

Unha falsa unión
homosexual na Galicia do
século XI:
desmontando á “escola do
resentimento”.

Xerardo Torrado Agulla

Adicado á verdade histórica e ao bó traballo do
historiador, adicado a Theodor Mommsen (1817-1903)

ÍNDICE

- **Prólogo do autor a xeito de alegato.....p.6.**
- **Presentación do problema.....p.12.**
- **Dende a Alta Idade Media ao milenarismo, os alicerces do escenario.....p.18.**
 - a) Os penitencias altomedievais.....p.18.
 - b) As “autoridades” morais e intelectuais altomedievais.....p.20
 - c) A difusión cultural altomedieval en España: os alicerces culturais e espirituais.....p.23
 - d) E chegamos ao século XI.....p.27.
- **O contexto xeográfico e cultural, a sanción dunha imposibilidade.....p.39.**
 - a) Un lugar chamado Celanova.....p.39.
 - b) A solvencia espiritual e cultural do mosteiro de Celanova: un contexto que non permite “rarezas”.....p.41.

- c) San Rosendo (907–977) e o seu papel no monacato galego altomedieval.....p.46.
- d) O mosteiro de Celanova e a influencia na súa comarca.....p.55.
- **Galicia e Europa... Europa e Galicia.....p.64.**
 - a) “Correntes europeizadoras”: política e espiritualidade.....p.64.
 - b) Coyanza e Compostela... unhas anotacións arredor da “europeización” e do imaxinario “valeiro canónico”.....p.66.
 - c) Galicia, Galia, Irlanda... Galicia e Europa.....p.70.
- **O matrimonio (heterosexual), unhas notas evolutivas.....p.82.**
 - a) Do rexeitamento ao control.....p.83.
 - b) Matrimonio e ortodoxia.....p.88.
 - c) Matrimonio e heterodoxia.....p.91.
- **O matrimonio segundo a ética da Igrexa Medieval... incluíndo á galega.....p.95.**
 - a) O *legitimum* matrimonium, o seu papel dentro da orde medieval.....p.95.
 - b) A *honesta copulatio* e a procreación como razón do matrimonio.....p.97.
 - c) As formas do matrimonio: *¿Desponsatio?*... *¿nuptiae?*.....p.101.
- **Unha falsa carta na manga, a *adelphopoiesis*.....p.105.**

a) <i>A adelphopoiesis</i> , nen matrimonio, nen homosexual.....	p.105.
b) ¿Interés ou ignorancia?.....	p.112.
● A conciencia de pecado e a lexislación civil en relación ca homosexualidade.....	p.115.
a) Os visigodos, os “bárbaros” dunha “permissiva Europa”.....	p.116.
b) Avanzando no tempo... séculos IX ao XII.....	p.125.
c) ¿Que é o que pasa no século XIII en realidade?, a patraña sobre a consolidación do “discurso homofóbico”.....	p.130.
● A invención da “homoerótica”, ficción e realidade social.....	p.134.
a) A “homoerotización” do pasado”.....	p.134.
b) ¿Homoerótica literaria medieval?.....	p.140.
c) A “Homoerótica iconográfica” como resultado da extrapolación de valores actuais.....	p.142.
● Conclusión.....	p.147.
● Bibliografía.....	p.153.

Prólogo do autor a xeito de alegato

Debo sinalar en primeiro lugar que o conxunto deste texto non é debido ao que se deu chamado “homofobia”, nen é un alegato conservador e “rancio”, tal e como a máis dun lle gustaría clasificar para castigalo ao esquecemento perpetuo. Este texto é un alegato revolucionario contra os posicionamentos descerebrados que pretenden revisa-la Historia seguindo esnobismos e “necesidades sociais” nalgún caso imaxinarias, e isto ven sucedendo dende décadas resultando un cancro para o pensamento crítico a pesares de que se vendan precisamente como o contrario. Así mesmo, este texto é igualmente un alegato contra a continuada pretensión de intrusismo na Historia por parte de individuos nada preparados e con vistas ao fácil aplauso de certos sectores sociais. Os intentos destes intrusos de facer “historietas” e escribir “panfletos” en ningún momento deben ser obxecto de “premios”, e o que me sorprende e entristeceu á vez foi o silencio aprobador por parte da Universidade galega nesta controversia, cando non a participación do seu profesorado nesta vergoñenta concesión dun “premio de investigación”.

Como persoa crítica dame medo a “ditadura do políticamente correcto” que se pretende impor, tachando de “rancio”, “reaccionario” e “ultramontano” a todo aquel que tente amosar unha argumentada desconfianza cara un falso avance do coñecemento, mentres o verdadeiro avance é sacrificado en aras dunha nada clara “xustiza social”. A verdade

nen envellece nen caduca, e isto é algo que o sr. Carlos Callón e outros “malabaristas” das fontes históricas non comprenden. Uso no presente traballo en numerosas ocasións da expresión “escola do resentimento”, termo que tomo prestado da crítica literaria e en concreto de Harold Bloom, pero creo que as miñas críticas relativas a unha penosa historiografía coinciden cas súas relativas a unha penosa literatura.

Harold Bloom criticó na súa obra *The Western Canon. The books and School of the Ages*, en 1994, o uso de intereses espúreos que contaminan a crítica literaria. O culpable sinalado por Bloom desta deriva cara a mediocridade era a que chama “escola do resentimento”, grupo no cal Bloom incorpora a multiculturalistas, marxistas, feministas, neohistoricistas (Foucault), deconstructivistas, afrocentristas e outros¹. Grupo no cal eu debo facer certas reservas, xa que non teño en mente ao mundo literario dos EEUU, senón á historiografía das últimas décadas, en contra da cal pretendo romper unha lanza. No caso que me afecta a “escola do resentimento” que pretendo abatir co presente traballo é a que pretende “homoerotiza-lo pasado” por intereses de grupo falseando á Historia e impedindo todo tipo de críticas por medio dunha violencia simbólica. Esta corrente propia da “historiografía do resentimento” é en realidade unha pseudo-historiografía á cal non se podería tomar en serio, pero a presión de certos sectores fai que finalmente os focos mediáticos iluminen a estes elementos e que podan levar o seu discurso barato a unha masa idiotizada.

¿Débese partir da premisa dunha sociedade idiotizada?, a miña experiencia apórtame unha resposta afirmativa: de ser unha sociedade sana culturalmente e científicamente,

¹ BLOOM, H: *El canon Occidental*, Anagrama, Barcelona, 2009 (a 1ª edición en inglés, moi polémica, é do ano 1994), pp.17, 28 e 30.

elementos como o sr. Carlos Callón non terían a ousadía que amosa, nengunha editorial pretendería arriscarse cos seus libros e, por suposto, non se lle concedería un “premio de investigación”. Esta sociedade está alienada polo “relativismo social” no seu máis amplo espectro, unha alienación que apaga ao lume da máis insignificante crítica, calquera disidencia é aplastada pola condena de ser “políticamente incorrecta”... estamos ante un auténtico cancro da sana crítica.

Ese cancro da sana crítica, son certos grupos considerados por eles mesmos excluídos e agraviados e que meteron a súa semente de prexuízos no ideario da “nova esquerda” pervintindo o que esta significaba e aos seus valores sociais. De feito, tras quince anos militando nun deses partidos decidín acabar coa miña militancia no mesmo día que lín a carta do sr. Callón ninguneando a miña laboura coma historiador. Unha militancia activa e comprometida cun ideario de esquerdas co cal xa non me identifico en absoluto agora que vexo que é o que promove na sociedade: ausencia de debates serios, promoción da mediocridade e violencia simbólica contra a disidencia.

Harold Bloom critica a politización da crítica literaria onde o criterio do xuízo deriva cara o “políticamente correcto”², de feito que para Bloom *“tódolos criterios estéticos e case tódolos criterios intelectuais foron abandonados en nome da armonía social e o remedio á inxustiza histórica”*³. Esta cita de Bloom é para min o anuncio dunha deriva intelectual da cal xurdirán individuos que fagan o que fagan serán aplaudidos pola “necesidade social”, entre estes individuos está o “escribinte” Carlos Callón⁴. Pero eu, ao igual que Bloom, non creo nesas “necesidades sociais” nen quero votar leña á fogueira do

² *Ibidem*, p. 26.

³ Cit. in *Ibidem*, p.17.

resentimento, non debo mirar por outra cousa que polo avance do coñecemento histórico, ¡son historiador!. A Bloom non lle preocupou ser polémico, tamén o foi John Boswell, o gran historiador da “escola do resentimento”, pero claro, este era “dos nosos”. A min tampouco me importa ser sinalado como un “reaccionario”, un “homófobo” e todo o que queiran no exercicio da súa violencia simbólica... o único que me interesa é a verdade, e esta non atende nen a intereses de grupo nen a intereses políticos nen entende de “necesidades sociais”. As necesidades sociais son creadas pola Historia, e non ao revés sr. Callón. Se están esnaquizando os criterios intelectuais en nome dunha falsa “xustiza social”⁵, e iso... realmente dame medo cando ven acompañado por unha distorsión da Historia e cando as “necesidades sociais” realmente non se aprecian, se impoñen e son aceptadas “como propias” por un grupúsculo alienado polo “imbecilismo” dominante.

O de “homófobo”, un termo inventado pola “escola do resentimento” e que incluso na súa propia etimoloxía é incomprendible, non é o termo que se poda aplicar ao meu ánimo á hora de escribir aquela carta verquida na prensa ou á hora de elaboralo presente texto. O que me animou e segue animando foi o amor pola verdade e a aversión pola mentira, veña de donde veña, da esquerda e da dereita, de arriba ou abaixo. Eu son

4 Esta expresión, a de “escribinte”, que aparece numerosas veces no presente texto, así como no meu primeiro enfrontamento na prensa co sr. Callón, ten orixe en Friedrich Nietzsche (1844-1900). Nietzsche na súa *Primeira consideración intempestiva*, que leva o nome de *David Strauss, der Bekenner un der Schriftsteller -David Strauss, o escritor e mailo confesor-* escrita no 1873, distingue entre *Schriftsteller* -escritores- e *Schreiber* -escribintes- sinalando certo “amarelismo” e mediocridade nestes últimos, aspectos que Nietzsche non aprecia nos primeiros. Non atopei verba máis elocuentes, nela creo ver todo o “amarelismo” e o ánimo sensacionalista e falto de seriedade e criterio científico que amosa o sr. Callón. Para a diferenciación entre *Schriftsteller* e *Schreiber* en Nietzsche véxase NIETZSCHE, F.: *Primera consideración intempestiva. David Strauss, el confesor y el escritor*, Alianza, Madrid, 2009, con introdución, tradución e notas de Andrés Sánchez Pascual, 1, p.29 e 5, p.61.

5 BLOOM, H: *op. cit.*, p.45.

un investigador serio e non resposto a intereses de grupo ou políticos. E por suposto que tamén me animou a miña formación coma historiador, serio, riguroso, científico e sobre todo moral. Buscar no pasado as pezas dun mosaico para que o “escribinte” lle outorgue a forma que queira, non é facer “Historia”, o historiador debe buscar a representación orixinal dese mosaico⁶, o resto é un exercicio literario barato, e non é necesario que insista que é iso precisamente o que fixo o sr. Callón cando tentou ser “medievalista”.

Sobre a laboura do historiador, cun importante papel da formación moral e non só intelectual, escribiu Claudio Sánchez Albornoz unha frases que gustaríame reproducir aquí: *“sen preconcebidas intencións pragmáticas, ao servizo da verdade e non ao de doutrinas filosóficas nen ao de ideais sociais ou políticos, cun xusto sentido da gran responsabilidade moral do propio historiador, ben tensos os freos da paixón, incluso da que pode sentir todo estudioso cara as súas propias e máis caras teorías”*⁷. Chamo á reflexión sobre si o “premiado” Carlos Callón resposta a unha solvencia tanto intelectual coma moral requerida a un historiador. O seu descoñecemento da realidade medieval, o seu xeito de presentar como “feitos históricos incuestionables” construcións que pringan de ideoloxía e a súa falla total de capacidade para manter debates científicos son os datos que apporto eu para levar a cabo esta proposta de reflexión.

Debo pedirlle ao sr. Callón que non insista no seu papel de “medievalista” e que non se lle dea outra vez por tentar escribir “Historia” cando o que tiña en mente era un panfleto para el e o seus amigos. Pedirlle que cese nas súas incursións, cheas de aseveracións

6 SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C.: *España. Un enigma histórico*, Edhasa, Barcelona, 2011 (a 1ª edición é de 1957), pp.69-72, en relación cunha frase de Azorín recollida en *Alma de Castilla*.

7 O suliñado é meu, citado en castelán in *Ibidem*, p.93.

falsas e de seguidismo a intereses espúreos ao verdadeiro avance do coñecemento. Que continúe cas súas clases e cos seus alumnos, cuxa laboura eu non cuestionei coma fixo el ca miña, eu son historiador e el profesor de galego no ensino medio. Que siga lendo a Rosalía de Castro entre os seus alumnos e que deixe en paz a unha disciplina a cal respecto e a cal el sacrifica por intereses militantes e que polo tanto non lle ten o máis mínimo respecto.

Despois de todo o que escribín no presente traballo, a “escola do resentimento” debería ter agochado a cabeza e cesar dunha vez cas súas “reinterpretacións históricas”, aínda que por outra parte debo “alegrarme” de que non sexan historiadores serios os que vendan o seu oficio á “necesidades sociais” e á publicación de panfletos, senón que os encargados deste enturbiamiento da verdade histórica sexan “escribintes” dos cales sospeito a total incapacidade para manter debates científicos.

Remato citando a a Guillerme de Occam, quen tiña moita razón cando dicía “*só coñecemos o que queremos coñecer*”... quen teña entendemento, que entenda.

Pontevedra, xullo do 2011

– Presentación do problema.

Foi moi mediática a suposta descuberta dun matrimonio homosexual entre dous homes, Pedro Díaz e Muño Vandilaz, oficiado no 16 de abril do 1061⁸ nunha ermida preto da igrexa de Santa María de Ordes –Rairiz de Veiga, Ourense–, segundo testemuña un documento procedente do tombo do mosteiro de Celanova. Esta “descuberta” ten que ser analisada dende un punto de vista realista, que busque á verdade histórica máis que a satisfacción duns intereses de grupo ou unha reinterpretación da Historia dende un modelo “políticamente correcto”. Isto último é precisamente o que anima este texto dende o seu nacemento.

O autor de tal “descuberta” trátase de Carlos Callón, quen fachendea de manexar ás difíciles fontes altomedievais cunha pericia da que nunca foron capaces os máis capaces especialistas. Carlos Callón asegura que na Alta Idade Media habería certa permisividade que facilitaría esta cerimonia, sen existir unha conciencia de pecado cara a homosexualidade, quen para o sr. Callón xurde nos séculos seguintes. Todo isto ven sendo un cúmulo de disparates e un seguidismo acrítico a unha corrente historiográfica comezada por John Eastburn Boswell en 1980 ca obra *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Pero, a diferenza de John Boswell, o sr. Callón ignora determinado tipo de fontes vitais para o estudo das mentalidades, tales como as fontes hagiográficas, as *Acta sanctorum*, os penitenciais e as vixións do máis aló por só mencionar uns exemplos do amplo elenco que conforma á ignorancia do sr. Callón. Tamén hai que dicir que John Boswell era profesor de Historia Medieval da Universidade Yale, e Carlos

⁸ Convido a que se busque alusión algunha a estes individuos nos índices antroponímicos en ANDRADE CERNADAS, J. M.: *O Tombo de Celanova*, 2 tomos, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 1995, non leva nada de tempo e é moi elocuente. Pensar que o “escribinte” Carlos Callón coñece mellor a documentación celanovense é unha soberbia ousadía.

Callón...non o é. Callón só emprega as fontes que pode manipular ao seu antoxo lateralizando as fontes que lle porían nun apreto, tal como fixo John Boswell, só que con menos pericia.

En canto ao xurdimento da “conciencia de pecado”, é a opinión do sr. Callón de que é inexistente “nos primeiros mil anos de Cristianismo”, ou polo menos así o afirmaba nas cartas, entrevistas e notas de prensa, esas que logo non se poden criticar ao non estar publicado o tal libro. Estamos ante unha interpretación non só errónea, senón descabelada e que o que fai é mandar ao limbo a toda a literatura patrística por resultar incómoda. Cando se pretende presentar ao Occidente altomedieval cunha identidade sexual non definida, e polo tanto cunha inexistencia da diferenza entre heterosexualidade e homosexualidade⁹, o que se fai é ignorar a toda unha serie de fontes. Sr. Callón e seguidores varios: ¡non se pode facer historia das mentalidades da Idade Media europea –e a identidade sexual forma parte desas mentalidades– sen achegarse ás fontes eclesiásticas!. Xa sei que iso resulta incómodo para a “escola do resentimiento”, pero é unha apreciación que de non cumprirse leva a toda unha serie de erros.

O intento de Carlos Callón peca pois de toda esa serie de erros, e as súas afirmacións verquidas na prensa non se manteñen dende unha real perspectiva histórica tanto vertical coma horizontal, algo que tentarei demostrar nas seguintes liñas que xurden precisamente como resposta aos insultos verquidos polo sr. Callón e súa caterva de adúladores. Insultos e descalificacións que me sorprenderon, xa que coma investigador

9 Tal é a descabelada opinión de Oscar Guasch, GUASCH, O.: *La crisis de la heterosexualidad*, Leartes, Barcelona, 2000.

teño ocupacións mellores que andar tódolo día consultando foros na rede buscando se algún insolvente intelectual está nalgures cuestionando a miña capacidade científica.

A “única defensa” do sr. Callón e da súa caterva de adúladores era que eu non podería criticar un libro que daquela non saíra publicado. Pero ¿é que o sr. Callón cre que pode conceder toda unha serie de entrevistas e que logo ninguén lle critique nada ao non terse publicado o libro?. Unha noite, precisamente despois de estar o día enteiro na sala de investigadores da Facultade de Historia de Santiago, entérome de que o libro de Carlos Callón fora finalmente publicado, pero a diferenza da fachenda debida á concesión do premio cunha enfiada de notas de prensa e entrevistas –mentres os auténticos investigadores apodrecemos, debo decilo–, neste caso se facía en silencio, temendo que un “homóforo” lle reventara a festa cunha serie de preguntas capciosas. A pesares de que prometía “debates” na hora da presentación do libro, debates nos cales podería estar tranquilo o sr. Callón porque non me ía rebaixar a participar, en troques a aparición do libro nos estantes das librarías pecou de nocturnidade.

Por outra parte, é curioso que agora xurda este curioso documento tras ser longamente estudiado o fondo documental de Celanova¹⁰, e que xurda precisamente da man dunha

¹⁰ Convido a unha lectura de obras como a de GARCÍA ÁLVAREZ, M. R.: *Galicia y los gallegos en la Alta Edad Media*, II tomos, Pico Sacro, Santiago de Compostela, 1975, con estudos de nupcialidade na terra de Celanova, en cuxas conclusións cuantitativas non deixan lugar a dúbidas sobre as, polo menos descabeladas, “teses” do sr. Callón. Nesta obra de Rubén García Álvarez, médico pero á vez respetado estudioso da Alta Idade Media Galega podemos ler, conservando ao castelán do texto, na súa p.31 do IIº tomo: “*Conviene recordar ante todo que el estudio del fenómeno demográfico que va a ocuparnos -refírese á nupcialidade- presenta dificultades especiales debido al hecho de tener necesariamente que ser dos personas del mismo sexo las que han de entrar en relación para casarse, por lo que se comprende fácilmente que los efectivos masculinos y femeninos en presencia ejercen una acción evidente sobre la nupcialidad. Es ésta, en efecto, un fenómeno, en que el suceso-matrimonio sólo puede aparecer en el caso de que una persona encuentre otra del sexo opuesto en idéntica disposición*”. Isto deixa ás claras que o Ruben García Álvarez, un auténtico estudioso da Alta Idade Media galega, non tiña coñecemento algún dese tipo de “matrimonio” que nos presenta o sr. Callón, polo tanto as complicacións que García Álvarez apreciaba nas relacións demográficas agora son multiplicadas... menos mal que o “matrimonio” presentado con bombo e pratiño é unha pura patraña.

persoa máis que interesada nesta “descoberta” como el mesmo sinala ao recoñecer certas “necesidades sociais”.

O artífice desta interpretación trátase dunha nulidade total como medievalista e un individuo dunha baixeza moral máis que chamativa tendo en contra a súa actitude cara un auténtico historiador cando este tentou correxir tanta sandez sensacionalista que enturbiaba unha disciplina tan seria como é a Histoira. O “escribinte” azurrraría aos seus secuaces para desprestixiarne nunha serie de foros, cousa que el non fixen, xa que o seu prestixio como “medievalista” partía de cero, e según o meu punto de vista agora está en números negativos.

Outro dos ataques cara a miña solvencia investigadora, foi que se insinuara que era unha nulidade coma investigador ao non ter publicado nada, “só un catálogo dunha exposición” fachendeaba ao sr. Callón nos foros frecuentados polos seus incondicionais. Para chegar a esta afirmación o sr. Callón acodira ao fondo da Universidade de Santiago. É dunha enorme mediocridade intelectual crer que todo o publicado está nos fondos das bibliotecas universitarias da USC. Precisamente, para realizar este texto busquei en van algunhas obras nos seus fondos. Non son un profano en Historia Medieval, son un investigador ao cal non lle parece seria a “publicacionitis” académica deste país, e por outra parte nen teño os contactos dunha persoa mediática como o “escribinte” Callón, nen teño a intención de publicar calquera cousa tal como unha compilación de columnas na prensa e presentalas como un libro que despois, por certo, véndese moi ben. Pero este non é o intre de sinalar a mediocridade intelectual deste país.

O que escribe, sorprendido pois por unha serie de ataques en medios escritos, pero sobre todo dixitais, tivo que aparcar por uns intres unha serie de investigacións abertas para escribir as presentes liñas. Non intento aportar nada novo, pero si agardo que este exercicio pola miña parte represente unha reflexión sobre a preparación académica, crítica, e sobre todo moral, que debe amosar un investigador antes de achegarse ás fontes que o introducirán no pasado.

É certo que na Historia pode haber “máis dunha interpretación”, pero só unha delas é a correcta, e esta debe cumprir co contexto cultural, social, ideolóxico e espiritual do intre que se tenta analizar. O contexto crease por feitos históricos constatables por numerosos documentos que sobreviviran a unha crítica histórica, non por documentos illados e de dubidosa interpretación.. Isto debe sabelo un historiador, pero mentres John Boswell puxo a súa erudición ao servizo dunha mentira e levou ao engano presentando só as fontes que lle daban a razón sacrificando nesta cruzada a súa seriedade como profesor de Historia Medieval, o sr. Callón sinxelamente non é historiador, e só busca o fácil aplauso por responder ás necesidades dun grupo social en determinado momento. Fóra das súas intencións está o avance do coñecemento, non lle importa a verdade en absoluto e antes do máis ínfimo contacto cas fontes xa tiña escrita en esencia a súa “investigación”. O que tiña pensado escribir xa o ten decidido de antemán, forzando aos problemas que lle presente a verdade histórica, verdade que por outra parte nen lle importa nen coñece.

A suposta revisión do sr. Carlos Callón e a súas teorías non se manteñen no contexto real da Galicia alto e plenomedieval. Algo que eu tentei arranxar por medio dunha carta

á prensa, e debo confesarme sorprendido por selo único historiador que amosou críticas aos seus “entrecomillados” na prensa, tendo en conta o mediático que foron nos medios impresos e dixitais, e sobre todo tendo en conta o disparatado destes “entrecomillados”.

En xeral, obras como as de sr. Callón só convencen aos previamente convencidos. Os que pretendemos reconstruí-lo pasado sen deixarnos levar por posicionamentos contemporáneos, os que sabemos cando un documento resposta a un contexto real ou non, os que buscamos as preguntas antes que as repostas, dubidamos da “historiografía do resentimento” e da súa aportación a un avance do coñecemento serio. Callón defende a súa obra por tratarse dun *“momento no que volven a homofobia e a represión”*, o que fai con isto é ubicar o seu “traballo” nun momento de “necesidade social” revelando con isto que antes de empezar a buscar as respostas xa tiña ben claro o qué quería atopar. Actitudes coma esta, antes que nada deben levar a denuncia pública do “gremio” dos historiadores, e non a concesión dun “premio de investigación”.

– Dende a Alta Idade Media ao milenarismo, os alicerces do escenario.

Carlos Callón cre ver unha “meirande” permisividade na Alta Idade Media, permisividade que facilitaríala o seu totalmente imaxinario “matrimonio homosexual” en pleno século XI. Este incluso chega a afirmar en cartas enviadas a prensa contestando aos meus comentarios, que o que se deu chamado “homofobia” pola “escola do resintimento” non tería existido nos primeiros mil anos de Cristianismo!. A ignorancia ou unha vontade de manipular do sr. Callón non teñen medida.

– a) Os penitencias altomedievais.

En primeiro lugar, cando se afirma que na Alta Idade Media existía certa “permisividade” cara a homosexualidade, significa que nos *Libri Paenitentiales* –fontes que o sr. Callón descoñece– a homosexualidade non tiña o lugar de preferencia que tería nos séculos posteriores, pero disto a afirmar que non era considerado pecado e xustificar deste xeito unha boda homosexual coa aprobación do clero hai un treito. Porque os penitencias si que existen nesa Alta Idade Media que Callón considera como o intre do seu “trunfo particular de Ganimedes”¹¹, e neses penitenciais se pode apreciar a actitude da Igrexa durante a Alta Idade Media cara a homosexualidade¹², e non en

¹¹ “Trunfo de Ganimedes” é precisamente o título dun dos capítulos da obra de John Boswell, obra vital para a “historiografía do resintimento”, no cal tenta vislumbrar unha “literatura gai” na Alta Idade Media, BOSWELL, J.: *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad. Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la Era Cristiana hasta el siglo XIV*, Muchnik editores, 1993 (a 1ª edición en inglés é do 1980), pp.265-285. Está claro que John Boswell ignora que Ganimedes, seguindo tódalas citas da antigüidade se converte tan só en “copeiro” de Zeus a pesar de “amor” que despertara nel, FINLEY, M. I.: *El mundo de Odiseo*, Fondo de Cultura Económica, 1999 (a 1ª edición en inglés é do ano 1954), p.155.

determinadas formas de literatura, que por certo, son escritas cando a “escola de John Boswell” aprecia que se configura a “homofobia”.

Os *Libri Paenintetiales*, a pesares do seu importante valor como miradoiro das mentalidades e da “conciencia de pecado” que o sr. Callón presume poder xulgar, tiveron durante a Alta Idade Media un desigual uso. No 813, no concilio de Châlons prohibíbase o uso de tales *Libri paenitentiales* polos erros que poderan conter. Así mesmo uns anos máis tarde, no 829, no concilio de París védase de xeito específico o uso destes por partes dos sacerdotes cando se refire á sodomía, aínda que é probable que o que buscaran fora unha severidade maior, aspecto este último a destacar. Os *Liber Paenintiales* son unha fonte altomedieval cunha posible orixe en Irlanda, que enriquece á xurisprudencia eclesiástica recollendo aspectos de disciplina e práctica sacramental ademais do consabido contido moral. Estas obras non reflexan a permisividade cara a homosexualidade que cren ver os que poñen data de nacemento da “homofobia” para tempo despois de pasado o milenio.

Reginon de Prüm cara o 915 deu escrito un penitencial no cal a pena para o coito anal, independentemente de si fora heterosexual ou homosexual, era de tres anos de penitencia¹³. Os penitenciais son pois fontes que son ben coñecidas e usadas polos investigadores, pero o sr. Callón semella non ter tan sequera ollado para estes, pero isto

12 RICHARDS, J.: *Sex, disidence and damnation. Minority groups in the Middle Ages*, Routledge, New York, 1994, p.136.

13 *De ecclesiasticis disciplinis libri duo*, 2. 249, 246, *Patrologia Latina -PL-*, ed. J. P. MIGNE, París, 132: 332).

non nos debe estrañar en absoluto xa que o sr. Callón non é un investigador, e menos medievalista, e os premios que lle podan conceder non trocan esta realidade.

– b) As “autoridades” morais e intelectuais altomedievais.

Sería interesante que o “escribinte” Callón me explicara as seguintes citas altomedievais, citas que proveñen do momento histórico no cal el afirma tácitamente unha ausencia de “conciencia de pecado” respecto á homosexualidade é incluso certa “permisividade”. Sobre estes perxoeiros que vou citar, quero resaltar unha realidade relacionada ca “batuta espiritual” daquela etapa histórica, esta realidade é que non existe aínda unha sede apostólica en Roma cun protagonismo semellante ao que se acada en tempos plenomedievais trala dura configuración dun poder máis terreal que espiritual ao longo dos séculos XI ao XIII. A espiritualidade non emana de Roma, nen Roma dirixe a batuta da ortodoxia. Sen perderme moito neste tema, debo facer constar que o que se consideraba coma a cátedra de san Pedro¹⁴ en realidade era o trono no cal

14 Nun documento do século IV atopábase a tradición de que Pedro residiría en Roma durante vintenoove anos ata a súa execución baixo a persecución de Nerón. Así o apoloquista Tertuliano (160-230?) na obra *Ad martires* escribiría: “*Nerón foi o primeiro en mancillar co seu sangue a fe nacente*”. O seus seguidores reclamarían logo o corpo e o sepultarían nos muros onde se depositarían áss vítimas dos xogos circenses preto do primeiro *miliarium* da Vía Cornelia. Con posterioridade, uns trinta anos máis tarde, o pontífice san Anacleto (76-89?) construíría un pequeno oratorio onde podían orar tres o catro persoas. Pero a ausencia de Pedro entre as persoas mencionadas por san Pablo na súa epístola aos *Románs* é sospeitosa. Por se fora pouco, nas antigas cronoloxías dos prelados de Roma non aparece o nome de Pedro, así o apreciamos na lista feita por san Ireneo (c.130-c.202), obispo de Lyon, o primeiro na lista é Lino, non Pedro. Lino foradesignado por san Pablo, e Lino encabeza de novo a lista de obispos de Roma na *Constitución Apostólica* do ano 270. Nesta lista, Lino é sucedido por Clemente, elixido por san Pedro. É probable que Pedro non estivera polo tanto o tempo en Roma que se lle atribuíu. A especialidade da sede romana non é apreciable, e a súa vinculación con san Pedro como primeiro bispo xurde máis tarde do que cremos, pero teñamos en conta á existencia dunhas sedes orientais cun gran protagonismo, como Antioquía ou Alexandría, as cales ditaban a ortodoxia que a sede de Roma non facía outra cousa que asumir. Incluso en Occidente, Roma sería eclipsada por Milán, sede da corte do Imperio Occidental e que tería un gran papel eclesiástico en tempos do seu bispo san Ambrosio (c.340-397).

coronouse a Carlos o Calvo (r.843–877) o 25 de decembro do 875, e que entregaría ao pontífice Xoán VIII (p.872–882). Polo tanto, a suposta “cátedra de san Pedro” é só dúas centurias anterior ao século XI, o que non deixa ver outra cousa que con anterioridade a sede de Roma non tiña o prestixio centralizador posterior e non se diferenciaba gran cousa doutras sedes asimilando un papel simbólico máis que director.

Cando Gregorio VII (p.1073–1085) aínda era Hildebrando, subdiácono da igrexa romana, lle encarga a san Pedro Damiano a compilación dos textos que probasen o carácter especial da sede romana¹⁵. Xa coma pontífice, Gregorio VII se atopa cunha serie de resistencias para aplica-las súas reformas, os disidentes alegan que o que existe é unha “Igrexa universal”, non unha “Igrexa romana”. Os prelados xermanos se reúnen en sínodo en Worms no 1076 e acusan ao pontífice de atentar contra a tradición e impor “novedades profanas”¹⁶. Si a esas alturas do século XI se procede a tal compilación significa que o papel director de Roma aínda buscaba a súa lexitimidade, e as críticas fonte as reformas de Gregorio VII non é obra dun clero disidente, senón dun clero que cre defender ás tradicións e que Roma non ten lexitimidade algunha. Polo tanto, o dito aquí sexa efectivo para toda a obra sen necesidade de repetilo unha e outra vez: o papel centralizador de Roma é cuestionable ata “polo menos” o século XI, e moito menos se lle pode atribuir ao séculos VIII, IX e X o papel determinante que se configura entre os séculos XI e XIII. Calquer argumento que xogue co concepto de “lonxanía” o

15 CONGAR, Y.: *Historia de los dogmas. Ecclesiología. Desde san Agustín hasta nuestros días*, IIIº Cuaderno 3c-d. da obra de SCHMAUS, M., GRILLMEIER, A. e SCHEFFCZYK, L. (edit.), BAC, Madrid, 1976, p.62.

16 *Ibidem*, p.65 e nota 82 da mesma.

“cercanía” a Roma con anterioridade ao século X considerando o predominio desta como algo máis que un valor simbólico é un anacronismo. Todo cambia a partir do século X, e sobre todo entre os séculos XI ao XIII. Se relacionamos a laboura espiritual e cultural en relación ca “lonxanía” ou “cercanía” a Roma nuns intres que esta só era pouco máis que un símbolo, por mal camino imos á hora de considerar o papel espiritual e cultural de fenómenos como o monacato irlandés, ou galo, e por suposto o galego, e sen comprende-lo monacato mal imos se queremos coñecer a realidade espiritual daqueles intres, realidade que non emanaba precisamente da sede romana.

As principais figuras espirituais e culturais deste intre, aínda que nalgúns casos coincida que se converten en pontífices coma no caso de Gregorio o Grande (590–604), son persoas individuais procedentes básicamente do mundo monástico. Estes perxoeiros son os que nos aportan as obras que debemos considerar coma o legado espiritual e cultural daquela Alta Idade Media. Autores que descoñece o sr. Carlos Callón na súa maioría, aínda que isto non impida que pretenda facerse pasar por un formado medievalista.

Empecemos por san Columbano, quen a finais do século VI nos seus escritos detesta á práctica da homosexualidade¹⁷. No século IX, o monxe Wetti (†824), declara nunha viaxe ao máis aló –textos amplamente estudados que o sr. Callón tamén ignora– coma un anxo lle fala que o dos sodomitas é o pecado que máis ofende a Deus¹⁸, sodomía

17 VERDON, J.: *Sombras y luces de la Edad Media*, El Ateneo, Buenos Aires, 2006, p.116.

18 *Ibidem*, p.116.

tanto heterosexual coma homosexual. A isto sumamos ás condenas sobre moral sexual dende Cesáreo de Arlés, no século VI ata Xonás de Orleáns, no século IX, nuns intres nos calespara o sr. Callón, volvo a repetir, ¡non existía tal conciencia de pecado en relación cas tendencias homosexuais!. Claro que o “escribinte” Callón está obrigado a facer isto ao plegarse de xeito acrítico as teses que sinalan unha “configuración da homofobia” na Plena Idade Media ata o século XIII, cando se consolida. Acabamos poir de inzar os primeiros, e non derradeiros, problemas para que as sandeces do sr. Callón se manteñan en pé.

– c) A difusión cultural altomedieval en España: os alicerces culturais e espirituais.

Debo así mesmo sinalalo feito de que na Península Ibérica coñecíanse estas obras citadas. A Alta Idade Media é moito menos escura do que se pinta as veces, e as relacións entre reinos cristiáns, e incluso estados islámicos, estaba xalonada de delegacións políticas e constantes intercambios intelectuais, claro que unha persoa cun insuficiente coñecemento da realidade do mundo medieval pode creerse esa imaxe terxiversada e chea de compartimentos estancos da Alta Idade Media.

No caso da Península Ibérica, os catálogos bibliográficos da etapa goda, anteriores ao tempo que nos afecta no presente traballo, son ben estudados por Manuel C. Díaz y Díaz¹⁹. Estes catálogos bibliográficos amosan unha riqueza nada desdeñable, sobre todo

19 Remito a unha serie de traballos deste autor compilados en DÍAZ e DÍAZ, M. C.: *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, El Albir-Juventud, Barcelona, 1976, sobre todo ao terceiro deste traballos co título de “La cultura literaria en la España visigoda”, nas pp.57-86 de dita obra. Noutro dos traballos compilados que configura o capítulo cuarto: DÍAZ e DÍAZ, M. C.: “Obra literaria de los obispos toledanos: supuestos y circunstancias”, nas pp. 87-115, destacaría as pp.109-112., sobre os contidos da

aplicada á cultura eclesiástica e a súa difusión. Unha realidade que só se pode negar cando o que se precisa é ter un valeiro que encher ao gusto dun.

Por outra parte, xurden figuras que aplican esta cultura eclesiástica a unha serie de obras creadas para a laboura pastoral, tentando recopilar á tratadística anterior as veces cunha coerencia pouco clara²⁰. Pero como veremos, este proceso non fai máis que avanzar e durante o século XI, onde se pretende ver unha unión entre individuos dun mesmo sexo, recupéranse a estas figuras como deixa claro a solemnidade do traslado do corpo de san Isidoro a León, coindindo cun reaxe do pensamento da primeira Alta Idade Media que semella incompatible ca serie de reformas levadas a cabo en tempos de Fernando I (r.1037–1065).

A todos estes procesos non é allea Galicia, unha zona para nada afastada culturalmente ou espiritualmente, pero sobre todos estes aspectos e sobre a proxección da figura de san Rosendo (907–977) tratarase máis adiante. No ano 867 Rosendo, cando é bispo mindoniense, doa ao mosteiro de Almerezo un exemplar das *Questiones* de Isidoro (c.556–636). Anos despois, no 889, un presbítero chamado Beato doa un exemplar das *Diferencias* e uns *Oficios* ao de Arnoia. A Caaveiro lle son doados no 936 unhas

bibliotecas no período godo, dispoñéndose con toda seguridade de Cicerón (106-43 a.C.), Prudencio (345-405), san Venancio Fortunato (c.536-610), Ausonio (310-395), Oríxenes (185-254), san Ambrosio de Milán (c.340-397), san Agostiño de Hipona (354-430), san Isidoro de Sevilla (c.556-636) ou san Gregorio Magno (c.540-604 para entre 590-604) entre outros.

20 DÍAZ e DÍAZ, M. C.: “Obra literaria de los obispos toledanos: supuestos y circunstancias”, in DÍAZ e DÍAZ, M. C.: *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, El Albir-Juventud, Barcelona, 1976 -pp.87-115- pp.103-105.

*Etimoloxías*²¹ e unhas *Sententias* por parte dunha serie de perxoeiros. San Rosendo, no intre de fundar Celanova no 942 doa igualmente unhas *Etimoloxías* e unhas *Sententias*, entre outros moitos libros analisados noutra referencia no presente traballo. Ao de Sobrado lle chegan igualmente obras de san Isidoro no 952 e no 955²².

Nese século XI, que o sr. Callón presume de coñecer tan ben, en concreto no ano 1014, na dotación do mosteiro de San Martín de Lalín atopamos un exemplar dos *Sinónimos* de Isidoro, o que deixa ver de novo que Galicia non estaba fóra dese proceso como lle convén ao sr. Callón. Anos despois, no 1042, o bispo de Lugo, Pedro, dota a súa propia sede cun exemplar dos *Chronica regum*, posiblemente tamén isidoriana e un posible *Codex Regularum*²³.

Coma sinalou Carlos Areán, o renacemento cultural carolinxio, non se pode comprender sen a previa obra de carácter enciclopédico de san Isidoro²⁴, un

21 O estilo de san Isidoro, claro, conciso e didáctico amosando non un pensamento propio, senón o dos autores que emprega, é a clave do seu éxito durante a Alta Media sendo a obra máis reproducida trala Biblia. Nos catro primeiros libros, o hispalense expón a *trivium* (gramática, retórica e dialéctica) e o *cuadrivium* (aritmética, xeometría, música e astronomía). No quinto libro das *Etimoloxías*, Isidoro incorpora aos coñecementos de medicina, e no sexto a xurisprudencia. A continuación, nos dous libros seguintes, trala base anterior, é hora de adentrarse no coñecemento de Deus e dos seus atributos. Nos dez libros seguintes é o momento de atender ás ciencias particulares: anatomía, zooloxía, botánica, agricultura, xeografía, cosmoloxía, e incluso metalurxia e arquitectura, cun proxecto que sen dúbida a morte do santo deixou sen rematar; AREÁN, C.: *Cultura autóctona hispana*, NyC., Madrid, 1973, pp.91-92. En castelán temos das *Etimoloxías* as edicións de J. Oroz Reta, M. A. Marcos Casquero e M. C. Díaz y Díaz de 1982.

22 DÍAZ e DÍAZ, M. C.: "Isidoro en la Edad Media hispana", in DÍAZ e DÍAZ, M. C.: *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, El Albir-Juventud, Barcelona, 1976 -pp.141-201- p.177.

23 *Ibidem*, p.185.

24 AREÁN, C.: *op. cit.*, p.92

renacemento cultural que non tería parangón ata o século XII con san Anselmo e os membros da “Escola de Chartres”. Polo tanto, non debemos considerar á península como unha sufraganea do mundo ultrapirenaico en canto ás realidades culturais e espirituais altomedievais. E isto último trátase dunha realidade que normalmente se deixa no limbo por aqueles que queren presentar á Península Ibérica, e no caso que me afecta a Galicia, nun compartimento estanco que permita rarezas nas prácticas eclesiásticas. Galicia non eran allea a esa revitalidade cultural e os mosteiros galegos contarían con bibliotecas, senón cun considerable número de volumes, si cunha serie que cubriría as necesidades espirituais e pastorais destas comunidades e que incluso permiten certa actividade intelectual máis aló do papel meramente pastoral.

A comunicación de Galicia co resto da Península e incluso ca parte meridional en mans dos islamitas está demostrada, cunha rápida difusión de ideas e advocacións relixiosas. Precisamente, para o período altomedieval un dos exemplos mellor estudiado está en relación co contexto xeográfico do mosteiro de Celanova. Posiblemente antes do ano 967, un tal *Raguel presbiter doctor*, compón unha *passio* relacionada ca morte de san Paio a mediados daquel mesmo século na Córdoba de Abderramán III (primeiro califa de Córdoba entre 929–961). Na vila de Rabal, no contexto celanovense, no 959 xa hai unha advocación a san Paio, indicándose a rápida difusión desta advocación ao xoven mártir. Ademais, non só sorprende esta rapidez de difusión das noticias no ámbito peninsular, incluso chega fóra da Península con igual rapidez como sabemos polo feito de que naqueles anos Rosvita, dende o mosteiro de Gandersheim, escribe un poema sobre o mesmo mártir²⁵. Sobre san Paio, debemos sinalar que para o sr. Callón trátase

25 Posiblemente debido a presenza de legados de Otón I na corte de Abderramán III, PALLARES MÉNDEZ, M^a del C.: *Ilduara, una aristócrata del siglo X*, edicións do castro, Sada, 2004, p.118 e nota 299

dun Ganímedes ao servizo de Abderramán III cuxa imaxe logo sería “manipulada” para convertelo nun militante santo “homófobo”, pero é que o sr. Callón aprecia “homoerótica” ata na inocente representación dos tres Reis Magos nun capitel como veremos nun apartado posterior, isto si que é manipular e non o de converter a san Paio nun militante santo!.

Concretando: calquer intento de ver a unha Península Ibérica e a unha Galicia como centros aos cales non lle chega a obra espiritual e cultural producida noutras partes de Europa, e sobre todo no avanzado século XI, conta con importantes atrancos dende o principio. Novos atrancos para o “escribinte” Callón.

– d) E chegamos ao século XI.

Visto aos antecedentes cos cales conta o século XI, empecemos agora con este século no cal, nos esquezamos o contexto, o sr. Callón quere ver unha unión entre individuos do mesmo sexo cando tan sequera as unións heterosexuais eran tal e como hoxe as entendemos.

Durante o século XI non só continúan os puntos de vista precedentes, senón que son amplificados por mor do milenarismo do momento que fan que algunhas normas éticas anteriormente aplicadas ao clero se tenten aplicar ao conxunto da sociedade. E isto non resposta a unha política concienciada por parte das xerarquías eclesiásticas, moi pola

da mesma. Véxase sobre este aspecto ao artigo de DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: “La pasión de san Pelayo y su difusión”, in *Anuario de Estudios Medievales*, 6, 1969, pp.99-116.

contra trátase dun fenómeno social moi ben estudiado que explica o xurdimento de certos movementos heréticos.

Continuemos cos perxoeiros... no século XI, san Pedro Damiano (1007–1072)²⁶ asegura que a homosexualidade estaba moi difundida no seo da Igrexa, acusando a varios relixiosos de manter relacións cos seus supostos discípulos espirituais²⁷, sendo nesta época elocuente o comportamento do abade cisterciense Aelred de Rielvaux²⁸. O que fai Pedro Damiano non é amosar un “permisivismo” senón que inicia toda unha serie de condenas implicando purgas no seo da Igrexa deixando ver aínda que é “probable” que o feito de que a práctica da homosexualidade estivera extendida entre o clero, en ningún caso era unha postura consentida.

As denuncias, bastante explícitas, de san Pedro Damiano²⁹, deixan as claras que a “permisividade” que quere ver John Boswell e o seu acrítico seguidor o “escribinte” Callón non ten sostén documental algún. Además, de poderse aplicar un cálculo cuantitativo se cuestionaría a suposta “extensión da homosexualidade” entre o clero. As

26 Pedro Damiano, é unha singular persoaxe e declarado defensor do eremitismo desértico, incluso tras ser nomeado cardeal e bispo de Ostia no 1057. Pedro Damiano recurría de xeito constante á flaxelación persoal para “doma-la carne”, aspecto que promove entre os seus seguidores. A Pedro Damiano se lle atribúe un *De ordine Eremitarum* para uso dos irmáns, *PL*. 145, 333, cit. in LAWRENCE, C. H.: *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1999 (a 1ª edición en inglés é de 1984), p.190 e nota da mesma. A bibliografía sobre san Pedro Damiano é ampla, sendo tratado pola historiografía eclesiástica coma un punta de lanza das reformas eclesiásticas do século XI; KÜHN, L.: *Petrus Damiani u. seine Anschauungen über Staat u. Kirche*, Karlsruhe, 1913; BLUM, O, J.: *St. Peter Damian. His Teaching on the spiritual Life*, Washington, 1947; DRESSLER, F.: *Petrus Damiani Leben u. Werk*, Roma, 1954; RYAN, J.: *St. Peter Damiani and His Canonical Sources*, Toronto, 1965; PALAZZINI, P.: *Il Diritto strumento di riforma ecclesiastica in S. Pier Damiani*, Roma, 1956; LECLERCQ, J.: *Saint Pierre Damien ermite et homme d'Eglise*, Roma, 1960.

27 VERDON, J.: *op.cit.*, p.49.

28 *Ibidem*, p.116.

29 *Ibidem*.

condenas de Pedro Damiano contrastan ca ausencia de “conciencia de pecado” que o sr. Callón aplica para ese mesmo século. Pero está claro que esta cegueira do “escribinte Callón” débese á necesidade de situar no século XIII, e incluso máis tarde, a aparición de iso que el chama “homofobia”.

Estas condenas de san Pedro Damiano son recollidas no seu *Liber Gomorrhianus* escrito cara o 1049³⁰, aínda que debemos considerar que a razón de que o eremita escriba esta obra é loita contra o nicolaísmo, e non contra a homosexualidade en concreto³¹.

Iñaki Bazán fala “dalgúns teólogos” que durante os séculos XI e XII empezan a “interesarse pola sodomía”³². Pero en realidade a denuncia clerical non só é máis importante como para falar “dalgúns teólogos”, senón que en realidade é bastante anterior ao século XI. O interese de sinalar por parte de Iñaki Bazán, cuxa aportación á historia medieval por outra parte é máis importante que a do sr. Carlos Callón, precisamente nestes séculos ben determinado pola intención de que lle salgan as contas á hora de fixar no século XIII a consolidación da homofobia, seguindo nisto as teses de John Boswell³³. Aínda que fora certo que o pontífice Alexandre II (p.1061-1073) tratara de impedir que o *Liber Gomorrhianus* vise a luz e que no sínodo Lateranense

30 *PL*, 145: 175, cit. in BOSWELL, J.: *op. cit.*, p.254 e p.513 nota 9, tamén hai que dicir que Boswell sitúa á obra de Pedro Damiano non no 1049, senón no 1051, pero este é un aspecto menor e debatible.

31 CONGAR, Y.: *op. cit.*, p.52.

32 BAZÁN, I.: “La construcción del discurso homofóbico en la Europa cristiana medieval”, in *En la España Medieval*, 2007, vol. 30, (pp. 433-454), p.437.

33 BOSWELL, J.: *op. cit.*

do 1059 se deixa de lado en parte á lexislación en materia sexual proposta por Pedro Damiano sendo mantido o resto³⁴ debemos considerar aspectos nada laterais. Iñaki Bazán esquece lembra-la recibida a este texto ofertada polo pontífice reformador León IX (p.1049-1054) con anterioridade³⁵, sendo a este pontífice a quen lle adicara a obra Pedro Damiano. A pesar de que León IX recoñeza penas menos graves para o clero atopado culpable de homosexualidade, non deixa de ofrecerlle o seu recoñecemento .

Cara o 1057, seis anos máis tarde de ter escrito o *Liber Gomorrhianus*, Pedro Damiano é nomeado cardeal e obispo de Ostia entrando de cheo a participar nos acontecementos públicos³⁶. Feito que non se pode considerar doutro xeito que dun recoñecemento a súa laboura, a pesar dos intentos da “escola do resentimento” de presentar unha ruptura entre Pedro Damiano e as autoridades eclesiásticas de Roma.

No século seguinte, Hildebert de Lavardin, arcebispo de Tours dende o 1125 ao 1133, da entender de novo que a homosexualidade estaba extendida entre o clero, e incluso entre as altas esferas, deste xeito Hildebert escribe:

*“Innumerable Ganímedes honran innumerable altares. E Xuno
lamentase porque xa non recibe o acostumado. Máchanse con ese*

34 Iñaki Bazán por erro ou errata fala de Alexandre III en vez de Alexandre II, BAZÁN, I.: *op. cit.*, p.436.

35 O mesmo Boswell apórtame este dato, BOSWELL, J.: *op. cit.*, p.235.

36 LAWRENCE, C. H.: *op. cit.*, p.190

*vicio o home xoven, o home feito e o vello. E ningún rango esta exento*³⁷.

En todo caso debe notarse o tono de denuncia de Hildebert de Lavardin e ao feito que considere de xeito explícito á homosexualidade coma un “vicio”. Por outra banda, a presenza da cita fai perceptible unha realidade que aínda que extendida non era considerada normal e sobre a cal “si” que había unha “conciencia de pecado”, conciencia que por outra parte non nacera o día anterior. E isto é o que sinalan as fontes, a fachenda do sr. Callón nas súas comunicacións á prensa non está avalada por fonte algunha, e as que poda presentar serán interpretadas dun xeito retorcido coma no seu día fixo John Boswell.

Gautier de Châtillon (1135–1201) afirmaba coñecer a moitos homosexuais entre o clero, e que durante os estudos en centros como Chartres, Sens, Orléans ou París, manifestaban as súas tendencias aos seus compañeiros³⁸. Son testemuñas a ter en conta, pero que en comparación con tódalas citas de condena quedan en nada. Claro está que a escola iniciada por John Boswell, e en todo momento quero deixar ben claro que este medievalista nada ten que ver co pésimo “aficionado” Callón, inflou ao seu gusto os argumentos que lles daban a razón e desinflou aos contrarios.

37 Citado en castelán in VERDON, J.: *op. cit.*, p.116

38 *Ibidem*, p.116.

En todo momento o que debemos destacar é a intención de Carlos Callón de destacar los feitos laterais ata trocalos en principais cando o que se quere é impor unha “tese” preconcebida antes dun mínimo contacto cas fontes, aspecto polo cal foi criticado precisamente o propio John Boswell, pero que segue a sela técnica favorita dos seus actuais “escudeiros”. As veces os argumentos de John Boswell son tan “chuscos” que provocan risa, isto é en gran maneira notable cando pretende ver como mostra dunha “relación homoerótica” as sinxelas mostras de respecto ao agradecemento, tal e como fai cas epístolas entre, nada máis e nada menos que Alcuíno de York (c.735–804)³⁹ e unha serie de bispos⁴⁰.

En canto ao uso discriminado das fontes, por parte da “escola de John Boswell” é elocuente por exemplo como se centran nos canons do III^o Concilio de Letrán (1179) como suposto trunfo da intolerancia homofóbica⁴¹, e se deixan no limbo as disposicións anteriores tanto eclesiásticas como civís⁴².

39 Sobre Alcuíno remito a calquera obra xeral sobre mundo cultural carolinxio, pero son clásicos os estudos de DUCKETT, E. S.: *Alcuin, friend of Charlemagne. His world and his work*, New York, 1951 e WALLACH, L.: *Alcuin and Charlemagne. Studies in Carolingian History and Literature*, Ithaca, 1959.

40 *Monumenta Germaniae historica* -MGH-, *Poetae*, 1, p. 236 ou MGH, *Epistolae*, 4, p. 36. Véxanse en BOSWELL, J.: *op. cit.*, pp.214 cas respectivas notas nas pp.504-505 para velo seu máis que discutible punto de vista sobre esta correspondencia epistolar.

41 Entre os canons deste Concilio podemos ler: “*Toda persoa que sexa recoñecida coma culpable dese acto de incontinencia contra natura, de tratarse dun clérigo, será reducido ao estado laico, ou encerrado nun mosteiro para facer penitencia; si se trata dun laico, será excomungado e separado da comunidade dos fieis*”, cit. en castelán in VERDON, J.: *op. cit.*, p.123.

42 John Boswell é gran creador do falso mito, hoxe mantido por intereses políticos, de que a “homofobia” xurde a partires de finais do século XII e na centuria seguinte. Sobre os canons do III^o Concilio de Letrán en BOSWELL, J.: *op. cit.*, pp.275-276.

Dez anos máis tarde do *Liber Gomorrhianus* de Pedro Damiano, é cando se produce a cerimonia “descoberta” polo sr. Callón e que é incomprensible no século XI tanto no *Iustum matrimonium* como no *Contubernium* ou na *Concubinatio* (*friedelehe xermánica*) nen tan sequera na máis liberal *Morgengabe*: o prezo da virxindade pagada trala noite nupcial onde a muller era prestada, máis que dada, pola súa parentela masculina. Do mesmo xeito, tan sequera no *more danico* que caracteriza aos primeiros príncipes normandos é que pouco ten que ver cun matrimonio heterodoxo. Repito que no Occidente medieval do século XI non existe forma de encuadrar a imaxinaria cerimonia entre Pedro Díaz e Muño Vandilaz oficiada no ano 1061 ca anuencia do clero. Nen nas formas xermánicas, nen nas carolinxias que as combateu, hai rastro algún de unións entre individuos do mesmo sexo, e moito menos que conteñan a anuencia da Igrexa. John Boswell é a escola que creou, a cal se acopla Carlos Callón aínda que cunha profunda ignorancia de historia medieval tanto eclesiástica como institucional, cren ter unha “carta na manga” nunha cerimonia presente na igrexa oriental, a *adelphopoiesis*. Pero o recurso á *adelphopoiesis* non é unha saída realmente convincente, non só pola lonxanía do contexto xeográfico e cultural existente entre Galicia e a zona na cal se deu celebrada esta cerimonia⁴³, senón porque en realidade non se pode admitir a súa similitude co que hoxe comprendemos coma un “matrimonio homosexual”, pero sobre este aspecto volveremos máis adiante.

Descendamos de novo ao século no cal o sr. Callón crea o seu “mundo imaxinario”, o século XI, pero fagámolo ceñíndonos ás fontes que crean un contexto real, non nas fontes problemáticas e illadas que en ningún caso poden crear un contexto. No século

⁴³ A presenza de Martiño de Dumio (†580) e a “pinza” bizantina sobre o reino visigodo xunta co levante, non explican nada sobre a presenza dos xeitos orientais en Galicia.

XI toman corpo de novo as citas das epístolas apostólicas relativas ao matrimonio, tendo en conta unha situación parella: nas dúas ocasións pensábase nunha rápida segunda venida de Cristo e a chegada do fin dos tempos. O “milenarismo” que dominaba aínda a mediados do século XI en todo o Occidente medieval é outro dos numerosos aspectos que o sr. Callón ignora e que choca cas súas bravatas verquidas en medios escritos e dixitais.

Vexamos pois algunhas citas das *Epístolas* que no século XI collerán unha nova cor debido ao “milenarismo”: “*Bó é para o home non tocar muller*”⁴⁴, ou “*Quen, pois, casa a súa filla doncela, fai ben, e quen non a casa fai mellor*”⁴⁵. O que puidemos ler nestas dúas citas é un desprestixio do matrimonio, este era debido á crenza dunha rápida segunda venida de Cristo, polo tanto é propio dun contexto ideolóxico semellante neste aspecto ao do “milenarismo” dos séculos X e XI.

Durante o século X, coincidindo cun período de ouro do monaquismo, o matrimonio volve a ser considerado dun xeito igualmente negativo, como vemos na obra do abade de Saint-Benoît-sur-Loire, Abbón (945–1004)⁴⁶. Neste senxo, retómase ao *Adversus Jovinianum* de san Xerome (331?–420) e á obra de san Gregorio Magno (c.540–604 para entre 590–604)⁴⁷, seguindo ao santo de Hipona nos puntos relativos á ausencia de

44 *I Corintios*, 7, 1.

45 *I Corintios*, 7, 38.

46 DUBY, G.: *El caballero, la mujer y el cura*, Taurus, Madrid, 1982 -a 1ª edición en francés é do ano precedente-, p.29.

47 Debemos, por outra parte, facer fincapé no enorme papel de Gregorio Magno e o seu pontificado na Igrexa visigoda pola súa amizade con san Leandro (c.534–596), cruzándose cartas entre o pontífice, Leandro e o monarca Recaredo, quen acabaría renegando do arrianismo no 589 como sabemos. San Gregorio Magno é unha figura de gran importancia intelectual, e nese aspecto compréndese o seu papel determinante, non polo feito de ocupar a sede de Roma, cuxo protagonismo e diferenciación respecto outras sedes da Igrexa Occidental non está do todo configurada. Cando Recaredo envía a Roma a comunicación sobre a conversión do reino ao catolicismo ¡tarda catro anos!, o que deixa claro que o que busca é o apoio non dun papa, o que

luxuria no leito e nos aspectos relativos á procreación como xustificación do matrimonio.

A pesar disto, Xerardo de Cambrai (†1051) recoñece que o matrimonio é derivado dunha lei humán, non divina, resulta curioso que a pesar deste distanciamento da esfera do sagrado, a Igrexa quera manter a súa influencia, e incluso monopolio, sobre este ámbeto. Remata ca conversión en sacramento no III^o Concilio de Letrán (1179), unha reivindicación que décadas atrás era impensable⁴⁸. A comentada postura de Xerardo de Cambrai houbo de ser trocada cara un matrimonio sacralizado usando da literatura canónica precedente, pero o camiño seguido ata o III^o Concilio de Letrán do 1179 será tocado unha vez máis nun apartado posterior.

O milenarismo do século XI, no cal atopamos o documento usado por Carlos Callón, fai que a Igrexa recrudeza a súa postura en canto ao matrimonio e ante calquera atisbo de disidencia. Vemos un proceso de recrudecemento e de moralización do matrimonio sen precedentes dende a canonística carolinxia⁴⁹ cara a sinxela relación de *amicitia* ou de *caritas* no matrimonio extraída de Cicerón por Xonás de Orleáns no século IX na súa

significaría unha meirande premura, senón dunha persoa de valía intelectual que podería ocupa-la sede de Roma como outra calquera. O poder de Roma, simbólico máis que político, non permitía outra cousa naquelas alturas. A relación con Roma no caso de Península Ibérica considérase normal ata o 589, sendo esta data a do distanciamento. Así, na gran obra epistolar de san Gregorio Magno, só hai dez cartas relativas a asuntos peninsulares, e nos seus sucesores o número é aínda menor. Para as relacións con Roma previas ao 589 véxase VEGA, A. G.: “El primado romano y la Iglesia española en los siete primeros siglos”, in *Ciudad de Dios*, CLIII, 1941, pp.57-100 e do mesmo autor “El primado romano en la Iglesia española, desde sus orígenes hasta el siglo VII”, in *RET*, 11, 1942, pp.63-99.

48 DAUDET, P. *Études sur l'histoire de la jurisdiction matrimoniale. L'établissement de la compétence de l'Église en matière de divorce et de consanguinité*, París, 1941, cit. in DUBY, G.: *El caballero, la mujer y el cura*, p.103 nota 6.

49 TOUBERT, P.: “La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens” in *Il matrimonio nella società alto medioevale*, Spoleto, 1977, cit. in DUBY, G.: *El caballero, la mujer y el cura*, p.29 nota 2.

De institutione laicali cara un matrimonio máis espiritual que carnal⁵⁰. A *honestia copulatio* é presidida polo fin procreador, relación desinteresada e ausente de libido. Nesta relación de *amicitia* non se atopa a idea de amor carnal, termo que si se emprega para facer alusión ás relacións fóra do *legitimum matrimonium* coma un impulso dañino para esa correcta relación. Tamén hai que comentar que durante a Idade Media o termo “libido” soe aplicarse ás mulleres e non aos homes⁵¹. En todo caso, non pretendo amosar unha visión sesgado e “eclesiástica”, é totalmente necesario achegarse á visión eclesiástica e as súas fontes á hora de analisalas mentalidades na Alta Idade Media, e pensar o contrario e tentar terxiversa-la realidade.

Neste contexto do século XI é onde o sr. Callón quere facernos crer nun suposto matrimonio entre dous homes celebrado ca anuencia do clero. Quizais lle deixemos en bandexa o argumento ao falar dun “matrimonio espiritual” que pretende instaurar entre os fieis comúns á moral sexual dos monxes, porque isto é o que pasa no contexto do milenarismo. Pero os decretos, os penitenciais, e toda a literatura, que por suposto o sr. Callón sume nun limbo para poder dar forma ao seu xeito a un problemático documento, nega rotundamente esta forma de unión e esta interpretación de *amicitia* ou “matrimonio espiritual”.

50 DUBY, G.: *El caballero, la mujer y el cura*, pp.102-103.

51 MARTÍNEZ SANZ, J. L.: *Vida y costumbres en la Edad Media*, Edimat, Madrid, 2007, p.115.

¿Cómo o fai a “escola do resentimento” para saltar tódolos obstáculos verquidos nas liñas precedentes?, pois ademais de ignorar todas estas fontes citadas, o que fai é establecer unha indentificación entre *adelphopoiesis* e matrimonio homosexual. Identificación que no caso do “prestidixitador” Carlos Callón agrávase ca interpretación forzada dun “único documento” co cal este “escribinte” pretende ignorar e sumir nun limbo a toda unha serie de numerosos argumentos en contra. Cando incluso a propia muller era obxecto de todo tipo de reservas en relación co matrimonio sendo os seus parentes varóns os que teñan o dereito de entregala en matrimonio a quen lles plazca a partires dos doce anos⁵², o sr. Callón ve un contexto de liberdade no matrimonio incluso entre individuos do mesmo sexo.

Creo ter detallado en poucas liñas un contexto real que abarca o marco temporal da Alta Idade Media ata o século XI, un marco temporal durante o cal algúns pretenden ver unha “permisividade” tal respecto á homosexualidade que se permita incluso entender unha cerimonia de unión entre individuos do mesmo sexo ca sanción do clero. O sr. Callón pretende velo realizado no contexto de milenarismo e recrudescemento do século XI, nun lugar insertado culturalmente no Occidente medieval e ao amparo dun mosteiro dunha indiscutible solvencia intelectual e espiritual como se detallará a continuación, o mosteiro de San Salvador de Celanova.

52 Tanto o costume coma os canons eclesiásticos prohibían levar ao leito ás menores de doce anos. A prácticas do parentesco, e non só nas grandes linaxes, permitían esta cesión da muller, a pesares de que o dereito canónico en teoría impida que unha muller sexa entregada a un home sen o seu consentemento

– O contexto xeográfico e cultural, a sanción dunha imposibilidade:

Vista a realidade espiritual no Occidente altomedieval que deixan no ridículo ao sr. Carlos Callón, é hora descender á Galicia daqueles intres, unha Galicia plenamente insertada naqueles procesos, e sobre todo aos dominios do mosteiro de San Salvador de Celanova. Quede claro pois que todo o citado no apartado anterior pódese aplicar a este,

aínda que ao sr. Carlos Callón lle beneficie unha falsa imaxe dunha Alta Idade Media chea de compartimentos estancos e unha Galicia onde tódalas citas do apartado anterior non teñan unha correspondencia no sentir espiritual. Tal e como sinalou Rubén García Álvarez no seu momento, os caracteres orixinarios do Occidente medieval son atopados na Galicia do mesmo tempo, apreciándose similitudes incluso maiores cas atopadas entre Galicia e o resto da Península⁵³.

- a) Un lugar chamado Celanova.

Coma din expresado ao final do apartado precedente, a -suposta- cerimonia da “unión homosexual” tiña acontecida nun contexto dominado eclesiásticamente por un mosteiro, o de San Salvador de Celanova, que naquelas alturas do século XI estaba en vías da plena “bieitización”, senón o conseguira xa. Para estudar mellor a este mosteiro bieito galego non recomendo ler a Carlos Callón, senón a Jose Miguel Andrade Cernadas, quen no ano 1995 publicaría unha edición do tomo de San Salvador de Celanova⁵⁴, completada despois por dous tomos da colección diplomática deste mosteiro de man de E. Sáez e C. Sáez⁵⁵, obras que poden cubri-lo período que nos interesa. Fóra deste tomo atópanse en parte inéditos determinados legaxos no Arquivo Histórico Nacional de Madrid⁵⁶.

53 GARCÍA ÁLVAREZ, M. R.: *Galicia y los gallegos...*, t. Iº p.19.

54 ANDRADE CERNADAS, J. M.: *O Tombo de Celanova*, 2 tomos, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 1995.

55 SÁEZ, E. e SÁEZ, C.: *Colección diplomática del Monasterio de Celanova (842-1230)*, volume 1º, Alcalá, 1996.

56 Trátase de C.1430: doc. 17 (s.XI); C. 1431: docs. 5,6, 16, 17, 19, 20 (s.XIII) e C. 1432: docs. 10, 11, 12, 16 (s.XIII).

A maiores, temos unha serie de documentos relativos á catedral de Ourense e doutras institucións que nos poden ilumina-la vida deste mosteiro⁵⁷. En canto ao Arquivo Histórico Provincial de Ourense debemos consulta-los os números 1, 2, 3 e 4 do fondo de Celanova.

Para a terra de Celanova na Alta Idade Media, igualmente non debemos deixar fóra á obra de Rubén García Álvarez *Galicia y los gallegos en la Alta Edad Media* de 1975, centrada precisamente nun vaciado do fondo documental deste mosteiro⁵⁸. Pero a pesar destes rigurosos estudos foi “precisamente” Carlos Callón quen deu “descoberto” un curioso documento dunha unión homosexual na Galicia do século XI.

Como se pode comprender, non é este o momento de detallar máis sobre este mosteiro, algo para o cal non me vexo capacitado tendo en conta aos que me precederon nesta laboura, ademais de por evidentes razóns de espacio. Pero o que si pretendo destacar é o feito do que supón a “bietización” da vivencia espiritual naquelas alturas do século XI nun espacio xeográfico concreto. É evidente no caso a tratar a realidade da proximidade dun centro monástico, o de san Salvador de Celanova, realidade arredor da cal debemos reflexionar.

57 Eladio Leiros, catalogador dos documentos monacais do arquivo catedralicio de Ourense, proporciona unha serie de documentos relativos a Celanova: os números 516, 607, 812, 935, 1045, 1172, 1231, 1613 e 1697; LEIROS, E.: *Catálogo de los pergaminos monacales del archivo catedral de Orense*, Santiago, 1951; para esta cita, así como para outras relativas ao fondo documental vinculado con Celanova, sigo a ANDRADE CERNADAS, J. M.: *El monacato beneditino y la sociedad de la Galicia Medieval (siglos X al XIII)*, Publicacións do Seminario de Estudos Galegos, nº 3, O Castro, Sada-A Coruña, 1997, pp.11-13.

58 GARCÍA ÁLVAREZ, M. R.: *Galicia y los gallegos* Rubén García Álvarez era médico, pero soubo merece-lo respecto da comunidade de medievalistas, non o considero para nada un “intruso”, más ben unha figura de gran importancia na historiografía altomedieval galega, quen é un “intruso” que debería pedir perdón á comunidade de historiadores serios é o “escribinte” Carlos Callón.

– b) A solvencia espiritual e cultural do mosteiro de Celanova: un contexto que non permite “rarezas”.

Debemos comezar por sinalar a realidade de que ata ben entrado o século XI, en Galicia non se aprecia en xeral unha implantación do movemento monástico bieito a contrario que noutros ámbitos peninsulares coma unha Cataluña que sofre influencias carolinxias extrapeninsulares⁵⁹, pero isto non significa a ignorancia da *Regula Benedicti* a pesar da primacía doutras regras anteriores, con especial importancia da *Regula Communis*⁶⁰ que recoñece no seu propio texto a súa coexistencia con outras normas: a *Consensoria monachorum*, os *Iuramenta* ou o *Sacramentum*⁶¹. O panorama c o cal se atoparía a *Regula Benedicti* era a do o monacato pactual e formas debidas a obra de Baquiario (séculos IV-V)⁶² ou san Fructuoso (†665)⁶³ que pretendía dar unha maior

59 D'ABADAL, R.: “El Renacimiento monástico a Catalunya después de l'expulsió dels sarraïms”, in *Studia Monastica*, 1961, p.176, cit. in ANDRADE CERNADAS, J. M.: *El monacato benedictino...*, p.25 e nota 4 da mesma; véxase tamén LINAGE CONDE, A.: “La difusión de la Regula Benedicti en la Península Ibérica”, in *Regula Benedicti Studia*, I, 1971, pp.297-325 e COCHERIL, M.: *Études sur le monachisme en Espagne et en Portugal*, Lisboa, 1966.

60 Esta, a pesar do seu nome, máis que unha regra era un conxunto de normas para a convivencia cenobítica federada no Noroeste. Se lle atribúe a san Fructuoso de Braga († 665) e presupón unha serie de mosteiros de carácter dúplice moi semellantes aos que podemos tamén atopar na Galia. A *Regula Communis*, Fructuoso é o resultado da posta en común das experiencias monásticas e o as decisións do goberno colexiado dos abades coincidindo ca mentalidade do monacato daquel momento e que non se pode entender como unha regra ao xeito dos bieitos, LINAGE CONDE, A.: “El monacato en Galicia de San Martín a la benedictinización: un problema”, in *Monacato Gallego. Sexquimilario de San Bieito*, Actas de Primeiro Coloquio, Boletín Auriense, 6., Ourense, (1981), Ourense, 1986, -pp.29-53; véxase tamén a LAWRENCE, C. H.: *op. cit.*, p.74.

61 COCHERIL, M.: *op. cit.*, p.49, cit. in GARCÍA ORO, J.: *Galicia en los siglos XIV y XV*, tomo Iº, Fundación “Pedro Barrié de la Maza Conde de Fenosa, Colección Galicia Histórica, 1987, p. 36 e nota 11 da mesma.

62 DOMÍNGUEZ, M.: “Pervivencia de Baquiario (IV-V)”, in DOMÍNGUEZ, M. et al. (edits.): *Suba luce florentis calami. Homenaje a Manuel C. Díaz y Díaz*, Universidade de Santiago de Compostela, 2002, pp.319-321; LINAGE CONDE, A.: “El monacato en Galicia de San Martín a la benedictinización...”, pp.36 ss.

63 Sobre o monacato pactual galego existe o estudio de BISHKO, Ch. J.: “Gallegan Pactual Monasticin”, in *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, II, Madrid, 1951, pp.513-533; en canto a este tipo monacato en relación ca figura de san Fructuoso é clásica a obra de HERWEGEN, I.: *Das Pactum des H. Fructuosus von Braga*, Stuttgart, 1907. Como estudio biográfico do santo dispoñemos de DÍAZ y DÍAZ, M. C.: *La vida de san Fructuoso de Braga, Estudio y relación crítica*, Braga, 1974.

coesión ao monacato herdado da Galicia de Martiño de Dumio (†580)⁶⁴, persoa de sólida formación cultural que faría albergar no mosteiro de Dumio unha das máis amplas bibliotecas de Occidente cunha serie de obras traídas dende oriente⁶⁵.

Tampouco debemos esquecer a posible influencia do monacato mozárabe fuxido do sur e asentado en Galicia. Ante todo quero sinalar que incluso antes da plena “bietización” o monacato galaico non era un páramo espiritual e cultural onde poder atopar incongruentes explicacións a comportamentos tan curiosos durante o século XI como pretende facernos ver o sr. Carlos Callón., porque os mosteiros dúplexes para quel intre non eran unha “rareza”.

A primeira mención explícita da *Regula Benedicti* nos mosteiros galegos se ten considerada a do 13 de abril do 896 para o mosteiro de San Pedro de Montes, sempre seguindo a J. Freire Camaniel. De admitir o parecer de Freire Camaniel, teríamos que admitir con el que neste documento teríamos unha das mencións máis antigas da

64 Cara o ano 550, chega ao occidente de Península Ibérica o monxe Martiño, posiblemente procedente das terras da actual Hungría -Panonia-. Martiño era un home de inmensa cultura e vivira en Oriente, onde coñecería de primeira man ás disputas teolóxicas máis elaboradas. Ademais residira igualmente en Roma e na Galia. Chegado a Dumio, alí Martiño crea un mosteiro e despois un bispado. Con san Martiño o monacato aséntase en terras galaicas, neste caso un monacato de “tipo celta” co importante papel do abade-bispo, de tódolos xeitos a denominación de “celta” á obra de san Martiño de Dumio pode levar unha serie de confusións. Temos os centros de Lorvao, Vacariça, Tiabes na Portugal actual, e no caso de Galicia coñecemos a Mondoñedo. Martiño morre no ano 580, tras trinta anos de intensa laboira pastoral e monacal. Este monacato tiña un carácter moi independente, de xeito que semellaba que había tantas regras e normas de convivencia coma mosteiros. En realidade, Martiño contaba cunha ampla formación anterior a súa chegada no 550, experiencia que sabemos estaba dominada polo orientais, de feito o seu monacato de “tipo celta” en realidade estaría alimentado polas Sentencias dos *Santos Padres de Oriente*, sentencias contidas nunha serie de obras que Martiño coñecería moi ben e que traducira do grego. Sobre a obra de san Martiño de Dumio temos a edición da súa obra en BARLOW, C. W.: *Martini Episcopi Bracarensis opera omnia*, New Haven, 1950 e en castelán en DOMINGUEZ del VAL, U.: *Martín de Braga. Obras completas*, Madrid, 1990.

65 San Martiño no contexto do segundo concilio de Braga no 572, lle envía unha carta ao bispo lucense Nitixio, carta que fai acompañar por unha colección de concilios orientais traducidos e depurados por el mesmo, TORRES RODRÍGUEZ, C.: *Galicia Sueva*, Fundación Barrié de la Maza, col. Galicia Histórica, A Coruña, 1977, pp.275-276; tamén véxase AREÁN, C.: *Cultura autóctona hispana*, NyC., Madrid, 1973, pp.75 e 100.

Regula Benedicti para o Occidente peninsular⁶⁶, pero para atoparnos cunha maior fiabilidade documental debemos acudir ao ano 1067 e ata ao cenobio de San Antolín de Toques⁶⁷.

Un dos mellores coñecedores da documentación de Celanova, J. M. Andrade Cernadas, considera que para o caso deste mosteiro a primeira mención non chegaría ata o 1139⁶⁸. Pero debemos ter en conta o feito de que debemos entender por bieteización do monacato, porque dependendo que teñamos en conta unha ou outra cousa podemos atribuírlle ritmos diferentes a este proceso. Para Linage Conde, a “bieteización” sería debida ao coñecemento e difusión dun libro, a *Regula Benedicti*, e non á sumisión a unha potestade e o ingreso a unha corporación⁶⁹, é evidente que este último criterio nos levaría a etapas moi serodias.

De tódolos xeitos, o coñecemento da *Regula Benedicti* nos mosteiros galegos sábese que é anterior ao século XI e á plena “bieteización”⁷⁰. Esta era coñecida e practicada sumándolle a esta prescrición aos modelos autóctonos, aínda que nun principio non

66 FREIRE CAMANIEL, J.: *El monacato gallego en la alta Edad Media*, II tomos, Fundación Pedro Barrié de la Maza, Colección , Galicia histórica, A Coruña, 1998, tomo IIº, pp.1.086-1.807.

67 ANDRADE CERNADAS, J. M.: “La implantación del monasterio en la sociedad: Celanova” in GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A e TEJA CASUSO, R.: *Los grandes monasterios benedictinos hispanos de época románica (1050-1200)*, Ayuntamiendode Aguilar de Campoo, 2007, (pp.121-139), pp.126-127.

68 ANDRADE CERNADAS, J. M.: *El monacato benedictino ...* p.44.

69 LINAGE CONDE, A.: “El monacato en Galicia de San Martín a la benedictinización...”, pp.44-45.

70 Un posible obstáculo para a bieteización do monacato pode ser a presenza do rito hispánico ou mozárabe, que no caso que nos atine sería trocada polo rito romano no 1085. No monacato galego terían importante presenza os sureños procedentes das terras en mans dos islamitas coma no caso do abade Argerico de Samos de mediados do século VIII ou Fatalis do mesmo Samos de mediados do s.IX. Pero isto non pode facer que tentemos sinalar unha ignorancia da *Regula Benedicti* con anterioridade ao 1085, e sobre todo para o caso da solvente comunidade monacal de Celanova.

coma norma única, isto é posible gracias á “flexibilidade” da *Regula Benedicti* que a leva a adaptarse a situacións moi diversas⁷¹. Na mesma *Regula Benedicti* podemos ler que nesta non se contén tódala práctica da xustiza e da normativa que debe presidir unha comunidade: “*Mais o que teña moita presa por chegar a ser perfecto, ten á súa disposición as ensinanzas dos Santos Padres*”⁷², ademais tamén lemos: “*¿qué páxina inspirada por Deus no Antigo ou no Novo Testamento non é norma rectísima para a vida do home?*”⁷³; así mesmo lembra a valía da *Regra de San Basilio* (c.330–379)⁷⁴.

Mosteiro bieito ou non, o que si sabemos é da solvencia espiritual e cultural do mosteiro de Celanova, que sabería facer palpable no seu contexto máis cercano. Esta solvencia, debemos destacar que ben na súa “partida de nacemento” dende a familia de san Rosendo, sobre todo da súa nai. San Rosendo cedería ao mosteiro celanovense unha nada desdeñable biblioteca para aquel momento no seu testamento monástico⁷⁵, pero é que a dotación de Celanova fora espléndida dende o primeiro momento⁷⁶.

71 LINAGE CONDE, A.: “El monacato en Galicia de San Martín a la benedictinización...”, p.45.

72 *Regula Benedicti*, LXXIII, 2, emprego a edición preparada polo P. Martín M^a Díaz para edicións do Adro no ano 1982

73 *R. B.*, LXXIII, 3.

74 *R. B.*, LXXIII, 5.

75 Remito artigo de DÍAZ Y DÍAZ M. C.: “El testamento monástico de san Rosendo”, in *Historia, Instituciones, Documentos*, 16, 1989, pp.47-102; así mesmo resúltame interesante o artigo de GARCÍA ÁLVAREZ, R.: “Los libros en la documentación gallega de la Alta Edad Media”, in *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 20, 1965, pp.292-329.

76 J. M. Andrade resalta ao carácter espléndido desta dotación en referencia a todo tipo de bens materiais para o desenvolvemento da vida monástica no século X, ANDRADE CERNADAS, J. M.: “Dentro y fuera del claustro: aspectos de la vida cotidiana en torno a los monasterios medievales de Galicia”, in VV.AA.: *Vª e VIª Semanas Galegas de Historia, Morte e sociedade no Noroeste peninsular. Un percorrido pola Galicia cotiá*, Asociación Galega de Historiadores, Noia, 1998, (pp.313-330), pp.315-316.

Esta listaxe de libros pode lerse no documento datado no 26 de setembro do 942 e nela non só apreciamos libros litúrxicos comúns, senón un exemplar da *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea (c.275–339), os *Diálogos* de san Sulpicio Severo (363–420/425), tratados sobre a Trindade de san Agostiño de Hipona (354–430), as *Colacións* de san Xoán Casiano (360/365–xc.435), o *Xeronticón*, ou escritos dos Santo Padres, obras de san Gregorio Magno (p.590–604), incluíndo as súas *Morais*, a *Regra Pastoral* e as homilías sobre Ezequiel; en canto a san Isidoro (c.556–636) constan as *Sentencias* e as *Etimoloxías*⁷⁷. Biblioteca nada desdeñable que xunta ao prestixio de san Rosendo e a súa familia deixa as claras un contexto histórico, social, cultural e espiritual moi alonxado das fantasías do sr. Callón.

– c) San Rosendo (907–977) e o seu papel no monacato galego altomedieval.

O feito de que san Rosendo (907–977) lle regalara á comunidade de Celanova, a predilecta das súas fundacións, un exemplar da *Regula Benedicti*, é un feito elocuente

⁷⁷ No documento da doazón de san Rosendo ao mosteiro de Celanova, con data do 26 de setembro do 942 podemos ler no apartado relativo aos libros: “*Hordinum, Psalterium, Antiphonarios duos, Orationum, Comicum, Manual, Precum, alios spirituales: Biblioteca, Morarium, Dialogorum, Pastoralis, Ezechielum, Ethimologiarum, Sententiarum, Aepistolarium, Igerarium Gerie, Stora eclesiastica, Ebtamaron, Geronticon, Expositio trinitatis et Collationum*”; AHN, Tumbo de Celanova, fol. 2^o-4, o documento pode lerse en SÁEZ, E. e SÁEZ, C.: *Colección diplomática del Monasterio de Celanova (842-1230)*, volume 1^o, Alcalá, 1996. doc. n^o 72, pp.151 e ss. para o caso concreto desta biblioteca véxase p.155. Igualmente remito así unha vez máis a GARCÍA ÁLVAREZ, R.: “Los libros en la documentación gallega...”, pp.292-329.

de máis⁷⁸. Non é ousado falar dun “protobietismo” de san Rosendo cun eclecticismo normativo que permite certa inercia respecto as formas monásticas precedentes⁷⁹.

A realidade pre-bieita de Celanova é un tanto especial e non se arrima a situación global do monacato galego. Esta realidade non pode ser apreciada sen comprende-la figura de san Rosendo (907-977) e da súa nai santa Ilduara⁸⁰, co-fundadores no ano 942 do mosteiro de Celanova, mosteiro que o mesmo Rosendo dirixiría tras suceder ao seu primeiro abade, Fránquila⁸¹, e onde se retirará dende 974 ata a súa morte tras renunciar á sede de Iria⁸². San Rosendo é a figura máis importante e mellor estudada da Alta Idade Media galega, ao contrario que os mentados Pedro Díaz e Muño Vandilaz.

78 LINAGE CONDE, A.: “El monacato en Galicia de San Martín a la benedictinización...”, p.50.

79 RÍOS CAMACHO, J.C.: “La singularidad de San Rosendo en el contexto del monasterio de Celanova y su área geográfica. Influencias culturales andalusíes en territorios galaicos”, in PÉREZ LÓPEZ, S. L.: *Facendo memoria de San Rosendo*, Cabilda da Catedral de Mondoñedo, Centro de Estudios da Diócese de Mondoñedo-Ferrol e Fundación Caixa Galicia, Salamanca, 2007, (pp.49-87), p.57.

80 Sobre a figura de Ilduara remito a estudio de M^a del C. Pallares, PALLARES MÉNDEZ, M^a del C.: *Ilduara, una aristócrata del siglo X*, edicións do castro, Sada, 2004.

81 Tras rematarse o mosteiro, san Rosendo fai traer dende o mosteiro de Santo Estebo, posiblemente o de Ribas de Sil -Nogueira de Ramuín, Ourense- a Fránquila para que se faga cargo desta nova comunidade. Tralo morte de Fránquila, san Rosendo é nomeado abade, seguindo ao haxiógrafo Ordoño de Celanova sin deixar as súas funcións episcopais, para estes datos véxase *Vita*, XXVII, 230 e ss. e XXX-XXI, 260-265, emprego a edición de ORDOÑO de Celanova: *Vida y milagros de san Rosendo*, edición, traducción e estudio por DÍAZ Y DÍAZ, M., PARDO GÓMEZ, M. V. e VILARIÑO PINTOS, D., con apéndice anatómico-antropológico realizado sobre as reliquias do santo por CARRO OTERO, J., Fundación Barrié de la Maza, col. Galicia Histórica, A Coruña, 1990, e aquí son as pp.143 e 147. Que san Rosendo fora realmente abade ou *episcopus sub regula* segundo a tradición visigoda é algo discutible. Para o caso de Fránquila dispoñemos do estudio de FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIETES, J. I.: “Fránquila, primer abad del monasterio de Celanova”, in *Compostellanum*, 18, 1893, pp.1-8, igualmente conservamos un artigo sobre os abades de Celanova, aínda que anónimo: “Un abadalgio inédito de Celanova”, in *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Orense*, 8, 1927, pp.53-67 e 73 e 87.

82 Á sede de Iria, Rosendo Gutiérrez, accedería con só dezaioito anos.

A formación intelectual e espiritual de san Rosendo é maior que a do seu “predecessor” no monacato do ocidente peninsular, san Fructuoso⁸³. Manuel C. Díaz y Díaz sinala como mentres a formación ascética de Fructuoso (†665) está libre de toda dúbida, ca súa formación intelectual non pasa o mesmo: a súa carta a Braulio non amosa unha retórica admirable e a súa *Regula Monachorum*, da cal por outra parte podemos discutir a súa atribución⁸⁴, contén unha serie de “palabras vulgares” e os poemas que se lle atribúen son bastante simplóns⁸⁵. Máis sinalable en canto formación intelectual, debemos destacar pola súa acción igualmente en Galicia a Valerio do Bierzo (siglo VII), amosando un estilo superior o de Fructuoso (†665) nos seus escritos tras unha mocidade sumida no estudio da cultura clásica⁸⁶.

A nós interésanos o contexto cultural e espiritual en Celanova, onde se aprecia un alonxamento dalgunha das formas fructuosíans do monacato permanecendo outras como aos pactos entre abades⁸⁷. Pero para o mosteiro de Caaveiro⁸⁸, Rosendo dispón que o abade sexa designado por membros da comunidade, e non polo bispo da diócese, feito que deixa ver certo afán de independencia á vez que segue os principios da *Regula*

83 DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: “El monacato fructuosiano y su desarrollo”, in *El Monacato en la Diócesis de Astorga durante la Edad Media*, Astorga, 1995, pp.31-48.

84 O propio M. C. Díaz y Díaz coincide con B. Bischoff en que a *Regula Monachorum* non lle pertence a san Fructuoso, DÍAZ e DÍAZ, M. C.: “La cultura de la España visigótica del siglo VII”, in DÍAZ e DÍAZ, M. C.: *De Isidoro al siglo XI...*, p. 47 e nota 68 da mesma.

85 *Ibidem*, p. 47.

86 *Ibidem*, pp.47-48,

87 Polo menos, para o 1003 conservamos un *pactum* entre os abades Dommon Trasariz e Manilano, *TC*, doc, 225, 318-320, cit, in ANDRADE CERNADAS, J. M.: *El monacato benedictino ...*, p.38 e nota 99 da mesma.

88 Este fermoso mosteiro, sito nas fragas do Eume, foi rehabilitado por san Rosendo, pero a súa existencia sería anterior. Durante dous séculos o mosteiro de Caaveiro tería unha existencia bieita, que sin non arranca da man do propio Rosendo non sería menor o papel deste santo. Tras esta etapa bieita, pasaría a pertencer aos Coengos Regulares de san Agostiño. Para comprender o posible papel de san Rosendo na “bieitización” deste mosteiro debemos sinala-lo feito de que na dotación de san Xoán de Caaveiro por san Rosendo, entre unha serie de obras de distinto carácter canonístico e haxiográfico hai un exemplar da *Regula Benedicti*, LÓPEZ FERREIRO, A.: *Historia de la Santa Apostólica Metropolitana Iglesia de Santiago de Compostela*, tº. II, edición Fácsmil de Sálvora, Santiago de Compostela-Bilbao, 1983, pp.361-362.

Benedicti en canto nomeamento do abade⁸⁹. Por outra banda, o que si apreciamos é unha maior importancia da solemnidade do culto en contra da meditación persoal frutuosa⁹⁰. É case seguro que os monxes de Rosendo coñeceran á *Regula Benedicti*⁹¹ que pode interpretarse como certos contactos co mundo carolinxio⁹². Esta posibilidade do coñecemento da norma do santo de Nursia é algo que debemos admitir, aínda que non sigamos acriticamente á cita do haxiógrafo de san Rosendo, Ordoño de Celanova, quen afirma no *Liber de vita et virtutibus Sanctissimi Rudesindi episcopi*⁹³ que dende o intre da súa fundación o mosteiro de Celanova é bieito⁹⁴.

89 Nesta lemos: “Na ordenación do abade terase sempre esta norma: Que sexa instituído aquel a quen toda a comunidade elixa de común acordo”, *Regula Benedicti*, LXIV, 1.

90 ANDRADE CERNADAS, J. M.: *El monacato benedictino...*, p.31.

91 Téñase en conta que para a dotación de san Xoán de Caaveiro, a *Regula Benedicti* ca é cousa de san Rosendo, onde ten un papel que sería menor que en Celanova.

92 Esta posibilidade foi estudiada en MATTOSO, J.: “San Rosendo e as correntes monásticas da súa época”, in *Do tempo e da Historia*, 5, 1972, pp.5-17; tamén véxase ANDRADE CERNADAS, J. M.: *El monacato benedictino...*, p.31 e nota 54 da mesma.

93 En canto á autoría desta obra haxiográfica, moito se ten discutido si era unha obra exclusiva do monxe Ordoño ou compartido con Estebo, outro monxe de Celanova. Ordoño confesa a súa débeda con Estebo, como lemos nos libros I e II dos *Miracula Rudesindi*. Estebo recopilaría material para o libro I dos *Miracula Rudesindi* e se considera anterior a Ordoño datándose a súa obra non máis tarde do ano 1150, sendo de sinalar que a acta de canonización de Rosendo da man do cardeal legado Xacinto Bobo, futuro pontífice Celestino III (p.1191-1198) está datada no ano 1172. En canto a Ordoño, que igualmente escribe no século XII considérase que a pesar da súa formación previa usa dun estilo cheo de clisés a pesares do seu carácter fluído e do uso de obras haxiográficas. Literariamente só destacan os versos que rematan o libro III. Debemos distinguir dúas obras nunha, realizándose en primeiro lugar a *Vita Rudesindi*, á cal logo se lle suman os *Miracula Rudesindi*., ORDOÑO: *Vida y milagros de san Rosendo*, edición empregada, p.46 e nota 70 da mesma, p.47 En canto á bula de canonización pode lerse entras as pp.278-281 da mesma obra entre os apéndice.

94 Cito: “*Ex quo abstractum sibi associavit et sui ac totius monasterii sub regula sancti Benedicti patrem et rectorem, sicut in testamentis resonat, constituit, sub cuius dictione mirifice deo militavit*” (Sacándolo de alí-a Fránquila, primeiro abade de Celanova- asociouno a súa empresa e o constituíu por pai e rector seu e de todo o mosteiro baixo a regra de san Bieito, según consta nos documentos, e baixo a súa dirección militou maravillosamente ao servizo de Deus). Por si fora pouco, cando o propio Rosendo busca sucesor, nomea a Manilano “*secundum Benedicti regulam pro abbate eligatur*”. Para estas dúas citas: *Vita*, XXVII, 235 e ss., e XXXVIII, 370-311. Emprego a edición de ORDOÑO: *Vida y milagros de san Rosendo*, edición empregada, pp.142-145 e pp.154-155. A pesar de que Ordoño fala duns “documentos” nos cales se reflexaría esta filiación de Celanova ca *Regula Benedicti* dende os seus inicios, a verdade é que non hai rastro desta documentación .Ordoño escribe no século XII a súa obra haxiográfica, *Liber de vita et virtutibus Sanctissimi Rudesindi episcopi*, nun intre de profunda bietización que pode que interfira na súa afirmación, ANDRADE CERNADAS, J. M.: *El monacato benedictino...*, p.31.

Rosendo, tal e como sinala R. A. Fletcher, sería para Galicia o mesmo que “*Abbon de Fleury, Dunstan de Glanstobury ou Oliba de Ripoll á Francia central, á Inglaterra meridional e a Cataluña respectivamente*”⁹⁵. Aínda que este intento de reforma monástica levada a cabo por Rosendo⁹⁶, que aunaba formas ultrapirenaicas cas coñecidas en Galicia⁹⁷, non tivo o éxito de extenderse a outros centros monásticos galegos debido á presión sarracena e a problemas internos no reino de León⁹⁸ non debemos esquecer-lo papel de Rosendo e do mosteiro de Celanova como antecedentes á plena chegada da reforma bieita a Galicia, atopándose cunha Galicia na cal pervivían mosteiros dúplices e familiares⁹⁹.

En canto aos mosteiros dúplices, con monxes e monxas, eran semellantes os que proliferaban igualmente na Galia coma Chelles ou Jouarre xurdidos pola estela de san Columbano e que contaban con posibles referentes no Oriente, de feito tanto san Pacomio (c.287-346) como san Basilio o Magno (c.329-379) crearan as súas

95 Cit. in FLETCHER, R. A.: *A vida e o tempo de Diego Xelmírez*, Galaxia, Vigo, 1993 -a 1ª edición en inglés é do ano 1984-, p. 32.

96 Reforma moi determinada pola súa vinculación familiar ca familia real, xa que ao dar un forte golpe ás inxerencias nobiliarias nestas institucións relixiosas facilitaba un mellor control do territorio por parte da monarquía, ANDRADE CERNADAS, J. M.: *El monacato beneditino*, pp.31-32.

97 Por exemplo, para o caso concreto de Celanova coñecemos pola documentación conservada a existencia dun prepósito, figura que apreciamos na *Regula Isidori*, na *Regula Monachorum* e na *Regula Communis*, mentres que na *Regula Benedicti* rexéitase esta figura de xeito case explícito. En Galicia a mencións aos prepósitos nos mosteiros vai cedendo trala chegada de Cluny, empezándose a empregar con maior fortuna o termo “prior”, pero no caso de Celanova os “prepósitos” alcanzan incluso ao século XIII mencionándose a un “*F. Petri prepositus*”, TC. Doc. 121, 184; *Ibidem.*, pp.37-38 e nota 97 desta última. Esta mención no século XIII no mosteiro de Celanova a un *prepositus*, deixa as claras que este suposto carácter “arcaizante” nada ten que ver como un argumento en contra ca plena bietización e por suposto non significa ningún tipo de “afastamento galaico” respecto a ortodoxia que permita que no seu *armarium* se conserven os documentos que o sr. Callón interpreta tan erróneamente buscando intereses grupais espúreos ao verdadeiro avance do coñecemento histórico.

98 PALLARES MÉNDEZ, Mª C.: “Territorio y sociedad en la Galicia medieval. Organización del territorio”, in VV.AA.: *Historia de Galicia*, tº I. De la Prehistoria a la Alta Edad Media, Faro de Vigo, Vigo, 1991, -pp.213-232- p.230.

99 Véxase a obra MATOSSO J.: *op. cit.*, pp.29-53; en canto aos mosteiros familiares: ORLANDIS, J.: “Los monasterios familiares en Europa durante la Alta Edad Media”, in *AHDE*, 26, 1956, pp.1-46; en canto ao monaquismo dúplice, do mesmo autor temos a “Los orígenes del monaquismo dúplice en España”, in *Homenaje a la memoria de Don Juan Moneva*, Zaragoza, 1995, pp.237-248.

comunidades de monxas preto da dos monxes para que ambas se apoiaran mutuamente. Debemos ter en conta que compartirían o templo e que as mulleres dependían dos monxes para as funcións litúrxicas¹⁰⁰.

En vida de san Rosendo, a reforma bieita contaba con Cataluña e empezaba a extenderse fóra dela cos centros de San Millán, Albelda e Nájera¹⁰¹. Moito se ten especulado de que as reformas eclesiásticas chegaban tarde e mal a Galicia polo seu excentricidade xeográfica, nada máis lonxe, e as resistencias fronte o culto romano foi a mesma que a ofertada noutros territorios peninsulares, se excluimos ao nordeste¹⁰². Ademais, é elocuente o exemplo de San Martiño do Roncal neste “avanzado nordeste” e que figuraba como dependente do importante mosteiro de Leire dende a súa doazón por Sancho Ramírez de Aragón (r.1063/1069–1094). Os fieis deixan de satisfacer os dezmos e deixan de recibir nas súas igrexas aos monxes de Roncal debido ao seu rexeitamento da nova liturxia. Pedro I de Aragón e Pamplona (r.1094–1104) ordena que o novo rito non supoña que todo non siga coma antes: “*mandavit ut sicut fuerat factum in lege Toletana, ita et permansisset in lege Romana*”¹⁰³.

En canto á extensión da proceso de bietización do monacato, os ritmos galegos son lentos¹⁰⁴, certo, pero esta lentitude apréciase igualmente noutros ámbitos peninsulares.

100 LAWRENCE, C. H.: *op. cit.*, p.72.

101 ANDRADE CERNADAS, J. M.: *El monacato benedictino...*, p.32.

102 No caso do Aragón de Sancho Ramírez (r.1063/1069-1094), no mosteiro de San Juan de la Peña, o martes da segunda semana da Cuaresma do ano 1071, que coincidía en 22 de marzo, as horas de *tercia* e sexta se ofrendaron segundo o rito mozárabe e a de *nonas* en rito romano, ORLANDIS, J.: *La Iglesia en la España visigoda y medieval*, Edicións da Universidad de Navarra e Pamplona, Universidade de Navarra, Pamplona, 1976, pp.315-316.

103 UBIETO, A.: *Colección diplomática de Pedro I de Aragón y Navarra*, Zaragoza, 1951, doc. n° 43 (5 de xaneiro do 1098) e doc. n° 108 (27 de xaneiro de 1102); cit. in *Ibidem*, p344 e nota 80 da mesma.

104 Para este proceso remito ao artigo de ANDRADE CERNADAS, J. M.: “En torno a la benedictinización del monacato gallego”, in *Compostellnum*, 45, 2000, pp.649-656.

O que si é certo no caso galego é a tardanza en atopar unha mención explícita da *Regula Benedicti*¹⁰⁵, problema sobre o cal aportei unha serie de datas en liñas precedentes.

Cando dende o concilio de Reims, no 1049, é excomungado o bispo Cresconio de Iria por facerse chamar “bispo da Sede Apostólica”, desmíntese tal “afastamento”. De tódolos xeitos, comprenderase que se Galicia tiña un carácter afastado para implantarse as reformas eclesiásticas nacidas tralos pirineos, máis difícil o terían certas prácticas orientais como o *adelphopoiesis*, a pesar dos demostrados contactos entre Bizancio e Galicia ao longo da Alta Idade Media sobre os cales non hai motivo de profundizar aquí e que só sinala a previa formación de san Martiño de Dumio (†580). A excentricidade galega e o seu apego á tradición, no caso que andamos a ver o apego á *Regula Communis* en detrimento da *Regula Benedicti*, é un argumento pois cuestionable e necesitado dun estudio comparativo con outras zonas da Península, ao igual que no caso do rexeitamento do rito romano.

En todo caso, e a pesar das dúbidas sobre a validez da mención da *Regula Benedicti* nos mosteiros e cenobios galegos na Alta Idade Media¹⁰⁶, estas dúbidas atópanse disipadas para a Galicia do 1061 na maioría dos casos. No ano 916 fúndase o mosteiro de Lérez (Pontevedra) por dotación de Ordoño II, dotación que inclúe un exemplar da *Regula Benedicti*, e para este caso non hai dúbidas na interpretación no documento¹⁰⁷. A pesar

105 ANDRADE CERNADAS, J. M.: “La implantación del monasterio...” p.126.

106 Sobre estes aspectos codicolóxicos, evidentemente non é momento de disertar sobre eles, só me queda remitir ao estudo sobre a bicitización do monacato galego de ANDRADE CERNADAS, J. M.: *El monacato benedictino...*, pp.32-33 cas respectivas notas.

107 LINAGE CONDE, A.: “El monacato en Galicia de San Martín a la benedictinización...”, p.50 nota 50 e do mesmo autor *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, tomo IIº, Centro de Estudios e Investigaciones San Isidoro, León, 1973, p.739.

de que a documentación de Celanova é pouco explícita en materia de aceptación da *Regula Benedicti*, para o ano 1091 temos un prior¹⁰⁸, cargo que se recolle nesta regra en contra do prepósito fructusián¹⁰⁹, e que por riba, feito non carente de importancia, chámase *Benedictus*¹¹⁰.

Ademais de san Rosendo e a súa nai, de igual importancia para o monacato galego son outros membros da súa familia. O curmán de san Rosendo, Osorio Gutiérrez, no ano 969 funda ao mosteiro de Lourenzá, que dota de xeito espléndido¹¹¹. En canto aos libros, aspecto que nos interesa aquí, Lourenzá é dotada cunha serie de libros litúrxicos e devocionarios entre os cales só os segundos constan de sete volumes¹¹². Esta dotación deixa ver a biblioteca á cal accedera Osorio Gutiérrez, quen entra no mosteiro de Lourenzá para pasar a súa vellez, e sobre todo deixa as claras unha vez máis a solvencia intelectual, e patrimonial, da familia de san Rosendo.

Ademais, a implicación da familia de san Rosendo cos mosteiros da súa fundación vai máis aló da mera fundación e doazóns: son figuras de certa solvencia emparentadas ca

108 *Tombo de Celanova (TC)*. doc. 296, 422: cit. in ANDRADE CERNADAS, J. M.: *El monacato benedictino...*, p.44 e nota 135 da mesma.

109 *Regula Benedicti*, LXV, *passim*.

110 A onomástica é un importante xeito para coñece-la devoción por certo santoral, e polo tanto do coñecemento do legado deste.

111 A carta fundacional de Lourenzá pode leerse en FLÓREZ, H.: *España Sagrada*, tomo XVIII, cap.XVIII, edición facsimilar de Alvarellos, Lugo, 1989, pp.332-340. Esta consérvase en dous documentos, no AHN cód. 1044B, fol.1^r-8^v e 9^r-14^v, ademais dunha copia tardía no Arquivo Catedralicio de Mondoñedo. Para R. A. Fletcher esta carta fundacional merece unha detida crítica, FLETCHER, R. A.: *op. cit.*, p.33 nota 47.

112 FLETCHER, R. A.: *op. cit.*, pp.33-34.

familia reinante¹¹³ e dunha grande cultura que farían que se irradiase dende estes centros creados por eles.

A influencia espiritual de Rosendo e a súa familia na zona próxima a Celanova, non só se ciñe ao dito mosteiro de San Salvador. Pola contra hai outras fundacións, como as de monxas de San Martiño de Pazó, onde se retira a propia Ilduara, ou o cenobio igualmente feminino de Bobadela¹¹⁴. No mosteiro de Bobadela cara o 912 é transcrita, posiblemente por unha das súas monxas, o *Codex Regularum*¹¹⁵, nel aparecen citas da Patrística Oriental, de san Leandro (c.534–)596, san Isidoro (c.556–636), de san Fructuoso (†665), a epístola CCI de san Agostiño de Hipona (354–430) e, dato a remarcar, a propia *Regula Benedicti*¹¹⁶.

Dende san Rosendo e o seu rosario de fundacións impúxose un novo monacato que consideraba sospeitoso ao monacato dúplice, de gran tradición na Galicia Alto Medieval. É elocuente o caso da restauración do mosteiro de Santa María de Loio no 927, onde se fala do pecaminoso pasado do mosteiro ao cal un abade, de nome Saulo,

113 As relacións familiares de san Rosendo son ben coñecidas, estas semellan empezar co seu bisavó, conde de Astorga, que sería irmán de Ordoño II (rei de Galicia entre 910-914 e de León entre 914-924), a súa curmá, Adosinda, era a muller de Ramiro II (931-950), mentres que outra curmá, Tareixa, sería muller de Sancho o Craso (956-958 e 960-966); a sobriña de Rosendo, Velasquita era muller de Vermudo II (984-999) e a súa sobriña-neta Elvira, muller de Afonso V (999-1028); *Ibidem*, pp.33-33. Para estas relacións familiares e ascendencia de san Rosendo nos monarcas da súa época véxase SÁENZ SÁNCHEZ, E.. “Los ascendientes de san Rosendo. Notas para el estudio de la monarquía astur-leonesa durante los siglos IX y X”, in *Hispania*, 8, 1948, pp.3-76 e 179-233. Sobre Rosendo e Ramiro II (931-950) véxase RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J.: “La figura de San Rosendo en el reinado de Ramiro II de León”, in *Archivos Leoneses*, 54, 1973, pp.287-307.

114 MARTÍNEZ, G.: *Los monasterios de monjas en Galicia*, in Yermo, 4, 1966, pp.51-79 cit. in GARCÍA ORO, J.: *op. cit.*, p.41 e nota 21 da mesma.

115 Este *Codex Regularum* sería unha especie de regra pre-bicita para os mosteiros, descoñecemos o contido desta, pero con toda seguridade trátase dunha experiencia que aúna aos textos de san Fructuoso e san Isidoro e as normas dos Padres do Deserto, sen descartar outros “ingredientes”. Este texto solía ser entregado polo bispo da diocese ao abade no momento da consagración, FREIRE CAMANIEL, J.: *op. cit.*, tomo Iº, p.185.

116 MARTÍNEZ, G.: *op. cit.*, pp.51-79 cit. in GARCÍA ORO, J.: *op. cit.*, p.41 e nota 22 da mesma.

trocara nun lupanar¹¹⁷. Así, de man de Rosendo, ambos , homes e mulleres, quedan separados destinándose ás profesas ao mosteiro de Santa Mariña de Portomarín¹¹⁸. Dende a figura de Rosendo, xurde pois a desconfianza cara os mosteiros dúplices e vese o froito do mal na convivencia de ambos sexos entre as mesmas paredes. Dende esta idea créanse novas comunidades monásticas, sendo a de Celanova a que tería unha meirande pervivencia. Hai que sinalar que as desconfianzas relacionadas co monacato dúplice en moitos dos casos non estaban xustificadas.

¿Qué nos pode dicir o sr. Callón sobre esa suposta “permisividade” ante estes datos plenamente coñecidos sobre esa “desconfianza”? Esa “permivisidade” sobre a que o sr. Carlos Callón constrúe o seu castelo sen alicerces non ten constancia algunha documental, pero si a desconfianza ante a mera cercanía entre homes e mulleres, ie no mesmo contexto desa desconfianza as veces tan pouco fundamentada se pretende ver un intre de “identidade sexual non definida” e de “ausencia de conciencia de pecado” ante as relacións sexuais entre individuos do mesmo sexo!. Como se comprenderá, calquera interpretación dun documento coma unha unión entre individuos do mesmo sexo cando estes son os antecedentes na comarca de influencia do mosteiro de Celanova, é unha interpretación forzada e que só pode buscar un fácil aplauso dende certos sectores da sociedade.

Unha vez máis véxome pois na obriga de lembrar en qué contexto estamos, socialmente, institucionalmente e espiritualmente. O matrimonio sancionado pola Igrexa, o *legitimum matrimonium*, aínda que comportaba unhas normas que non eran

117 Extracto documental en PALLARES MÉNDEZ, M^a del C.: *Ilduara...*,p.130.

118 *Ibidem*, p,130.

compartidas pola totalidade do clero non pode afectar a un matrimonio entre individuos do mesmo sexo. E sobre todo en momentos previos a unha gran reforma como a de Gregorio VII (p.1073-1085) e sobre todo antes de que o matrimonio se convertera nun sacramento, Nen nos *corpus* canónicos precedentes nen nos plenamente reformados, aparece nen por asomo a posible complicidade do clero na celebración dun matrimonio entre individuos dun mesmo sexo. Sen non admitimos isto último, nada do que escribín ou do que escriba a continuación valerá dalgo. Só unha cegueira conceitual ou unha profunda terxiversación das fontes pode facer posible a crenza na posibilidade desa cerimonia.

O documento en cuestión tería a importancia para ser conservado entre a documentación do mosteiro, un mosteiro bieito de enorme solvencia cultural e espiritual como era o de San Salvador de Celanova á aquelas alturas. Se sóe mencionar que as bibliotecas dos mosteiros galegos son inferiores en volumes a dos mosteiros doutras zonas da Península, como os leoneses, rioxanos ou nos cataláns¹¹⁹, pero isto non xustifica “rareza” algunha en materia doctrinal.

- d) O mosteiro de Celanova e a influencia na súa comarca.

Agora centrémonos no papel que podía levar a cabo un centro como San Salvador de Celanova fóra dos seus claustros e muros. Algunhas igrexas rurais mantiñan unha relación de dependencia respecto aos grandes centros monásticos, entre os dereitos derivados desta relación estaba o de padroado, con certos deberes pastorais que

119 ANDRADE CERNADAS, J. M.: “Dentro y fuera del claustro...”, p.329.

implicaban nalgúns casos aos mesmos monxes. A igrexa de Santa María de Ordes, en cuxas proximidades transcorre a cerimonia terxiversada polo sr. Callón, trátase dunha da serie de igrexas que dependían do mosteiro de Celanova que se extendían por Galicia e Portugal¹²⁰. A ermida cercana a esta igrexa e que alberga a “cerimonia”, sempre seguindo á interesada interpretación do sr. Callón, con toda a seguridade lle correspondía o mesmo estatuto que a propia igrexa de Santa María de Ordes¹²¹.

Nesta relación de padroado, ademais das realidades de carácter económico que incrementaban as rendas do mosteiro, está a da cura de almas, que é a que nos interesa no presente caso. Nalgúns casos o dereito de vinculación pastoral con estas igrexas cos mosteiros bieitos non está de todo clara, aínda que os propios monxes podían adicarse directamente da cura de almas nos casos de zonas mal comunicadas e moi a desmán doutras institucións pastorais, aspecto por outra parte moi mal coñecido para o caso galego e que fai que se pense que a implicación directa en materia pastoral non é de todo común¹²², posiblemente pola pouca elocuencia das fontes máis que por outra cousa. A pesar de todo o coidado que podamos por nas nosas afirmacións, dalgo podemos estar seguros: o clero que atendera aquela ermida nas proximidades de Santa María de Ordes, fora un monxe celanovense ou non, é virtualmente imposible que procedera a selar ca súa anuencia un “matrimonio homosexual” tal e como se pretende

120 Xa na *Vita* escrita por Ordoño de Celanova lemos: “*Sed de nonnulla monachorum ac monialium monasteria sub eius dulcissimo imperio sunmittebantur, que in Limie et Gallecie seu Portugalis prouincia constructa esse uidebantur, cuius melliflua doctrina satis educabantur*” (*Sometíanse tamén a súa suavísima guía -a de san Rosendo unha vez que sucede a Fránquila- algúns mosteiros de monxes e monxas, que estaban establecidos no territorio da Limia, de Galicia e Portugal, porque as súas doces ensiñanzas sentíanse ben orientados*), *Vita*, XXXII, 277-279. Sobre esta distribución que chega a terras portuguesas véxase tamén a ANDRADE CERNADAS, J. M.: *El monacato benedictino...*, pp.69 e ss., ademais pode verse ao mapa da p.201.

121 De tódolos xeitos o *status* dos distintos templos de padroado ten que ver cunha múltiple tipoloxía, con dificultades á hora dos máis serios estudos, ORLANDIS, J.: *La Iglesia en la España ...*, pp.342-343.

122 ANDRADE CERNADAS, J. M.: *El monacato benedictino ...*, pp.216-217 e 218.

afirmar con tanta alegría. Calquera relación pactual entre dous homes que se sancionara alí non ten correspondencia algunha co que hoxe coñecemos como “matrimonio homosexual”, pero ao sr. Callón lle importa máis unha espectacular nota de prensa que un traballo histórico serio.

A procura de facerse co control das igrexas rurais, sobre todo de carácter familiar, por parte dos mosteiros medievais é ben coñecida, sobre todo debido ás reformas eclesiásticas que consideraban sospeitosas a estas igrexas preferindo colocalas baixo control do clero regular. O artífice desta reformas eclesiástica dende o papado e o monxe Hildebrando, nomeado papa no ano 1073 e asumindo o nome de Gregorio VII (p.1073–1085). O monxe Hildebrando coma arcedián da Igrexa romana tivera unha grande influencia na administración papal e cando foi elixido coma papa no 1073 foi de xeito unánime. Con anterioridade, entre os anos 1047 e 1049, Hildebrando tivera unha estancia na abadía de Cluny, a cal supuxo con toda seguridade un reforzamento da súa austeridade e o seu ideal de libera-la Igrexa do control dos laicos. No 1075, o ano seguinte de ser alzado ao pontificado, o xa papa Gregorio VII faría publico o chamado *Dictatus papae*: uns vinteseite principios que resumían esta política que pretendía por fin ás inxerencias laicas. Isto levaría durante o seu pontificado unha coñecida polémica debida á prerrogativa das investiduras con emperador Enrique IV (e.1084–1105) que faría que este último fora excomungado e que permanecese tres días cas súas noites sobre a neve no patio do castelo papal de Canosa agardando o perdón papal. Pero isto son cousas ben coñecidas para calquera con coñecementos de Historia Medieval e remito a un manual desta materia, sobre cuxa lectura non se molestou tan sequera o sr. Callón a pesar da súa presunción de “medievalista”.

Pero estas reformas xa existían previamente na Península Ibérica con anterioridade ás reformas gregorianas. Durante as primeiras décadas do século XI esta política de por baixo o padroado do clero regular ou dos bispados ás pequenas igrexas xa é común¹²³, tanto pola intención dos poderes políticos¹²⁴ como dos propios mosteiros ou por iniciativa dos propios poseedores das ditas igrexas, tendo en conta que a doazón de igrexas ou de pequenos mosteiros por parte de particulares era un xeito de acadar beneficios espirituais¹²⁵. Logo, durante a segunda metade do século XI esta actitude continúa, pero seguindo xa os dictámenes da reforma gregoriana que se atopa cunha variedade en canto ás formas de dependencia establecida entre a igrexa e a institución baixo cuxo padroado se coloca sendo nalgúns casos un padroado compartido¹²⁶. A pesares de todo, estas reformas do século XI non impediron que durante a Baixa Idade Media proliferaran os abades comendatarios, unha versión máis intervencionista e violenta en relación co padroado laico alto e plenomedieval¹²⁷.

No caso galego tras unha posible inicial lentitude no proceso os anxeios de facerse con estas igrexas aprécianse fortalecidos respecto outras áreas debido posiblemente ao enorme peso da tradición monástica anterior e pola coñecida figura altomedieval do

123 Hai que deixar claro que o padroado das igrexas estaba recoñecido no Dereito Canónico, a pesar do que supón coma subterfuxio para a acaparáción de prebendas por parte dos poderes laicos.

124 ORLANDIS, J.: *La Iglesia en la España...*, p.342, en concreto trátase do seu capítulo “Reforma eclesiástica en los siglos XI y XII”, que se corresponde ca comunicación presentada na *Settimana Internazionale di Studio su le Istituzioni della Societas Christiana dei Secoli XI e XII*, celebrada en Milán no mes de setembro de 1974.

125 *Ibidem*, pp.321 e 324-325.

126 O padroado compartido soe evidenciar unha longa tradición da existencia de igrexas familiares de transmisión hereditaria; *Ibidem* pp.331-332 e 334.

127 *Ibidem*, pp.347-348. Para os abades comentarios no caso dos mosteiros galegos, debido ao carácter marxinal deste aspecto no presente traballo, só podo remitir a un dos máis destacados especialistas e paleógrafos sobre a Baixa Idade Media galega, refírome a José García Oro; GARCÍA ORO, J.: op. cit., neste caso véxase no tomo Iº as pp.423 e ss.

abade-bispo¹²⁸. De tódolos xeitos, tanto dende a laboura pastoral como do desfrute de rendas, a resistencia dende os poderes laicos é extensible a toda a Península Ibérica¹²⁹, incluso en zonas consideradas tradicionalmente máis cercanas a unha “espiritualidade europea” dende incluso tempos carolinxios. Por outra banda, eu son contrario a todo xeito de catalogar áreas “adiantadas” e áreas “atrasadas”, de seguro que un estudio serio empregando comparativas dos modelos presentes en tódalas áreas da Península pode presentarnos toda unha serie de sorpresas.

Moitas destas igrexas, algunhas de fundación familiar con gran tradición na Galicia altomedieval¹³⁰, xa foran doadas aos mosteiros no intre da súa fundación ou foran caendo na súa órbita, sobre todo dos máis prestixiosos e poderosos, ocupando no caso galego o de Celanova un lugar de evidente importancia. Aínda que a principal función desta política de “acaparar igrexas” fora de carácter económico, e que a documentación conservada apunta cara esta dirección de xeito insistente, non se debe esquecer o papel pastoral que irradiaría dende estes centros que trala súa incorporación serían reactivados espiritualmente, tras ser atendidos con anterioridade por un clero secular rural de dubidosa moralidade¹³¹. A cura de almas só se retrataría documentalmente

128 Lembremos a influencia da obra de Martiño de Dumio (†580) e a condición da súa sede.

Posteriormente temos o exemplo de Fatalis, abade-bispo de Samos no primerio tercio do s.IX, ANDRADE CERNADAS, J. M.: *Monxes e mosteiros na Galicia medieval*, Servizo de Publicacións da Universidade de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1995, p.66.

129 ORLANDIS, J.: *La Iglesia en la España ...*, pp.343.

130 O estudio das igrexas propias ou familiares, aínda que inicialmente estudiadas no sospeitoso contexto das teorías repobladoras, foron debidamente estudias por M. Torres López ou R. Bigador, TORRES LÓPEZ, M.: “La doctrina de las “iglesias propias”, in *AHDE*, II, 1925, pp.402-461; BIGADOR, R.: *La “iglesia propia” en España*, Roma, 1933.

131 É certo que non era raro que vivirán con concubinas, e que nalgúns casos deran mostras de escasa preparación intelectual e espiritual, pero isto non xustifica ningunha das “rarezas” cas cales soña o sr. Callón. Para o caso concreto da Igrexa galega, aínda que céntrandose na Plena e Baixa Idade Media, temos unha obra relativamente recente en MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ, J. A.: *Os clérigos na Idade Media*, Toxosotutos Noia, 2001, pp.25 e ss.

cando chocara con intereses económicos do mosteiro e sobre todo cando chocaran os intereses deste cos dos bispos e cabidos.

En canto á irradiación dende os mosteiros das correntes renovadoras da Igrexa, é certo que á altura que nos ubicamos no século XI, os contactos entre os mosteiros, sobre todo os galegos, e un papado que comezaba a ter unha preeminencia que antes non tiña, son mínimos¹³². Estas correntes chegan antes aos reinos de nordeste e ao noroeste nunha Península que se amosara moi “aloxada” dunha Roma que ate o momento tampouco tiña unha potestade ben definida. Isto se deixa ver no uso dun rito propio, algo que tentan corrixir os pontífices reformistas a partir de Alexandre II (p.1061–1073), enviándose unha serie de legados pontificios a partir da chegada do primeiro deles, Hugo Cándido, que permanece na Península entre os anos 1065 e 1068¹³³.

De tódolos xeitos, todo apunta a que no caso peninsular as reformas eran menos urxentes que noutras partes do Occidente cristián, partindo dende unha firma base canónica goda e altomedieval. Recoñécese que na Península males coma a simonía e a incontinencia do clero estaban menos extendidas que noutras partes¹³⁴.

No caso dos mosteiros galegos podemos atopar unha escasa influencia dos anceios reformistas papais¹³⁵ ata os tempos do papa Inocencio III (p.1198–1216), cando

132 O primeiro documento que vincula a un mosteiro bieito galego co papado ubícase no ano 1173, relacionado coa visita a Península do cardeal legado Xacinto Bobo, futuro Celestino III (p.1187-1191), visita que conlevaría á canonización do propio fundador do mosteiro de Celanova, san Rosendo. Pero este documento non procede de San Salvador de Celanova, senón de San Xíán de Samos; *TS*, doc. 88, 222-223; ANDRADE CERNADAS, J. M.: *El monacato benedictino...*, p.180, nota 264 da mesma e p.181.

133 BARREIRO SOMOZA, J.: *Ideología y conflictos de clases, Siglos XI-XIII*, Pico Sacro, Santiago, 1977, pp.115-118 e ORLANDIS, J.: *La Iglesia en la España...*, p.314 nota 13.

134 LÓPEZ FERREIRO, A.: *Historia de la Santa Apostólica ...*, t. IIº p.515.

135 Lembro que o ambiente reformista é previo a acción do propio papado, sinalando a súa vez a natureza da acción de san Rosendo no século X.

aumentan o número de diplomas pontificios relativos aos mosteiros bietos galegos¹³⁶. De tódolos xeitos, tal como opina R. A. Fletcher, en relación cas relacións co papado non se pode trabucar incremento de testemuños con intesificación dos contactos¹³⁷. Pero tamén sabemos que precisamente o mosteiro de Celanova é de tódolos mosteiros galegos o que ten, según os documentos conservados, un maior contacto co papado¹³⁸.

En canto ás relacións cos obispados, as relacións entre Celanova e o bispo de Ourense sabemos que son moi tensas e que contrastan por exemplo cas mantidas entre San Xián de Samos e a sede lucense¹³⁹, pero isto nada ten que ver con materia litúrxica, e menos con materia litúrxica do século XI, ademais, paro o momento que nos interesa en relación co contexto para o ano de 1061, debemos sinalar que a diócese de Ourense aínda non estaba totalmente restaurada, algo que só se acada no 1071 dende que no ano 970 a cidade fora desfeita e a súa sede anexionada pola de Lugo.

Calquera discrepancia entre diócese e mosteiro é de carácter xurisdiccional, non litúrxica, non hai cabida para que se sancione dende unha institución dunha solvencia pastoral encomiable dende os tempos dos seus cofundadores Rosendo e Ilduara, que suben aos altares ao igual que o abade celanovense Manilán¹⁴⁰, unha “rareza” tal como

136 MANSILLA, D.: *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216)*, Roma, 1955, cit in ANDRADE CERNADAS, J. M.: *El monacato benedictino...*, p.181 nota 268.

137 FLETCHER, R. A.: *op. cit.*, p.267.

138 Incluso dos séculos máis tarde da data que nos atañe, o papa Honorio III (p.1216-1227) encarga ao abade bieito de Celanova e ao cisterciense de Oseira a amonestación do rei portugués pola súa persecución contra a sede de Braga; tamén hai que decir que máis tarde un dos seus abades será excomulgado pola súa vida relaxada en perxuizo da comunidade; ANDRADE CERNADAS, J. M.: *El monacato benedictino ...*, p.182 notas 273 e 275.

139 ANDRADE CERNADAS, J. M.: *O Tombo de Celanova*, pp.183-184.

140 LÓPEZ FERREIRO, A.: “Algunos rasgos de la vida de san Manilán, abad de Celanova (siglo X), in *Compostelanum*, 5, 1960, 231-244.

a que pretenden algúns, trátase dunha impostura “políticamente correcta” que colle sentido nos tempos que nos toca vivir, pero non no século XI.

Os mosteiros tiñan unha implantación social indiscutible, algo que J. M. Andrade incluso afirma para no caso do mosteiro de Celanova¹⁴¹. Ademais, o mosteiro de Celanova mantiña unha escola como lemos nun documento do ano 1002, onde apreciamos expresións coma *turba puerorum degentibus in scola*¹⁴². Este feito tamén é coñecido en relación a outros centros monásticos, por exemplo o mosteiro de San Pedro de Rocas sería afectado por un incendio pola *negligentiam* dos nenos que alí estaban, posiblemente coma *oblati*.¹⁴³ Ademais, ao bispo Cresconio de Compostela, que ocupa a sede entre 1037 e o 1066¹⁴⁴ e que é o responsable dos concilios composteláns reformadores, considérase saído desta escola tendo coma mestre ao propio san Rosendo segundo o P. Yepes, pero hai que recoñecer que as datas non avalan esta teoría¹⁴⁵. Fóra do ámbito monástico e relacionado ca sede Compostelá é coñecido o *studium* episcopal que xa funcionaba no século XI¹⁴⁶.

Con todo isto, tendo en conta a solvencia do mosteiro celanovense como centro espiritual de primeira orde dende a súa propia fundación por san Rosendo, figura esencial na historia altomedieval galega, refundador do monacato galego e figura de

141 ANDRADE CERNADAS, J. M.: “La implantación...”, p.123.

142 LÓPEZ FERREIRO, A.: *Historia de la Santa Apostólica ...*, t. IIº p.513 nota 1.

143 DURO PEÑA, E.: *El monasterio de San Pedro de Rocas y su colección documental*, Ourense, 1972, trátase doc. nº 1, cit. in ANDRADE CERNADAS, J. M.: *Monxes e mosteiros...*, pp.47 e 100.

144 Cresconio sería excomulgado en 1049 polo concilio de Reims polo seu uso do “título Obispo da Santa Sede Apostólica”, pero isto non ben ao caso.

145 FLÓREZ, H.: *op. cit.*, Trad. 59, cap. VI, p.195.

146 Remito ao artigo de DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: “La Escuela Episcopal de Santiago en los siglos XI-XII”, in *Liceo Franciscano*, 82-84, 1975, pp.183-188.

primeiro orde espiritual, cultural e incluso política do seu momento... en fin. Non pretendo repetirme, pero o contexto espacial e temporal do mosteiro celanovense no século XI non anima a pensar a un historiador “serio” nunha unión en matrimonio entre dous homes tal e como hoxe entendemos nun matrimonio homosexual... e a reflexión sobre esta “realidade” non é “homofobia”, é sinxelamente sensatez, e o contrario é ou ben unha profunda ignorancia ou unha enorme desvergonza á hora de reinterpretar-la Historia. E nen a ignorancia nen a desvergonza deben ser premiadas.

– Galicia e Europa... Europa e Galicia.

O tempo que nos toca, o de finais do século XI e principios do XII, é un intre de intensas relacións entre política e espiritualidade, sendo as veces complicado saber onde remata unha e empeza a outra. A reforma gregoriana, o papel de Cluny na Península, o cambio do rito hispánico polo romano.., Se antes as relacións non eran nulas, como din explicado en liñas precedentes, agora en tempos plenomedievais estas multiplícanse. Os papeis de Cluny, das peregrinacións e dunha Igrexa romana que agora sí que é a cabeza dirixente da “Igrexa Universal” –e aínda máis o será no século XIII– xogan todos unha mesma partida sobre a Europa Occidental que representa o seu taboleiro de xogo. Mesmo no intre en que todo isto empeza a fermentar, prodúcese a cerimonia que certas “necesidades sociais” do século XXI fixo que o sr. Callón se inventara.

– a) “Correntes europeizadoras”: política e espiritualidade.

Naquel intre, lembremos que o feito que tantas fantasías inspirou ubícase no ano 1061, na Península vivíase un período de “europeización”¹⁴⁷: dende a primeira metade do século unha mesma dinastía dominaba os reinos peninsulares destacando a figura de Sancho III o Maior (r.1004–1035), quen favorecerá esta corrente “europeizadora”, tanto cultural coma espiritual, cunha especial relación co abade Oliba de Ripoll (971–1046) e san Odilón de Cluny (c.961–662–1049)¹⁴⁸. Relación que se deixa ver nunha serie de

147 Nótese o meu entrecomillado, xa que falar de “europeización” semella querer dicir que con anterioridade a esta a Península e Galicia vivían nun compartimento estanco, o que é totalmente falso.

148 ORLANDIS, J.: *La Iglesia en la España*, pp.310 e 313 e 325, en concreto trátase do seu capítulo “Reforma eclesiástica en los siglos XI y XII”, que correspóndese tal como xa se dixó ca comunicación presentada na *Settimana Internazionale di Studio su le Istituzioni della Societas Christiana dei Secoli XI e XII*, celebrada en Milán no mes de setembro de 1974.

reformas eclesiásticas que se aprecian nun documento de Leire ca data de outubro de 1022¹⁴⁹. Esta corrente sería continuada polos seus fillos, o maior deles García Sánchez III (r.1035-1054), que lle sucede en Navarra-Pamplona e Fernando I (r.1037-1065), que lle sucede en Castela-León e que reúne ao concilio de Coyanza no 1055 ao cal trataremos máis abaixo. Fernando I amosou un especial apoio á casa de Cluny, que no caso galego non cuaxou ben¹⁵⁰.

Habería importantes vencellos políticos entre casa reinante en Castela-León e os monxes de Cluny en tempo do seu abade san Hugo (1024-1109). Henrique de Portugal (conde entre 1095-1112), con quen casara Tareixa, a filla de Afonso VI (r.1072-1109), era o sobriño-neto do abade Hugo, e o seu propio irmán maior renunciara ao ducado de Borgoña no 1078 para ingresar en Cluny coma monxe. En canto a Reimundo de Borgoña (r.1095-1107), que casa ca outra filla de Afonso VI, Urraca (r.1109-1126), non faga nengunha doazón a Cluny, si o fai a propia Urraca unha vez enviuda transferindo aos cluniacenses o mosteiro de San Vicente de Pombeiro no 1109¹⁵¹.

149 Este documento é considerado por P. Kehr como sospeitoso de reelaboración de finais do século XI, KEHR, P.: *Papsturkunden in Spanien, II. Navara und Aragón*, Berlín, 1928, p.34, cit. in ORLANDIS, J.: *La Iglesia en la España....*, p.326 e nota 42 da mesma.

150 Entre Fernando I e Cluny prodúcese o que no ano 1120 o cluniacense Xilo denominou *coniunctio* estudiada por J. Bischko coma unha estreita alianza entre o monarca e os monxes.; BISHKO, J.: *Fernando I y los orígenes de la alianza castellano leonesa con Cluny*, CHE, 1ª parte en XLVII-XLVIII, 1968 e 2ª parte en XLIX-L, 1969, cit. in ORLANDIS, J.: *La Iglesia en la España visigoda y medieval*, p.313. No 1075 prodúcese a primeira fundación cluniacense en Galicia, trátase de San Salvador de Vilafrío (Castroverde) nas proximidades de Lugo sendo o doador Íñigo Vermúdez, quen ingresa el mesmo coma monxe en Cluny; anos máis tarde, no 1130, San Salvador de Vilafrío pasa a pertencer á sede de Lugo; FLETCHER, R. A.: *op. cit.*, p. 68. Ademais do de San Salvador de Villaverde, no século XI existirían en Galicia outros mosteiros cluniacenses: Villafranca do Bierzo, na diocese de Lugo; San Vicente de Pombeiro, tamén na diocese de Lugo; San Salvador de Budiño, na de Tui e San Martiño de Xuvia na de Mondoñedo, FLÓREZ, H.: *op. cit.*, Trad. 59, cap. VI, pp.209-210. Tamén remito a BISHKO, J.: "The Cluniac Priorites of Galicia and Portugal: Their acquisition and administration", in *Studia Monastica*, 7, 1966, pp.305-357.

151 FLETCHER, R. A.: *op. cit.*, p.69.

A verdade é que esta corrente “europeizadora” nun principio afectou máis a Cataluña e ás rexións do nordeste peninsular¹⁵², así a pesar de que no reinado de Afonso VI (r.1072–1109) esta vinculación con Cluny é máis íntima¹⁵³, nos seus reinos houbo maiores resistencia á hora de impor o rito romano fronte ao rito hispánico¹⁵⁴. De tódolos xeitos, non deixa de ser anecdótico que o abade catalán Cesáreo chegue a Compostela en tempos do bispo de Iria Sisnando II (ob.961–968) para que fora el quen o consagrara coma bispo de Tarragona¹⁵⁵. É aquí abrimos as portas a unha serie de novos argumentos que nos levan a apreciar unha comunicación cultural e espiritual na Europa Occidental cristiá que non deixa de porta fóra a Galicia.

- b) Coyanza e Compostela... unhas anotacións arredor da “europeización” e do imaxinario “valeiro canónico”:

No 1061, data da suposta cerimonia, a Igrexa hispana estaba nun proceso de achegamento á Igrexa Romana con pasos decisivos previos ás reformas gregorianas, como o do concilio de Coyanza (1055) en tempos de Fernando I (r.1037–1065)¹⁵⁶. A

152 ORLANDIS, J.: *La Iglesia en la España ...*, pp.312-313.

153 Os franceses chegan para copar importantes cargos eclesiásticos no reino de Alfonso VI, así temos aos prelados Roberto para a sede de Astorga, Guido para Lugo, Berenguel para Salamanca, Xoán para León e sobre todo Bernardo de Toledo con carácter de primado como exemplos; LÓPEZ CARREIRA, A.: *O reino medieval de Galicia*, A Nosa Terra, Vigo, 2008, p.341

154 Imposición levada a cabo a pesar de que no “xuízo de Deus” promovido para o Domingo de Ramos de 1077 saliu vencedor o campeón que loitaba polo rito hispánico, ORLANDIS, J.: *La Iglesia en la España ...*, pp.313 e 316.

155 DÍAZ e DÍAZ, M. C.: “Isidoro en la Edad Media hispana”, in DÍAZ e DÍAZ, M. C.: *De Isidoro al siglo XI...*, p.176 e nota 104 da mesma.

156 A redación dos decretos deste concilio atópanse no *Livro preto de Coimbra* e no *Liber testamentorum* de Oviedo, exitindo un estudio crítico por parte de A. García Gallo, ORLANDIS, J.: *La Iglesia en la España ...*, pp.314-315 nota 14 e p.328.

Coyanza e á súa intención *Ad restaurationem Christianitatis*, lle seguen os concilios de Compostela, Nájera e Jaca no 1063.

Ao concilio de Nájera acudiría Cresconio (ob.1048–1066), o bispo iriense, quen asume os mesmos principios dende Compostela tanto en temática de *ordine ecclesiastico* coma de *institutionibus sanctorum canonum*. No caso dos concilios composteláns se pensou que sería un só¹⁵⁷, pero hoxe admitimos que en realidade foron dous reunidos entre o 1060 e o 1063¹⁵⁸, pero o importante é deixar ben claro o intre de reformas e o clima “reformista” da Igrexa hispana, incluíndo á galega. Clima reformista cunha importante incidencia na correcta laboura pastoral das igrexas de propiedade laica, tal e coma se fixera en Coyanza repítese agora en Compostela en dous concilios, aínda que non hai mencións explícitas á *Regula Benedicti*¹⁵⁹, si temos neles claras disposicións para que os abades coñezan con profundidade tanto ás Sagradas Escrituras coma os canons¹⁶⁰ e en todo caso nen Coyanza nen os concilios compostelán son “letra morta” en aras da bieitización¹⁶¹.

No caso galego, quixera rexalta-lo feito de que no ano 1093, a nobre galega Dona Arxilona solicita ante unha xuntanza de prelados en Compostela a anexión do cenobio

157 Ou incluso que se dera celebrado en realidade no ano 1056, MARTÍNEZ DÍEZ, G.: “El concilio Compostelano del reinado de Fernando I”, in *Anuario de Estudios Medievales*, 1, Barcelona, 1964, pp.121-138, cit. in *Ibidem*, p.329 e nota 51 da mesma.

158 Aos cales Fernando López Alsina chama “Compostelano I” e “Compostelano II”, LÓPEZ ALSINA, F.: *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago, Ayuntamiento de Santiago, Centro de Estudios Jacobeos, Museo Nacional de las Peregrinaciones, Santiago de Compostela, 1988, p.170. Estes darían comezo no 14 de xaneiro do 1060 e no 23 de outubro do 1063 respectivamente. Nun principio se pensarían que era o mesmo, pero a lista de prelados que presidían o concilio non coincidía; ORLANDIS, J.: *La Iglesia en la España ...*, p.329 e nota 50 da mesma e LÓPEZ FERREIRO, A.: *Historia de la Santa Apostólica...*, t. IIº pp.496-497.

159 ANDRADE CERNADAS, J. M.: *El monacato benedictino...*, p.40 e nota 112 da mesma.

160 Isto o recolle con relación ao concilio de Compostela do 1060, LÓPEZ FERREIRO, A.: *Historia de la Santa Apostólica ...*, 1983, t. IIº p.501 e nos apéndices p.230, cap. IIº.

161 ANDRADE CERNADAS, J. M.: *El monacato benedictino...*, p.40.

de Vilanova ao mosteiro de San Xián de Moraime, ca fin de garantir unha maior solvencia espiritual na aceptación da *Regula Benedicti*.¹⁶² Súmese este argumento a todo o dito con anterioridade respecto a bietización do monacato galego como contexto espiritual nese século XI.

No concilio compostelán do 1063, xúntanse na igrexa do apóstolo ademais do prelado anfitrión, o de Oviedo, Oporto, Dumio e Lugo, sen esquecer a unha serie de abades, presbíteros e xente da corte. Alí unha vez máis repítese a necesidade do absoluto coñecemento dos *canons*. Isto último implica a existencia de textos e de coleccións canónicas, do caso contrario non se podería esixir esta erudición¹⁶³.

Cando, con anterioridade a estas disposicións dótase a unha das fundacións, ou refundacións, monásticas de san Rosendo, a de san Xoán de Caaveiro, nela non falta unha biblioteca conformada polo códice da *Explanatio*, unha exposición de san Gregorio Magno (p.590–604) sobre Ezequiel, as obras do abade Smaragdus de principios do século IX¹⁶⁴ sendo unha obra de carácter místico comentando os *Diálogos* de Gregorio Magno¹⁶⁵. Ademais temos varias homilias, libros de sentencias, o *Geruntiquorum* ou vidas dos Antigos Padres, obras de san Próspero (390–455), o *Pronosticorum* de san Xián de Toledo (c.642–690), o *Glosometarum*, posiblemente ca obra de Beda o Venerable (c.672–735), obras de san Gregorio Magno (p.1073–1085) e,

162 MARTÍNEZ, G.: *op. cit.*, pp.51-79 cit. in GARCÍA ORO, J.: *op. cit.*, p.41 e nota 23 da mesma.

163 LÓPEZ FERREIRO, A.: *Historia de la Santa Apostólica...*, t.. IIº pp.506 e 513., e nos apéndices p.239, cap. IIº.

164 A *Explanatio* ou comentario do abade Smaragdus á *Regula Benedicti* sería o vehículo que acompañaría a esta na súa difusión pola Península Ibérica dende Francia, LINAGE CONDE, A.: “El monacato en Galicia de San Martín a la benedictinización...”, p.50.

165 Isto implica o coñecemento da vida de san Bieito que contén, e polo tanto un coñecemento da súa obra espiritual relacionada ca reforma monástica. Para os *Diálogos* de san Gregorio, *PL* de J.P MIGNE, tomo CII.

aspecto a destacar, a *Regula Benedicti* na versión do citado Smaragdus¹⁶⁶. Hai que destacar que precisamente este rastro da obra de Smaragdus é unha evidencia, aínda que única máis significativa que desdeñable, do rexurdimento cultural carolinxio no oeste peninsular¹⁶⁷. Por outra parte, coma se ten dito, se en san Xoán de Caaveiro nótase a influencia de san Rosendo ¿qué non se apreciaría na principal das súas fundacións, a de San Salvador de Celanova?.

Naquel século XI, para o sr. Callón habería un “valeiro canónico” en Galicia, porque só deste xeito se poden entender as súas “rarezas” , pero ¿se pode seguir pensando neste “valeiro canónico” despois de todo o escrito neste apartado e nos anteriores sobre a inserción canónica e espiritual de Galicia no Occidente europeo?. É enorme a vontade de terxiversar a de quen pretenda ver ese “valeiro canónico”.

Todos este feitos relatados, feitos probados documentalmente por numerosos documentos que o sr. Callón ignora e manda directamente ao limbo para poder dalo xeito que quere a “un só documento”, fan cuestionar aínda máis a veracidade da dita cerimonia. Pouco tempo despois, o mesmo Xelmírez, como lemos na *Historia Compostelá*¹⁶⁸ estando en Burgos o 24 de xuño do 1113, oficiaría unha cerimonia facendo uso dunha homilía que condena “o vicio de Sodoma co home” no Antigo Testamento¹⁶⁹. ¿Cómo cambiaron as cousas en pouco máis de cincuenta anos?,

166 O documento, trátase dunha copia do século XII conservado no AHN, *Tumbo de Caaveiro*, fol. 2-3, reproducido nos apéndices da edición da *Vida e milagres de san Rosendo* de Ordoño de Celanova citada, pp.265-268, para o caso desta dotación de libros véxase a p.266; tamén remito a LÓPEZ FERREIRO, A.: *Historia de la Santa Apostólica ...* , t.. IIº pp.362-363 e a FLETCHER, R. A.: *op. cit.*, p.41.

167 FLETCHER, R. A.: *op. cit.*, p.41.

168 *Historia Compostelá (H.C)*, I, 86, emprego á edición preparada por Enma Falque Rey para a editorial Akal do 1994.

169 *Xénese*, 19, 1-13.

sorprende, sobre todo tendo en conta a paupérrima visión do sr. Carlos Callón marcado por uns séculos medievais estáticos como demostra ao empregar literatura baixomedieval para interpretar á Alta Idade Media.

Tamén é certo que no caso peninsular non se partía de cero en canto canonística, de feito a *Hispana*, do século VII comezada a recopilar por Leandro (c.534–596) en tempos de Leovixildo (r.572–586). era a colección canónica máis completa do altomedievo Occidental¹⁷⁰. Incluso dous séculos despois seguen a selo principal referente xunta ca edición ampliada da *Dionisiana* que se enviara a Carlomagno (c.800–814) que a promulga no 802 para o tódolo seu imperio. A canonística, ademais destas obras precedentes, seguiu medrando con compilacións coma a *Collectio Anselmo Dedicata*, unha escolma realizada en Milán cara o 890, a *Collectio* de Abón de Fleury, escrita cara o ano 900 ou o *Decretum* de Bourchard de Worms (c.965–1025), de en torno ao 1012¹⁷¹ de grande importancia e que veremos con posterioridade a pesar de que haxa autores que consideren nulo o seu reflexo na práctica do clero galego.

– c) Galicia, Galia, Irlanda... Galicia e Europa.

O abade catalán Cesáreo achégase a Compostela en tempos de Sisnando II (ob.961–968) para que fora el quen o consagre coma bispo de Tarragona. Cando Cesáreo chega a súa sede ten que enfrentarse para que o seu noneamento sexa tido por

170 Remito ao estudio de MARTÍNEZ DÍEZ, G.: *La colección canónica Hispana*, Madrid, 1966.

171 FOURNIER, P.: “Le Decretum de Bourchard de Worms”, in *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1911, cit. in DUBY, G.: *El caballero, la mujer y el cura*, p.53 nota 3. Debido a motivos de espacio no presente traballo, só debo remitir a unha serie de obras, GARCÍA Y GARCÍA, A.: *Historia del Derecho Canónico, I. El derecho canónico en el primer milenio*, Salamanca, 1967 e MORRISON, K. F.: *Tradition and Authority in the Western Church, 300-1140*, Princeton, 1969.

válido, ante o cal o novo bispo defende o carácter apostólico de Compostela en carta ao papa Xoán XIII (p.965-972) cara o ano 970, citando nesta epístola uns párrafos do *De ortu et obitu patrum*¹⁷². Aínda que para Fletcher o que fai Cesáreo é citar ao *Breviarium Apostolorum*¹⁷³, unha obra anterior de longo título que procura recolle-los sitios onde cada apóstolo deu predicado, o lugar onde se conserva o seu corpo e a data da súa festividade¹⁷⁴. Compréndese a importancia de *Breviarium Apostolorum* para todo o culto xacobeo posterior e o feito de que Cesáreo fixera uso desta obra para dar lexitimidade ao seu nomeamento á vez que outorgaba a cualidade de “apostólica” á sede compostelán.

Citara a obra que citara Cesáreo no ano 970, ambos textos son dignos de mencionar coma exemplos dunha viva corrente cultural da cal Galicia non era allea, relacionándose con ela textos, ou interpolacións, creadas nalgúns casos lonxe dela.

172 É dicir: “o nacemento e a morte dos santos Pais”, *PL.*, LXXXIII, col. 151. Este texto ten grande importancia para rastrexar as orixes do culto xacobeo, culto que por outra parte non é nada desdeñable como argumento para deixar no máis absoluto dos ridículos aos que pretenden deixar a Galicia ao marxe da literatura eclesiástica do Occidente pola súa condición de “*occasum mundi*”. Fago constar aquí o fragmento do *De ortu et obitu patrum* no cal faise alusión a Santiago o Maior ou Zebedeo: “*Iacobis, filius Zebedaei, frater Iohannis, quartus in ordine duodecim tributus, quae sunt in dispersione gentium, scripsit atque Hispanae et occidentalium locorum evangelium praedicavit et in occasum mundi lucem praedicationis infudit. Hic sub Herod tetraecha gladio caesus occubuit sepultus in Marmarica*”, edición de M. C. Díaz y Díaz en *Historisches Jahrbuch* 77, p.472, cit. in SÁNCHEZ ALBORNOZ, C.: “En los albores del Culto Jacobeo” artigo recopilado en *Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media*, Colección Galicia Histórica, fundación “Pedro Barrié de la Maza”, La Voz de Galicia, A Coruña, 1981 (é unha escolma de traballos bastante anteriores a esta data), -pp.377-411-, p.401 nota 68. Leemos coma se cita a un “*occasum mundi*”, ¿refírese quizá a Galicia?; no concilio I de Braga (561) dos obispos galegos dise que están establecidos “*in ipsa extremitate mundi*”, a expresión é similar e polo tanto é factible a asimilación con Galicia, VV.AA.: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (4 vols.) t.IVº, Instituto Enrique Fernández, CSIC, Madrid, 1975, p.2186.

173 FLETCHER, R. A.: *op. cit.*, pp.103-104.

174 O nome enteiro é o de *Breviarium apostolorum ex nomine vel locis ubi predicaverunt, ortu vel obitu sunt*, pero para abreviar chamáremolo *Breviarium Apostolorum* en diante. Deste temos a edición de G. de Gaiffier en “Le Breviarium Apostolorum” (B.H.K. 652), *Analecta Bolandiana* LXXXI, 1963, pp.59-116. A continuación reproduce o fragmento desta obra no cal faise alusión a Santiago o Maior alegando que este predicara na península ibérica e a súa sepultura posterior en *Achaia Marmarica*, no ocidente desta: “*Iacobus, qui interpretatur subplantator, filius Zebedei, fater Iohannis; hic Hispanae et Occidentalia loca praedicatur et sub Herode gladio caesus occubuit sepultusque est in Achaia Marmarica octavo Kalendas augustas*”; cit. in SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio: “En los albores del...Culto Jacobeo”, p.401 nota 68.

Considero que cando se pretende xustificar certa “permisividade” en Galicia en relación cunha cerimonia de unión entre individuos do mesmo sexo, contando coa presenza de “rarezas canónicas”, no que se pensa en realidade é nunha ignorancia dos canons e nunha separación da produción cultural e espiritual do Occidente cristián, sobre todo se temos en conta que non se pode manter esa “permisividade” no contexto da Europa Occidental altomedieval. Pero por non atreverse a expresar isto último por unha ideoloxía política e collido nun apreto, o que se fai é resaltar unha falsa “permisividade” en todo o Occidente cun seguidismo das teses de John Boswell que a día de hoxe só convencen aos previamente convencidos. Tal “permisividade” non é pois máis que o froito dunha ignorancia, pero non da ignorancia dos membros da clero galego alto e plenomedieval, senón da ignorancia dos que pretenden escribir Historia Medieval aplicando patróns anacrónicos e defendendo “teses” que non se manteñen.

Non estaría pois de máis deixar constancia arredor destas dúas obras de gran importancia para coñecer as orixes do culto xacobeo, da súa orixe e da súa circulación, sen entrar nun estudio miúdo que daría lugar a moitos traballos coma o presente. A máis antiga das obras que posiblemente empregou Cesáreo de Tarragona, é o *Breviarium Apostolorum*, comececos con ela. Pénsase que foi realizada entre finais do século VI e inicios da seguinte centuria, polo tanto moi anterior á *inventio* da tumba apostólica¹⁷⁵. Deste texto debemos destacar a súa natureza “propagandística”, nun aspecto que afecta sobre todo ao mundo Occidental¹⁷⁶ tras ter coma orixe unha versión

175 A tradición a sitúa no 818, pero nesta data non era bispo de Iria Teodomiro, a quen se lle atribúe protagonismo, senón un tal Quindulfo ou Quendulfo. Se vemos ao episcopologio da sede de Iria, comprobamos como hai dous bispos con este nome, un tralo outro, sucedidos por Teodomiro, VV.AA.: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, t.IV, p.2201.

176 Así, pretendía demostrar que a predicación dos apóstolos, non se producira só no contexto xeográfico oriental e en Italia, de xeito que fai predicar a Felipe na Galia e a Santiago Zebedeo na Península Ibérica.

latina dun texto orixinalmente en grego, unhas orixes incertas que aínda que algúns autores o buscan entre os francos no contexto de Gregorio de Tours (539-594)¹⁷⁷, é probable a súa orixe sueva, no entorno cultural de san Martiño de Dumio ((†580) como sinala López Alsina¹⁷⁸. López Teixeira sinala que debemos ter en consideración que naquel intre estabamos nun reino suevo arrián¹⁷⁹, intre que se adoita considerarse de alonxamento da sede de Roma pero do cal non se pode negar certo florecemento interno¹⁸⁰. É difícil resaltar “alonxamentos” respecto a Roma por aqueles intres dos séculos VI e VII, ante unha sede romana desemeillante ao do século XIII, pero este aspecto xa foi tratado en páxinas anteriores con ánimo de que quedara ben claro para o conxunto do traballo.

Sigamos co *Breviarium Apostolorum*, deste sabemos que era coñecido por Adhelmo de Malmesbury (ca.650-709), existindo a posibilidade de que o que coñecera fora ao *De ortu et obitu patrum*¹⁸¹, ou aos dous. Adhelmo era abade de Malmesbury é bispo de Sherbourne dende o 705¹⁸² e a influencia destas obras cun gran papel “propagandístico” para o culto xacobeo pódese apreciar nos seus *Carmina*.

Incluso no el siglo IV, xa san Efrén falara da presenza de Santiago na Galia, *Ibidem*, p.2186.

177 LÓPEZ TEIXEIRA, X. A.: *Arredor da conformación do Reino de Galicia (711-910)*, Toxos Outos, A Coruña, 2003, p.93.

178 LÓPEZ ALSINA, F.: “La *Inventio* del cuerpo de Santiago; la tradición jacobea y organización de la peregrinación”, en VV.AA.: *Historia de Galicia, tomo I, De la Prehistoria a la Alta Edad Media*, Faro de Vigo, Vigo, 1991, -pp.233-252-, p.236.

179 LÓPEZ TEIXEIRA, X.A.: *op. cit.*, p.94.

180 ORLANDIS, J.: *La Iglesia en la España ...*, pp.315-316, trátase do capítulo da obra “Relaciones intereclesiales en Hispania” (pp.58-93) que coincide ca publicación en *Communio*, 12, 1972, pp.403-444, unhas páxinas de interese para a comprensión da Igrexa hispánica naqueles intres suevo-goda. En canto a produción cultural daqueles anos no que afecta a Galicia remito a un traballo xa clásico na historiografía galega, o de LÓPEZ PEREIRA, J. E.: *O primeiro despertar cultural de Galicia. Cultura e literatura nos séculos IV e V*, Servizo de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1989.

181 LÓPEZ ALSINA, F.: “La *Inventio* del cuerpo de Santiago...”, p.238.

182 VV.AA.: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, t.IVº, p.2184; PÉREZ DE URBEL, J.: “El Culto de Santiago en el siglo X”, en *Compostellanum* vol. XVI, 1978, -pp.11-36- p.15 e LÓPEZ TEIXEIRA, X.A.: *op. cit.*, p.94.

Adhelmo de Malmesbury realizaría unhas inscripci3ns métricas ou *Carmina* que serían empregadas no adorno dos altares erixidos ao culto dos doce ap3stolos¹⁸³, onde recolle a informaci3n do *Breviarium Apostolorum* ou do *De ortu et obitu patrum*. Adhelmo emprega ademais varios textos de procedencia grega, o *Pseudo-Abdias* e outras obras. Máis interesante é a opini3n de Elorduy, quen considera que nos *Carmina* de Adhelmo aprécianse vestixios de fontes galaicas do século VI¹⁸⁴.

Entre os *Carmina*, Adhelmo escribe un verso de importante valor para o estudo do culto xacobeo e a influencia da súa literatura, que como vemos tiña unha importante difusi3n que conectaba a Galicia espiritualmente con outros centros da Europa Occidental altomedieval. Adhelmo escribe sobre o ap3stolo Xacobe: “*Hic primitus hispanus convertit dogmate gentes*”¹⁸⁵.

Imos ca segunda desta obras, o *De ortu et obitu patrum*, pero debo sinalar que a difusi3n de ambas obras confúndese entre os autores, sendo posible que en realidade se coñeceran as dúas, cunha difusi3n semellante sen3n idéntica. Polo tanto o que podamos pensar sobre a difusi3n dun dos textos posiblemente afecte a ambos á vez, sempre tendo en conta que o *De ortu et obitu patrum* é dunha creaci3n posterior, normalmente

183 DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: “Santiago el Mayor a través de los textos”, in *Santiago, Camino de Europa, culto y cultura en la peregrinaci3n a Compostela*, Exposici3n realizada en Santiago de Compostela no 1993, Consellería de Cultura e Xuventude, Direcci3n Xeral de Patrimonio Histórico e Documental, Arzobispado de Santiago, Santiago de Compostela, 1993, -pp.3-15- p.12.

184 *Boletín Acad. Hist.* 135 (1954), pp.323 e ss.; cit. in VV.AA.: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, t.IVº, p.2186.

185 PÉREZ DE URBEL, J.: *Santiago y Compostela en la Historia (con amor y verdad)*, Instituto Salazar y castro, C.S.I.C., Madrid, 1977, p.110; DUCHESNE, L.: “Santiago en Galicia”, *A Trabe de Ouro* nº 26, 1996 [a 1ª edici3n é de 1900 publicada en *Annales du Midi* (XII), Toulouse], -pp.39-58- p.44, e MÁRQUEZ VILLANUEVA, F.: *Santiago: trayectoria de un mito*, eds. Bellaterra, Barcelona, 2004, p.37 e nota 15 da mesma.

sinalándose ao século VII, debéndose sinalar que seguimos nun intre anterior á *inventio*. O *De ortu et obitu patrum*, ten grande importancia sobre todo polo interese que ten na literatura xacobeá altomedieval e para sinalar que Galicia non era un páramo en canto canons e cultura eclesiástica, visión errónea que só se comprende no contexto de facer “válida” unha tese preconcebida.

O *De ortu et obitu patrum* sería atribuído durante moito tempo por algúns autores a Isidoro de Sevilla¹⁸⁶, incluíndo a J. Pérez de Urbel¹⁸⁷. Pero sería curioso que o texto procedera de Isidoro, o mesmo autor que mostra unha total ignorancia neste aspecto na súa *Chronica Maiora* ou nas *Etimoloxías*, sendo por outra parte ambas obras posteriores ao referido *De ortu et obitu patrum*. Louis Duchesne xa en 1900 desconfiaba desta atribución, quitándolle valor a estas obras que considera que non poden saír da pluma de Isidoro de Sevilla¹⁸⁸. Pero nunha das obras máis recentes e completa sobre o fenómeno xacobeo, a de Francisco Márquez Villanueva, afirmase que o *De ortu et obitu* é realmente unha obra isidoriana¹⁸⁹.

O problema da atribución do *De ortu et obitu patrum* non pode ser atendido como debe neste presente traballo por cuestións de espacio, pero si debo sinalar como unha interpolación podería sela explicación que faría asumible a atribución a san Isidoro, interpolación que atendería ás referencias á presenza do Zebedeo na Península. Sospeitas de interpolacións basadas en certas incongruencias sintácticas situadas precisamente nos párrafos máis problemáticos. As interpolacións nos textos, máis que

186 SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. “En los albores del Culto Jacobeo”, p.382 e FLETCHER, R. A.: *op. cit.*, p.75.

187 PÉREZ DE URBEL, J.: *Santiago y Compostela en la Historia...*, pp.102-104.

188 DUCHESNE, *op. cit.*, pp.43-47.

189 MÁRQUEZ VILLANUEVA, F.: *op. cit.*, p.36.

ignorancia ou esquecemento, soen demostrar profundas reflexións e unha ampla actividade intelectual e literaria que volve unha e outra vez sobre os textos. As interpolacións terían unha enorme importancia en relación ca consolidación do culto xacobeo cando non había referencias previas sobre a presenza do Zebedeo na Península Ibérica, aspecto este que nos levaría a inmensas divagacións que nos apartaría en gran maneira da nosa agumentación¹⁹⁰ pero que sinalo como parte dunha realidade cultural e espiritual que afecta a Galicia.

¿Cándo e ónde se terían producidas estas interpolacións no *De ortu et obitu patrum*? Pensouse que serían obra dos tempos de Xián de Toledo a fins do século VII, sendo realizadas en todo caso nun intre anterior ao 750¹⁹¹ na Península Ibérica ou na Septimania¹⁹².

Todo isto ofrece unha visión de conxunto, a dunha realidade cultural que promove unha elaboración literaria sorprendente, pero isto non para aquí. Volvamos a Cesáreo, bispo de Tarragona, que coma dixemos emprega o contido destas obras para defender o carácter apostólico de Compostela¹⁹³ e polo tanto a lexitimidade da benzón do bispo iriense Sisnando II (ob.961-968). Crese que a versión empregada do *De ortu et obitu patrum* débese posiblemente a unha recensión irlandesa¹⁹⁴ escrita cara o ano 750, o que deixa as claras que o texto orixinal ten que ser anterior a este ano. Pero sobre todo

190 PÉREZ DE URBEL, J.: "El Culto de Santiago en el siglo X", pp. 11-36.

191 Cara fines do século VIII os bispos Ascárico e Tuseredo cruzaron entre eles unha serie de epístolas, moi habituais por outra parte cunha notable riqueza de matices, no contexto neste caso da polémica adopcionista de Elipando (f.s.VIII). Ascárico secunda ás doutrinas adopcionistas e emprega no seu discurso ao *De ortu et obitu patrum*. As epístolas entre Ascárico e Tuseredo pódense ler en *PL. XCIX*, 1231-1240.

192 BISCHOFF, B.: "Die europäische Verbreitung der Werke Isidors von Seville", nos seus *Mittelalterliche Studien* t.I, Stuttgart, 1986, pp.171-194, cit. in FLETCHER, R. A.: *op. cit.*, p.76 nota 6.

193 O mesmo monarca Ordoño II, no 954 fai chamar a Sisnando II "pontífice de tódolo Orbe".

194 DÍAZ e DÍAZ, M. C.: "Isidoro en la Edad Media hispana", in DÍAZ e DÍAZ, M. C.: *De Isidoro al siglo XI...*, p.176 e nota 104 da mesma.

demostra un contacto cultural entre élites relixiosas de “ida e volta”: da Península Ibérica –ou de ónde se redactara o texto– á illa de Irlanda e desta de novo de volta.

Sabemos do interesante papel dos monxes irlandeses e anglosaxóns nun verdadeiro “renacemento cultural” previo ao fenómeno carolinxio¹⁹⁵ e producido na Alta Idade Media dende uns centros monásticos dunha peculiar natureza. Estes centros monásticos estarían caracterizados polo carácter illado dos seus habitantes, conformándose o mosteiro coma un conxunto de cabanas arredor dun templo de modestas dimensións¹⁹⁶.

Este “renacemento irlandés”, que conta cun alfabeto de xeito firme coñecido coma *ogam* e cunha letra propia, a semiuncial angloirlandesa de fins do século VII, mantén dende Irlanda e desde Nortumbría unha rica comunicación cas sedes continentais e con Roma, usando dun correcto latín, e é que a diferenza de san Xerome (c.340–420) ou san Gregorio Magno (p.1073–1085) os monxes irlandeses non teñen “temor” á cultura clásica, e este latín ademais de reflexar ás Escrituras e aos Santos Padres, tamén amosan reminiscencias de Virxilio, Ovidio ou Xuvenal¹⁹⁷. Xa no século VII os mosteiros irlandeses mantiñan unha produción intelectual de copia de libros e de mantemento de

195 Para este fenómeno é clásico o traballo de CHADWICK, N. K.: *The Age of the Saints in the Early Celtic Church*, Londres, 1961.

196 En materia de arqueoloxía podemos citar ao mosteiro celta de Skelling Michael, rodeado de profundos acantilados sobre un peñasco de 200m., de feito que dende o mar chégase a el dende un difícil sendeiro xalonado por seiscentos setenta chanzos. Aínda que se descoñece ao momento preciso da súa fundación, xa temos constancia del nos inicios do século IX, de feito o monacato irlandés xa conta con fundacións no século VI debidos entre outros san Finnian de Clonard (†549). A día de hoxe aínda pode ver quen se achegue alí algún dos seus edificios testemuñándose o uso de celas illadas a modo de cabanas que son circulares por fóra, pero curiosamente rectangulares por dentro. Estas celas agrúpanse arredor dun pequeno templo, THOMAS, Ch.: “Las islas codiciadas”, in TALBOT RICE, D. (dir.): *La Alta Edad Media*, Alianza, Madrid, 1988, -pp.363-407- p.386 fig.3 con plano do mosteiro de Skelling Michael e p.389.

197 Dende aquí remito a unha curiosa e xa clásica obra que precisamente destaca esta faciana do monacato irlandés, a de CAHILL, Th.: *De cómo los irlandeses salvaron la civilización*, Debate, Madrid, 1998.

escolas que era realmente encomiable como confesa o propio Beda o Venerable (c.672–735)¹⁹⁸.

Este monacato céltico, aínda que perviviría en certas áreas de Irlanda de Escocia ata o século XII, sería barrido por un novo monacato máis cercano ao continente co auspicio rexio. Neste aspecto é vital o papel asumido por Nectan rei dos pictos, que cara o 710 ponse baixo o tutela da Igrexa de Roma¹⁹⁹, unha Igrexa que, lembrémolo unha vez máis, non é o que chegaría a ser no século XIII. O monacato galego conta con similitudes con este proceso de reforma monacal en Irlanda ca figura no caso galego de san Rosendo como importante figura reformadora e precursor dun novo monacato que igualmente conta co auspicio da monarquía, acabando con formas monásticas como as dos mosteiros dúplices.

¿Qué é o que pretendín ao determe deste xeito no *De ortu et obitu patrum* e no monacato céltico?. Pois, está claro que non é unha divagación vacua nen unha pseudo-erudición para tentar vender unha idea preconcebida con anterioridade ao achegamento ás testemuñas. ¡E as testemuñas son realmente interesantes!, sabéndose do coñecemento do *De ortu et obitu Patrum* por parte de eruditos como Adhelmo de Malmesbury (ca.650–709), abade e bispo do cal xa dimos tratado en relación co *Breviarium Apostolorum*, e sabendo da influencia nos seus *Carmina*.

198 LAWRENCE, C. H.: *op. cit.*, pp.65-66.

199 THOMAS, Ch.: *op. cit.*, pp.394-395.

O *De ortu et obitu Patrum* tamén é coñecido e reproducido polo bispo Freculco de Lisieux, no século IX, como deixa ver no seu *Chronicon*²⁰⁰. A comezos do século X, no mosteiro de Saint-Gall (Suiza), o monxe san Notker (c.840–612) escribe no seu *Martiroloxio*: “*Jacobus Ispaniis, Asiae dat iura Ioannes*”²⁰¹. Polo tanto as tradicións, e tamén hai que dicilo, as interpolacións, que fomentan o culto xacobeo e o seu vencellamento con Compostela chegan ata alí. Non é baladí comenta-la natureza deste importante centro relixioso de Saint-Gall en momentos incluso moi anteriores ao do noso monxe Notker. De feito, tampouco está de máis o lembrar que dos manuscritos que se conservan da *Regula Benedicti* o exemplar máis valioso procede precisamente de Saint-Gall. A principios do século IX Teodemaro, abade de Monte Casino, enviara a Carlomagno (e.800–814) unha copia da regra. En Aquisgrán esta é copiada e esta copia remata en Saint-Gall. O exemplar remitido por Teodemaro era copia a súa vez da regra considerada autógrafa do propio santo, polo tanto entre esta é a de Saint-Gall só hai unha copia por medio, algo extraordinario coma recalca C. H. Lawrence²⁰². Saint-Gall é o prototipo de rico mosteiro carolinxio, e a visión do seu plano do século IX, de reprodución corrente nos manuais e libros de Historia Medieval, é realmente impresionante²⁰³. A planta do seu templo suporía un modelo durante séculos²⁰⁴.

200 *Crhonicon* 2, 2, 4: “*Jacobus filius Zebedai, frater Joannis, duodecim tribubis, quae sunt in dispersione gentium, scripsit, atque Hispaniae et occidentalium locorum populis Evangelium praedicavit*”, con referencia en VV.AA.: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, t.IVº, p.2184.

201 Os versos *memoriales* serían copiados no século XI no *Ms. lat.* París 809; cit. *Ibidem*, p.2184 e LÓPEZ FERREIRO, A.: *Historia de la Santa Apostólica...*, t. IIº p.124.

202 LAWRENCE, C. H.: *op. cit.*, p.39.

203 Como mero exemplo propoño a reprodución existente en MUSSOT-GOULARD, R.: *Carlomagno*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1986 (a 1ª edición en francés é do 1984), p.141, pero é doado atopar este plano noutras obras sen recurrir a estudos especializados sobre a arquitectura deste mosteiro como o de HORN. W. e BORN. E.: *The plan of St. Gall. Study of the architecture of a Carolingian monastery*, Berkeley, 1979 (3 vol.).

204 Cada intercolumnio da nave ten a metade do intercolumnio do cruceiro, SHAVER-CRANDELL, A.: *Introducción a la Historia del Arte de la Universidad de Cambridge. La Edad Media (tomo IIº)*, Gustavo Gili, Barcelona, 1985 (a 1ª edición en inglés da Cambridge University Press e do 1982), p.14.

O que vemos é unha comunicación na Igrexa latino-Occidental, cunha circulación de ideas, textos, correspondencia epistolar, etc., que non deixa a un lado ao Noroeste da Península Ibérica. O do *Breviarium Apostolorum* e o *De ortu et obitu patrum* e só un exemplo: os textos que hoxe estudian os que profundizan nos alicerces do culto xacobeo con anterioridade á *inventio*, eses mesmos textos son citados por un bispo tarraconense usando dunha recensión saída do monacato irlandés. Eses textos sofren unha difusión non desdeñable, pero creo que insistir é innecesario e xa é suficiente para constatar unha realidade, realidade moi incómoda para as “teses” do sr. Callón: que todo o dito no apartado anterior é aplicado igualmente ao Noroeste peninsular, igual non nunha puntual transmisión de cada un dos autores, pero si nun espacio cultural, intelectual e espiritual común.

Por se fora pouco, en relación ca difusión do culto xacobeo e ca circulación destas obras, érguense altares adicados a Santiago o Maior, non só na Galicia do século VIII²⁰⁵, senón tamén en Inglaterra e Francia²⁰⁶. O que deixa ver que Galicia non estaba tan “afastada” eclesiásticamente ao estar relacionados estes altares ca “propaganda xacobeá” máis que con sensibilidades devocionais anteriores.

205 Así, temos aos de Boente, Cerceta, Formiyo, Mera, Queirco, Abezán ou Villabonoriz, cunha difusión particular na diocese de lucense, CHOCHÉYRAS, J.: *Ensayo histórico sobre Santiago en Compostela*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1989, p.119.

206 BENNASSAR, B.: *Saint Jacques de Compostelle*, Julliard, París, 1970, p.105, cit in *Ibidem*, p.119 e nota 14 da mesma.

En conclusión deste apartado só me queda sinalar que “nada”, absolutamente “nada”, revela esa “liberalidade” na altura do século XI, nen na totalidade do Occidente medieval, nen na realidade galega e en concreto no contexto do mosteiro de san Salvador de Celanova, para poder albergar entre a súa documentación o rastro dunha unión entre individuos do mesmo sexo. Tan sequera dun caso de *adelphopoiesis*, que lembremos non só está moi mal estudiada, senón que polo pouco que sabemos sobre este rito de “irmanamento” podemos asegurar a súa nula presenza no Occidente do continente europeo, onde as súas referencias teñen un carácter máis literario e incluso satírico que real e en todo caso “nunca” asimilable a un “matrimonio homosexual” como o entendemos no século XXI.

Así mesmo a visión de Galicia como un mundo aparte culturalmente, espiritualmente e canónicamente en relación co Occidente cristián, é unha visión interesada cando o que se pretende é xustificar o inxustificable á altura do século XI. Un cento de documentos e feitos históricos constatados e que sobrelevan décadas de crítica histórica, afelpellan aquí a un “único documento” que o sr. Callón quere interpretar ao seu xeito para acadalo aplauso de certos intereses de grupo e de “necesidades sociais” que el ve moi claramente no século XXI, pero o sr. Callón do século XI ten moi pouca idea.

– O matrimonio (heterossexual), unhas notas evolutivas.

No século XI o matrimonio non era o mesmo ao que hoxe chamamos tal, en primeiro lugar debemos sinalar que non se trataba dun sacramento, algo que só se consegue por parte da Igrexa no IIIº Concilio de Letrán (1179). O proceso ata o control e incluso monopolio por parte da Igrexa das unións en matrimonio ten unha longa configuración, con etapas nas cales a Igrexa mantense afastada destas por considerar ao matrimonio como algo impío. En todo caso ando a falar do que hoxe se coñece como matrimonio heterossexual., ¿qué pasa entón co matrimonio homosexual?, pois que a diferenza que pode haber entre as unións heterossexuais do presente e o pasado neste caso multiplícanse. Se na Alta Idade Media o matrimonio heterossexual non era o mesmo que este no século XXI, ¿cómo pretende o sr. Callón crear unha directa identificación entre as formas de unión entre individuos do mesmo sexo actuais e o que el considera os seus antecedentes na Alta Idade Media?. Está claro que este “escribinte” só buscaba un “titular na prensa”, algo que debo admitir que o conseguiu, pero que en ningunha maneira me estraña tendo en conta ao “amarelismo” dominante na prensa. Aínda que o realmente penoso é que tras toda unha serie de notas de prensa, entrevistas, etc... se tivera que estar ca boca pechada debido a que “o libro non se publicara”.

– a) Do rexeitamento ao control.

A visión por parte da Igrexa do matrimonio non foi unánime ao longo do tempo, só os que ignoran en gran parte aos procesos históricos cren ver ao pasado como algo estático. Imos pois a dar unhas pinceladas sobre este proceso, un proceso dende o rexeitamento ao monopolio.

O matrimonio, dende a perspectiva de Igrexa foi condenado por san Xerome (331?-420), críticas que recopila o autor no *Adversus Jovinianum*²⁰⁷. Logo, San Gregorio Magno (p.590-604) continúa nesta liña, só que este pontífice tería unha meirande influencia, nestes autores o matrimonio era un elemento mancillador. Se necesitaba empezar ver ao matrimonio como un “mal menor” e un xeito de controla-la luxuria e a fornicación²⁰⁸. Dende este punto de vista o matrimonio perfecto sería a unión de individuos célibes e castos, e por suposto entre individuos de distinto sexo. O matrimonio dende o punto de vista eclesiástico salvaría aos fieis da concupiscencia mediante a *honesta copulatio*. Sería san Agostiño de Hipona (354-430), quen cara o 401 escribe *De Bono Conjugali* (*O bó do matrimonio*) que fixa este concepto do matrimonio como “mal menor” e incluso liberador. San Agostiño fixa os principios de prole, indivisibilidade e fidelidade como principios do matrimonio. Resulta peregrino tentar aplicar estes principios ao século XXI, pero aínda é máis peregrino pretender aplicar os modelos do matrimonio do século XXI a Alta Idade Media, e isto último é o que o sr. Callón pretende.

207 Nesta obra atopamos unha auténtica compilación de corte ascético que condenan ao matrimonio, DUBY, G.: “El matrimonio en la sociedad de la Alta Edad Media”, in DUBY, G.,: *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 1990 (a 1ª edición en francés é do ano 1988), (pp.13-31) p.20.

208 *Ibidem*, p.26.

Esta suposta permisividade cara o matrimonio –evidentemente heterosexual– vería dirixida cara a procreación para “pobla-lo Paraíso”. Co tempo as disposicións canónicas tentarían dar forma ao *legitimum matrimonium*. Este precisaba dun exame previo sendo condenadas as unións entre parentes ata o oitavo grado, algo desmesurado, ata que no IVº Concilio de Letrán (1215) reduciuse a prohibición ata a cuarto grado. Na condena pola unión do capeto Felipe I (r.1060–1108) con Bertrade, o principal motivo era que esta era parente, tan sequera carnal, senón esposa do seu primo o conde Fouque de Anjou²⁰⁹. No contexto deste tipo de exames previos e limitacións incluso entre os matrimonios heterosexuais, limitacións que incluso chegaban ata a excomuñón dun monarca cando pretendía pasar estes límites, é onde o sr. Callón considera factible un matrimonio homosexual tal e como hoxe o entendemos. Sinxelamente... non é serio. A non ser que o dereito canónico non sexa o mesmo en tódolo Occidente, e por suposto admitindo a unha Galicia chea de rarezas polo seu carácter “afastado” e “inculto”... algo que é igualmente pouco serio.

Naquel intre instígase ao clero para levar a cabo toda unha *inquisitio*, existente por outra parte con anterioridade ao *Decretum* de Bourchard de Worms (c.965–1025), considerado santo pola Igrexa Católica²¹⁰. Neste *Decretum* atópase unha escolma das preguntas que deberían ser formuladas polo clero e que terían por interpelados aos veciños dos protagonistas da futura unión a bendecir, tratando sobre todo dos grados de afinidade familiar: no caso de non ser satisfactorio a unión queda anulada tal e como se nunca se producira²¹¹. Os matrimonios incestuosos están gravemente vixiados, e debo

209 DUBY, G.: *El caballero, la mujer y el cura*, Taurus, Madrid, 1982 -a 1ª edición en francés é do ano precedente-, p.9.

210 JEDIN, H. (dir.): *Manual de Historia de la Iglesia*, t. IIIº, Herder, Barcelona, 1970 , pp.476-477.

211 PL., ed. . J. P. MIGNE, 140, 573-579, cit. in DUBY, G.: *El caballero...*, p.55 nota 6 e p.62.

lembrar que non se admitían aos matrimonios entre parentes en oitavo grado, ata que se reduce ata ao cuarto grado no IV^o Concilio de Letrán (1215) pola extrema dureza. Incluso as crónicas achacan catastróficos incendios como castigos por terse casado pola muller que fora do seu primo, como pasa co texto do obituario da abadía de Saint-Serge escrita cara o 1032 por un monxe da abadía en relación ca cidade de Angers e o seu incendio do ano 1000²¹². Neste contexto de rigurosas inquisicións para acceder a un matrimonio cun ideal do *connubium lexitimum* que é endurecido por mor do milenarismo do século XI, é onde o sr. Callón pretende sinalar unha meirante permisividade que produza unións de individuos do mesmo sexo ca anuencia do clero e que se asimilen aos “matrimonios homosexuais” tal e como hoxe os entendemos. A ignorancia e o “amarelismo” das sentencias do sr. Callón non podería ser meirande.

A pesar de que o *Decretum* de Bouchard de Worms, non ten a expansión que terá o posterior de Graciano, debemos ter en conta este documento para poder facernos unha idea do contexto da época en cuestión, o século XI, un contexto onde é absolutamente imposible esta unión, e non vale o argumento da *adelphopoiesis*, cuxa identificación cun “matrimonio homosexual” é un absoluto ridículo. Este contexto, un contexto real e propio dunha mentalidade, a do século XI, é aplicado igualmente ao actual concello de Rairiz de Veiga na provincia de Ourense, onde o sr. Callón quere erguer unha illa de permisividade para que “lle saian as contas”. En realidade para este “escribinte” esa “illa de permisividade” ocuparía tódolo Occidente, plegándose as teses de John Boswell, o sr. Callón non ten a capacidade para despegarse de Boswell en ningún momento.

212 *Ibidem*,, p.79.

O camiño cara o control do matrimonio por parte da Igrexa non esta libre de resistencias dentro do propio clero, con posicionamentos que fan achegarse a certos sectores cara a heterodoxia. O monxe Enrique de Lausanne sería condenado por herexía cara o 1119 polas seguintes declaracións: “*Só o consentemento fai o matrimonio (...) sin que sexa necesaria celebración, publicidade, nen institución pola Igrexa*”²¹³. Deste xeito Enrique de Lausanne achegábase aos herexes de Orleans de 1022. Pero ¿acaso non era este o posicionamento ortodoxo?. A documentación amósanos un camiño cara a sacralización do matrimonio que incluso pode observarse na iconografía do propio matrimonio: nun principio os parentes masculinos da esposa son os que teñen un lugar preferente que só despois ocupará o clero.

A primeira fase desta sacralización pasa pola *auctoritas*, antes de chegar á *potestas*. Nun primer momento o crego sitúase entre o actos do contrato verbal e a cópula, cunha previa benzón dos noivos, dos aneis e da cámara nupcial. No século XII a acción lévase ata o exterior do templo conservándose algunhas das fórmulas ao uso, aínda que o acto non era na súa totalidade un sacramento. De feito o sacerdote segue a ter un papel mínimo, posición pasiva que se mantén incluso ata o mesmo século XIII²¹⁴. Ademais, tal como sinala Georges Duby, naquel intre existía un conflito entre diferentes concepcións do matrimonio para a Igrexa, pero cara o 1100 xa está clara unha das partes en conflito: o *legitimum matrimonium* sancionado pola Igrexa cunhas características similares ás que hoxe coñecemos²¹⁵, e iso antes da conversión do matrimonio nun novo

213 Cit. in *Ibidem*, p.128.

214 *Ibidem*, pp.130-131.

215 *Ibidem*, p.20.

sacramento que non tiña tradición nas fontes dos primeiros séculos do cristianismo co IIIº Concilio de Letrán (1179).

O bispo Gerard de Cambrai-Arras, no contexto dos heréticos de Arras do 1025²¹⁶, escribiría unha exposición da doutrina ortodoxa na cal o matrimonio tiña o seu lugar garantido, amosando unha vez máis o interese de regula-lo matrimonio²¹⁷. De tódolos xeitos, na mesma Igrexa habería dende as súas plumas diversas visións do matrimonio que coinciden ao mesmo tempo, visión que van dende a condena do mundo, como a do monxe bieito Guibert de Nogent (c.1055-1124) nas súas *Memorias*, ao do máis pragmático san Yves de Chartres (c.1040-1116), ambos ubicados entre finais do século XI e inicios da centuria seguinte.

Pero non hai literatura canónica algunha que non deixe as “teses” expostas polo sr. Callón no máis absoluto ridículo, pola contra o que si se aprecia dende o século XI é un intento de legislar por parte de Igrexa sobre o matrimonio que salve a este da condenación, para trocalo nun remedio contra o mal. En fin, o que se pretendía naquelas alturas era insertar ao matrimonio como a célula como marco normal na vida laica, este intento son os primeiros pasos da fixación dunha liturxia matrimonial. Está claro que era necesaria a creación dunha doutrina do “matrimonio cristián”, o *legitimum matrimonium*, ou mellor dito da fixación, xa que a idea xa viña dende os Santos Padres, e no século XI tómase nota desa necesidade²¹⁸. Nese século XI é onde o sr. Callón quere apreciar un matrimonio entre individuos dun mesmo sexo nun contexto xeográfico que,

216 En Arras deixa sentirse unha oleada de movementos purificadores para os cales a procreación era o mal en sí, DUBY, G.: “El matrimonio en la sociedad de la Alta Edad Media”, p.26.

217 *PL.*, ed. J. P. MIGNE, París, 1844-1864; 142, 1299, 1301, cit. in DUBY, G.: *El caballero...*, p.97 nota 2.

218 DUBY, G.: “El matrimonio en la sociedad de la Alta Edad Media”, p.27.

como se veu claramente en liñas precedentes, non está desvinculado dos procesos culturais e espirituais da Europa Occidental.

Nun intre no cal a reflexión teolóxica proviña da liturxia, e no cal non existía unha liturxia propia para o *matrimonium* foi digno de facer “colar” nas *Falsas Decretais* unha serie de citas atribuídas a Calixto (p.1119–1124) e a outros pontífices²¹⁹. A Igrexa e os seus teóricos atopábanse cun camiño que pretendían percorrer ata alcanzar o que fora ata o momento monopolio da lexislación laica como se aprecia nos textos de Hincmar (c.806–882), arcebispo de Reims²²⁰.

Por outra parte non se che chega ata a meta deste proceso ata o o IIIº Concilio de Letrán (1179), cando o matrimonio convértese en sacramento, nun intre no cal unha Igrexa fortalecida quere implantar a súa “*norma recte vivendi*” para a sociedade laica. Incluso non é ata o Concilio de Trento (1545–1563) cando o matrimonio sancionado pola Igrexa alcanza o grado de única lexitimidade.

– b) Matrimonio e ortodoxia:

No *Decretum* de Burchard de Worms contémprese unha pena dun tercio de ano de penitencia, hai que dicir que era de carácter privado e leve, para aquel que tome unha muller sen dotala e sen acudir á igrexa “para recibí-la benzón do crego como prescriben os canons”²²¹. Así mesmo un bispo, e volvo a sinalar que estamos antes do IIIº Concilio de

219 DUBY, G.: *El caballero...*, p.33.

220 *PL.*, ed. .J. P.MIGNE, 126, 137 e 138, cit. in *Ibidem*, p.32.

221 *PL.*, ed. .J. P MIGNE, 140, 958, cit. in *Ibidem*, p.63 nota 18.

Letrán, estaba obrigado a anular calquer matrimonio que incumplira cos canons eclesiásticos: é o *discidium* que capacita para un novo matrimonio²²². Estas intervencións da Igrexa, moitas veces coincide focalmente cos puntos de futuros brotes heréticos²²³.

O control é crecente como xa vimos nas disposicións relativas á consanguineidade, que nalgún caso afectaba a vínculos de familia política non sanguíneos. O *Decreto de Graciano*, compilación rematada no 1142 pero vixente con anterioridade, avisaba sobre que “*nen un tolo nen unha tola poidan contraer matrimonio*”, o cal sumado á idea dos homosexuais por parte do clero medieval fai impensable a dita cerimonia entre Pedro Díaz e Muño Vandilaz por moi mal formado que estivera o clero galego neses intres previos á reforma de Gregorio VII (p.1073–1085). Ademais tendo en conta que xa a *Hispana* do século VII era a colección canónica máis completa do altomedievo e todo o escrito en liñas precedentes sobre a solvencia canónica da Galicia altomedieval, acrecéntase esa imposibilidade. Sabemos que o clero rural, nomeado polos señores laicos, eran maiormente ignorante e non era raro que estiveran casados ou viviran no concubinato²²⁴, situación que chega ata finais do século XI ca victoria final dos reformistas gregorianos²²⁵. A reforma de Gregorio VII fixo que estas mulleres tiveran que ser repudiadas e humilladas²²⁶ sendo consideradas polos reformadores coma prostitutas. As veces incluso os obispados, coma no caso de Nantes, durante os séculos X e XI

222 *Ibidem*, p.64.

223 TAVIANI, H.: “Le mariage dans l’hérésie de l’an mil”, in *Annales*, 1977, cit. in *Ibidem*., p.93 nota 1.

224 Para a Igrexa o concubinato significa unha relación cunha esposa que non recoñecía como lexítima, de aí procede o amplo espectro que pode ter.

225 DHONDT, J.: *La alta edad media*, Historia Universal Siglo XXI, Siglo XXI, Madrid, 1972 (1ª edición en alemán), p.234 e DUBY, G.: *El caballero...*, p.101.

226 O papa reformista buscaba “*desgarrar cun eterno anatema o trato dos sacerdotes coas mulleres*”, RANKE-HEINEMANN, U.: *Eunucos por el reino de los cielos*, Madrid, 1994, p.94 cit. in MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ, J. A.: *op. cit.*, p.29 nota 12.

transmítanse de pai a fillo²²⁷. De tódolos xeitos, xa co papa Xoán VIII (p.878-882) prodúcese unha clara condena do concubinato privando aos bastardos do seus dereitos fronte aos herdeiros lexítimos, se isto pasaba nas esferas dos laicos, ¿qué se pensaría dos cregos que viviran en concubinato?, e me pregunto polos cregos porque preguntarme polas unións homosexuais sancionadas é un anacronismo. Valga todo isto para darnos conta de cómo se lexislaba en relación co matrimonio nuns intres que coinciden no contexto social e cultural con esa “imaxinaria unión homosexual” do 1061.

As veces tendemos a simplificar demasiado aos procesos históricos, os cales son máis complicados do que semella e que fan quedar en ridículo aos individuos que tratán á Historia como unha frecha cronolóxica con fitos ben marcados e diferenciados que marcan un antes e un despois, tal e como fai o sr. Carlos Callón co seu milagreiro xurdimento da “conciencia de pecado” e que el chama “homofobia”. A aparición da “conciencia de pecado” do sr. Callón na Plena Idade Media, que leva ata a Baixa Idade Media nos seus instantes máis pletóricos baixo os focos das cámaras, é un feito totalmente imaxinario ou unha clara confusión debida á ignorancia de historia eclesiástica, algo imperdoable por mal que pese cando o que se pretende é facer Historia Medieval.

Polo tanto co trunfo da reforma gregoriana, os *virī ecclesiastici* terían vedada calquera unión cunha muller, aínda que xa vimos que as condenas explícitas son moi anteriores. Mentres, aos fieis laicos se lle suxire o matrimonio lexítimo, o *connubium legitimum*, como medio de fuxir do pecado da carne aínda que con anterioridade recoñecíaase a

227 DHONDT, J.: *op. cit.*, p.234.

opción do concubinato sempre que se respetara a monogamia²²⁸. Nada sinala a posibilidade de unións entre individuos do mesmo sexo.

– c) Matrimonio e heterodoxia.

Estes puntos relativos á configuración do matrimonio quedarían incompletos se non se fixera polo menos unha mención á resposta por parte de certos movementos heréticos. As posturas relativas ao matrimonio por parte dos reformistas, tiveron o seu reflexo en determinados movementos considerados herexes que xurden no século XI, movementos que consideran a estas reformas coma fracasada²²⁹. Non se trata duha resposta contundente que se enfronta aos postulados, senón que é unha radicalización dos postulados “gregorianos”, sobre todo en relación co matrimonio, de feito que os que logo serán considerados herexes coma “protodualistas”²³⁰ nun primeiro momento foron os principais apoios dos reformistas gregorianos²³¹ nas súas denuncias do clero indigno que vivía en concubinato e que no sínodo celebrado en Roma na Pascua do 1059 se

228 DUBY, G.: *El caballero...*, p.102.

229 LAMBERT, D. M.: *La herejía medieval. Movimientos populares de los bogomilos a los husitas*, Taurus, Madrid, 1986 (a 1ª edición en inglés é do ano 1977), pp.56 e 59.

230 Esta denominación deriva da dificultade na clasificación destes movementos entre a disidencia occidental e o dualismo oriental como expresa Malcolm D. Lambert; *Ibidem*, p.49.

231 De feito en moitas ocasións non é doado distinguir aos predicadores reformistas das activistas herexes, e algún destes desembocan na fundación de regras recoñecidas pola ortodoxia como é a dos premostratenses por san Norberto de Xantes (c.1080-1134)) grazas ao papel do bispo Hermann de Laon ; *Ibidem*, pp.60-63.

deslexitima para oficiar misas²³². O apoio é igualmente atopado no baixo clero, onde por moi contradictorio que semelle os refomistas atopan un mellor auditorio.

Un caso exemplar é o de Leutardo, un labrador de Vertu (preto de Châlons-sur-Marne) que cara o ano 1000 tras un soño no cal unhas abellas lle entraban no corpo polos xenitais, repudia a súa muller. Leutardo acabaría suicidándose arroxándose a un pozo²³³. ¿Ónde apreciamos á radicalización?, pois vemos como os herexes aplican á sociedade laica a esixencia que os reformistas gregorianos traían para o membros do clero: o repudio do matrimonio²³⁴. Algo que igualmente apreciamos no grupo de Orleans do ano 1022 ou no grupo de Arrás do 1025 de Gundulfo, de posturas aínda máis radicais. Para o grupo de Gundulfo os casados, aínda que foran laicos, non poderían salvarse²³⁵. Pero ¿qué pasaba ca procreación que xustificaba o matrimonio entre os laicos?, preguntado sobre este aspecto Xerardo, o representante doutro grupo herexe, neste caso xurdido en Monforte do Piemonte cara o 1028, contestou que o home podería chegar a enxendrar sen cópula “*coma facían as abellas*” recomendando aos que xa estaban casados que trataran as súas esposas como nais ou irmás²³⁶. Esta procreación *sine coito* seméllase moito á que pensaba no século IX Xoán Scoto Eriúgena (c.810–c.877).

232 Os distintos movementos negarían a validez da comunión expendida polo clero indigno preferindo aos cregos reformados, así Gregorio de Ramirido, un crego de Cambrai, sería queimado por negarse a recibir ao sacramento de mans dun crego indigno. Gregorio de Ramirido sería logo rehabilitado polo propio Gregorio VII (p.1073-1085), o autor da reforma. Incluso os líderes máis violentos, tales como os irmáns Erlembaldo e Landulfo de Milán da *pataria* milanese de entre os anos 1057-1075 serían os adalides da reforma gregoriana; *Ibidem*, pp.56-57.

233 *Ibidem*, p.41.

234 *Ibidem*, pp.46-47.

235 “*Dicentis coniugatos id sortem fidelium nequaquam computandos*”, cit. in *Ibidem*, p.43 nota 17.

236 *Ibidem*, p.43.

Idéntico pavor ao matrimonio atópase noutros grupos rexistrados en Aquitania cara o 1018 ou en Châlons-sur-Marne cara o 1046-1048²³⁷ e que polo tanto apreciamos moi extendido. ¿A razón?, o sentimento milenarista e unha reforma gregoriana que atopaba atrancos no seu camiño precisamente presentados pola radicalización dos seus postulados. Por outra parte, as acusacións de herexía tamén foron usadas tanto dende o bando reformista como dende o contrario, mentres dende a segunda metade do século XI os movementos radicais descendían en número²³⁸, sempre tendo en conta a problemática das fontes para o século XI a pesar da liberdade que o sr. Callón outórgase para xogar con elas.

Polo tanto, dende os movementos considerados heréticos o que se fai é radicaliza-los postulados suxeridos polas autoridades eclesiásticas. Nen dende a ortodoxia, nen dende a heterodoxia apréciase a posibilidade dunha unión homosexual tal e como hoxe o entendemos. Os movementos heréticos, ao igual que a ortodoxia, están alimentados por un sentimento milenarista semellante ao existente nas primeiras décadas do Cristianismo que radicaliza as posturas sobre o matrimonio. Neste contexto “radicalizador” e que fai xurdir movementos heréticos coma o de Leutardo de Vertu cara o ano 1000, Gundulfo Arrás no 1025 ou Xerardo de Monforte do Piamonte cara o 1028, é o mesmo no cal o sr. Callón quere apreciar a súa “rarezas canónicas”. E non vale o argumento de que este contexto non é o que rodea a Pedro Díaz e Muño Vandilaz, porque a mentalidade era a mesma e o “milenarismo” foi idéntico en tódolo Occidente cristián, por moito que algunhas zonas foran mellor estudadas. Ademais en todo caso a sociedade sería máis

237 *Ibidem*, p.45.

238 *Ibidem*, pp.40 e 52.

parella entre Galicia e estas zonas do Occidente que entre as zonas na cal se practicaba a “misteriosa” *adelphopoiesis*.

– O matrimonio segundo a ética da Igrexa Medieval... incluíndo á galega.

– a) O *legitimum matrimonium*, o seu papel dentro da orde medieval.

O *legitimum matrimonium* como principio ordenador do parentesco na sociedade xurde como unha necesidade ante o reparto de mulleres entre os homes seguindo parámetros que fagan respecta-la paz²³⁹ ante prácticas coma as do secostro de mulleres, real ou simbólico, contra as cales loitan autores coma o arcebispo de Reims, Hincmar (c.806–882), ca súa obra *Do divorcio* ou *Da represión do rapto*²⁴⁰. Estamos nun intre no cal a vinganza de sangue, *Fehde* no mundo xermánico, estaba moi extendida na sociedade, algo do cal xa nos informa cara o 1200 o cisterciense Cesáreo de Heisterbach (c.1180–1240) para os campesiños do baixo Rin²⁴¹, ou entre os frisóns por parte da noticia de Thomas de Chantimpré para mediados do século XIII. Incluso era normal que non se deran enterrado ás vítimas destas vinganzas de sangue, deixándoas á vista dos seus familiares ata que a vinganza fora cumprida²⁴². Pero isto é meramente anecdótico, só pretendía deixar claro a orde na sociedade medieval e as súas diferenzas respecto ao noso sentido de “orde”, algo que ignora un “escribinte” aficionado a terxiversa-la Historia.

Vemos pois unha serie de regulacións para que o matrimonio sexa considerado lexítimo, así como unha serie de regulacións para o funcionamento interno do matrimonio unha vez que este está establecido. E é que o *legitimum matrimonium* para a Igrexa é a base do modelo social extendido ao conxunto dos laicos. Dentro desta orde, é

239 DUBY, G.: *El caballero...*, p.20 .

240 *Ibidem*, p.31.

241 RÖSENER, W.: *Los campesinos en la Edad Media*, Crítica, Barcelona, 1990 -a 1ª edición en alemán é do 1985-, p.192.

242 *Ibidem*, p.19.

coñecido que na Europa altomedieval estaba prohibido que un servo casara ca serva doutro señor²⁴³, ademais de existir toda unha serie de costumes e prácticas en relación ca unión matrimonial que fan cuestionar xa de primeiras calquer atisbo de unións entre individuos do mesmo sexo, non só en Galicia senón en toda Europa Occidental e Central²⁴⁴. Se as unións heterosexuais están suxeitas a toda unha serie de regramentacións, ¿qué non será das unións homosexuais?, a claro... é que temos un documento atopado no fondo documental do mosteiro de Celanova por un intruso que invalida a un modelo social altomedieval deseñado por centos de documentos e décadas de investigación especializada... ¡xa non me lembraba disto!.

A Igrexa estipularía todo tipo de regulacións para as relacións sexuais dentro do *legitimum matrimonium*, por exemplo o home non podería “coñecer” a súa muller durante os periodos de menstruación ou durante as noites que preceden a determinadas festividades e aos domingos. Ademais, os mércores e os venres por razón da penitencia, respetando ás cuaresmas con tres periodos de corenta días: antes da Pascua, antes da Santa Cruz de setembro e antes do Nadal²⁴⁵. Quérese apartala luxuria do leito do *legitimum matrimonium*, seguindo ás verbas de san Xerome: “*quen ama demasiado a súa esposa é adúltero*”. No século IX, Xoán Scoto Eriúgena (c.810–c.877) imaxínase unha proceación *sine coito, sine ardore* tal como lemos no seu *De divisione naturae* cando trata de Adán antes de ser expulsado xunta con Eva do Paraíso²⁴⁶. Propoño unha nova

243 No 1035, o emperador Conrado II autorizaba aos sucesivos abades de Limburg a desfacer un matrimonio no caso de que se casaran servos de distintos señores, FRANZ, G. (edit.): *Quellen zur Geschichte des deutschen Bauernstandes im Mittelalter*, 1974², n° 51, p.130, cit. in *Ibidem*, p.198 con nota na p.316.

244 A Europa oriental é un tema a tratar aparte non debemos esquecermos que Galicia está no ocidente do Occidente e que a *adelphopoiesis* é un ritual de irmanamento que nada ten que ver cun matrimonio homosexual.

245 DUBY, G.: *El caballero...*, p.28.

246 *PL.*, ed. .J. P. MIGNE, 122, 896, cit. in *Ibidem*, p.45.

pregunta: si existen estas regulaci3ns para o comportamento dunha parella heterosexual... ¿qué se pode pensar das uni3ns homosexuais?. Trátase dunha pregunta ret3rica. A Igrexa medieval non ten modelo alg3n sobre o matrimonio homosexual e sobre o seu comportamento sexual interno, sinxelamente porque este se acadou difícilmente a día de hoxe. ¿C3mo é posible apreciar no século XI o que non está claro tan sequera no XXI?. Sinxelamente, as “teses” do sr. Call3n non se manteñen.

- b) A *honesta copulatio* e a procreaci3n como raz3n do matrimonio.

En todo caso, e sen perdelo norte de todo o argumentado ata aquí, a procreaci3n -*honesta copulatio*- era para a Igrexa a 3nica raz3n do matrimonio creando unha liña sucesoria lexítima, chegara a esta lexitimaci3n dende a condena total. Un matrimonio no cal se demostrara que o var3n era impotente²⁴⁷ ou a muller infecunda, podería ser disolto, así o lemos no *Decretum* de Bouchard de Worms (c.1012). Cando un home establece un *legitimum* matrimonium, de ter tido fillos con anterioridade cunha concubina²⁴⁸, estes perderán t3dolos dereitos ante os fillos que podan xurdir no novo matrimonio do seu pai. Pola contra, se un matrimonio lexítimo tivera fillos antes do seu matrimonio, durante a propia cerimonia estes quedaban lexitimados ao ser bendecidos xunto ca parella²⁴⁹.

247 A impotencia masculina na Idade Media estaba recoñecida a pesar do que se ten dito de que sempre se consideraba á muller como a 3nica responsable ante os problemas relacionados ca procreaci3n. Esta demostrábase facendo que o dito esposo accedera a outra muller, e isto era unha demostraci3n da virilidade do home, non un rexeitamento da primeira muller.

248 Ou sexa, unha muller non recoñecida, non debemos atopar nada de despectivo neste termo.

249 MARTÍNEZ SANZ, J. L.: *op. cit.*, p.114.

O clero sancionaría como algo ben visto á castidade tralo parto, como se aprecia nas *Acta sanctorum* ao ingresar no santoral a mulleres que foran nais, e que pola tanto non poderían ser virxes. Era unha santidad “matricia”, que lembraba en todo caso o papel do *Iustum matrimonium* para o clero, antes da sacralización deste pola Igrexa e a súa conversión nun sacramento. Nesta “santidad matricia” apréciase pois o verdadeiro concepto do *legitimum matrimonium* para o clero durante a Plena Idade Media. As *Acta sanctorum* onde podemos lelas vidas destas mulleres consideradas santas son outra das fontes lateralizadas polo “escribinte” Callón, ou podería decir “ignoradas”, pero se me poño a enumerar as fontes que o sr. Callón ignora non remataría nunca co presente traballo.

Pero a procreación non era únicamente a interpretación do matrimonio por parte da Igrexa e dos seus representantes, senón que era unha visión de amplo espectro social que chega ata o campesiñado, e isto é algo que xurde de xeito claro nas principais fontes para o estudio das formas de vida campesiñas durante a Idade Media²⁵⁰. Trátase dun matrimonio pragmático con vistas á procreación, pero non por influencia das teses defendidas pola Igrexa, xa que a visión plenamente “eclesiástica” do matrimonio tardaría en cuaxar no campesiñado²⁵¹. Incluso as veces se permitía que a muller buscara relacións extramatrimoniais acudindo ao seu veciño se o seu marido lexítimo non a

250 Coma as *Weistümer*. Os *Weistümer*, fontes elementais para o coñecemento das sociedade e das prácticas campesiñas en certas partes da Europa Medieval, foron estudados e compilados en GRIMM, J. (edit.): *Weistümer*, 7 vols., 1840-1878 con reedición no 1957. Para o caso comentado da Baixa Saxonia véxase tomo IIIº, p. 311.

251 FEHR, H.: *Die Rechtsstellung der Frau und der Kinder in den Weistümern*, 1912, p.2, cit. in RÖSENER, W.: *op. cit.*, p.199 con nota na p.316.

atendía, algo que vemos nos *Weistimer* da Baixa Saxonia²⁵². Ou acudir ás feiras e venderse ao mellor postor no caso de que o tal veciño non querease “axudala”²⁵³.

No caso de que un home enviudara xoven sen acadar unha numerosa descendencia, era común que iniciara unha segunda nupcia o antes posible²⁵⁴. Isto é debido a que entre o campesiñado os fillos representaban non só unha importante forza de traballo para as labours campesiñas, senón tamén a garantía de que alguén che coidara alcanzada certa idade²⁵⁵; nisto encérrase o carácter pragmático do matrimonio para a sociedade campesiña... ¿e para a nobreza ou a clase guerreira?

A moral dos eclesiásticos e dos guerreiros non é a mesma, pero dentro desta separación á altura do devandito século XI na moral eclesiástica da moral dos guerreiros, vemos coma para esta última a procreación é a única razón do matrimonio cun profundo sentido do sangue, onde o peor era que a muller fora fecundada por un elemento foráneo que introducise un elemento discordante²⁵⁶. Este carácter pragmático da procreación é evidente no intre no cal configúrase a institución do maiorazgo. Deste xeito os primoxénitos varóns primaban á hora de herdar en detrimento dos seus outros irmáns, e sobre todo dos membros femininos da súa familia²⁵⁷. Xa moi anteriormente, Carlomagno (e.800–814) cedera as súas fillas en *Fridelehe*, obtendo con isto netos e herdeiros que no contaban fronte aos procedentes de matrimonios lexítimos²⁵⁸.

252 Véxase a nota 250.

253 O exemplo recóllese en Westfalia; GRIMM, J. (edit.): *op. cit.*, tomo III, p.48.

254 RÖSENER, W.: *op. cit.*, p.201.

255 *Ibidem*, p.203.

256 DUBY, G.: *El caballero...*, pp.40 e 43.

257 Isto é ben reflexado nos estudos relacionados por Georges Duby no norte de Francia, *Ibidem*, pp.88 e ss.

258 *Ibidem*, p.39.

Polo tanto, neste punto coinciden a moral eclesiástica ca guerreira á vez que ca campesiña. Isto resposta a unha orde anterior á consolidación do matrimonio como sacramento, e incluso anterior a calquer intento de control deste por parte de autoridades eclesiásticas. E esa é a orde que amosa a documentación, non ás fantasías “políticamente correctas” que aprecia o sr. Callón.

Aínda que semelle que me estou a cinguir ás clases máis elevadas deixando de lado á de extracción máis humilde, isto é falso ou polo menos unha falsa apreciación. Aínda que destas últimas sempre sabemos menos en relación cas súas relacións sociais, si sabemos que no proceso de “cristianización do matrimonio” a Igrexa reformista, comúnmente chamada gregoriana, se atopou con menos problemas nestes sectores. Incluso con bastante anterioridade á reforma de Gregorio VII (p.1073–1085) é precisamente nas clases altas donde aparece unha meirande desaprobación xurdindo unha dobre idea do matrimonio²⁵⁹.

En fin... isto non é teoloxía nen unha compilación de canons eclesiásticos, xa que como vimos a orde non fora creada pola Igrexa, nen directa nen indirectamente. Entre os campesiños e a clase guerreira non cuaxa a idea do matrimonio eclesiástico, pero a pesar disto nas tres *ordes*, seguindo a Adalberón de Laón, pénsase nun mesmo sentido pragmático para o matrimonio, un sentido que non se pode aplicar á unión de dous individuos do mesmo sexo, e sobre todo no século XI. Sinxelamente é o modelo de

259 *Ibidem*, p.44.

matrimonio na Idade Media, un modelo incluso actual para a maioría da sociedade. Podería rematar aquí, xa que os argumentos do sr. Callón xa están debidamente refutados, eses argumentos que amosou nas súas fachendosas notas de prensa e que tivo a ousadía de seguir defendendo cando un formado historiador lle quixo correxir. Pero non remato aquí, porque quedan supostas “cartas na manga” do sr. Callón e da súa particular “escola do resentimento” e non quero deixar fenda algunha por onde pretenda saír do ridículo no cal el mesmo se meteu. Un ridículo no cal anda metido ata as cellas por moito que axite os seus brazos para manterse a frote, pero... ¿importa algo iso nun país dunha galopante mediocridade intelectual como este?.

– c) As formas do matrimonio: ¿*Desponsatio*?... ¿*nuptiae*?....

Do mesmo xeito que o matrimonio non é un monolito ao longo da Historia, tamén debemos distinguir no matrimonio medieval unha serie de fases dentro da sanción do matrimonio cunha diferente presenza documental e cunha distinta implicación do clero en cada unha delas.

Se cando falamos do matrimonio na Idade Media debemos ter en consideración todo o dito nas liñas precedentes sobre a consideración deste dende a Igrexa, dende o repudio ata o control, tamén debemos sinalar outro aspecto. E é que o clero distinguía dúas fases no *matrimonium*, o da *desponsatio* e as *nuptiae*. Pero está claro que quen ignora a evolución na matrimonio ao longo da Alta e Plena Idade Media, con máis razón ignora

esta disquisición. Para o “escribinte” Callón dalle igual, para el o matrimonio, incluso o homosexual, e igual hoxe a como era no século XI. Non se pode estar máis errado.

Dentro desta separación, para o oclero a *desponsatio* tiña unha meirande importancia no sendo da que maiormente queda constancia documental, deixando para as *nuptiae* unha natureza máis profana e incluso “mancilladora” ao ser a antecámara do leito nupcial. Trala *desponsatio*, a muller estaba legamente entregada segundo o punto de vista tanto dende a moral do clero coma das cabezas dos grupos familiares. Xa que o sr. Carlos Callón identifica o seu documento datado no 1061 cun “matrimonio” entre individuos do mesmo sexo, pregunto dende estas liñas con qué o relacionaríamos... ¿Trátase dunha *desponsatio* entre dúas persoas do mesmo sexo, Pedro Díaz e Muño Vandilaz?, ¿trátase dunhas *nuptiae* entre individuos do mesmo sexo, de novo Pedro Díaz e Muño Vandilaz?... claro, ¡é un caso de *adelphopoiesis*!. O argumento non pode corresponder cunha máis profunda ignorancia de Historia Medieval, o sr. Callón segue pensando na anuencia do clero nun matrimonio entre individuos dun mesmo sexo facendo unha identificación entre matrimonio homosexual, tal como hoxe o coñecemos, cun suposto caso de *adelphopoiesis*. É un esperpento o que se pretende con estas afirmacións, ademais de pretender enterrar un gran número de fontes documentais, das cales moitas aturaron séculos de crítica histórica, para poder interpretar ao seu gusto un dubidoso documento recén atopado que xurde agora de súpeto precisamente para cando o sr. Carlos Callón era un momento óptimo debido a certas “necesidades sociais”.

En canto ao documento que recolle o dito enlace datado no 16 de abril no 1061, debo sinalar que este tipo de documentos son escasos nos territorios que non conservan unha

tradición xurídica escrituaria²⁶⁰, tendo un carácter cercano o da transacción económica que no aspecto eclesiástico afecta a fase da *desponsatio*. Esta dependencia do factor económico en troques doutras nos documentos propias de *desponsatio*, fai que algúns aspectos queden ocultos en relación cas relacións humanas²⁶¹. O mosteiro de San Salvador de Celanova, como ten estudiado Rubén García Álvarez, é garante dunha serie de documentación relativa a tódalas clases sociais, pero o carácter desta documentación, e o feito de que lateralice aspectos “emotivos” do *matrimonium* a favor da faciana económica deste contrato²⁶² deixa moitos lazos sen atar.

En concreto, o documento do sr. Callón do 1061, ten unha explicación económica de protección mutua entre dous individuos: Pedro Díaz e Muño Vandilaz, “*amicos bonos cum fide*”, citándose no documento as obrigas equitativas a realizar no terra de laboura, acompañada dunha casa, en Santa María de Ordes. Aínda que apareceran un cento destes documentos en nada variaría a miña interpretación da Idade Media, xa que se trata dun documento de carácter económico e de protección mutua, non é unha “parella homosexual” como pretende ver o sr. Callón, e a verdade é que tanto puido coller este documento como calqueira outro: é doado atopar algo cando a túa búsqueda se converte nunha manía.

Esta “homoerotización” do pasado empeza a ser realmente preocupante, a ven en documentos de carácter económico, e como veremos incluso na representación dos tres Reis magos nunha arquivolta polo feito de que están deitados xuntos!. A ignorancia e

260 Georges Duby, na zona na cal estudia, se refire a zonas con tradición legislativa carolingia, *Ibidem.*, pp.82-83.

261 GARCÍA ÁLVAREZ, M. R.: *Galicia y los gallegos...*, t. Iº p.15.

262 Aínda que cando se fale deste principio económico moitas veces se pensa na *dote*, non ten porque ser así. Existen outras realidades económicas sumidas nun contrato matrimonial a parte da dote.

sobre todo o interés persoal fixo que este documento se interpretara coma dous homes unidos a xeito de *adelphopoiesis*. O seguinte paso é o de trocar este suposto caso de *adelphopoiesis* nun “matrimonio homosexual” tal e como hoxe o entendemos, o que non é só un anacronismo, senón un despropósito e unha correspondencia errada na súa totalidade. O “escribinte” Carlos Callón presentou de xeito mediático na prensa un “matrimonio homosexual no século XI”, para o fácil aplauso sen ter en conta á propia terminoloxía do documento, pero cando un non sabe historia institucional medieval de pouco valen os termos que se empreguen nun documento: *desponsatio, nuptiae*... para os medievalistas son aspectos de grande importancia, pero para o sr. Callón son miudalla ante as presas por satisfacer certas “necesidades sociais”.

Estamos ante as portas de que o sr. Callón saque a súa particular “carta da manga”, a súa “arma secreta” que fará calarme para sempre. Esta xa foi nomeada algunha que outra vez ao longo do presente texto, trátase dunha escura cerimonia da Igrexa Oriental que foi terxiversada a conciencia pola “escola do resentimento” para adecua-la súa interpretación aos seus intereses: a *adelphopoiesis*. Pero resulta que lonxe de calarme lle tiro por terra este recurso... e así imos ao seguinte apartado.

– Unha falsa carta na manga, a *adelphopoiesis*.

A “escola de John Boswell” tentou levar ao extremo a manipulación dunha misteriosa cerimonia, a da *adelphopoiesis*, nun exercicio que resultou o máis torpe intento de terxiversación por parte da “escola do resentimento” nas últimas décadas. Cando na realidade o matrimonio heterosexual non era idéntico ao que hoxe coñecemos, esta “escola” pretendeu que o matrimonio homosexual se podería identificar ca *adelphopoiesis*. A “escola do resentimento” pretende ter unha carta na manga co recurso á *adelphopoiesis*, nada máis lonxe da verdade como se verá no presente apartado.

– a) A *adelphopoiesis*, nen matrimonio, nen homosexual.

O termo grego *adelphopoiesis*, ou o latino *ordo ad frates faciendum*, significan textualmente “facer irmáns”, un termo que non se deu interpretado de xeito polémico ata o traballo de John Boswell *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality* de 1980, quen busca unha interpretación da *adelphopoiesis* que anos despois, en 1994, retoma en *Same-Sex Unions in Premodern Europe* ou *The marriage of likeness*. As obras de John Boswell, a pesar da súa visión novidosa só foron benvidas dende uns posicionamentos políticos ben claros, sen recibir un aval da totalidade do mundo académico. Pola contra, recibeu duras críticas a pesar da súa suposta solvencia como profesor de Historia Medieval de Yale. As teses de John Boswell foron moi ben recibidas entre outros por Michel P. Foucault (1926–1984), historiador que respecto pero de quen sabemos da súas tendencias epistemolóxicas tan heterodoxas como sorprevisas.

A propia liturxia da *adelphopoiesis*, moi mal coñecida e en parte contaminada pola “historiografía do resentimento”, indica que a unión non é de tipo carnal, senón espiritual, o que fai incomprendible o feito de vencella-la *adelphopoiesis* cos matrimonios homosexuais tal coma hoxe se entenden. Por outra banda, as similitudes que queren verse na liturxia cas propias dun matrimonio son absurdas, en ambos casos trátase dunha benzón e esa é a única similitude, ¡como se as benzóns só estiveran relacionadas cas unións matrimoniais!. Pero... ¿acaso no presente traballo non repetín incluso ata a saciedade que o “matrimonio” coma sacramento “non existía” no intre da cerimonia “descoberta” polo sr. Callón?, como moito o clero participaba cunha benzón que podía empregar en calquera outro acto carente de liturxia algunha. Era unha “mera benzón”, coma o que hoxe fan con certas mascotas en determinados días do santoral, ¡agardo que o sr. Callón non xustifique agora que a Igrexa mostra “anuencia” respecto o matrimonio entre mascotas e os seus propietarios!.

A realidade que vemos trala *adelphopoiesis* na Europa medieval Occidental ten unha presenza casi nula, sendo en todo caso un proceso para procurar seguridade e protección tal como hoxe consideramos á institucións dos padriños e dos afillados. A “historiografía do resentimento” para facer posible a conversión da *adelphopoiesis* nun matrimonio homosexual fixo primar a natureza sexual deste tipo, usando para iso argumentos inconsistentes. A primeira presenza en Occidente, en relación cos “ritos de irmanamento irlandeses”, non só son tardíos, senón que o seu carácter polemista e denigratorio é evidente. Claro que a “escola do resentimento” pretende presentarnos un rito mal coñecido e escuro como un proceso amplo e perfectamente claro, sempre buscando a interpretación máis acorde cuns intereses sociais que non poden negar e que

no caso do sr. Callón tan sequera disimula, como se aprecia cando tentar xustificar o seu “traballo” dende certas “necesidades sociais” do máis actual. Isto último non é lexitimatorio, senón todo o contrario, pero lonxe dunha condena unánime da comunidade de historiadores ¡é recompensado!.

Cítase por parte da “escola do resintimento” unha e outra vez ao caso de Ricardo Corazón de León (r.1189–1199), quen para Jean Verdon era sinxelamente un individuo bisexual ao igual que o seu pai Enrique II²⁶³. Pero o argumento máis manido é o do rei Eduardo II de Inglaterra (r.1307–1327) e Piers Gaveston (c.1284–1312), esquecendo, ou ocultando, que en realidade Piers Gaveston só foi o primeiro amante do disipado Eduardo II, substituído logo por Hugues le Despenser. Segundo o relato de Jean Froissart (c.1337–1404), os xenitais de Hugues le Despenser foron cortados e queimados públicamente, mentres que a Eduardo II se le introduxo un ferro candente polo ano²⁶⁴, o que deixa ver que xa fora homosexual ou bisexual, a conducta non estaba “ben vista”. A escola de John Boswell presentou aos monarcas Ricardo Corazón de León e a Eduardo II como declarados homosexuais cando sabemos que sinxelamente disfrutaban con todo tipo de relacións e en todo caso, o “amor perfecto” que se pretendeu ver entre Eduardo II e Piers Gaveston non foi tal como se aprecia na súa substitución por Hugues le Despenser ao capricho do monarca, casado por outra parte con Isabel, a filla do monarca francés Felipe o Fermoso (r.1285–1314). Negar a homosexualidade destes monarcas, evidentemente non significa que a homosexualidade non existira porque ela aparece

263 VERDON, J.: *op. cit.*, pp.116-117.

264 *Ibidem*, p.124.

nas fontes, presenza por outra parte dalgo non considerado permitido, e xa non digamos a súa benzón en matrimonio.

Un aspecto que foi destacado pola “escola do resentimento” en relación ca *adelphopoiesis* foi o do enterro común, aspecto que para nada debe de interpretarse como un argumento serio para identifica-la *adelphopoiesis* cun matrimonio, e sobre todo, aspecto que non me cansarei de repetir, cun matrimonio “tal e como hoxe o entendemos”. Ademais a proximidade física no intre da *electio corporis sepulturae*, pode significar pertenza a unha mesma familia, pero tamén un irmanamento de profesión ou de fe²⁶⁵. Pero cando o que un busca é unha interpretación do pasado creada seguindo principios ideolóxicos, un acaba atopando o que buscaba por medio da terxiversación e o uso interesado das fontes. Así o fixo John Boswell para tentar “demostrar” que o homosexual tería na Idade Media unha conciencia de grupo tal como hoxe!..., ou como fai o “escudeiro” Callón cas súas burdas manipulacións, tan propias da “escola do resentimento” que ata na *Biblia*²⁶⁶ quixeron ver rastro de recoñecidas homosexualidades nun contexto de permisividade. Se non houbera un sector da poboación amplo en España, pola mediocridade intelectual denunciada xa por Santiago Ramón y Cajal no seu momento, que se crera todas estas sandeces verquidas en papel amarelo, as “teses” do sr. Callón serían un bó chiste. Pero a verdade é que é ben triste que se siga primando “necesidades sociais políticamente correctas” á hora de facer Historia en vez de valorar á seriedade, a formación metodolóxica e o respecto ás fontes.

265 ARIÈS, Ph.: *El hombre ante la muerte*, Taurus-Santillana, Madrid, 1983 (a 1ª edición en francés é de 1977), pp.69-70.

266 *Samuel I*, 18, 1-5, pero despois das comentadas interpretacións de John Boswell das cartas de Alcuino de York (c.735-804) a outros bispos todo é crible sobre a desvergonza desta “escola de manipuladores”.

En todo caso debe resaltarse que a *adelphopoiesis* non se pode entender coma un “matrimonio homosexual” tal e como hoxe o entendemos ca súa “aceptación social”, aceptación que por outra parte no século XXI segue sen atopar en amplo espectro social. É unha incongruencia e un anacronismo que demostra dous aspectos relacionados co sr. Callón e o seu premiado “traballo de investigación”: a súa ignorancia da realidade histórica e a súa vontade de manipulación. A identificación por parte da “escola” na cal se autoinclúe o sr. Carlos Callón da *adelphopoiesis* cun “matrimonio homosexual”, ten unha clara motivación política allea á realidade histórica do século XI, en cuxos finais anos el sitúa tal cerimonia de “unión homosexual”.

A *adelphopoiesis* ou a *ordo ad fratres faciendum*, non ten necesariamente a connotación sexual que lles da John Boswell tal e como sinala Alan Bray²⁶⁷, o que si é probable, é que algúns os homosexuais se acolleran as estas fórmulas como un refuxo como indica [Edouard de Santerre](#) . Pero para estas afirmacións, sempre debemos ter presente que os [homosexuais non tiñan a conciencia de pertenza a un grupo concreto, algo que o sr. Callón oculta, ou mellor dito ignora.](#)

O contexto do documento que tanto inspira ao sr. Callón é o de Galicia, non o da Igrexa Oriental, debemos pois ceñirnos a este contexto e non buscar modelos nas antípodas da realidade galega. En toda a rigurosa lexislación do *connubium legitimum* que foi tratada en apartados precentes, procedéndose a unha auténtica *inquisitio* previa ao matrimonio, non hai “nada” respecto á *adelphopoiesis*, nen nada semellante a un

267 BRAY, A.: *El amor, la amistad y la fe en Europa 1300-1800*, Palgrave-Macmillan, Houndmills, 2005; pero sobre todo a súa obra póstuma, *The Friend* de 2010, o autor morrera no 2002.

“matrimonio homosexual”. O sr. Callón fai aspaventos e alega que hai “fontes documentais” que din que el ten razón e non eu, pero eu me pregunto si ten outra “fonte” que non sexa o libro de John Boswell e outro método que o amarelismo da prensa barata.

A *inquisitio* levaba consigo o interese de fixar ás posibles violacións disciplinarias, cuxa fixación prodúcese con éxito en tempos de Gregorio VII (p.1073–1085), o que non significa que antes houbera un valeiro tal e como pretende ver o sr. Callón, negando a evidencia non dun documento ou dous, senón de tódolo contexto aplicado á Europa medieval creado con centos de documentos ao longo de décadas de traballo polos máis destacados especialistas!. Unha sociedade medieval na cal incluso a sexualidade entre individuos do mesmo sexo estaba en continua demonización e cunha moralidade, que as veces trunfaba e as veces non, bastante reiterativa en canto aos problemas para suxeitalas paixóns, como ten sinalado A. Fliche²⁶⁸. Pode ser certo que na sociedade señorial teñamos unha moralidade bastante relativa, pero o achacamento aos árabes e aos orientais o feito de que xurdiran homosexuais entre os cabaleiros cruzados, non deixa en bó lugar aos homosexuais tendo en conta que o árabe era o “inimigo”. De tódolos xeitos esta visión de oriente, e en concreto da Terra Santa, era unha visión máis propia dos recén chegadas as terras de Ultramar ou os que tan sequera nunca foran aló. Tal e como sinala Steven Runciman, que foi o gran estudioso das Cruzadas, os recén chegados a Terra Santa dende o mundo Occidental quedaban sorprendidos polo luxo e liberdade, aínda que para o historiador moderno “*o lamentable é máis ben a intolerancia e as deshonrosa barbarie dos cruzados*”²⁶⁹. Ademais cando se achacaba esta práctica como

268 FLICHE, A.: *Histoire du Moyen Age*, París, 1930, pp.592-599; cit in DHONDT, J.: *op. cit*, pp.245-246.

269 Cit. en castelán in RUNCIMAN, S.: *Historia de las Cruzadas*, Alianza, 2008 (a 1ª edición en inglés é do ano 1954, en tres tomos, que tras sucesivas edicións de Alianza Editoril en castelán, igualmente en tres tomos, decidiu reeditar no formato dun só volume no 2008), p.493. Steven Runciman (1903-2000) é o

propia de oriente e do mundo árabe²⁷⁰, facíase seguindo o tópico de identificar o mundo oriental ca molície e a perda das virtudes guerreiras...²⁷¹ virtudes que semellan secundarias nas obras literarias que tanto impresionan ao sr. Callón²⁷² cuxos protagonistas aínda que vistan armadura pouco teñen que ver co espírito guerreiro da época, e sobre todo co espírito que a Igrexa daba por correcto entre os cabaleiros.

Unha vez máis John Boswell e os seus discípulos, algún máis afortunados ca outros, o que fan é oculta-las fontes e presentar as que lle son útiles: prefiren usar obras literarias como o *Roman de la Rosa* de Guillaume de Lorris (c.1200–c.1238) ou á *Crónica Troiana*²⁷³ pero deixan no esquecemento á *De laude novae militiae* escrita por san Bernardo de Claraval (1090–1153), a persoa máis influente no seu momento na Europa Occidental, mentes que moitas das obras que usa John Boswell para ilustrar unha “homoerótica cabaleiresca” son compilacións nalgúns casos anónimas. O ánimo de

meirande historiador sobre as Cruzadas, gran experto formado impecablemente en historia Bizantina e empregando o seu dominio do latín, o grego, o árabe, o turco, o persa, o hebreo ou o ruso buscando novas fontes para interpretar esta realidade do mundo medieval que foron as Cruzadas. A súa obra é un referente historiográfico para o estudio das Cruzadas, mentres que nos anos recentes foi publicado unha nova obra sobre este fenómeno que ven de novo a enriquece-la historiografía das Cruzadas, trátase de TYERMAN, Ch.: *Las guerras de Dios. Una nueva historia de las Cruzadas*, Crítica, Barcelona, 2010 (a 1ª edición en inglés é do ano 2006). Christopher Tyerman é profesor de Historia Medieval en Oxford. Ambas obras son recomendables para todo aquel interesado na Historia Medieval, en ningún caso recomendo a lectura do “planflete callonístico”.

270 Jacques de Vitry (c.1170-1240), introduce un importante elemento distorsionador do Islam ao afirmar que Mahoma “*inimigo da natureza, introduciu o vicio da sodomía no seu pobo. Os seus adeptos forzan a ter relacións sexuais entre eles, non soamente a persoas de ambos sexos, senón tamén aos animais*”, cit. en castelán in VERDON, J.: *op. cit.*, p.123. O historiador anglo-normando Raúl Niger (c.1140-c.1217) en *De Re Militari et Triplici Via Peregrinationis Ierosolimitanae*, mostra a impresión que lle procurou o aspecto decadente dos embaixadores de Oriente, empezando polo patriarca de Xerusalén Heraclio. A presenza de Heraclio en Occidente animou esta serie de mitos sobre os *poulains*, nome co cal denominarían aos “decadentes” de Ultramar; TYERMAN, Ch.: *op. cit.*, pp.274-275 con nota 9 na p.1203.

271 Guillermo de Tiro (c.1130-1185) cría que aos xigantes do pasado lle correspondían os febles que os sucederan en Terra Santa, máis decadentes e preguiceiros; TYERMAN, Ch.: *op. cit.*, p.275 con nota 9 na p.1203.

272 Ou diría mellor, que “impresionaron” a John Boswell e que agora este “escribinte” asume de xeito descarado.

273 O uso que foi o sr. Callón da *Crónica Troiana* está animado por un enorme afán de manipulación tentando “documentar” as súas interpretacións imaxinarias sobre o pasado medieval cara unha “homoerótica” que non se pode manter dende un posicionamento serio; pero isto será tratado dun apartado posterior.

presentar ao secundario como principal e lateralizar ao molesto é notable en John Boswell e no seu imitador o sr. Carlos Callón, aínda que o que é ocultación no primeiro no segundo é sinxelamente ignorancia.

– b) ¿Interés ou ignorancia?.

Está claro que unha identificación entre un rito de irmanamento e un matrimonio é debido a un interés como o de John Boswell, a unha profunda ignorancia, ou un moito de cada unha destas dúas cousas, coma no caso do sr. Callón. Sobre o seu interese pouco hai que escribir: intereses de grupo, interés polo fácil aplauso, por unha nota de prensa sensacionalista..., en todo caso non hai nen un interés polo avance do coñecemento histórico nen un interés metodolóxico. En canto á ignorancia deste “escribinte”, hai tanto que decir: ignorancia de historia medieval, eclesiástica, das mentalidades..., unha ignorancia que pode producir máis dunha confusión cando se pensa que no século XI a realidade da instauración dun matrimonio era idéntica á que coñecemos hoxe.

Durante a Idade Media coexistían distintos tipos de “matrimonio”, cunha aparencia de contrato económico arredor da dote que incluso chegan ata o século XIII en certos países²⁷⁴ ata que a Igrexa toma control aportando a súa benzón²⁷⁵. Este matrimonio trátase dun contrato civil ²⁷⁶, o *titulum dotis*, no cal o home entrega a *dos* como doazón. Esta estaría marcada no $\frac{1}{10}$ no código de Ervixio (r.680–687) e tiña plena

274 Un exemplo é o *Meier Helmbrecht*.

275 RÖSENER, W.: *op. cit.*, p.197.

276 PALLARES MÉNDEZ, M^a del C.: *Iduara...*, p.79.

vixencia en Galicia non moito tempo antes do ano 1061²⁷⁷ que centra esta controversia, aínda que no fondo trátase dunha defensa contra as violencias cometidas contra a historiografía por parte da “escola do resentimento”. A esta complicación *per se*, súmese a diferenza entre *desponsatio* e *nuptiae*, que con toda a seguridade o sr. Callón ignora. Tanta ignorancia fai preguntarse por cá foi o criterio para a concesión dun “premio de investigación”... si, ¡xa me esquecía!, a “necesidade social”.

Unha persoa sen formación de historiador e máis atento ao factor mediático que á veracidade, pode interpretar un documento económico sancionado por un sacerdote pola súa *auctoritas* (non *potestas*) como un matrimonio; se o contrato conta dos nomes masculinos xa temos unha “descoberta” dun matrimonio homosexual no século XI, fácil de atopar sobre todo se era o que andabas buscando dende un principio: como escribira Guillerme de Occam (c.1300–1349), “*só coñecemos o que queremos coñecer*”. Unha lectura do documento en cuestión deixa ver ás claras que se trata dun documento de carácter económico sobre o cultivo e traballo dunha parcela ca obriga de coidala para que siga productiva, parcela na cal ademais terras de laboura inclúese unha casa. Pedro Díaz e Muño Vandilaz constan no documento como os afectados como “*amicos bonos cum fide*”. Converter este documento nun matrimonio homosexual e a casa mencionada no documento como o fogar e o leito de amor dos citados é un exercicio especulativo que tan sequera respeta o contexto do século XI mantido por centos de documentos.

No século XI, contexto onde debe considerarse o dito documento, eran os clérigos a clase letrada e polo tanto os que nos legan eses documentos escritos dos cales hoxe en día

277 Carmen Pallares estudia precisamente o caso de Ilduara, nai de san Rosendo, sendo ambos os fundadores do mosteiro de Celanova, en cuxa documentación o “escribinte” Carlos Callón ve “pantasma”; PALLARES MÉNDEZ, M^a del C.: *Ilduara...*, en canto á código de Ervixio véxase a p.79.

facemos uso os historiadores. Georges Duby, no seu magnífico estudio sobre o configuración da sanción eclesiástica do matrimonio sinala como estes clérigos cando amosaban na documentación algo que atentara contra a súa moral, sobre todo en materia sexual, falarían de inmoralidade ou sinxelamente a negarían omitindo esa información²⁷⁸. O que nunca sería posible é esa “anuencia” que quere ver o sr. Callón ante unha imaxinaria “ausencia de conciencia de pecado”.

Este é contexto real, un contexto histórico que non debe ser distorsionado por intereses de grupo actuais, un contexto que fai non pouco probable, senón “imposible”, o sentido que o sr. Callón quere ver nese documento celanovense (Rairiz de Veiga, Ourense).

278 DUBY, G.: *El caballero...*, p.21.

– A conciencia de pecado e a lexislación civil en relación ca homosexualidade.

O sr. Carlos Callón pretende, ou así o explica con fachenda en cartas e notas de prensa, que a “homofobia” xurde na Plena Idade Media, e que polo tanto nos “primeiros mil anos de Cristianismo” era ausente. Isto debería reflexarse na lexislación civil, pero aquí a “escola do resentimento” atópase cun novo problema que se suma a tódolos precedentes.

Outro dos problemas é o da “conciencia de pecado” no seo da Igrexa en canto ás relacións amorosas entre individuos do mesmo sexo. Un aspecto que dentro das dificultades que se poidan entender dentro da chamada historia das mentalidades, podemos concretar con total fiabilidade que a idea do sr. Callón de que esta conciencia non existía é totalmente “falsa”. Ademais, en todo momento dende a “escola do resentimento”, sendo a obra de Carlos Callón o exemplo máis vulgar desta, preténdese confundir ao lector de xeito interesado en canto “conciencia de pecado” e “penalización” da homosexualidade. Outra forma de enganar é presentar ás sancións como meros correctivos para un clero que en todo caso debería vivir en castidade. Estas sancións ás claras teñen unha meirande impronta documental por razóns obvias, e centrarse nelas é un xeito de ignorar a unha realidade social extra-clerical moito máis difícil de estudar. Esta estratagemia é empregada polos historiadores mediocres e polos aficionados como o sr. Callón, pero debo sinalar o complicado que é facer unha radiografía social sobre un problema como é a “conciencia de pecado”, problemática que para o sr. Callón non existe e presenta as súas “sentencias” ante os medios de comunicación de masas sen atranco ético algún.

As “cábalas” do sr. Boswell incluso chegan a xogar con conceptos do papel activo ou pasivo nas relacións homosexuais, sendo o segundo un oprobio social pero non a segundo²⁷⁹, cando non se perde escribindo liñas sobre certas peculiaridades da anatomía animal²⁸⁰. Pero se algo debemos destacar na obra de Boswell son os fragantes atricamentos nos cales cae unha e outra vez. Por exemplo, tras citar unha e outra vez que as veces as admonicións eran centradas na práctica do clero, afirma con total alegría que a homosexualidade estaba sobre todo extendida entre o clero²⁸¹. É dicir, tras afirmar que as fontes están centradas no clero afirma que entre estes era onde abundaba máis os casos de homosexualidade, ¿non será precisamente polo feito de estar as fontes centradas no clero?. Tódolos argumentos semellan disparates, pero sobre estes é como poido construír as súas “teses” John Boswell, logo imitadas con desigual éxito e solvencia intelectual por unha serie de autores, sendo o último, pero non por iso menos bochornoso, o sr. Carlos Callón.

-a) Os visigodos, os “bárbaros” dunha “permisiva Europa”.

Unha vez que xurden os problemas para manter unhas teses en pé, está a opción de desvirtualar a realidade que se ergue como un alto muro. Un claro exemplo disto está no trato que fai John Boswell cas realidades que deixan tiradas por terra as súas teses. Un historiador mínimamente crítico pode desenmascarar estes intentos manipuladores, pero cando un non é historiador, coma no caso do sr. Callón, e cando ademais se ten unha

279 BOSWELL, J.: *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, p.210.

280 Por exemplo *Ibidem*, pp.165-170 e p.225.

281 *Ibidem*, p.212.

total falta de coñecementos da realidade histórica, se pode caer fácilmente nestas trampas dialécticas. Estas se aprecian nas interpretación da lexislación altomedieval propostas pola “escola do resentimento”.

Para John Boswell, no reino visigodo prodúcese cara o ano 650 o primeiro intento serio da criminalización das relacións homosexuais²⁸², algo totalmente incorrecto. Ante todo debo apuntar que para John Boswell os visigodos eran “ *unha minoría bárbara de herexes arios que conquistaron e dominaron á maioría hispanorromana de Hispania debido a súa clara superioridade militar*”²⁸³.

Dos dominios destes “bárbaros” xurdiría o elemento que propiciaría o posterior renacemento cultural carolinxio: a monumental obra das *Etimoloxías* de san Isidoro, de enorme influencia na Alta Idade Media. As *Etimoloxías* eran unha obra de vinte tomos ordenados por materias que conservaban o que sería unha “enciclopedia” á altura do século VII. O éxito das *Etimoloxías* foi superior a calquera obra da Alta Idade Media Occidental, e só a *Biblia* a supera en edicións. O renacemento carolinxio sería impensable sen esta obra, ademais das figuras de Boecio e Casiodoro do século V, Gregorio Magno (p.1073-1085) e Beda o Venerable (c.672-735). Desta obra consérvase máis de mil copias medievais, sen esquecer ás numerosas copias hoxe perdidas²⁸⁴.

Está claro que a Boswell non lle gustan os visigodos, e tras presentalos como os “pioneiros” da condena civil da homosexualidade, ocultando innumerables datos

282 *Ibidem*, p.202.

283 Cit. en castelán in *Ibidem*, p.202.

284 AREÁN, C.: op. cit., pp.91-92.

históricos²⁸⁵, está obrigado a facer este negro retrato deles: no contexto de “permisividade” cara as relacións homosexuais só dende este grupúsculo de “barbarós herexes” pódese tomar esta iniciativa lexislativa.

Cando John Boswell os chama “herexes” pola súa condición de arriáns non fai máis que pecar de ignorancia, xa que dende os estudos especializados xa non se tilda de herexía ao arrianismo, considerándose máis ben unha opción do Credo que finalmente foi rexeitado fonte ao Credo Niceno, que representa a “opción imperial”, e polo tanto a que pode ser debidamente “defendida” pola forza da lei fronte a outros Credos. Existían “outros Credos” durante aquelas disputas e non debemos ceñirnos a estas dúas alternativas: Niceno e Arriano. Pola contra temos o Credo de Luciano de Antioquía, a declaración de fe de Alexandre de Alexandría, o procedente do sínodo de Antioquía ou o Credo de Eusebio de Cesarea (c.275–339). As disputas eran sobre todo debidas á natureza do Cristo, onde a tendencia chamada “Unitaria”, a propia de Arrio (256–336)²⁸⁶ e Euzoio, cría que só había un Deus, o do Antigo Testamento, mentes que Xesús só era o meirande dos profetas. A natureza do Fillo sería polo tanto inferior á do Pai, deste xeito enfróntase ao Monofisismo, do sacerdote Eutiques de Constantinopla, que é condenado no Concilio de Calcedonia (451), para o cal Xesús tería dúas naturezas nas cales predominaba a divina. Tamén se enfrontaba ao Nestorianismo, que predicaba ambas naturezas, humana e divina, pero que a Virxe non podería ser chamada “Nai de Deus”,

285 John Boswell “oculta” datos históricos, o “escribinte” Carlos Callón sinxelamente os ignora.

286 Sobre o pensamento de Arrio son poucos os textos que podemos considerar como propios del, sabendo sobre o seu pensamento e a súa teoloxía sobre todo polos seus enemigos, sobre todo o patriarca san Atanasio de Alexandría (295-373), que aportan unha información da cal podemos dubidar á hora de determinar as prioridades teolóxicas de Arrio. Os textos completos que se poden relacionar dun xeito máis ou menos directo con Arrio son tres: a profesión de fe presentada ante Alexandre de Antioquía asinada por Arrio e partidarios seus, a carta de Arrio a Eusebio de Nicomedia e a confesión de Arrio e Euzoio presentada ante o emperador no 327 ou no 335. Isto comporta unha base tan exigua que calquera cousa que poidamos dicir sobre o pensamento de Arrio con toda seguridade trátase dun simplismo; WILLIAMS, R.. *Arrio*, Sígueme, Salamanca, 2010 (a 1ª edición en inglés é do 1987), pp.115-116.

xa que era exclusivamente a súa nai como humano. A pesar do conflito co Nestorianismo, hai autores que consideran que dende aquí xurden certos principios logo tidos por arriáns. Por suposto, o arrianismo chocaba coa visión Trinitaria que acadaría a “benzón imperial”.

No Concilio de Éfeso (431), convocado polo emperador Teodosio II (r.408–450), Cirilo de Alexandría (c.370–444) pon ao Monofisismo fóra dunha ortodoxia que se ía impoñendo aos poucos²⁸⁷. É elocuente o dato de que no Iº concilio de Braga do 561 non se faga condena algúna do arrianismo, e en cambio moitas relativas aos resabios de priscilianismo²⁸⁸.

Pensar que estas disputas, a pesar de que se fale de “condenas”, son herexías, fai décadas que está descartado na historiografía seria sobre o Cristianismo²⁸⁹. Estas disquisicións semella que non as tiña moi claras John Boswell, e en canto ao sr. Callón xa non me quero nen imaxinar o seu nivel de ignorancia, tan enorme como a súa ousadía.

No 390, no Concilio de Tesalónica, é o emperador Teodosio I quen remata coa disputa de xeito ditatorial. Tal e como opina Rowan Williams, arcebispo de Canterbury e primado da Igrexa anglicana, considerar ao arrianismo como un movemento herético ou unha desviación “atenta contra o corazón mesmo da fe cristiá”²⁹⁰. O factor político e o feito de relacionarse á teoloxía de Arrio cos godos que saquearan Roma determinarían visións posteriores que hoxe os estudos serios tentan clarear, considerando a Arrio como un

287 Os monofisitas son exiliados e algúns cren que tras unha permanencia en Asia Menor e Siria un grupo deles chega a China levando consigo algúns aspectos da cultura grega.

288 LÓPEZ TEIXEIRA, X. A.: *op. cit.*, p.94.

289 WILLIAMS, R.: *op. cit.*, pp.19 e ss.

290 Cit. en castelán in *Ibidem*, p.13.

gran tradicionalista que se deu de conta dos cabos soltos deixadas pola praxe eclesial e a predicación de carácter máis popular²⁹¹.

Un resentimento pode cegar, incluso a un medievalista serio, e tentar ver no contexto do nacemento do arrianismo cara o 320, ca condena do patriarca Alexandre de Alexandría, algo semellante ao que acontecería en templos da pleno e baixomedievais cos movementos plenamente “herexes” considerados tal por unha “Igrexa Trunfante”.

Por si fóra pouco, Boswell non fai máis que xunguir do mesmo carro ás condenas aplicadas aos homosexuais e as aplicadas aos xudeus²⁹², sabendo que esa identificación lle permitiría novos adeptos para a súa causa ao relacionar ambas condenas con feitos da historia contemporánea aínda espertos nas sensibilidades pola súa gravidade. Pero, como veremos, non anda lonxe o intento de confundir ao lector ao asimilar ambas condenas.

Por outra banda, é ben sabido que na lexislación visigoda hai un largo treito entre a *lex* escrita e os medios para poñela en práctica, algo que sobre todo se aprecia na lexislación relativa aos xudeus²⁹³. Boswell presenta a unha Igrexa hispana moi disconforme con estas medidas lexislativas emanadas do poder civil. Faino obrigado unha vez máis ao estar pechado nunha cárcere conceitual, poñendo toda súa erudición, que é realmente apabullante debo sinxelamente recoñecelo de novo, para xustificar a súa tese preconcebida. A tese en realidade é de John Boswell, o que sr. Callón fixo non foi máis

291 *Ibidem*, p.131.

292 Boswell relaciona deste xeito as disposicións da lexislación goda cas disposicións francas, acudindo a unha serie de obras: ULMANN, W.: “Public Welfare and Social Legislation in the Early Medieval Council”», in *Councils and Assemblies*, ed. G. I. Cuming, Cambridge, Mas., 1971, pp. 23-35.; BACHRACH, B.: *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, Minneapolis, 1977; cits. in BOSWELL, J.: *op. cit.*, p.203 con nota 22 na p.497.

293 KING, P. D.: *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Alianza Universidad, Madrid, 1981 (a 1ª edición en inglés é do 1972), p.162.

que asumila acríticamente para defender intereses de grupo en pro de certas “necesidades da sociedade”. O descoñecemento de Boswell, por outra parte, das institucións godas, da función real dos concilios e do espírito do *Rex a recte regendo* é evidente, ¿descoñecemento ou cegueira?.

O máis curioso no caso da análise que efectúa Boswell do reino visigodo é que ante este poder político convencido da criminalización da homosexualidade, o clero semella ao marxe disto. Pero Boswell vai máis aló e incluso presenta a un clero que boicotea calquer intento por parte dos poderes políticos, ¡semella que a Igrexa goda é a adalid das relacións amorosas entre individuos do mesmo sexo!. Non parándose aquí, presenta ao director desta disidencia contra o poder político ao mesmo san Isidoro, pero claro, o que fai san Isidoro, como non nega Boswell, é non apoiar o bautizo forzoso de xudeus por parte de Sisebuto (r.612–621)²⁹⁴. Pero non debemos esquecer a obra isidoriana *De fide catholica contra Iudaeos*, aspecto posiblemente que John Boswell seguramente considera “menor” como todo aquilo que peta contra as súas teorías. Aquí vemos a razón do seu intento erudito de fusiona-las condenas aos xudeus²⁹⁵ cas dos homosexuais, coma se ambas viñeran “nun mesmo paquete”, ese é o claro intento de Boswell de tentar confundir ao lector que sinalai en liñas precedentes. Deste xeito, logra este autor que cando os membros da Igrexa hispana aproben a lexislación contra os homosexuais, semella que se produza tras “corenta anos e seis concilios nacionais”²⁹⁶.

294 BOSWELL, J.: *op. cit.*, p.203.

295 Para as condenas aos xudeus no reino visigodo remito sen máis a KING, P. D.: *op. cit.*, pp.154 e ss.

296 Lemos: “*Inter cetera tamen obscenum crimen illud de concubitoribus masculorum extirpandum decernite, quorum horrenda actio et honestae vitae gratiam maculat et iram caelitus superni vindicis provocat*”, *Leges Visigothorum*, Supl. MGH (*Monumenta Germaniae historica*), p. 483); curiosamente tomo a nota de obra John Boswell, de cuxa erudición non dubido, só dubido do lexítimo uso que fai dela., Cit. in BOSWELL, J.: *op. cit.*, p.498 nota 23.

Pero a realidade non podo ser máis diferente a esta que nos pretende vender John Boswell. No *Código de Ervixio* do século VII, outórganse certas prerrogativas á Igrexa: era ela quen xulgaba aos que se viran acusados de homosexualidade e por si fóra pouco estes quedaban baixo custodia do bispo da diócese²⁹⁷. Os problemas para facer cumprir a *lex* escrita aos gobernantes visigodos aínda serían maiores do que sabemos que foron de non contar co apoio da xerarquía eclesiástica. Pero claro, no que toca á homosexualidade para John Boswell só se acada tras iniciais reticencias por parte desta xerarquía eclesiástica. As “reticencias” apreciadas por Boswell son produto dunha trampa dialéctica.

Deste xeito, san Isidoro e o clero son presentados por John Boswell como os defensores de certa permisividade cara as relacións homosexuais, cando en realidade tan sequera foron os defensores dos xudeus. O seu interese en relacionala persecución contra os xudeus²⁹⁸ e contra os homosexuais, fai que incluso se esqueza de facer un seguimento destes últimos. Así, cando os musulmáns invaden á Península, Boswell afirma que quedaban moitos xudeus. Nese intre lémbrese que o seu tema de estudio eran os homosexuais, e entón nun xiro incluso cómico e sobre todo dun cientificismo nulo dinos: “*é probable que o mesmo fose certo tamén dos gais, se ben non se encontrará alusión algunha a eles posto que ningún escritor musulmán tivese considerado que as preferencias homosexuais foran algo digno de mención*”²⁹⁹. En primeiro lugar, o interese de Boswell lle fai cego a unha realidade: que os homosexuais á altura do século VIII non tiñan unha conciencia de pertencencia de grupo, ao contrario do que sucedía cos xudeus

297 KING, P. D.: *op. cit.*, p.181.

298 Aos xudeus se lle adican palabras tales como *execrada, perfidia, detestanda fides ea consuetudo, perfida calliditas, detestabilis conversatio*, etc., *Código de Ervixio* XII, 2. 14, 15, 3. 1, 7, cit. in *Ibidem*, p.155 e nota 61 da mesma.

299 Cit. en castelán in BOSWELL, J.: *op. cit.*, p.204.

cunha conciencia de grupo que xurdira e se fortalecera durante o exilio en Babilonia moitos séculos antes. Pensar que as fontes alto e plenomedievais, árabes ou cristiáns, falen de “grupos de homosexuais” como poden falar de comunidades xudeas é tal disparate que só se pode entender dende unha cegueira absoluta que incluso afecte a todo un profesor de Historia Medieval da Universidade de Yale como foi John Boswell. Esta cegueira e este anacronismo debería invalidar ao completo a todo ao seu castelo de naipes, que falto de base caería sen producir apenas un lixeiro son.

Precisamente esta ausencia de conciencia de grupo relativo aos homosexuais, conciencia que podemos apreciar na sociedade do século XXI pero non na dos tempos alto e plenomedievais, é o que propicia as veces esa invisibilidade na lexislación civil altomedieval a pesar de que sí figuren certos comportamentos sexuais como a infidelidade ou o incesto. Deste feito procede que John Boswell considere unha rareza á lexislación visigoda ,e por suposto que considere que era rareza debido a insertarse nunha Europa altomedieval para el permisiva cas relacións amorosas entre individuos dun mesmo sexo.

Pero no caso de manernos fieis á visión de Boswell sobre o reino visigodo, debemos facer constar como as mencións ao *Liber Iudicum* godo son abundantes na documentación de Celanova aínda no século X, ¡precisamente Celanova!³⁰⁰. Na dotación ao mosteiro de Celanova, non só participa san Rosendo, senón tamén a súa nai Ilduara,

300 Vexamos: 1 de abril do 963 (*TC*. doc. 74); 975-1009 (*TC*. doc. 368); 25 de febreiro do 978 (*TC*. doc. 132); 11 de setembro do 982 (*TC*. doc. 461); 17 de xuño do 993 (*TC*. doc. 272); 8 de agosto do 994 (*TC*. doc. 104); 25 de febreiro do 995 (*TC*. doc. 215); 10 de marzo do ano 1000 (*TC*. doc. 69); 16 de xaneiro do 1001 (*TC*. doc. 236); 1 de febreiro do 1007 (*TC*. doc. 3); 1007 (*TC*. doc. 193); 1 de ? do 1010 (*TC*. doc. 180) e 13 de maio do 1012 (*TC*. doc. 572); LÓPEZ CARREIRA, A.: *op. cit.*, p.315 e nota 121 da mesma, aínda qu para Anselmo López isto no significa un remarcado “goticismo” da lexislación galaica con anterioridade aos séculos X e XI; para os documentos véxase a edición do tomo por J. M. Andrade Cernadas na obra citada ao respecto.

quen tamén subiría aos altares. No caso dos libros aportados por santa Ilduara resaltamos un *Psalterio*, algunhas obras de carácter devocional e un *Goticum*, ou sexa, a *Lex Ghotica*³⁰¹. Debo sinalar que estamos no século X, non no período propiamente suevo ou visigodo... ¿ata aquí chega a influencia lexislativa deses “barbaros herexes”?!

A lexislación carolinxia en cando a homosexualidade é reducida por Boswell a unha serie de “admonicións” relativas sobre todo a estas prácticas entre o clero, pero para este autor non hai unha sanción civil³⁰². Está claro que de atopala deixaría a toda a etapa carolinxia nun limbo e problema resolto, nisto peca tanto os cabaleiros coma os escudeiros e mozos de corte varios da “escola do resentimento”. Por outra banda, o feito de non atopar sanción civil non significa a ausencia da “conciencia de pecado”, que para o sr. Callón aparece nun contexto moi tardío, moi o contrario do sentido das sancións que deixan ver claramente esa conciencia, negada polo “escribinte” Callón e minimizada por John Boswell nun exercicio de escolma parcial de fontes.

Para o mundo franco, Boswell fala dunha ausencia de citas eclesiásticas nas súas admonicións. Debo sinalar que para Boswell estas só aparecen no canon XVI do “pouco coñecido concilio de Ancira”³⁰³, deste pueril xeito evita Boswell atoparse con argumentos en contra: afirma que se trata dun concilio de escasa importancia³⁰⁴ e segue buscando

301 PALLARES MÉNDEZ, M^a del C.: *Ilduara...*, p.116.

302 BOSWELL, J.: *op. cit.*, p.204.

303 En Ancira, no ano 314, non se deu celebrado un “concilio” como pretende J. Boswell, senón un “sinodo”, ¿cómo pode cometer este erro un profesor de Historia Medieval en Yale?.

304 O mesmo Boswell remítenos a unha obra en relación cos canonss deste concilio, BACKHAM, R. B.: “The Taxis of the Canons of Ancyra”, in *Studia bíblica et ecclesiastica*, 3, 1891, pp.139-216, que destaca segundo Boswell entre outros autores e obras por aportarnos o mellor texto dos canons, ¡raro é que alguén se molestara en estudar este concilio “tan pouco importante!”. BOSWELL, J.: *op. cit.*, p.205, 235, p.499 nota 33 e. p.515 nota 24

fontes procurando que a seguinte lle outorgue a razón. En todo caso quere buscar ás fontes que deixen ver que os poderes políticos altomedievais, a non ser os visigodos claro, consideraban as prácticas homosexuais menos graves que por exemplo as relacións heterosexuais extramatrimoniais³⁰⁵, a razón real é a configuración do maiorazgo, pero Boswell só interpreta todo dun único xeito: o que lle convén.

É curioso ver como no mundo franco Boswell describe unha realidade totalmente inversa en comparación ca visigoda. Mentres no reino visigodo eran os monarcas os que tentaban penalizala homosexualidade mentres que o clero non apoiaba tales persecucións, aseveración esta última que como vimos o consegue Boswell confundindo ao lector en canto persecución de xudeus e de homosexuais, no mundo franco é precisamente o clero o que lembra unha e outra vez as admonicións, pero aínda así de xeito “compasivo”³⁰⁶, sen atopar o reflexo na acción civil. Boswell debería chamar ao clero franco “bárbaro e herexe”, pero pedirlle coerencia a un autor asobaiado polo resentimento e o revanchismo manipulador é pedirlle peras ao olmeiro.

– b) Avanzando no tempo... séculos IX ao XII.

Segundo a “escola de John Boswell”, nos séculos XII e XIII “partiríase de cero” na maior parte do Occidente europeo en canto á “lexislación homófoba”, nen o lume de todo o inferno podería valer para queimar toda a documentación que deixa inutilizada a esta sandez. De partir de cero, me pregunto qué poden decirme os representantes desta

305 *Ibidem*, p.205.

306 *Ibidem*.

“escola”, da cal o aficionado sr. Callón é un vulgar mozo de cadras, sobre a información comprobada que recopilei nas páxinas precedentes, e sobre todo da que vou expor a continuación, comezando, ¡gran curiosidade!, por un exemplo galego.

O bispo iriense Adaulfo II, no 858, sentido a perigosa presenza dos normandos na costa, decide trasladar a súa residencia a Compostela. Unha vez alí, uns servidores chamados Zadón, Cadón e Auxilión o acusaron de sodomía. Entón, Afonso III o Magno (r.866–910) decidiu proceder cun xuízo de Deus, onde a resolución quedaba nas mans, ou nos cornos, dun touro³⁰⁷. Adaulfo logra apaciguar á besta, quen lle ofrece os seus cornos pacíficamente. Os responsables da denuncia, tida por falsa a partires daquel intre, se converten en servintes do bispo, eles e os seus descendentes. Un corno que para López Ferreiro só era un corno de caza, sería mantido como lembranza desta miragre na catedral compostelá. A lenda tamén fala dunha vestimenta pontifical de Adaulfo II que si a puña un bispo en pecado mortal nunca máis a podería sacar³⁰⁸. Esta historia e toda a antropoloxía subxacente, sexa certa o non, revela unha mentalidade, e non precisamente unha mentalidade eclesiástica ou propia das élites, que deixa en ridículo ao sr. Carlos Callón.

Recén rematado o século XI, cara o ano 1112, o bispo de Worms, Burchard (c.965–1025), escribe o seu *Decretum*³⁰⁹ que precede ao máis coñecido de Graciano,

307 Sobre esta ordalía ou xuízo de Deus temos un artigo escrito: RODRÍGUEZ FIGUEIREDO, M.: “En torno a la ordalía de Adaulfo II, primer obispo compostelano”, in *Musco de Pontevedra*, 28, 1974, pp.117-135, en canto ao denominar a Adaulfo II coma “primeiro bispo compostelán” é debido o seu traslado á sede de Compostela polo perigo dos normandos, pero sabemos que ese traslado físico do bispo dende Iria non significa o traslado de sede que só se fai efectiva no 1095, pero isto é un aspecto alleo ao presente traballo. Sobre a ordalía en xeral e o seu papel no dereito remito a outra obra, neste caso a de PATTETA, F.: *Le Ordalie. Studio di Storia del Diritto e Scienza del Diritto comparato*, Torino, 1890 (reeditado no 1972).

308 Sobre Adaulfo II véxase á *Historia Compostelá*, I, 2, 2, FLÓREZ, H.: *op. cit.*, cap.XVIII,, pp.74-86.

309 Remito a todo o escrito sobre este *Decretum* ao longo do presente traballo.

como sabemos rematado cara o 1142. R. A. Fletcher considera que obras coma este *Decretum de Bourchard* que anegaban á Europa Occidental, terían pouca influencia en Galicia, sumida segundo este autor na liturxia mozárabe³¹⁰ negando deste xeito o carácter máis persoal que poidera tela liturxia galega, unha liturxia que en moitos casos sabemos que está en meirande conexión ca produción espiritual do Occidente europeo a pesar da súa marxinalidade xeográfica. Esta marxinalidade pesou en gran maneira na visión de Fletcher da realidade litúrxica galega altomedieval. A visión de Fletcher, autor que por outra parte leo con gusto, crea unha sensación de compartimentos estancos que non soluciona nada nen aporta nada de luz á realidade altomedieval galega. A pesar de que a opinión de Fletcher pode ser verdadeira, non considero unha perda de tempo tratar un pouco o *Decretum de Bourchard*, tendo en conta que para o sr. Carlos Callón naquel intre non existía “conciencia de pecado” en toda a cristiandade, non só en Galicia.

O bispo Bourchard recopila no seu *Decretum* unha serie de casos identificando faltas con penitencias para axudar ao clero na súa laboura pastoral buscando a sanción da *auctoritas* de determinados autores. Os aspectos sobre faltas no matrimonio teñen no *Decretum* de Bourchard un lugar moi importante, pero en ningún momento nos apartados referentes ao matrimonio aparece a unión entre persoas do mesmo sexo. No *corpus* penitencial do *Decretum* de Bourchard de Worms, por exemplo, chamo a atención de que mentres que para a persoa que lle sacara os ollos, mutilara unha man ou a lingua a outra recóllese uns corenta días de penitencia³¹¹, para os “sodomitas” a pena recollida no mesmo *corpus* ¡é de seis anos!³¹². Aspecto aparte é a práctica da sodomía,

310 FLETCHER, R. A.: *op. cit.*, p.41.

311 *PL.*, ed. .J. P. MIGNE, 140, 955, cit. in DUBY, G.: *El caballero...*, p.60 nota 11.

312 *Ibidem.*, p.61. En relación ca mutilación da lingua, podemos rexistrar unha anécdota, relacionada ca historia das Cruzadas, tema cara cal sentín certa inclinación incluso antes de ter comezado cos estudos universitarios. En Escocia, Lumbertd cortaría a lingua ao bispo de Catnes. Arrepentido, Lumbertd acudiu

que Bourchard distingue entre sodomía heterosexual, para cal considera unha penitencia de dez anos para a primeira vez e de vinte para os reincidentes, da homosexual, para cal propoñe un tres anos de penitencia para os adultos e dos para os menores³¹³.

Se temos en conta isto último, xunta co que xa sabemos respecto á procreación que “fai medrar ao Ceo en santos para supli-los anxos caídos” como único forma de *honestia copulatio*, e como única xustificación do *matrimonium* para os fieis; chegamos a conclusión da imposibilidade do “matrimonio” entre individuos do mesmo sexo nese ano de 1061. Por moito que lle pese ao sr. Carlos Callón, calquera institución presente no século XI que se pode interpretar coma “matrimonio homosexual” é un disparate, e o fácil argumento de recurrir á *adelphopoiesis* non lle salva a un do ridículo máis absoluto.

Na Plena Idade Media a Igrexa Romana sofre un notable fortalecemento cun crecente poder sobre a sociedade civil, e isto fai que nos séculos XII e XIII se endurezcan os castigos contra os homosexuais. Lemos nas aseveracións do sr. Callón en prensa, e aquí quedei porque non penso ler o seu libro por negarme a ler “panfletos”, que antes non tiña intención de penala e que non existira a conciencia de pecado nos “primeiros mil anos de Cristianismo”. No caso de que, como afirma Carlos Callón, a conciencia de

á propia Roma para alcanza-lo perdón. Alí lle esixíron que regresara canto antes a Escocia e andivera durante quince días cun vestido curto de lá sen mangas e ca lingua atada cun cordel delgado de cáñamo de xeito que a lingua quedara fóra da boca de xeito permanente. Debería deixarse fostregar e cumprir con pesados xexúns. Pero ao final se lle requeriu a súa presenza en Terra Santa polo menos durante tres anos. Isto deixa ver que se trataba dunha longa penitencia, e se o caso da sodomía está considerada como máis grave, compréndase a estupidez das teses revisionistas, sobre tendo en conta a postura no *Decretum* de Bourchard e a relación que soía facerse entre sodomía e homosexualidade. En canto a historia de Lumbertd, véxase CANTÚ, C.: *Las Cruzadas. Las ocho gestas de la cristiandad*, Edicomunicación, Barcelona, 1988, p.174.

313 RICHARDS, J.: *op. cit.*, p.137.

pecado en relación cas relacións amorosas entre individuos do mesmo sexo non existira nos “primeiros mil anos de Cristianismo”, non terían sentido as identificacións entre homosexualidade e paganismo, relación recoñecida e incluso estudada por John Boswell, autor que Carlos Callón de seguro ten en bóa estima debido a que o plaxia unha e outra vez. A quen, por outra parte semella ter lido moi mal, xa que a Boswell, a quen se lle pode tachar de ser un “malabaristas cas fontes” para que coincidan cunha idea preconcebida, non se lle pode negar a súa laboura de escolma monumental de fontes. Así, o mesmo Boswell, recolle as fontes sobre os bispos Isaías de Rodas e Alexandre de Dióspolis acusados e condenados por homosexualidade en tempos do emperador Xustiniano I (r.527–565). Ambos serían levados ata Constantinopla e depostos dos seus cargos, mentres que o primeiro é exiliado, a Alexandre lle fan mofa pública tras ser castrado. A pesar disto, Boswel pensa que a lexislación previa ao século XIII de condena á homosexualidade é de carácter civil e non conta necesariamente ca sanción eclesiástica. É sorprendente coma John Boswell, despois de empregar unha enorme cantidade de citas patrísticas e doutro tipo emanadas das autoridades eclesiásticas é capaz de seguir afirmando que non existía unha conciencia de pecado por parte nen condena por parte da Igrexa.

– c) ¿Que é o que pasa no século XIII en realidade?, a patraña sobre a consolidación do “discurso homofóbico”.

Que “algo” pasa no século XIII é evidente, algo en relación ca Igrexa, que fai acopio dun enorme poder, pero tamén algo na sociedade civil. Esta realidade innegable foi manipulada pola “escola” aberta por John Boswell e á cal tenta seguir o sr. Callón créndose capaz de facer elucubracións históricas. Cren ver neste século o nacemento da “homofobia”, concepto que por outra parte é moi recente. Debemos sinalar o lindeiro que de xeito trabucado foi seguido por esta “escola”.

En xeral o que se fai é trabuca-lo xurdimento da “homofobia” ca repercusión social e presenza da sodomía nos corpos xurídicos civís, algo que é moi relativo como apreciamos se comparamos esta aseveración ca *Lex Ghotica*. Pero o que si é certo, é que o século XIII está presidido por un gran traballo en canto á compilación lexislativa ao igual que a centuria seguinte pola consolidación das monarquías europeas. Entre os século XI e XIII as monarquías europeas acadaran tras un proceso con avances e retrocesos, canaliza-las obrigas feudais cara novas construcións de células políticas de maior envergadura: os reinos³¹⁴. Isto provoca a redución da diversidade de ordenamentos xurídicos fundindo experiencias anteriores. Tras iniciais timideces, no século XIII o proceso de uniformidade lexislativa amosa unha meirande actividade, procedéndose a unha serie de compilacións xurídicas de cuño real.

314 Temos varias obras ás cales remitir para este proceso, pero un manual de Historia Medieval é suficiente, poño como exemplo o de GARCÍA DE CORTÁZAR J. A. e SESMA MUÑOZ, J. A.: *Historia de la Edad Media. Una síntesis interpretativa*, Alianza Universidad, Madrid, 1997, pp.455-456, para obras específicas véxase a bibliografía da p.917.

No caso peninsular neste século temos ás *Partidas*³¹⁵ o *Fuero real* e o *Especulo* de Afonso X o Sabio (r.1252–1284), que supoñen un “xiro copernicano” na realidade xurídica no reino de Castela, aínda que só se poñe en práctica no Ordenamento de Alcalá do 1348, moito despois da morte do monarca.

É decir, que do mesmo xeito que estes “pseudo-investigadores” poden “defender” que a “homofobia xurde” no século XIII, tamén poden defender que neste século xurde a “conciencia de delito” para o roubo, o forzamento de mulleres, etc. Fóra da Península temos á Escola de Dereito de Orleáns, que publica no século XIII un código que ordenaba a extirpación dos testículos para a primeira falta dun homosexual e a do pene para a segunda, reservando a pena da fogueira para a terceira, a mesma disposición afectaba ás mulleres aínda que non está clara a pena trala primeira e a segunda faltas³¹⁶; o código civil non se libra a pesar de que en moitos casos se delegaba nas autoridades eclesiásticas.

A confiscación dos bens para uso real, multiplica as condenas –falsas–³¹⁷, sendo como sabemos unha das acusacións presentes no proceso contra os cabaleiros Templarios polo rei Felipe o Fermoso de Francia (r.1285–1314) a inicios da centuria seguinte e que remataría no 1314. No Concilio de Vienne, inaugurado no 1 de outubro do 1311, amósanse un gran número de confesións onde se clasificaban ata cento vinte cargos,

315 Nas *Partidas* VII, 21 lemos: “Cada vno del pueblo puede acusar a los omes que fiziessen pecado contra natura, e este acusamiento puede ser fecho delante del judgador do fiziessen tal yerro. E si le fuere prouado deve morir por ende: tambien el que lo faze, como el que lo consiente. Fuera ende, si alguno dellos lo ouiera a fazer por fuerça, o fuesse menor de catorze años. Ca estonce non deve recibir pena, porque los que son forçados non son en culpa, otrosi los menores non entienden que es tan gran yerro como es aquel que fazen. Essa misma pena deve auer todo ome, o toda muger, que yoguiere con bestia, e deuen de mas matar la bestia para amortiguar la remembrança del fecho”.

316 VERDON, J.: *op. cit.*, p.123.

317 *Ibidem*.

facendo algúns mencións a prácticas homosexuais permitidas e incluso fomentadas no intre da entrada na orde dos Templarios. Alégase que estas prácticas estaban tan permitidas que tan sequera eran dignas de confesarse entre eles nen merecía penitencia algunha³¹⁸.

Pero é que xa con anterioridade, neste intre que para o sr. Callón non habería unha “coincidencia de pecado”, a relación entre homosexualidade, sodomía e herexía é clara. No ano 1112 en Laon temos un conflito con connotacións sexuais que deriva en comunas sospeitosas para o clero: “*os homes van cos homes, as mulleres cas mulleres, porque xulgal impío que os homes vaian á muller*”³¹⁹. Además, tamén existiría unha lexislación que vedaba as “relacións matrimoniais” entre persoas de distintas crenzas, en especial cos xudeus, sendo esta unha acusación moi manida para cando se quería perxudicar a unha persoa³²⁰. Esta lexislación, de carácter civil, colle forza no século XIV por ser ao igual que a centuria anterior un século “lexislador”, pero a mentalidade que a sostén é bastante anterior³²¹. ¿Cómo se pode entender que neste contexto de intolerancia

318 É moita a bibliografía sobre este proceso, tanto obras especializadas como obras de divulgación de distinto rigor, entre estas últimas gardo en gran estima á obra de ROBINSON, J. J.: *Mazmorra hoguera y espada*, Planeta, Barcelona, 1994 (a 1ª edición en inglés é do mesmo ano), pp.486-487 para este tema. Os cargos de acusación poden lerse en múltiples ensaios, eu podo remitir a MESTRE GODES, J.: *Los Templarios. Alba y crepúsculo de los caballeros*, Península, Barcelona, 1999 (1ª edición en catalán de 1996), pp.389-401, véndose para este tipo de ritos iniciáticos considerados “impíos” e as relacións entre irmáns cabaleiros as pp.392-393. Como historiador recoñezo que as veces as obras de divulgación saídas das mans de individuos non recoñecidos no mundo académico, poden representar moito na biblioteca dun historiador, de feito o libro de John. J. Robinson ocupa un bó sitio na miña propia. Está opinión miña sobre John. J. Robinson non é extrapolable a “escribintes” coma Carlos Callón, que só pretenden escribir “panfletos pseudohistóricos” para satisfacer certas “necesidades sociais” que a maioría da sociedade nalgún caso non aprecia nen con lupa, e en todo caso a falta de cientificidade do seu “traballo” é para non molestarse en definilo.

319 Cit. en castelán in DUBY, G.: *El caballero...*, p.127.

320 NIREMBERG, D.: *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, Península, Barcelona, 2001 (a 1ª edición en inglés é do 1996), p.185.

321 Para o tempo das primeiras comunidades cristiás atopómanos cunha cita interesante en *I Corintios* 7, 12-16, aínda que eu son da opinión de que a alusión a unha “muller infiel” non significa precisamente “non cristiá”, senón “non xudea”. Esa é a miña opinión a pesar do carácter polemista das epístolas respecto a poboación xudea, respostando a ideas probablemente posteriores á conferencia de Jamnia (80-90 a.C.). Pero para ano 388 temos xa citas sen posibilidade de outra interpretación, neste ano recópilase o *Codex*

respecto ás relacións amorosas entres individuos de distinto sexo e distinto credo se poda entender unha permisividade ante as unións homosexuais?. É un brutal esperpento, pero é algo claramente necesaria cando tes que defender a patraña de que na Baixa Idade Media xurde a “homofobia”.

A intolerancia medieval está perfectamente estudiaada, unha intolerancia con matices e que manifestaba sobre todo cando sobreviñan as crises, buscando “chivos expiatorios”, tratábase sobre todo dos xudeus e outras minorías. Isto débese a existencia dunha mentalidade primitiva que só agardaba á seguinte crise para manifestarse con virulencia. A pesar diso había letrados que con bóa ou mala intención sabían manexar eses instintos³²². En todo caso, esta lexislación baixomedieval resposta a unha mentalidade moi dispar a do século XXI, e por suposto a do século XI tamén o é.

Theodosianus no cal lemos lemos: “Nengún xudeu casará con muller cristiá, nen cristián algún contraerá matrimonio con muller xudea. Porque se algunha persoa comete un acto desta natureza, tal delito xulgarase equivalente ao de adulterio, e se permitirá que tódolos cidadáns formulen os cargos”, o *Codex Theodosianus* 3. 7. 2; 9. 7. 5; véxase tamén do mesmo código o 16. 8. 6; cit. en castelán in *Ibidem.*, p.187 e nota 10 da mesma.

322 VERDON, J.: *op. cit.*, p.124.

- A invención da “homoerótica”, ficción e realidade social,.

A “escola do resentimento” levou, e leva, a cabo unha acción manipuladora presentado como “homoeróticas” representacións literarias ou iconográfico-artísticas que en absoluto o son. Para existir esa “homoerotización” tería que existir unha conciencia de grupo homosexual, cousa que non había na Idade Media e que de feito é algo moi recente. A “escola do resentimento” peca de aplicar á Idade Media unha visión iconográfica e unha apreciación ante determinadas representacións que son propias do século XXI, e aínda así só de sectores minoritarios e alienados por intereses de grupo.

No presente apartado cargaremos as armas contra esta “homoerotización do pasado” que non ten unha correspondencia real ca mentalidade pretérita, sendo unha invención de certos sectores da “escola do resentimento” que esgrimen argumentos na súa maior parte pueriles e carentes de base. Neste senso, venme a mente o uso que fai Carlos Callón da literatura medieval e da súa bochornosa interpretación da iconografía medieval.

- a) A “homoerotización” do pasado”.

É común confundir a pederastia efébica presente no mungo grego ca homosexualidade. Tamén é común extrapolar esta pederastia da Grecia clásica cas relacións entre os guerreiros dos versos homéricos, como se entre unha realidade e outra só houbera un par de anos.

A relación entre Aquiles e Patroclo é unha cuestión aínda non resolta dentro da enorme cantidade de debates inherentes ao mundo homérico, e dende logo non debe ser resolta dende un resentimento que altere á realidade histórica. O texto da *Ilíada* non ten referencia explícita algunha en relación cunha relación homosexual entre Aquiles e Patroclo³²³, visión que só foi ben acollida moi tardiamente. Patroclo era fillo de Menecio, quen a súa vez o era de Exina e Áctor; Aquiles e Patroco serían parentes, xa que o fillo de Peleo é bisneto igualmente de Exina por medio do seu avó paterno Éaco. Patroclo viviría dende moi novo na corte de Peleo en Tesalia, e polo tanto no fogar de Aquiles. Patroclo mataría nun acceso de ira xogando ás tabas a un compañeiro seu³²⁴, é entón cando o neno é desterrado e chega ao mesmo fogar que Aquiles para ser alí protexido, fortalecéndose deste xeito os lonxanos vínculos dun antepasado común. Por se fora pouco, Aquiles coidaría a un Patroclo ferido por unha frecha en Misia. Trala negativa de Aquiles a combatir, precisamente pola cólera debido a unha muller, é Patroclo quen viste as súas armas para levar aos mirmidóns de Aquiles ao combate, caendo morto en mans de Hector³²⁵. Esta morte de Patroclo e os seus funerais forman parte do final da *Ilíada* e poñen fin á apática cólera de Aquiles, aportando sentido a súa vez á determinación de Aquiles de dar morte a Hector. No sacrificio acompañan ao corpo de Patroclo uns doce troianos cautivos nas marxes do río Escamandro³²⁶. Trala morte de Aquiles as súas cinzas serían mezclas cas de Patroclo, aspecto de seguro magnificado polos que intentan unha e outra vez á “homoerotización” do pasado para xustificar intereses de grupo e “necesidades sociais” actuais.

323 FINLEY, M. I.: *op. cit.* p.155.

324 A este compañeiro de Patroclo se lle soe dar o nome de Clitómimo ou Clisómimo, sendo fillo de Anfídamante.

325 *Ilíada* XVI, 818 e ss., emprego a edición de Gredos traducida e anotada por Emilio Crespo, edición que evidentemente está en castelán.

326 O xogos fúnebres por Patroclo ocupan o canto XXIII da *Ilíada*.

Non é este o intre de escribir o relato homérico, coñecido por calquera persoa cunha formación cultural media, pero no caso do sr. Callón as súas declaracións na prensa anímame a pensar que non a ten. O relato que centra a *Ilíada* non son os “amores homosexuais” entre Aquiles e Patroclo, como podería pensar calquera que sen ler a Homero se meta a ler a “escribintes” que seguen ao ronsel de John Boswell. Pola contra, o relato que centra a *Ilíada* é a cólera de Aquiles contra Agamenón, cólera debida precisamente por razón dunha muller: Briseida ou Hipodamia³²⁷. Hipodamia era filla de Brises e fora tomada por Aquiles no seu saqueo de Lirneso, onde Brises era sacerdote. Ademais Aquiles dera morte ao home de Hipodamia, Mines. É Patroclo quen para consolala lle promete que Aquiles a tomará por muller³²⁸, é dicir que lle ofrece en matrimonio ao seu propio amante!, a “escola do resentimento” non fai máis que coxear.

Debemos partir dende outra muller: Criseida ou Astínome³²⁹. Esta era filla do sacerdote de Apolo, Crises, pero tras ser raptada polos gregos en Misia, cidade de Tebas, entraría a formar parte do “botín” do atrida Agamenón. Tras negarse Agamenón a devolución de Criseida, o seu pai rogou a Apolo, a quen servía, que enviase unha epidemia aos aqueos. Os aqueos obrigan en asamblea a Agamenón a que restituía a Criseida, pero este o que fai é por como condición que Aquiles devolverse a súa vez a Briseida, o que provoca a cólera de Aquiles que centra á *Ilíada*³³⁰.

327 Hipodamia é o seu verdadeiro nome, pero se coñece máis polo de Briseida polo seu pai Brises.

328 Véxase o pranto de Briseida ante o cadáver de Patroclo en *Ilíada* XIX, 282 e ss.

329 Ao igual que con Briseida, Criseida é coñecida por este nome polo do seu pai.

330 Lemos na *Ilíada*: “*Das súas cincuenta naves era xefe Aquiles. Pero non pensaba no entristecedor combate, pois non había quen se puxera a fronte das súas filas: xacía nas naves o divino Aquiles, de pés protectores, irritado por causa da xove Briseida, de fermosos cabelos*”, II, 685 e ss.

Cando Aquiles xace morto, Briseida chora ante o seu corpo, neste intre do relato Quinto de Esmirna (s. III d.C.) a chama nas súas *Posthoméricas* “compañeira do leito de Aquiles”

³³¹. Alusión tardía, certo, pero esta non se atopa en relación a Aquiles e Patroclo, pero xa sabemos que as correntes interpretadoras do pasado por encargo dos postulados “políticamente correctos” non paran de inventar, omitir e terxiversar. E por outra banda, o que é “innegable” é que a cólera de Aquiles que centra a *Ilíada* débese a Briseida, unha muller³³².

Continuando con Aquiles, cando este mata á amazona Penthesilea, namórase dela no momento da súa morte. Tersites, a persoaxe máis deleznable da *Ilíada*, hai que dicilo³³³, rise deste amor arrancando ca súa lanza os ollos da amazona. Indignado, Aquiles mata a Tersites a base de puñetazos, nas *Posthoméricas* de Quinto de Esmirna lemos: “*E ao animoso Pelida se lle irritou o ánimo. E ao punto ca súa man poderosa lle golpeou –a Tersites– entre a mandíbula e a forella. Tódolos seus dentes desparramáronse polo chan, e el caeu de bruces. Pola súa boca votou copiosa sangue*”³³⁴. Quinto de Esmirna

331 *Posthoméricas*, III, 552, emprego a edición preparada por Francisco A. García Romero para Akal.

332 Para este apartado din usado con gran pracer, ademais das obras e edicións citadas ao *Diccionario de Mitoloxía*, obra de gran valor escrita por Pierre Grimal, emprego a edición do 2009 de RBA (a 1ª edición en francés é do 1951).

333 Tersites, etolio de nacemento, famoso na *Ilíada* pola súa cobardía e preguiza. Os aqueos reúnen en asemblea saíndo das naves varadas, todos se comportan con gravidade agás Tersites: “*Todos se foron sentando e contivéronse nos seus sitios. O único que con desmedidas verbas graznaba aínda era Tersites, quen no seu maxín sabía moitas e desordenadas palabras para disputar cos reis tolamente, pero non con orde, senón no que lle petaba que a ollos dos arquivos ridículo ía ser*” (*Ilíada*, II, 210 e ss.). Incluso discute con Agamenón, quen o chama “parlanchín sen xuízo” (*Ilíada*, II, 225 e ss.), pero é que Agamenón propuxera aos seus homes, só para probalos, levanta-lo sitio de Troia e voltar a casa, foi Tersites o único que apoiaba esta “iniciativa” que en realidade era un recurso retórico do atrida Agamenón. Non contento con este ridículo tenta propagar a rebelión entre a tropa, pero Odiseo o castiga cun bastonazo e desplómase para gran risa de todos. Ademais de patizambo, Tersites coxeaba e tiña os hombreiros encorvados cara o peito, a cabeza picuda e máis que pelo tiña pelusa, así se describe na *Ilíada* (II, 216 e ss.). Tersites era fillo Agrio, e polo tanto irmán de Onquesto, Prótoo, Celeutor, Licopeo e Melanipo. Tersites e os seus irmáns arrojan do trono de Calidón ao seu tío Eneo cando este era demasiado ancián como para defenderse, amosando a súa cobardía. De feito algunhas lendas o poñen correndo ante a visión do porco bravo de Calidón.

334 *Posthoméricas*, I, 742 e ss.

continúa relatando a ledicia que a morte de Tersites provocou entre os do seu propio bando. A pesar disto Aquiles tivo que ir ata Lesbos para purificarse. Só houbo unha voz crítica pola acción de Aquiles, a de Diomedes, etolio igual que Tersites a quen lle unía certo parentesco como o propio Diomedes lle espeta a Aquiles³³⁵. Sobre este Diomedes a lenda dinos que tras danar á propia Afrodita no campo de Troia a deusa castigouno ca infidelidade da súa esposa e co feito de que un home se namorase del, un “namorado” tan pesado que fai que Diomedes fuxa a Italia, e alí o vemos na acción da *Eneida* de Virxilio. A “homoerótica” dos heróes da *Ilíada* non podería quedar máis danada, pero ¿importa alga o rigor científico ante as “necesidades sociais”?

E achegándonos ata a Grecia Clásica, atopámonos cunha pederastia efébica que a “escola do resentimento” terxiversou todo o que quixo. A pederastia grega ten un carácter máis bisexual que homosexual, e toda tradición literaria grega, dende Teognis (s.VI a.C.) ata Platón (c.428–347 a.C.) sinala nesta dirección, así como as relacións entre os guerreiros de Esparta e Tebas, comportamentos que só se trocan en “homosexualidade” cando o papel ritual perde o seu sentido e función. Unha vez perdido o sentido é doado, a séculos de distancia, facer interpretacións incorrectas deste tipo de rituais e comportamentos.

Esta pederastia procede de ritos de iniciación cun componente ausente de erotismo e sobre todo de amor homosexual, e en todo caso non impiden unha vivencia heterosexual normal. Para comprender estas relacións bisexuais debemos ter en consideración ao

335 *Ibidem*, I, 768 e ss.

papel da muller naquela sociedade: o seu carácter marxinal e restrinxido ás labours do fogar e da procreación, polo tanto as relacións sociais eran cosa de homes, de homes entre homes³³⁶.

Os que pretenden resaltar a dór de Aquiles trala morte de Patroclo, deberían ter tamén en consideración a dór de Andrómaca pola morte do seu home, Hector, dór que se aprecia no propio Homero³³⁷. Traxedias posteriores magnifican a dór de Aquiles tala morte de Patroclo, estas logo son recollidas en citas esporádicas de Plutarco de Queronea (c.46–120 d.C.). Tómese pois en conta a diferencias dos anos transcorridos, os suficientes para que os rituais guerreiros indoeuropeos e a posterior pederastia social trocárase nunha homosexualidade manifesta.

En canto á *Crónica Troiana...*, non hai palabras para definir o intento de convertelo nun retrato real, porque non o é nen do mundo homérico nen da sociedade medieval, e moito menos da sociedade galega. Os intentos de confundir por parte do “escribinte” Callón só respostan á procura dun fácil aplauso, cousa que finalmente acadou na presentación do seu compendio de disparates que algún deu en chamar “traballo de investigación”... este país é un tanto “peculiar”.

336 FINLEY, M. I.: *op. cit.*, p.156.

337 *Ilíada* XXIV, 725 e ss.

-b) ¿Homoerótica literaria medieval?.

Todo este mundo homérico, visto dende o século XIII, perde tódolo seu valor mítico. No derradeiro tercio dese século XIII é espallada a lenda troiana no poema francés *Roman de Troie*, de Benoit de Sainte-Maure, ademais de pola refundición latina da *Historia Troiana* por Guido delle Colonne. Alonso XI (r.1312-1350) manda escribir unha versión da *Historia Troiana* que acabaría con interpolacións da *General Estoria* de Afonso X (r.1252-1284). Finalmente, cara o ano 1374 Fernán Martís, capelán de Fernán Pérez de Andrade empeza a escribir unha nova versión en galego-portugués.

Polo tanto, hai uns aspectos que quero resaltar da *Crónica Troiana*: 1) non representa a realidade do mundo homérico, 2) nen nace en Galicia nen xurde dun texto galego orixinal e 3) non representa a realidade de Galicia, e menos da Galicia do ano 1061 nen de tódala etapa medieval. Supoño que o sr. Callón, debo facelo xa que é filólogo, coñece que a idea da *Crónica Troiana* non xurde do mundo galego, e que por outra banda é escrito moito despois do súa “soñada permisividade” e nun intre no que para el a “homofobia” estaba extendida.

En canto á literatura empregada polo sr. Callón, ao igual que outras formas literarias medievais, está demostrado que andan inspiradas en tópicos de orixe oriental ou baseados na antigüidade adoitando formas grotescas, sen necesaria correspondencia real ca sociedade, e máis, o que se produce é en realidade unha inversión³³⁸. No caso da *Crónica Troiana*, como se tivo visto, o seu uso para facer un retrato da sociedade da

338 LIVEIRA PAIS, M. A. de: *A Lírica Galego-Portuguesa nos séculos XIII-XIV. Realidade histórica e inversão*, Tesis doctoral inédita, Santiago, febreiro 1991.

época é aínda máis erróneo por razóns obvias. O “trunfo de Gamínedes” é polo tanto máis imaxinario que real.

Por outra banda, é curioso que esta literatura corresponda ao intre no cal a “homofobia” está plenamente desarroiada e non aos momentos de “permisividade” altomedieval, sempre seguindo ás argumentos do sr. Callón e da “escola do resentimento” á cal este “escribinte” prégame. Unha vez máis a incongruencia e o atricamento son os elementos dominantes nos argumentos verquidos polo sr. Callón. Son obras ¡do século XIV!, as cales pretenden interpretar feitos da máis escura antigüidade e que poden ser usados para crear un contexto válido para interpretar un documento do século XI..., ¡tanto disparate xunto!.

De todo isto, o que sorprende é o feito de que o “escribinte” Carlos Callón non só non saiba empregar fontes históricas, senón que incluso cas literarias peque de efectuar unha distorsión para que coincidan cas súas “teses” preconcebidas.

A “homoerótica” da literatura medieval, no caso de interpretar neste senso algunhas das súas manifestacións, non resposta a un contexto que poida ser extendido a toda a clase guerreira. Certo que habería cabaleiros que perderían o tempo en torneos, banquetes e recitados poéticos ao xeito occitano do *fin'amor*... non se pode negar. O propio san Bernardo de Claraval (1090–1153) contrapón a estes cabaleiros, a aqueles cabaleiros Templarios, que teñen o privilexio de que a figura eclesiástica máis importante do momento lles escriba o *De laude novae militiae*³³⁹. Sendo ademais este “segundo papa” o intercesor ante Honório II (p.1124–1130) para a sanción final deste concepto de

339 TYERMAN, Ch.: *op. cit.*, p.353.

cabaleiro³⁴⁰. No chamamento á segunda Cruzada, feito no cal o fundador do Císter ten un gran papel, o papa Euxenio III (p.1145–1153) na *Quantum praedecessores* do 1 de decembro do 1145, fai mención á cualidade redentora desta nova Cruzada, sinalando así mesmo a necesidade da austeridade e vedando o uso de vestimentas custosas ou demasiado coloridas, peles exóticas, uso de halcóns, cans de caza, etc.³⁴¹

De tódolos xeitos, pensar que os cabaleiros e segundóns que non se acollían a unha orde deste tipo estaban tódolo día entregados aos praceres e á “homoerótica” cos seus compañeiros de armas é unha paxolada tal que só pode xurdir do resentimento ou da ignorancia, elementos ambos que animan a escritos coma os do sr. Carlos Callón.

– c) A “Homoerótica iconográfica” como resultado da extrapolación de valores actuais.

Ademais de tódala serie de erros producidos por amosar unha falta de respecto cara as fontes de maior importancia e magnificar as que lle sexan máis “simpáticas”, a “escola de John Boswell” ten a manía preocupante de ver “homoerótica” onde ninguén o aprecia, caso das epístolas de determinadas figuras tal e como se veu no presente traballo³⁴², ou incluso na iconografía. En canto a esta última é elocuente o intento do sr. Callón de tentar “demostrar” dentro do seu círculo de elementos previamente convencidos, unha proba seguramente para el determinante sobre esta “homoerótica”. Trátase dunha arquivolta románica de san Domingos de Soria, na cal se aprecian aos

340 ROBINSON, J. J.: *op. cit.*, pp.52-53.

341 TYERMAN, Ch.: *op. cit.*, pp.349-350.

342 Refirome ao xa comentado bochornoso intento de “homoerotización” da correspondencia de Alcuíno de York por parte de John Boswell, amosando tanta imaxinación como falta de respecto pola verdade histórica; BOSWELL, J.: *op. cit.*, pp.214 cas respectivas notas nas pp.504-505.

tres Reis Magos durmindo deitados xuntos. O feito de que sexan representados aos tres deitados xuntos, representa para o sr. Callón unha “proba irrefutable” de que no intre no que se labrou tal peza da arquivolta non había unha “conciencia de pecado” respecto á homosexualidade e que se apreciaba normal que tres homes se deitaran xuntos.

O argumento do sr. Callón non pode ser máis pueril e absurdo, sobre todo cando o máis normal é pensar que é debido ao espacio que lle reserva á representación nunha arquivolta. Podería terse representado cada Rei Mago por separado e noutra actitude, certo, pero entón sería afectada a iconografía³⁴³. Por outra banda, nen o canteiro que labrou esta parte da arquivolta, nen os cregos e fieis que o poideran ver alí, pensarían nesa “homoerótica” como fai a “escola de John Boswell”, iso o podemos ter por certo. A verdade é que non o considerarían “sospeitoso”, iso o podemos facer hoxe por que existe un colectivo homosexual con conciencia de grupo, pero na Idade Media non existía esa conciencia de grupo. Como vimos, John Boswell peca de extrapolar esta “conciencia de grupo” á Idade Media, producindo un anacronismo vergoñento para todo un profesor de Historia Medieval da Universidade de Yale. O problema é que a “escola de Boswell” se deixa caer cera fundida nunha cunca de auga, apreciarán na súa superficie unha representación “homoerótica”.

A iconografía medieval, representa nos exteriores dos templos, sobre todo nos canzorros do aleiro, representacións que ruborizarían a calquera, pasando por todo de tipo de exhibicionismos e prácticas sexuais explícitas. Tentar demostrar que por ese feito a Igrexa mantiña unha permisividade en canto a conducta moral dos fieis é un

343 Remito ao ROIG, J. F.: *Simbología cristiana*, ed. Joan Flors, Barcelona, 1958 ou a calquera outro manual de iconografía.

absurdo. E isto é que fai o sr. Callón, caer no absurdo, sobre todo tendo en conta que na comentada arquivolta de Soria non se ve “nada” sospeitoso de “homoerotismo”. Estes argumentos pueriles só convencen aos previamente convencidos.

Xa que mencionamos á “homoerótica” da representación dos tres Reis Magos por deitarse para durmir xuntos, gostaríame dar unhas pinceladas sobre o que se pode extraír deste comportamento da *Regula Benedicti*. Na *Regula Benedicti* aínda que os monxes durmen en diferentes leitos, recoméndase que todos durman nun mesmo lugar intercalando entre os máis novos un ancián³⁴⁴. Estes “monxes novos”, non poden selos *oblati*, que poderían ter realmente moi pouca idade como se ve en distintos capítulos de *Regula Benedicti*³⁴⁵, xa que estes terían as súas celas aparte. Posiblemente este “monxes novos” terían algúns anos máis e incluso ter superada a adolescencia, destes trátase cando se fala dos “monxes máis novos” no capítulo relativo á precedencia na comunidade³⁴⁶.

O sr. Callón, de seguro ve nestes “monxes novos” a uns “Ganímedes” cuxa efusiva amizade tratarían de controlar os abades e priores, e este sería o seu xeito de interpretar este intercalado de monxes anciáns no dormitorio entre os monxes novos, sempre no caso de que tivera a curiosidade de achegarse á *Regula Benedicti* en vez de fácer cábalas sobre a “homoerótica” na representación dos tres Reis Magos nunha arquivolta. Pero xa sabemos no qué pensa sempre o sr. Callón, sempre a punto de satisfacer “necesidades sociais” e demostrar que a “homofobia” é un “invento recente”.

344 *Regula Benedicti*, XXII, 1, 3 e 7.

345 Véxase *R. B.*, XXX, *passim* sobre os castigos, XXXVII, *passim* sobre a indulxencia con eles e XXXIX, 10 sobre ración da comida.

346 *R. B.*, LXIII, 10.

Na regra de san Fructuoso do século VII tamén se fai unha explícita mención á noite, adicada a rezos por mor dos días “que adoitan enredar aos servos de Deus”³⁴⁷. Así mesmo, na regra de san Isidoro igualmente se ordena que os monxes durman nun dormitorio común³⁴⁸. Estas disposicións se quixeron ver como un medo á noite e as tentacións que poidera espertar entre os monxes máis novos, incluso entre solventes historiadores como Jacques Le Goff. Nese caso a “homoeerotización” tan extendida na Idade Media según Carlos Callón estaría notablemente reprimida en troques de ser amosada con naturalidade como el afirma.

De tódolos xeitos, eu quixera apuntar unha posible explicación paralela a estes aspecto na regra de san Bieito de Nursia. O que se pretendería intercalando aos monxes máis vellos entre os novos sería evitar os marmexos unha vez que os monxes se deitaran tralos oficios de *Completas*. Na *Regula Benedicti* temos un capítulo explícito sobre o absoluto silencio tralo oficio de *Completas*. “*Os monxes sempre deben gardar silencio, pero ás horas da noite con maior razón*”³⁴⁹, así igualmente lemos: “*Despois deste oficio (o de Completas) a ninguén se dé licencia para falar dalgunha outra cousa con que sexa. Se alguén fose sorprendido quebrantando este regra do silencio, será sometido a grave castigo*”³⁵⁰. Con posterioridade se imporían as celas individuais para os monxes, as cales nun principio só eran reservadas para casos especiais.

De xeito independente a como se queira interpretar este punto na regra de san Bieito e noutras normativas monásticas, está claro que a “naturalidade” que quere presentar a

347 *Regra de San Fructuoso*, cap. XVI, cit in ANDRADE CERNADAS, J. M.: *Monxes e mosteiros...*, p.34.

348 *Ibíd.*, p.34.

349 *Regula Benedicti*, XLII, 1.

350 *R. B.*, XLII, 8-9.

“escola de John Boswell” para a Alta e Plena Idade Media en relación cas relacións “homoeróticas” se mantén a frote pola “escola do resentimento” por esnobismo social máis que por unha interpretación rigurosa das fontes e por un estudio serio da historia das mentalidades.

Polo tanto, a intención de ver unha “representación homoerótica” nunha arquivolta cando o que se pretendía era representar aos tres Reis Magos, peca de insulsa e pueril, e sobre todo peca de extrapolar uns valores só representados por unha minoría na sociedade do século XXI á totalidade da sociedade medieval. Eu, aseguro que a pesar de vivir no século XXI, non aprezo nesa arquivolta “homoerótica” algunha... é un absurdo. Pero, xa sabemos que John Boswell consideraba aqueles séculos como os do “trunfo de Ganímedes”... ¿algo máis ridículo considerando todo o escrito no presente traballo?. Eu creo que non se pode errar máis do que errou John Boswell, bueno, se non contamos ao “escribinte” Carlos Callón e a quen dicidiu premialo por tanta sandez.

– Conclusión.

Como conclusión, debo resumir brevemente os principais plantexamentos que durante o presente traballo foron expostos un a un. En forma de decálogo fago pois un resumo de tódolos puntos, cada un deles defendidos con argumentos ao longo do presente texto, vexamos.

1. O sr. Callón o único que fai na súa “premiada investigación” é plegarse ás teses de John Boswell, teses que foron desbaratadas en vida do autor e que agora como “novidade” ben un profano e ignorante en Historia Medieval a aplicar estas á Galicia medieval.
2. O contexto cultural e espiritual no Occidente Alto Medieval non deixa fenda pola cal se poida vislumbrar a “permisividade” que a escola aberta por John Boswell aprecia respecto ás relacións amorosas entre individuos do mesmo sexo. Pola contra, numerosas citas deixan as claras precisamente o contrario cun control sobre as relacións incluso heterosexuais.
3. Galicia resposta exactamente a este mesmo contexto cultural e espiritual, sendo o mosteiro de San Salvador de Celanova, en cuxa documentación o sr. Callón ve pantasma, un centro dunha incuestionable solvencia espiritual, vencellado

dende o seu nacemento á figura máis importante do século X galego: san Rosendo.

4. A conexións culturais e espirituais de Galicia co resto da Europa Occidental alto e plenomedieval están atestiguadas, como deixan as claras a literatura empregada na posterior consolidación do culto xacobeo. Todo o aplicado ao Occidente da Alta Idade Media aplícase tamén a Galicia.

5. O matrimonio heterosexual tal e como se entende hoxe non era o mesmo que coñecemos na Idade Media, de feito non se considera como sacramento ata o IIIº Concilio de Letrán (1179) e incluso nalgúns aspectos deben agardar ata o Concilio de Trento (1545–1563) para a súa plena conformación. Vendo isto... ¿cómo se pode agardar que o “matrimonio homosexual tal e como o coñecemos hoxe tiña vixencia na Idade Media cando tan sequera o heterosexual era o que é?.

6. Da *adelphopoiesis*, a pesar de tratarse dun ritual mal coñecido, podemos si ter claras dúas cousas: 1) ten orixe en Oriente, 2) non se pode identificar de nengunha maneira cun matrimonio homosexual tal e como o entendemos hoxe. Calquer estudio “serio” sobre esta institución deixa este segundo punto fóra de

toda dúbida. O uso que fixo a “escola de John Boswell” da *adelphopoiesis* trátase dun exercicio da máis burda manipulación.

7. Os intentos de John Boswell de oculta-la lexislación civil sobre homosexualidade para que lle “saíran as contas” na construción da falacia de configuración da “homofobia” na Plena Idade Media, forman igualmente parte dunha enorme manipulación cuxo relevo tomaría a “escola do resentimento”. De novo, calquer estudio serio da lexislación civil dende a tardoantigüidade ata a Plena Idade Media non deixa lugar a dúbidas sobre a enorme mentira construída por John Boswell, mentira que logo é aplicada dun xeito “vergoñento” á Galicia Medieval por parte do “escribinte” Callón.

8. No século XIII , as monarquías europeas fortalecidas tentan dar xeito a unha unificación lexislativa, xurdindo novas compilacións xurídicas de cuño real . Ademais, nese mesmo século, tras unha laboura encomiable canónica no século anterior, unha Igrexa tamén fortalecida pretende aportar á sociedade unha norma de conducta. Lembremos que a fines da centuria anterior prodúcese o IIIº Concilio de Letrán (1179). Estes procesos son os que a “escola de John Boswell” confunden co xurdimento da “homofobia”.

9. Ao igual que cas fontes documentais, a “escola do John Boswell” procedeu a recopilar fontes literarias que lle deran a razón, as que poido salvar para a súa causa as terxiversou, e as que de tódolos xeitos lle resultaban molestas sinxelamente as omitiu. O sr. Callón procede do mesmo xeito na súa falacia da “homoerótica medieval” que ve extendida por tódalas partes, incluso nos arquivoltas dos templos, realmente trátase dunha manía preocupante.

10. De tódalas sandeces verquidas polo sr. Callón na prensa e nos seus medios propios de comunicación, a que resulta un maior atentado á verdade e incluso un insulto á intelixencia de calquera, é a súa pretensión de que a “conciencia de pecado” respecto a homosexualidade xurde tardíamente na Plena Idade Media, levando incluso as veces a súa aparición ata a Baixa Idade Media nos seus arrebatos de locuacidade antes os medios de comunicación. E logo pretende que ninguén lle critique e aproveita a mínima para vender o seu libro.

En fin... o sr. Callón opina que o que chama “homofobia” non existe “nos primeiros mil anos do Cristianismo”. Nese caso non terían sentido citas como as de I *Corintios* 6, 9–10, I *Timoteo* 1, 10. Na tradición Patrística –a cal é sumida nun limbo polo sr. Callón– temos a san Xoán Crisóstomo (344–407), Agostiño de Hipona (354–430), Gregorio Magno (c.540?–304). En canto aos concilios e sínodos xa no sínodo Ancira no ano 314 condenan á homosexualidade, e incluso na Península temos o canon XVI do de Ilíberis

(Elvira) do 309. Nun intre no cal o Cristianismo aínda non era a unha “Igrexa Trunfante”, como deixa velo feito de que en Ilíberis se ataquen aos resabios de paganismo proibindo que os flámines bautizados ofrendaran sacrificios nos templos e altares pagáns.

Por outra parte, a opinión cristiá non xurde de súpeto senón que é herdeira da xudea, xa a temos nun dos libros da *Torá* en concreto no *Levítico* condénase ás relacións homosexuais como unha “abominación”³⁵¹. Se imos máis lonxe, ao contexto do Próximo Oriente no cal debe insertarse á evolución histórica do xudaísmo, nas leis asirias dos séculos XIV–XIII a.C., moito antes dos gregos, os acusados de relacións homosexuais eran castigados, e o mesmo nas leis hititas do século XIV a.C. Pero para o “escribinte” Callón, como indica nas súas fachendosas cartas e numerosas notas de prensa, que “sí” estaban publicadas no intre que sae publicada a miña inicial carta, o que chama “homofobia” non é intrínseca ao cristianismo, certo... a verdade é que é intrínseca a un espectro cultural bastante máis amplo.

O intento de darlle contido histórico á tese de Oscar Guasch, de que a heterosexualidade é unha patraña e un mito de Occidente³⁵², amosan un desprezo absoluto para verdade histórica, só buscando o fácil aplauso en determinado intre social. En ningún momento esta pseudo-historia empeñada en posicionarse atendendo ao esnobismo e a pretendidas “necesidades sociais” pode considerarse nen seria nen científica. Toda a erudición que se trate de impor, tal como fixo no seu día John Boswell e hoxe manteñen outros dende obras bastante máis mediocres, non pode ser tida en

351 *Levítico*, 18, 22 e de novo en 20, 13, neste último caso incluso fálase da condena a morte.

352 GUASCH, O.: *op. cit.*

conta cando é un atentado á verdade. O certo é que John Boswell coma medievalista puxo a súa erudición ao servizo da manipulación, pero o “escribinte” Callón o que fai é por a este mesmo servizo a súa ignorancia.

Os argumentos da escola do John Boswell foron curiosos no seu momento por novidosos, pero xa en vida deste foron desbaratados. A día de hoxe son “resucitados” debido a certas “necesidades sociais” por un ignorante en Historia Medieval que o que fai é facer un “corta e pega” e aplica-los argumentos de Boswell á Galicia do século XI montando un circo mediático da Historia Medieval. Nos comentarios insultantes que se me adicaron nos medios dominados polo “escribinte” Callón, decíase que o mellor era “non facer caso” as miñas críticas e que sinxelamente eu era unha persoa con moito tempo libre como para atacar a un libro que daquela non fora publicado. Dende estas liñas debo apuntar que a quen non se lle debería facer caso é aos desvaríos con pretensións de investigación histórica do sr. Callón, pero a mediocridade intelectual deste país, presa dos postulados da “escola do resentimento”, lonxe da conducta máis científica e incluso moral o que fai é premiar a este bochornoso “escribinte”. En canto iso de que son unha persoa con moito tempo libre, debo contestar a esta incondiciona do sr. Callón, que ignora na súa totalidade o que eu fago ao longo dun día, que son un investigador e que me paso o día avanzando nas miñas investigacións sen nómina nen prebendas, xusto o contrario que o sr. Callón, que leva premios e cobra prebendas por respostar a un perfil esnobista.

BIBLIOGRAFÍA

ANDRADE CERNADAS, J. M.: *Monxes e mosteiros na Galicia medieval*, Servizo de Publicacións da Universidade de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1995

ANDRADE CERNADAS, J. M.: *O Tombo de Celanova*, 2 tomos, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 1995.

ANDRADE CERNADAS, J. M.: “Dentro y fuera del claustro: aspectos de la vida cotidiana en torno a los monasterios medievales de Galicia”, in VV.AA.: *Vª e VIª Semanas Galegas de Historia,. Morte e sociedade no Noroeste peninsular. Un percorrido pola Galicia cotiá*, Asociación Galega de Historiadores, Noia, 1998, pp.313-330.

ANDRADE CERNADAS, J. M.: *El monacato beneditino y la sociedad de la Galicia Medieval (siglos X al XIII)*, Publicacións do Seminario de Estudos Galegos, nº 3, O Castro, Sada-A Coruña, 1997, pp.11-13.

ANDRADE CERNADAS, J. M.: “La implantación del monasterio en la sociedad: Celanova” in GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A e TEJA CASUSO, R.: *Los grandes monasterios benedictinos hispanos de época románica (1050-1200)*, Ayuntamiento de Aguilar de Campoo, 2007, pp.121-139.

AREÁN, C.: *Cultura autóctona hispana*, NyC., Madrid, 1973.

ARIÈS, Ph.: *El hombre ante la muerte*, Taurus-Santillana, Madrid, 1983 (a 1ª edición en francés é de 1977).

BARREIRO SOMOZA, J.: *Ideología y conflictos de clases, Siglos XI-XIII*, Pico Sacro, Santiago, 1977.

BAZÁN, I.: “La construcción del discurso homofóbico en la Europa cristiana medieval”, in *En la España Medieval*, 2007, vol. 30, pp. 433-454.

Biblia, para as notas e comprobacións sobre citas bíblicas emprego á edición de Nacar-Colunga.

BLOOM, H: *El canon Occidental*, Anagrama, Barcelona, 2009 (a 1ª edición en inglés, moi polémica, é do ano 1994).

BOSWELL, J.: *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad. Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la Era Cristiana hasta el siglo XIV*, Muchnik editores, 1993 (a 1ª edición en inglés é do 1980).

CANTÚ, C.: *Las Cruzadas. Las ocho gestas de la cristiandad*, Edicomunicación, Barcelona, 1988

CONGAR, Y.: *Historia de los dogmas. Eclesiología. Desde san Agustín hasta nuestros días*, IIIº Cuaderno 3c-d. da obra de SCHMAUS, M., GRILLMEIER, A. e SCHEFFCZYK, L. (edit.), BAC, Madrid, 1976..

CHOCHEYRAS, J.: *Ensayo histórico sobre Santiago en Compostela*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1989.

DHONDT, J.: *La alta edad media*, Historia Universal Siglo XXI, Siglo XXI, Madrid, 1972 (a 1ª edición en alemán-, p.234.).

DÍAZ e DÍAZ, M. C.: *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, El Albir-Juventud, Barcelona, 1976.

DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: “Santiago el Mayor a través de los textos”, in *Santiago, Camino de Europa, culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, Exposición realizada en Santiago de Compostela no 1993, Consellería de Cultura e Xuventude, Dirección Xeral de

Patrimonio Histórico e Documental, Arzobispado de Santiago, Santiago de Compostela, 1993, -pp.3-15.

DUBY, G.: *El caballero, la mujer y el cura*, Taurus, Madrid, 1982 (a 1ª edición en francés é do ano precedende).

DUBY, G.: “El matrimonio en la sociedad de la Alta Edad Media”, in DUBY, G.,: *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 1990 (a 1ª edición en francés é do ano 1988), pp.13-31.

DUCHESNE, L.: “Santiago en Galicia”, *A Trabe de Ouro* n° 26, 1996 [a 1ª edición é de 1900 publicada en *Annales du Midi* (XII), Toulouse], pp.39-58.

FINLEY, M. I.: *El mundo de Odiseo*, Fondo de Cultura Económica, 1999 (a 1ª edición en inglés é do ano 1954).

FLETCHER, R. A.: *A vida e o tempo de Diego Xelmírez*, Galaxia, Vigo, 1993 -(a 1ª edición en inglés é do ano 1984).

FLÓREZ, H.: *España Sagrada*, tomo XVIII, cap.XVIII, Alvarellos, Lugo, 1989 (facsimil).

FREIRE CAMANIEL, J.: *El monacato gallego en la alta Edad Media*, II tomos, Fundación Pedro Barrié de la Maza, Colección , Galicia histórica, A Coruña, 1998

GARCÍA ÁLVAREZ, M.: *Galicia y los gallegos en la Alta Edad Media*, II tomos, Pico Sacro, Santiago de Compostela, 1975.

GARCÍA DE CORTÁZAR J. A. e SESMA MUÑOZ, J. A.: *Historia de la Edad Media. Una síntesis interpretativa*, Alianza Universidad, Madrid, 1997

GARCÍA ORO, J.: *Galicia en los siglos XIV y XV*, II tomos, Fundación “Pedro Barrié de la Maza Conde de Fenosa, Colección Galicia Histórica, 1987

GRIMAL P.: *Diccionario de mitología*, RBA, Madrid, 2009 dende a de Paidós de 1981 (a 1ª edición en francés é do 1951).

Historia Compostelá, emprego á edición preparada por Enma Falque Rey para a editorial Akal do 1994

HOMERO: *Ilíada*; emprego a edición de Gredos traducida e anotada por Emilio Crespo, edición que evidentemente está en castelán

JEDIN, .H. (dir.): *Manual de Historia de la Iglesia*, t. IIIº, Herder, Barcelona, 1970.

KING, P. D.: *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Alianza Universidad, Madrid, 1981 (a 1ª edición en inglés é do 1972).

LAMBERT, D. M.: *La herejía medieval. Movimientos populares de los bogomilos a los husitas*, Taurus, Madrid, 1986 (a 1ª edición en inglés é do ano 1977).

LAWRENCE, C. H.: *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1999 (a 1ª edición en inglés é de 1984).

LINAGE CONDE, A.: “El monacato en Galicia de San Martín a la benedictinización: un problema”, in *Monacato Gallego*. Sexquimilero de San Bieito, Actas de Primeiro Coloquio, *Boletín Auriense*, 6., Ourense (1981), Ourense, 1986, pp.29-53.

LÓPEZ ALSINA, F.: *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago, Ayuntamiento de Santiago, Centro de Estudios Jacobeos, Museo Nacional de las Peregrinaciones, Santiago de Compostela, 1988.

LÓPEZ ALSINA, F.: “La Inventio del cuerpo de Santiago; la tradición jacobea y organización de la peregrinación”, en VV.AA.: *Historia de Galicia, tomo I, De la Prehistoria a la Alta Edad Media*, Faro de Vigo, Vigo, 1991, pp.233-252.

LÓPEZ CARREIRA, A.: *O reino medieval de Galicia*, A Nosa Terra, Vigo, 2008.

LÓPEZ FERREIRO, A.: *Historia de la Santa Apostólica Metropolitana Iglesia de Santiago de Compostela*, tº. II, Sálvora, Santiago de Compostela-Bilbao, 1983 (edición Fácsmil).

LÓPEZ TEIXEIRA, X. A.: *Arredor da conformación do Reino de Galicia (711-910)*, Toxos Outos, A Coruña, 2003, p.93.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, F.: *Santiago: trayectoria de un mito*, eds. Bellaterra, Barcelona, 2004.

MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ, J. A.: *Os clérigos na Idade Media*, Toxosotutos Noia, 2001.

MARTÍNEZ SANZ, J. L.: *Vida y costumbres en la Edad Media*, Edimat, Madrid, 2007.

MESTRE GODES, J.: *Los Templarios*, Alba y crepúsculo de los caballeros, Península, Barcelona, 1999

NIREMBERG, D.: *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, Península, Barcelona, 2001 (a 1ª edición en inglés é do 1996).

ORDOÑO de Celanova: *Vida y milagros de san Rosendo*, edición , traducción e estudio por DÍAZ Y DÍAZ, M., PARDO GÓMEZ, M. V. e VILARIÑO PINTOS, D., con apéndice anatómico-antropológico realizado sobre as reliquias do santo por CARRO OTERO, J., Fundación Barrié de la Maza, col. Galicia Histórica, A Coruña, 1990.

ORLANDIS, J.: *La Iglesia en la España visigoda y medieval*, Edicións da Universidade de Navara e Pamplona, Universidad de Navarra, Pamplona, 1976.

PALLARES MÉNDEZ, M^a C.: “Territorio y sociedad en la Galicia medieval. Organización del territorio”, in VV.AA.: *Historia de Galicia*, tº I. De la Prehistoria a la Alta Edad Media, Faro de Vigo, Vigo, 1991, pp.213-232.

PALLARES MÉNDEZ, M^a del C.: *Ilduara, una aristócrata del siglo X*, edicións do castro, Sada, 2004.

PÉREZ DE URBEL, J.: *Santiago y Compostela en la Historia (con amor y verdad)*, Instituto Salazar y Castro, C.S.I.C., Madrid, 1977.

PÉREZ DE URBEL, J.: “El Culto de Santiago en el siglo X”, en *Compostellanum* vol. XVI, 1978, pp.11-36.

QUINTO de Esmirna: *Posthoméricas*; emprego a edición preparada por Francisco A. García Romero para Akal.

Regula Benedicti, emprego a edición preparada polo P. Martín M^a Díaz para edicións do Adro no ano 1982

RÍOS CAMACHO, J.C.: “La singularidad de San Rosendo en el contexto del monasterio de Celanova y su área geográfica. Influencias culturales andalusíes en territorios galaicos”, in PÉREZ LÓPEZ, S. L.: *Facendo memoria de San Rosendo*, Cabilda da Catedral de Mondoñedo, Centro de Estudios da Diócese de Mondoñedo-Ferrol e Fundación Caixa Galicia, Salamanca, 2007, pp.49-87.

RICHARDS, J.: *Sex, disidence and damnation. Minority groups in the Middle Ages*, Routledge, New York, 1994.

ROBINSON, J. J.: *Mazmorra hoguera y espada*, Planeta, Barcelona, 1994 (a 1ª edición en inglés é do mesmo ano).

RÖSENER, W.: *Los campesinos en la Edad Media*, Crítica, Barcelona, 1990 (a 1ª edición en alemán é do 1985).

RUNCIMAN, S.: *Historia de las Cruzadas*, Alianza, 2008 (a 1ª edición en inglés é do ano 1954, en tres tomos).

SÁEZ, E. e SÁEZ, C.: *Colección diplomática del Monasterio de Celanova (842-1230)*, volume 1º, Alcalá, 1996.

SHAVER-CRANDELL, A.: *Introducción a la Historia del Arte de la Universidad de Cambridge. La Edad Media* (tomo IIº) , Gustavo Gili, Barcelona, 1985 (a 1ª edición en inglés da Cambridge University Press é do 1982).

SÁNCHEZ ALBORNOZ, C.: *Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media*, Colección Galicia Histórica, fundación “Pedro Barrié de la Maza”, La Voz de Galicia, A Coruña, 1981 (é unha escolma de traballos bastante anteriores a esta data).

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C.: *España. Un enigma histórico*, Edhasa, Barcelona, 2011 (a 1ª edición é do 1957).

THOMAS, Ch.: “Las islas codiciadas”, in TALBOT RICE, D. (dir.): *La Alta Edad Media*, Alianza, Madrid, 1988, pp.363-407.

TORRES RODRÍGUEZ, C.: *Galicia Sueva*, Fundación Barrié de la Maza, col. Galicia Histórica, A Coruña, 1977.

TYERMAN, Ch.: *Las guerras de Dios. Una nueva historia de las Cruzadas*, Crítica, Barcelona, 2010 (a 1ª edición en inglés é do ano 2006).

VERDON, J.: *Sombras y luces de la Edad Media*, El Ateneo, Buenos Aires.

VV.AA.: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (4 vols.) t.IV, Instituto Enrique Fernández, CSIC, Madrid, 1975.

WILLIAMS, R.. *Arrio*, Sígueme, Salamanca, 2010 (a 1ª edición en inglés é do 1987).