a vontade de recoller e escoitar era firme.

Pois todo o material enviado distribuíuse entre un grupo de expertos: homes, mulleres,

bispos, cregos, consagradas e consagrados, laicos e laicas, de todos os continentes e con coñecementos e disciplinas moi diversos. E despois de telos traballados xuntáronse durante case dúas semanas co equipo xestor do Sínodo, e entre todos, a golpe de oración e discernimento, crearon o documento que temos nas mans.

Invito a namorarse do «sinodaleo» coa lectura deste documento, que ten unha frescura engaiolante e se di a si mesmo cunha impresionante sinodalidade en acción. Sinxelo, intelixible, respectuoso, tocando todo sen ferir en nada, desdobrando o traballo feito cun respecto exquisito, apoiándose en textos directos das diferentes Conferencias Episcopais de todo o mundo.

No capítulo 1, «unha narración, á luz da fe, da experiencia de sinodalidade vivida a partir da consulta ao Pobo de Deus» (n. 9), exprésase «o sentido compartido da experiencia da sinodalidade vivida polos participantes» (ib.). No 2 (moi breve, 4 nn.) preséntase a icona bíblica de Is 54, 2, que «ofrece unha clave de interpretación dos con-

tidos do DEC» (Documento Etapa Continental) (n. 10)

No capítulo 3 (o máis longo, nn. 29-97) é onde se vai describindo, ordenado en cinco grandes apartados, o contido sintetizado de todo o traballo feito a nivel mundial. Non tivo que ser nada doado, pero a sensación que causa é dunha viveza e cordialidade impresionante. Cito unha achega da CE España ofrecida no n. 82 referida á importancia da formación para «sinodalear» ben:

A formación á sinodalidade (...) só pode ser «unha formación integral que atenda á dimensión persoal, espiritual, teolóxica, social e práctica. Para iso, é imprescindible unha comunidade de referencia, porque hai un principio do «camiñar xuntos» que é o da formación do corazón, que transcende os saberes concretos e abrangue a vida enteira (...)».

O capítulo 4 está dedicado a explicar a metodoloxía a seguir no Sínodo de agora en diante. Partindo do texto presente, en cada unha das 7 Asembleas Continentais deberán responder a estas tres cuestións:

- 1) Que intuicións resoan con máis forza en cada continente, que experiencias parecen novas e iluminadoras?
- 2) Que tensións e diverxencias xorden e cales serían os interrogantes a abordar?
- 3) Cales son as prioridades, os temas recorrentes e as chamadas á acción que poden ser compartidas coas outras Igrexas locais de todo o mundo e discutidas durante a Primeira Sesión da Asemblea Sinodal en outubro do 2023.

O traballo que fagan valerá para a redacción do *Instrumentum laboris*, que se publicará en xuño do 2023. Di moito da vontade de escoita o feito de que se insista en que na Etapa Continental non han de participar só os bispos, senón os representantes de todo o pobo de Deus, e mesmo delegados doutras confesións cristiás, representantes doutras relixións, persoas sen filiación relixiosa. E, aínda que os bispos deban xuntarse «para reler colexialmente a experiencia sinodal vivida», son invitados a que miren a maneira de «levar a cabo a súa propia tarefa de validación e aprobación do Documento Final, asegurán-

dose de que sexa o froito dun proceso autenticamente sinodal, respectuoso co proceso realizado e fiel ás diferentes voces do Pobo de Deus en cada continente» (n. 108).

Oxalá que tanta expectación non quede defraudada pola nosa inanición!

3.1. Na busca de estruturas sinodais

Seguimos no noso afán por «sinodalear». E facelo non é unicamente, nin principalmente, xuntarse en grupo para debater sobre os diferentes campos e acentos da sinodalidade, senón tamén e basicamente, como xa suxería o Documento que vimos de presentar, ir creando formatos, estruturas sinodais coas que desenvolver todo o exercicio de evanxelización, de presenza eclesial.

É certo que non por se xuntar nun lugar determinado para estudar un tema calquera que nos afecta, xa se dea a sinodalidade. Nin é garante a xuntanza en si, nin tampouco que nela se aborde algún tema de interese. Pero pode ser un primeiro paso cando, como suxería o título do documento anterior, se «anchea

o espazo da túa tenda» e amplíalas en consecuencia a rede de sentimentos, coñecementos e accións.

Nese senso cremos que puideron ser ben positivas as Xornadas de Teoloxía de Santiago dos días 14-16 de setembro. O tema é entre nós, se non de actualidade, de obrigado futuro inmediato: (traducimos ao galego) «Novos camiños para a Fe no s. XXI: aos 50 anos do Ritual da Iniciación Cristiá de Adultos». No medio de persoeiros recoñecidos doutros países, todos homes iso si, interviñeron por parte galega Ricardo Sanjurjo, profesor do ITC, para falar de «*Estructura catecumenal de las primeras comunidades*», e Alfonso Novo Cid falando de «Sentido do exorcismo na práctica catecumenal».

A recuperación da práctica catecumenal, adaptada aos tempos de hoxe, é sen dubida un dos camiños firmes para saírmos da atonía comunitaria na que nos vemos envoltos.

Máis adiante, o 17 de outubro, en Ourense, celebráronse unhas Xornadas de Tráfico, na que participaron Delegacións diocesanas de apostolado nas estradas. O 21 do mesmo mes

coincidían as Xornadas Interdiocesanas de Pastoral Xuvenil de Galicia, en Vigo, co lema e vontade de pasar da PEJ (peregrinación europea da mocidade) á JMJ (xornada mundial da mocidade a celebrar en Lisboa no 2023), e o Cursiño rexional sobre «Bioética e compromiso: alternativa cristiá», neste caso en Santiago de Compostela.

Estas mostras de traballo e buscas compartidas –existen, grazas a Deus, moitas máis por toda a xeografía galega e católica universal– ben se poden ir convertendo en espazos de sinodalidade. Comprácenos que se fagan cousas a nivel de Galicia, aínda que se lles chame co nome caduco de rexional. Temos unha personalidade particular, á que non é san renunciar, temos en moitos casos unhas dificultades moi nosas e posiblemente tamén unhas maneiras moi nosas de intentar resolvelas; para o bo e para o malo temos un aire, un talante, un xenio, mesmo unha fala propia, que o abraza e condensa todo, e por iso é tan importante sinodalmente xuntarnos para compartir, para sermos máis nós, e logo, desde aí, ser quen de anchar a nosa tenda e abrilas sen fin.

Faise moito neste senso, pero queda moito por facer. E un exemplo poden ser os nosos seminarios cos seus seminaristas, maiores sobre todo. Nunha conversa que o 27 de outubro tivo en Roma o Papa cun grupo grande deles, nunha contestación a unha pregunta (fixéronlle 205 preguntas, puido contestar a 10), falando do número de seminaristas afirmou: «Se tes cinco seminaristas na diocese, isto non é un seminario, é un movemento parroquial. O seminario debe ser un número –25, 30–, un número moderado (...).

Aínda que poidamos pensar noutras formas distintas das actuais para integrar os seminaristas no seu proceso de formación e de incorporación á actividade de animadores de comunidades, dentro da idea coa que polo de agora nos movemos non ten demasiado sentido, por exemplo, que en Galicia esteamos respondendo a esta necesidade con cinco seminarios maiores, boa parte deles con números ínfimos. Non sería o máis lóxico constituír un único seminario para toda Galicia? Por razóns académicas, por razóns económicas, por razóns de conciencia da nosa identi-

dade eclesial, da nosa singularidade, por enriquecemento do servizo sacerdotal..., parece que sería o máis razoable. Véndoo desde fóra percíbese, por unha parte, que é algo alentador para a diocese ter alí un seminario ao pé, co que poder interrelacionar con frecuencia; pero, por outra, que custa sentar e atopar un modelo común, compartido; que non damos acordado un modelo de traballo sacerdotal e, en consecuencia, un modelo de formación académica, cultural, cultural, espiritual, un modelo de presenza sacerdotal no medio da comunidade cristiá, no medio da sociedade civil. Mesmo parece que seguimos coa vella leira de «Eu son de Paulo, eu de Apolo, eu de Cefas, eu de Cristo» (1Cor 1, 12). É dicir, resumindo, que hai moita sinodalidade de Deus por facer.

(Cando esta Crónica estaba xa rematada, o día 8 de novembro chegounos a información de que desde o Vaticano se anunciaba unha visita apostólica aos seminarios españois durante os meses de xaneiro e febreiro 2023; levaríana a cabo dous bispos uruguaios, coa finalidade de animar e axudar na aplica-

ción da *Ratio nationalis* para os seminarios españois. Parece que só 3 dos 45 seminarios existentes cumpren con ese número moderado de entre 25-30 seminaristas; a maiores dáse unha convivencia algo estraña cos seminarios neocatecumenais «*Redemptoris Mater*», que polo demais teñen o 20 % de todos os seminaristas. E logo estarán os plans de formación etc. Espere-mos que realmente a tal visita anime e axude.

E a isto sumouse outra intervención do Papa Francisco, esta vez ante un grupo de formadores de vocacións latinoamericanos, o 10 de novembro, na que o Francisco fixo esta afirmación:

Os Bispos deben asumir sinodalmente, especialmente a nivel das Conferencias Episcopais, rexionais ou nacionais, esta tarefa, especialmente nun momento no que se enfrontan co desafío de conseguir que os seminarios sexan verdadeiras comunidades cristiás, o que implica non só un proxecto formativo coherente, senón tamén un número axeitado de seminaristas e formadores que asegure unha experiencia realmente comunitaria en todas as dimensións da formación.

3.2. *Servizos de sinodalidade: Lei de Memoria Democrática*

O 22 de outubro foi publicada no BOE a Lei de Memoria Democrática, que previamente fora aprobada polas Cortes Xerais do Reino de España. O 21 do mesmo mes entraba en vigor.

Refírese, como ben é sabido, a feitos e responsabilidades concomitantes coa sublevación contra a República no ano 1936, que derivou nun estado ditatorial durante 40 anos, con innumerables vítimas de diferente tipo e nivel nos anos de guerra e posteriores. Non é un problema menor o que intenta abordar. Non concordamos con quen opina que son cousas do pasado, que non hai que abrir feridas xa pechadas. Non concordamos, simplemente porque cremos que, se para moitos, igual unha maioría, as feridas están pechadas, para moitos outros, seguro que tamén unha importante maioría, as feridas están abertas e supuran, porque ata o presente non se atenderon debidamente. Esta lei intenta reparar algo –algúns afirman que moi pouco, só case de forma simbólica– o mal feito.

Non vale dicir que o importante agora non é preocuparse dos mortos, senón dos vivos. Os mortos tamén merecen dignidade recoñecida –canto apreciamos isto na cultura galega!–, e ademais os mortos teñen vivos tras si, que herdaron sangue, feridas, bágoas e urxencia de reparación. É cuestión de xente morta e de xente viva.

Pero nunha Crónica de Igrexa preocúpanos a posición da Igrexa, da comunidade católica ante todo isto. Sabemos que na súa hora maioritariamente nos sumamos con máis ou menos consentimento e pracer ao golpe militar. Sabemos que, en consecuencia, posteriormente gozamos por parte do réxime de importantes privilexios. Sabemos que desde os derradeiros anos da ditadura fixemos un intento serio de despegue dun réxime que, co conxunto da sociedade española, empezamos a ver como contraproducente e apostamos tamén pola democratización do país.

Pero ao tempo sabemos que –quizais levados por un agochado sentimento de culpa colectivo– nunca ousamos liderar un movemento de diálogo, de

recoñecemento de responsabilidades, de petición de perdón, de vontade de resarcimento, que nos conmovese ata levarnos a unha festa da reconciliación xeral nunha data concreta que, p. e., cada ano puidese ser retomada para que as feridas, toda ferida, puidese ser realmente curada. Dedicámonos, iso si, a reivindicar os nosos santos mártires, algo plausible, pero unicamente cando, empezando por erguer corpos de lugares anónimos, puidésemos tamén reivindicar todo martirio, de crentes e non crentes, que os houbo e a mancheas, e que aos ollos de Deus merecen idéntico recoñecemento.

Xa é tarde para todo iso. Xa o sol tristemente nos pasou pola porta. Pero resulta inconcibible que a estas alturas tivese que haber unha orde estatal que mandase retirar os restos dun alto xefe militar rebelde dunha capela relixiosa ou dunha basílica monástica; que non houbese algo polo menos de pudor e de respecto polas vítimas, ou que a día de hoxe, que saibamos, pola nosa parte, por parte da Igrexa, non houbese unha palabra clara de apoio a esa lei, desguste a quen lle desguste e

aínda que haxa que lle poñer algúns reparos. Quizais porque no fondo, e isto é o máis grave, en boa parte da sociedade española persiste un plácido consenso sobre que a ditadura non estivo tan mal, vaia.

Volvendo ao título deste apartado: Aquí houbo e hai un campo axeitado onde exercitar a sinodalidade; sinodalidade en saída, contaxiando desde dentro coa dinámica do silencio, da escoita, da empatía, da toma de decisións así compartidas. Aquí había e hai un campo para o servizo de reconciliación, que supostamente é tan cristián, tan noso.

3.3. Servizo de sinodalidade: Signos de confrontación social, política, militar.

Que me perdoe quen isto lea se se considera que me estou aso- lagando en terras varcianas ao me referir a cuestións de orde sociopolítico. Entendo –espero non estar equivocado– que o mundo da política é tamén, e con que relevancia!, espazo do reinado de Deus, polo moito que a política aporta e polo que ás veces deixa de aportar. Xustamente nestes mesmos días a

liturxia católica sitúanos ante textos evanxélicos de corte político, no que os primeiros cristiáns buscaban o xeito propio de afrontar determinados acontecementos que a sociedade estaba padecendo (cfr. Lc 21, 5-38). A iso xustamente nos queremos referir aquí.

O mundo, coma o daqueles tempos, anda tolo. Xa o andaba antes de agora, pero parecía a súa –a nosa– unha tolemia algo simulada, algo razoable incluso, marcada fundamentalmente polo demo da avaricia, que era a vara de medir dos grandes deste mundo, que nos contaxiaba toda a convivencia social ao crear e acentuar diferenzas insostibles. Agora a tolemia envólvese en despropósito, en insensatez.

Os fundamentos democráticos estanse abalando; corróeos un capitalismo que mata; corróeos unha cadea de «falsas novas» que manipulan evidencias; corróeo o descaro co que un número importante de cidadáns de estados con fonda tradición democrática, levados por trolas ben amañadas, ousan rebelarse contra o resultados electorais (EE.UU., Brasil...). É certo que hai réximes que

desde a esquerda derivaron a sistemas moi pouco democráticos; pero parece evidente que hoxe a maior ameaza para a convivencia democrática vén dunha extrema dereita política (con siglas ou sen siglas de tal) que, farta do xogo democrático, opta por botarse ao monte e levarnos a non sabemos que mundos de arbitrariedades; iso si, mantendo a súa fidelidade ao gran patrón, o capitalismo inhumano, e ao seu pequeno mundo: o propio país visto con ollada absolutista. A súa presenza esténdese de norte a sur cunha abraiante facilidade, abríndose paso coas súas propostas en países onde nunca tal soñaran. Latinoamérica segue aí, vendo reverdecer vellos afáns cos ollos e soños dos perdedores, ameazados polas gadoupas dos de sempre. Israel é un caso aparte, lamentablemente. E un caso aparte sono tamén os países árabes que envolven o seu atavismo en petrodólares e en moitos casos violencia tola. E África ignorada, agás para ser presa de quen anda tras de terras e produtos e para controlar, e de que maneira!, a quen ouse petar ás portas dos países do norte.

Nestes días, xa desde o 24 de febreiro, estamos envoltos nunha guerra absurda, da que o Papa Francisco opinaba o seguinte en entrevista durante a viaxe de volta de Bahrein o 6 de outubro: «Esta é unha guerra mundial, porque é certo que cando os imperios, tanto dun lado coma do outro, se debilitan, necesitan facer unha guerra para se sentir fortes e tamén para vender armas eh! Porque hoxe creo que a maior calamidade do mundo é a industria do armamento. Por favor!».

Si, segundo escribe Joaquín García en *Militante Mundo Rural* (n.º 552 - novembro 2022), «as armas seguen a ser un negocio florecente. No 2020, mentres a economía mundial se contraía polo Covid-19, non o facían as vendas das 100 principais empresas do mundo do armamento e os servizos militares, chegando a acadar os 531.000 millóns de dólares. Esas 100 empresas están encabezadas por EE.UU. con 41 compañías que acaparan un 54 % das vendas, logo as europeas cun 21 %, logo China cun 13 %, e como curiosidade Rusia un 6,5 %». Neste listado España ocupa o noveno posto de país vendedor de armas.

E así andamos. Segundo este mesmo autor, «Occidente dispuxo de case tres décadas para ter construído outra orde internacional, pero non o fixo, viviu privilexiadamente a custa de boa parte do resto do mundo, e iso acabouse. A OTAN pode definir a Rusia como inimigo e a China como ameaza, pero é que China, Rusia, India, Pakistán, Irán e outros catro países xa formaron a Organización de Cooperación de Shanghai para falar da súa seguridade. Hai unha nova institucionalización que se forxa á marxe do poder occidental e á que se queren unir unha longa restra de candidatos como Arabia Saudí e a mesma Turquía».

«Oxalá soamente Putin fose o problema! –conclúe este analista. Urxe desarmar a política internacional, acabar cos expansionismos territoriais e os imperialismos».

Que pintamos no medio de todo isto os herdeiros de Xesús de Nazaré? Quen comparte os nosos soños da posibilidade e irrupción dun mundo novo? Témolos nós mesmos? Os cren-tes católicos poderíamos intervir –e hai moita xente entre nós

que así o está a facer– a forza de «Laudado Si» e de «Fratelli Tutti», a forza de confianza evanxélica, de pacifismo non violento, a forza de economía con alma, a forza de non dar por perdidas nunca batallas que zumeguen humanidade, con paciencia, con resiliencia, con fe. Non estamos sos! E, con ideas, sentimentos e accións, provocar diálogo sinodal coa xente coa que compartimos problemas e esperanzas. Abonda xa de tanta confrontación encir-rrante e de tanta escaseza de palabra serena. Oxalá! Clamores de Advento!

4.- Fronte á economía que mata, a economía con alma

Non comentamos nada da viaxe do Papa a Kazajistán (11-115 de setembro), para participar no VII Congreso de Relixións Mundiais e Tradicionais, nin tampouco da viaxe posterior a Bahrein (3-6-novembro), para participar na Clausura do Foro de Bahrein para o Diálogo: Oriente e Occidente pola Convivencia Humana. Quen tivese interese puido acceder á información oportuna. Subliñamos, iso si, a vontade papal de con-

tribuír ao encontro, á relación, á palabra, á escoita, como medio de atopar camiños venturosos na complexa situación que estamos vivindo, e o seu interese por facer que a experiencia relixiosa nunca se converta en razón de enfrontamento, senón en alimento de espírito de concordia, de irmandade total.

En troques, si que queremos subliñar o encontro habido en Asís durante os días 22-24 de setembro entre o Papa e economistas novos para falar precisamente d' «A economía de Francisco», é dicir, da maneira como o Papa Francisco entende iso da economía, que non é senón o que a doutrina social da Igrexa repite unha e mil veces, aínda que, nas mans do Papa, iso convértese en iniciativas alentadoras co ánimo de provocar cambios reais.

Todo empezara no 2019. Polo 1 de maio, día da clase obreira, convocounos o Papa a un encontro que había ter lugar en Asís no 2020. A pandemia non permitiu levalo a cabo ata este ano, aínda que si houbo algúns encontros virtuais.

Xuntáronse mil economistas, pequenos empresarios, e univer-

sitarios de 120 países, todos de menos de 35 anos; escoitáronse testemuños sobre iniciativas económicas na liña desa economía da que tanto fala o Papa, economía que non mata, que promove a vida, que humaniza e non deshumaniza, que inclúe e non exclúe, que respecta e non maltrata a creación. O mesmo Papa tivo unha longa comunicación sobre a economía tamén nesta liña. E ao final firmaron todos un pacto titulado «A economía de Francisco» que se abre co seguinte parágrafo:

«Nós, economistas novos, emprendedores, axentes de cambio, chamados a Asís de todos os lugares do mundo, conscientes da responsabilidade que recae sobre a nosa xeración, comprometémonos agora, individualmente e todos xuntos, a empregar a nosa vida para que a economía de hoxe e do mañá se converta nunha Economía do Evanxeo». Economía que logo sintetizan en doce enunciados simples e directos; e o pacto conclúe con esta último parágrafo:

«Cremos nesta economía. Non é unha utopía, porque xa a estamos construíndo. E algúns

de nós, en amenceres especialmente luminosos, xa temos albiscado o enceto da terra prometida.

Asís, 24 de setembro de 2022».

E podiamos rematar así esta crónica, con este sabor de Nadal e Ano Novo nos beizos, pero non queremos deixar de lembrarvos a morte de Vicente Couce Ferreira, 86 anos, que así anuncia o noso Xaquín Campo Freire: «Un histórico

daqueles cregos de Ferrol. Estivo preso con Pepe Chao e posteriormente no cárcere de Zamora. Gratidade para o moito que leva loitado. Unha apertíña agarimosa». E a este propósito nos xuntamos.

Se aínda chega a tempo, feliz Nadal. E, se non, que sexa o Ano Novo o que vos abra as portas da ilusión. No nome do Neno que veu e que somos, feliz 2023.

Manuel Regal Ledo



Aramburu Molet, Rubén

- Avivando o remol, 228, 70-81
- Carta para Hermelinda Dapena (in memóriam) 229, 83-86

Arrieta Olmedo, Lola

- Acompañándonos, ándase mellor o camiño, 229, 5-22

Autoría múltiple

- Reflexións e propostas sobre a polarización política e social en España (documento), 226, 71-79

Baliñas Vidal, Clara

- Presentación do Foro XXXVI. Música relixiosa galega, 230, 5-10

Ávila Blanco, Antonio

- Formación espiritual da persoa. Novos acompañamentos, 229, 39-52

Bragado Gutiérrez, Carlos

- Sobre un programa de acompañamento a persoas en loito, 229, 53-68

Buíde del Real, Fernando

- Perspectivas do individual e comunitario na música sacra, 230, 39-54

Campo Freire, Xaquín

- Confidencia íntima para Ramón Díaz Raña (in memóriam), 229, 69-74

Cao Martínez, Ramón

- *Inteligencia y religión en España (1990-2020). 17 diálogos cérvidos* (recensión) 226, 105-107
- Oito novos perfís de Thomas Merton, unha aproximación bibliográfica, 227, 67-75
- *Aliento de vida y luz del camino: El Espíritu, intérprete de la Palabra* (recensión) 229, 108-112

Carbajo Núñez, Martín

- «O Señor deume irmáns». Francisco de Asís, inspirador da encíclica *Fraterni tutti*, 230, 55-79

Domínguez Fernández, Camilo Modesto

- Miguel Fernández Grande: a forza da humildade, 226, 84-89

Fernández Castelao, Pedro

- Guieiro, 226, 3-4
- Guieiro, 227, 3-4
- Guieiro, 228, 3-4

- Guieiro, 229, 3-4
- Guieiro, 230, 3-4

Elzo, Javier

- Historia dunha crise. Como e por que chegamos até aquí, 227, 5-20

García Cadiñanos, Fernando

- Comunicado do bispo de Mondoñedo-Ferrol con motivo do 50 aniversario dos sucesos do 10 de marzo do 1972 en Ferrol, 227, 63-66

García de Dios, Nacho

- Joaquín García de Dios, SJ. (in memoriam), 228, 82-92

García Maseda, María

- Joaquín García de Dios, SJ. (in memoriam), 228, 82-92

García Villasenín, Manuel

- Índice xeral do ano 2022, 230, 126-128

González Avión, Santiago

- Situación da fe e da cultura en Galicia: a procura das brasas, 227, 21-37

Martínez Gordo, Jesús

- O «Camiño Sinodal» alemán: unha valente decisión e complicada execución, 228, 20-39

Noceti, Serena

- Novos ministerios para unha reforma pastoral, 226, 5-22

Otero Villena, Almudena

- Deus-nada: un sermón do Mestre Eckhart, 227, 76-84

Novo Cid-Fuentes, Alfonso

- Servizo e poder no ministerio eclesial, 226, 23-40

Núñez Elissetche, Nuria

- A música relixiosa popular galega. O proceso de inculturación musical de Galicia tras o Concilio Vaticano II, 230, 11-38

Pite, Soedade

- Ilustracións, 226, 61 e 87
- Ilustracións, 227, 49 e 71
- Ilustracións, 228, 13 e 87
- Ilustracións, 229, 71, 77 e 85
- Ilustracións, 230, 45 e 67

Portas Ferro, Xesús

- Delgado Gurriarán, a poesía dun exiliado, 227, 38-62
- O cancionero relixioso galego tras a renovación do canto relixioso católico no entorno do Vaticano II, 230, 80-88

Regal Ledo, Manuel

- Meditación a media voz, 226, 80-83
- Carta desde a banda da esperanza, 226, 90-104
- Carta desde a banda da esperanza, 227, 85-100
- Retos da sinodalidade, 228, 40-59
- Carta desde a banda da esperanza, 228, 93-106

- Carta desde a banda da esperanza, 229, 87-107
- *Lex orandi, lex credendi*. Integración do canto nunha atinada celebración relixiosa, 230, 89-110
- Carta desde a banda da esperanza, 230, 111-125

Rocamora Bonilla, Alejandro

- Suicidio e enfermidade mental, 229, 23-38

Santiago Díaz, Lucía

- Presentación do Foro XXXVI. Música relixiosa galega, 230, 5-10

Santos Pena, Elvira

- Hai esperanza, 228, 67-69

Soloso Blanco, Carme

- Algunhas reflexións sobre valores éticos afectados durante a pandemia COVID 19, 226, 67-70
- Como teñen que ser as parroquias ou comunidades nunha Igrexa sinodal, 228, 60-66

Soto Varela, Carme

- A sinodalidade. A arte de camiñar xuntas/os, 228, 5-19

- *Eu son Exeria. Lectura feminista dunha viaxe no século IV* (recensión), 228, 107-109

Téllez González, Paula

- *Beguinás. Memória herida* (recensión), 226, 105-107

Torres Pérez, Pepa

- *Adultos vulnerados en la Iglesia* (recensión), 227, 101-104

Torres Queiruga, Andrés

- Salvador de Toro: Un místico humilde e creativo (in memórium), 229, 75-82

Vidal Collazo, Marisa

- Liderados entrañables para anovar a Igrexa, 226, 57-66

Vitoria Cormenzana, F. Javier

- Formar presbíteros en e para o século XXI, 226, 41-56

Wirtz Molezún, Pilar

- Salvador de Toro: Un místico humilde e creativo (in memórium), 229, 75-82

Manuel García Villasenín



XXXVI Foro Encrucillada

CONTAS FORO 2022

INGRESOS	IMPORTE
– Inscripcións	420,00 €
TOTAL	420,00 €

GASTOS	IMPORTE
– Relatora e músicos	900,00 €
– Técnico de son	350,90 €
– Aloxamentos e comidas	409,90 €
– Viaxes e traslados	267,59 €
– Carteis, fotocopias e material	94,22 €
TOTAL	2.022,61 €
DÉFICIT	1.602,61 €

Un ano máis o Foro segue a dar perdas. Este ano a participación foi especialmente escasa malia o esforzo que supuxo ter música en directo. Faise necesario atopar apoios económicos se queremos seguilo mantendo

Aproveitamos para recordarlles que, co ano novo, non esquezan poñer ao día as súas cotas de subscrición.

Grazas a todos pola fidelidade.

230

