

Inculturación da Igrexa en Galicia

Manuel CABADA CASTRO

Doutor en Filosofía

RESUMO: No artigo preténdese analizar e fundamentar desde un punto de vista histórico e valorativo a relación existente en Galicia entre a súa lingua e historia —que conforman en boa medida o que antropoloxicamente se denomina «cultura»— e a Igrexa, entendida esta como entidade xerárquica e ó tempo chamada a se inserir nun pobo concreto ó que se lle pretende anunciar unha «boa nova». Póñense así de relevo tanto as deficiencias que ó longo da historia se teñen producido como tamén os retos que a Igrexa e os crentes terían que afrontar.

PALABRAS CLAVE: Igrexa galega. Cultura galega. Crentes galegos

ABSTRACT: The aim of this article is to analyze and substantiate, from a historical and evaluative perspective, the relationship present in Galicia between its language and history —which largely conform what is anthropologically known as «culture»—, and the Church, understood as a hierarchical entity which, at the same time, is called to take roots in a specific people, while trying to announce the «good news». Therefore, both the shortcomings that have taken place throughout history, and the challenges that the Church and the believers have had to face, are highlighted.

KEYWORDS: Galician church. Galician culture. Galician believers

Cando se fala de inculturar, inculturación ou termos semellantes estamos a falar de procesos que ocorren no seo das sociedades ou culturas concretas humanas, debidos ás relacións históricas que ó longo dos tempos se deron e se dan nelas. A antropoloxía social ou cultural non xulga nin valora a lexitimidade ou o sentido ético de tales modos de relación, senón que simplemente os describe, cataloga e insire asepticamente no ámbito do seu propio saber e da súa propia metodoloxía. As ciencias sociais analizan e describen, pois, as diversas culturas en si mesmas e tamén os cambios que nelas ocorren sen lle conceder preferencia ou dignidade especial a ningunha delas e sen se preocuparen tampouco explicitamente dos problemas —de menor ou maior contía ou gravidade— que desde un punto de vista ético ou en relación coa dignidade humana poidan nelas xurdir.

A historia humana está, porén, no que se refire ás concretas relacións humanas e sociais e alén do anteriormente comentado, ategada de inxustizas e desaforos que claman ó ceo. Neste sentido o que entendemos aquí como «Igrexa», en canto conxunto de persoas que proclaman e anuncian no seo dunha cultura ou dun país concreto como Galicia unha «boa nova» de fraternidade humana e un destino final de felicidade eterna máis alá deste mundo terreal, non está exenta, pese a todo, na súa concreta configuración de se comportar de xeito improcedente ou inxusto, por máis que isto poida ser considerado en principio como contraditorio coa súa propia mensaxe. Pois as tentacións do poder, do prestixio ou dunha dignidade mal entendida aféctana indubidabelmente (coma ó propio Xesús no deserto) tamén a ela, igual ca a calquera outra institución ou conxunto humano. En realidade é isto o que está no fondo (e tamén na superficie...) da relación histórica da Igrexa co país galego, entendendo aquí como «Igrexa», de xeito principal, como aquel conxunto de representantes da mesma que foron accedendo desde un determinado momento histórico maioritariamente a Galicia desde «fôra» dela.

Hoxe en día está suficientemente aceptado polos estudosos o feito de que de maneira especial desde comezos da época moderna ata á contemporánea os representantes da Igrexa que rexeron os destinos das xentes de Galicia foron maioritariamente foráneos e dependen-

tes en consecuencia de modos de ser e de se comportar alleos á cultura e á lingua de Galicia. Produciuse xa que logo aquí en realidade un notorio grao non só de colonización política senón tamén eclesiástica. O resultado está a vista e ben pode dicirse que continúa en certo modo a medrar nos tempos actuais, reforzado pola longa etapa ditatorial franquista, aínda non tan distante da nosa época.

No que se refire máis directamente a Galicia, podería mesmo dicirse que todo isto se reflectiría dalgunha maneira nunha certa difusa pasividade de boa parte da sociedade galega en relación coa toma en consideración dos seus propios valores históricos, culturais, lingüísticos, etc. en notábel contraste co que ocorre concretamente no seo da sociedade catalá ou vasca.

O dito ata aquí podería e debería ser analizado ou referendado dun xeito máis particular e concreto. Máis dado que isto non pode ser realizado nestas liñas coa debida amplitude, limitareime a ofrecer algúns datos ou informacións que movan á reflexión.

Pois ben, dentro xa de poucos anos cumprírase o centenario daquilo que escribía Vicente Risco en 1930 no seu *El problema político de Galicia* (e que non deixa de ter aínda a súa actualidade) nestes termos:

«La Universidad compostelana es una universidad castellana colocada en Galicia. Todos los establecimientos de enseñanza que tenemos son establecimientos de enseñanza castellana colocados en Galicia.

Aquí se puede ser maestro, bachiller, profesor, médico, funcionario, notario, canónigo, obispo, obtener los más altos cargos sin saber nada acerca de Galicia. El Estado *concede gratuitamente el derecho a ignorarla*. He aquí el modo absurdo que se tiene de culturizar nuestro país: forzándole a ignorarse a sí mismo.

De este modo, la verdadera cultura gallega, el estudio de nuestro país y de sus condiciones de vida y desarrollo, de su tradición, de las posibilidades espirituales, se hace completamente fuera del campo de la cultura oficial, por hombres entusiastas y abnegados que trabajan gratuitamente, con el menor auxilio posible, [...] o se mantienen aislados»¹.

1 V. Risco, *Obra completa*. Tomo I: *Teoría nacionalista* (Madrid, 1981) 183.

No ano seguinte, co comezo da República, as cousas empezarían a cambiar, mais ben sabemos o que ocorrería só poucos anos despois, cando todo se tornaría moito máis grave ca no ano 1930. Tanto que ata o propio Risco non se atrevería xa a dicir cousas así. De feito calou e someteuse. Convértese así el mesmo en síntoma ou preludio do que lle ocorrería a boa parte das xeracións posteriores ata nós mesmos, afectados directa ou indirectamente aínda pola traxedia. E advírtase que Risco aínda escribía estes parágrafos, nos que se reivindica a cultura propia de Galicia, expresándose (de feito contraditoriamente) nunha lingua que non é a propia de Galicia. E, por certo, o atento lector terase decatado de que o ourensán inclúe directamente o «bispo» entre os altos representantes que exercen a súa profesión «sen saberen nada acerca de Galicia», «ignorando» Galicia.

As «culturas» ou as «etnias» son, porén, difíciles de «roer»... ou de facelas desaparecer por parte dos interesados en destruílas. E Galicia —admitano ou non os que actúan de colonizadores— é unha «cultura» propia. Ou, se se quere, unha «etnia», no modo de expresarse por exemplo de X. R. Barreiro: «Hai unha etnia galega onde unha comunidade reúne un conxunto de trazos comúns e diferenciais: a lingua, os usos e costumes, os matices intelectuais e afectivos, as crenzas e, sobre todo, unha moi clara conciencia de que *nós* somos distintos dos demais»². Un dos que máis amplamente e mellor estudou Galicia desde un punto de vista estrito e tecnicamente antropolóxico, o aragonés C. Lisón Tolosana, comentaba incluso en relación coas crenzas e configuracións culturais galegas que «el volumen, extensión, intensidad y aceptación de las mismas supera notablemente la generalización, interiorización y asentimiento que he observado en mis viajes a otras regiones españolas»³. De modo que poderíamos ser estrañamente os propios galegos, debido quizais ó feito mesmo da dificultade de distanciármolos metodoloxicamente de nós mesmos, os que non poucas veces menos conscientes somos desa nosa sobresaínte diferenza cultural.

2 X. R. BARREIRO FERNÁNDEZ, *Sinais do acontecer histórico de Galicia*. En: *Tradición, actualidade e futuro do galego. Actas do coloquio de Tréveris* (ed. D. Kremer e R. Lorenzo). (Santiago de Compostela, 1982) 49.

3 C. LISÓN, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia* (Madrid, 1979) 365.

En calquera caso, as culturas non deixan tampouco de evolucionar coa historia e co tempo no interior de si mesmas, como ben sinalaron por exemplo en diversas ocasións os antropólogos galegos X. R. Mariño Ferro ou M. Mandianes. Iso ocorre, porén, sen cesuras ou rupturas co culturalmente herdado. Neste sentido comenta Mandianes que «os costumes vellos vanse transformando, pero poucas veces desaparecen, e os novos non o son tanto como puidera parecer a simple vista; máis ben son, case sempre, novas maneiras de modos vellos»⁴. De modo que coa «vella» cultura que está de fondo, mais sempre actuante, hai en todo momento que contar. Debido a isto, intentaren os políticos, científicos, cregos ou quen sexa ignorala resulta ser por parte deles como dar couces contra o aguillón, deixando de lado naturalmente os importantes danos e prexuízos ocasionados a aqueles cos que eles se relacionan.

Neste contexto, cómpre non deixar de lado que as denominadas «culturas» non se herdán sen máis xeneticamente (á maneira por exemplo da cor dos ollos ou da pel que recobre o noso corpo), senón que a elas só se accede nun proceso de aprendizaxe (no amplo sentido desta expresión), por automático que tal proceso poida semellar. É así como xorden nos individuos concretos aqueles elementos característicos dunha determinada cultura: a súa linguaxe, os seus modos de ver e de se relacionar coa natureza, co mundo, cos demais etc. etc.

Neste contexto, non se pode mesmo considerar como algo meramente accesorio ou irrelevante para a comprensión da cultura propia de Galicia o especial modo de habermos os galegos nunha terra cunhas características naturais ou xeográficas moi peculiares, aquelas que posibilitarían a que M.-A. Murado, entre tantos outros, denomina nun dos seus escritos a «incríbel dispersión» da poboación, que estaría para el na «orixe de boa parte do que poderíamos chamar a identidade galega»⁵. Pois esta dispersión non é unha calquera. Basta con aludir —trátase dun dato por si mesmo dabondo significativo— ó feito de que case a metade de tódalas

4 M. MANDIANES, *O río do esquecemento. Identidade antropolóxica de Galicia* (Vigo, 2003) 7.

5 Cf. M.-A. MURADO, *Otra idea de Galicia* (Madrid, 2008) 19.

entidades de poboación do Estado español están actualmente en Galicia, por máis que hoxe en día non poucas delas, por razóns ben coñecidas, estean baleiras ou case baleiras de habitantes. Xa no *Códice Calixtino* (século XII) se dicía que na «terra dos galegos» («terra Gallecianorum»), que o autor dese Códice contrapón á «terra dos españois, a saber Castela e Campos» había «pouco número de cidades e vilas»⁶, dando en consecuencia con isto xa a entender que a meirande parte da poboación vivía fóra de tales vilas e cidades, é dicir, en pequenos núcleos de poboación, como o son aínda hoxe as parroquias e lugares a elas pertencentes. Vén sendo case o mesmo que o gran Martín Sarmiento nos indicaba aínda cara ó ano 1758:

«En igualdade de terreo é máis abundante Galicia do que Castela no número de nomes de lugares. As parroquias, freguesías e poboacións de Castela teñen todos os seus veciños xuntos e apiñados, moi achegados á igrexa, e as súas herdades case a unha legua distante en arredor, sen vivir nelas veciño ningún. Pola contra, en Galicia os veciños teñen as súas casas espalladas polas herdades e ás veces cunha enorme distancia da igrexa. Seis, oito ou dez veciños, e ás veces só tres ou catro, que viven xunto á igrexa, compoñen un lugar que se chama en galego o *lugar da igrexa*. A imitanza disto, cada pelotón de casas ou veciños que están espallados por todo o territorio compón un lugar con nome distinto. De aquí resulta que en Castela unha aldea só ten un nome e un lugar e que unha aldea de Galicia ten seis, dez, quince, dezaioito, vinte e máis lugares con distintos nomes»⁷.

Dáse polo tanto un determinado modo de comunión e íntima relación entre os habitantes de Galicia e o seu entorno físico e natural, que fai por exemplo que non só un galego como X. Chao Rego fale da «dimensión telúrica»⁸ galaica senón que tamén incluso o propio F. Umbral nun seu coñecido estudo sobre Valle-Inclán se refira explicitamente ó que el chama «telurismo galaico»⁹.

6 *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus* (Santiago de Compostela, 1998) 241.

7 M. SARMIENTO, *Sobre a lingua galega. Antoloxía* (Vigo, 2002) 198-199.

8 X. CHAO REGO, *Para comprendermos Galicia* (Vigo, 1988) 22.

9 F. UMBRAL, *Valle-Inclán* (Madrid, 1968) 74.

En realidade, xa o mencionado *Códice Calixtino* viña aludir indirectamente a isto cando contrapuña a «terra dos españois, é dicir, Castela e Campos» á «terra dos galegos» entre outras cousas polo feito de que a primeira «carece de árbores» mentres que a segunda, en troques, «abonda en fragas [nemorosa] e magníficos ríos, prados e pomares, con boas froitas e clarísimas fontes»¹⁰. Mais seguramente foi Castelao na súa memorábel obra *Sempre en Galiza* quen mellor soubo expresar esta poderosa comunión dos galegos coa súa terra:

«Un fillo de Galiza pode iñorar que o seu idioma labrego e mariñeiro ('rústico', como din os catedráticos casteláns) fose antano a língoa lírica de toda Hespaña; pero non hai galego que non se sinta orgulloso de ser fillo da terra máis fremosa do mundo. Cando un galego entra nas planuras de León ou de Zamora, síntese en terra allea, invadido pola tristura que producen os desertos [...] Aos galegos pode faltarnos a vontade de crear un ser político independente; pero non hai pobo hespañol que nos aventaxe en amor á terra natal. Para uns a Terra é o pequeno berce en que nasceron [...] Alí abriron os ollos e alí queren morrer [...] O que non podía morrer era a Terra —siño permanente da nación—, porque por moito poder que o Estado centralista tivese, sempre resultaría impotente para converter o noso territorio en planura castelá. E quedándonos a Terra non nos mataban a posibilidade de revivir, porque a Terra é a fonte da vida. Ela fainos á súa semellanza, con terra, pedra e auga, que son carne, óso e sangue do noso corpo. Ela fainos entristecer no outono, chorar no inverno, surrir na primavera e gargallar de ledicia no vran. Todo como ela»¹¹.

Neste sentido, P. Saavedra ten analizado os comportamentos populares e comunais das xentes de Galicia desde mediados do século XVI ata mediados do XIX. En contra de presións e atrancos (tamén de orixe eclesial) que constrinxían o seu modo de viviren e de se comportaren, as xentes de Galicia mantiveron con tenacidade e teimosía o seu propio estilo vital e o seu aprecio da dimensión pracenteira e festiva do existir.

¹⁰ *Liber...*, 241.

¹¹ CASTELAO, *Sempre en Galiza* (Madrid, 1977) 45-46.

«Todo nos vén confirmar —comenta Saavedra— que nas aldeas e parroquias galegas floreceu unha vizosa ‘civilización rural tradicional’, capaz de crear e conservar unha cultura popular de carácter profano que resistiu as arremetidas do rigorismo da xerarquía eclesiástica: os labregos defenderon con resolución o ‘carnaval’ fronte ós que estimaban que o decorrer das vidas debería estar sometido a unha perpetua ‘coresma’. Estaba ben crer, ir á misa, rezar o rosario, cumprir as ofrendas persoais e os encargos dos defuntos... Pero tamén había que vivir e celebrar, con rixo e destemperanza, as poucas ‘horas fáciles’ que os anos deparaban»¹².

Non resulta por iso nada estraño que Unamuno afirmase respecto de Galicia que «hay pocas tierras que irradien más verde alegría e infundan mayores ganas de vivir»¹³ ou que en palabras de Azorín «cantos populares como los de Galicia no los ha creado jamás la inspiración humana»¹⁴. Serían xustamente esas unamunianas «ganas de vivir» as que concretamente, por exemplo, virían expresarse ritualmente nos sorprendentes comportamentos en relación co pasamento dos diversos membros do grupo. Refírome ós xogos, bromas, etc. que adoitaban practicarse en Galicia ata ben entrado o século XX nos velorios galegos e dos que existe abonda documentación antropolóxica, enxalzándose e afirmándose así a vida fronte á presenza e as ameazas da morte e ante a lóxica incompreensión e conseguinte crítica do estamento eclesiástico.

O dito ata aquí vén sendo coma un apresurado resumo de certos aspectos constituíntes ou polo menos relevantes da cultura galega no seu sentido antropolóxico, mais que —tal como xa indiquei— están fortemente afectados por unha situación política, social e tamén eclesial que vén de lonxe e que os condiciona de moi diversas formas na súa mesma existencia e permanencia. Está en xogo, pois, o ser mesmo dunha cultura, que se percibe ameazada e inxustamente discriminada por unhas instancias ou poderes que, lonxe de aceptaren a diferenza, pretenden polo contrario suprimila de moi diversas, sutís ou non, maneiras ó servizo da propia medranza. Estamos polo tanto nos mesmos antípodas dunha inculturación efectiva.

12 P. SAAVEDRA, *A vida cotiá en Galicia de 1550 a 1850* (Santiago, 1992) 218.

13 M. DE UNAMUNO, *Obras Completas* (Madrid / Barcelona, 1950ss) XI, 268.

14 AZORÍN, *Sintiendo a España* (Barcelona, 1942) 48.

A realidade é, pois, que no devir xeral do asentamento da cultura galega existe a tódolos niveis un sometemento obxectivo a outra cultura, que, aínda que de maneira un tanto imprecisa, podemos denominar «castelá». Este proceso realízase en conxunto durante varios séculos paseniñamente, o que non exclúe naturalmente a súa obxectiva violencia e os seus concretos e puntuais momentos fortes.

Inicialmente, a normalidade do devir galego veuse fortemente afectada pola formación e independencia do reino de Portugal xa na primeira metade do século XII. Con iso, Galicia quedaría, por un lado, confinada territorialmente, sendo así que o territorio do norte de Portugal compartía con Galicia de feito historicamente e en gran medida unha cultura común. Galicia quedaba en principio, por outro lado, máis exposta á influencia e ós intereses casteláns. Así ocorreu en realidade cando no século XIII, con Fernando III o Santo, Galicia empeza a xogar xa unha función pouco relevante no conxunto da monarquía castelano-leonesa.

Nos séculos seguintes a intromisión castelá en Galicia irase fortalecendo e asentando e, deste xeito, obviamente inoculando tamén nela unha lingua allea. A guerra dos Irmandiños contra a nobreza galega no século XV terá como consecuencia o fortalecemento dun poder centralizador exterior a Galicia. Pois foi nese conflito onde os reis casteláns manipularon arteiramente en proveito propio para a través del fortalecer aínda máis o seu poder no territorio galego. A todo isto engadírase o conflito sucesorio castelán trala morte de Enrique IV en 1474, que deixara herdeira a súa filla Xohana, chamada polos seus detractores «a Beltranexa». Como é ben sabido, Isabel, a despois chamada «Católica», irmá do falecido rei disputoulle a sucesión a Xohana. Dado que a maioría da nobreza galega se declarara partidaria de Xohana, a vitoria final dos partidarios de Isabel supuxo un novo e duro golpe para os aristócratas galegos, que quedaron en consecuencia a mercé de Isabel. Galicia quedaría así en boa parte descabezada da súa nobreza dirixente, converténdose esta en «absentista», mentres que outros de fóra, portadores dunha cultura distinta, irían accedendo a este territorio. En definitiva, Galicia converteríase desde aquela practicamente ou de facto en terra a colonizar.

Mais volvendo de novo ó intervencionismo dos Reis Católicos en Galicia, refire o historiador aragonés Jerónimo Zurita y Castro a mediados do século XVI, nos seus *Anales de la Corona de Aragón*, e despois de narrar a entrega ós Reis da fortaleza de Ponferrada, o seguinte: «De Pomferrada se fueron el Rey y la Reyna en romería a visitar la iglesia y sepulcro del bienaventurado Apóstol Santiago, que tan visitado y reuerenciado era por los votos de todas las provincias de la Christiandad. En aquel tiempo se comenzó a domar aquella tierra de Galicia; porque no sólo los señores y caualleros délla, pero todas las gentes de aquella nación eran vnos contra otros muy arriscados y guerreros»¹⁵.

No relato do aragonés aparecen, como se ve, sospeitosa e curiosamente unidas «romería» espiritual en Galicia e «doma» física da mesma, o que semella non terlle pasado inadvertido incluso a un historiador tan panexirista da raíña castelá coma o cóengo compostelán A. López Ferreiro, cando sobre esta acción da raíña castelá dicía con razón que non foi unha viaxe de mero pasatempo, senón «un acto político de gran trascendencia»¹⁶. Sen dúbida, pois tal acción influiría decisivamente no devir político e cultural de Galicia ó se iniciar con ela a dependencia de Castela e a vergoñenta submisión á mesma.

Estamos nos inicios mesmos do devalo da conciencia de si mesma de Galicia como territorio dono de si mesmo e das súas posibilidades e, en consecuencia da imposibilidade tanto teórica como práctica de calquera intento de «inculturación» nas propias realidades sociais e culturais por parte do novo poder imperialista e colonizador.

En relación con esta discriminación e explotación xeral de Galicia por parte dunha monarquía que se lle impón desde fóra, é ben significativo o que Diego Sarmiento de Acuña, o sobresaínte Conde de Gondomar, embaixador de Filipe III en Inglaterra, gran diplomático, erudito, bibliófilo, etc. escribía na súa carta a Andrés de Prada «en defensa de los gallegos» do 27 de xaneiro de 1614 (utilizo o texto das súas *Cinco Cartas político-literarias*, Madrid 1869), na

15 *Anales de la Corona de Aragón*, lib. XX, cap. 69. En LÓPEZ FERREIRO, *Galicia en el último tercio del siglo XV*, Vigo, 1968, p. 118.

16 LÓPEZ FERREIRO, *Galicia...*, 119.

que o seu autor amosa clara e ben informada conciencia do eximio —distante ou recente— pasado de Galicia, doéndose ó tempo da actual e deturpada visión ou imaxe que se ten de Galicia. O que considero máis importante ou pertinente é o que nesa mesma carta nos deixou ben formulado sobre o rechamante e incomprensíbel contraste entre a nobre e meritoria historia xunto cos sobresaíntes feitos da Galicia histórica anterior e a súa actual e deplorábel situación de dependencia, submisión política e subseguinte explotación social e económica. Así se expresa o noso conde:

«[...] ¿qué nación conquistada sufre sin atender á su lealtad ni aún con el pensamiento, como lo ha hecho y hace aún Galicia, que ha sido la conquistadora de lo que hoy posee la monarquía de España, puesto que sobre aquel cimiento y el de Astúrias se extendieron, como es cosa sabida, los reinos, y se fueron ganando á los moros por Portugal y por León? ademas de que esta cabeza conquistadora y matriz es gobernada en lo espiritual y temporal por forasteros, que llevan sus tesoros, sus trabajos y su sudor, y enriquecen las otras tierras de donde son naturales. Hasta las abadías de los monasterios que la devoción, religión y grandeza de los caballeros gallegos fundó y dotó tan espléndidamente, como se ve en las órdenes de San Benito y San Bernardo y otros, todo esto, y los obispados, dignidades, audiencias, corregimientos, comisiones y las administraciones de las rentas reales lo poseen y gozan forasteros, miéntras que los naturales, que están llenos de valor, de nobleza y de sangre tan pura y limpia, son feudatarios de las naciones y reinos que han conquistado, por su mucha modestia y encogimiento en el pretender, tan anejo y propio al valor y bondad» (p. 10-11).

Tras aducir parte deste texto, comentará Castelao no seu *Sempre en Galiza*: «Estas non son verbas dun *separatista* de hoxe; son dun Embaixador de Filipe III, en exercicio das súas funcións diplomáticas»¹⁷.

Pódese dicir, pois, que dende esa imperialista e violenta intromisión de Castela en Galicia, esta continúa a estar ferida no máis íntimo de si mesma, porque o que con tal intromisión se pretendía

17 CASTELAO, *Sempre...*, 392-393.

(e en boa parte acadou) era xustamente desposuíla dos seus propios valores, en definitiva da súa propia «cultura». A «Instrución» que lle dá o Conde-Duque de Olivares ó rei Filipe IV no ano 1625, xustamente un ano antes do pasamento do mencionado Conde de Gondomar, é a este respecto moi significativa. Porque nela parece reflectirse ben a secreta motivación que impulsaba a acción imperialista castelá respecto de culturas que non eran a súa e que fora de feito con anterioridade levada a cabo con éxito pola raíña Isabel nas loitas e conflitos da Galicia do século XV. Pois ben, o Conde-Duque de Olivares «instrúe» o seu rei deste xeito:

«Tenga V. M. por el negocio más importante de su Monarquía, el hacerse Rey de España; quiero decir, Señor, que no se contente V. M. con ser Rey de Portugal, de Aragón, de Valencia, Conde de Barcelona, sino que trabaje y piense con consejo mudado y secreto, por reducir estos reinos de que se compone España, al estilo y leyes de Castilla sin ninguna diferencia, que si V. M. lo alcanza, será el Príncipe más poderoso del mundo»¹⁸.

As palabras «estilo y leyes de Castilla» poderíamos substituílas sen máis, no contexto en que nos encontramos, por «cultura de Castilla». De modo que o que o Conde-Duque secretamente aconsellaba ó rei era que os pobos e culturas hispánicas que non son Castela se «inculturasen» na cultura de Castela, coa clara conciencia xa que logo de que só esta era digna de tal nome... Xustamente o contrario do que esixen polo menos os novos tempos, en concordancia coa existencia de xustiza e respecto en relación con calquera pobo ou cultura. Por iso o historiador X. R. Barreiro Fernández indicará respecto dos acontecementos relacionados coa intrusión castelá en Galicia, especialmente coa dos Reis Católicos e sucesores, que isto significou para Galicia «a invertebración do seu sistema social» e a desarticulación do seu «sistema representativo» pola «compulsiva retirada da nobreza», resultando ser en definitiva un verdadeiro «xenocidio espiritual dunha comunidade»¹⁹.

18 En MARAÑÓN, *El Conde-Duque de Olivares (La pasión de mandar)* (Madrid, 1980²) 440-441. A «Instrución» está publicada nesta obra de Marañón no Apéndice XVIII (páxs. 440-447).

19 Cf. BARREIRO FERNÁNDEZ, *Sinais...*, 54.

O sometemento estritamente político de Galicia non o foi, porén, todo nesta cuestión, pois a el se xuntou a consecuente e concomitante castelanización da igrexa galega, tanto do clero regular como do secular, e de maneira especial nas súas instancias máis altas e decisorias. No que se refire ó clero regular e ós mosteiros, a historia do monacato galego cambiou radicalmente desde finais do século XV, cando á instancia dos Reis Católicos, o Papa español Alexandre VI decidiu no seu *Breve* do 26 de marzo do ano 1494 a «reforma» dos mosteiros galegos. Unha «reforma» que se basearía fundamentalmente na redución dos diversos mosteiros a meros «priorados» dependentes dunha abadía máis principal e na dependencia destas abadías pola súa banda, no caso dos monxes bieitos, da abadía castelá de San Bieito o Real de Valladolid. O feito desta «reforma» supuxo polo tanto unha decidida centralización, moi de acordo coa estratexia dos Reis Católicos, e de maneira máis concreta unha castelanización moi intensa da vida monacal galega. De maneira similar os cistercienses ou bernardos pasaron tamén a depender da Congregación de Castela. Todo isto afectaba tamén ademais obviamente de xeito negativo á dimensión económica do destino das rendas dos mosteiros asentados en territorio galego.

Ós dominicos galegos, en continuidade con bieitos e cistercienses, pasoulles algo parello. Despois de estaren constituídos nunha específica provincia galega, a oposición no século XV a esta autonomía relixiosa por parte sobre todo dos conventos casteláns fixo que a provincia galega desaparecese como tal e se convertese nun «vicariato especial»²⁰.

No que se refire á Compañía de Xesús, fundada en 1540, hai que dicir que nace cunha orientación decididamente universalista e ó tempo nunha época na que, respecto de Galicia, a ofensiva castelanizadora se atopaba en pleno apoxeo. Por outra parte, esta modernidade ou novidade dos xesuítas tiña porén, no que se refire a Galicia, claras desvantaxes fronte a outras ordes relixiosas máis antigas e polo tanto máis asentadas en Galicia, dado que as resistencias fronte ó mencionado proceso castelanizador non podían obviamente ser tan fortes entre os xesuítas.

20 H. MONTEAGUDO, *Historia social da lingua galega. Idioma, sociedade e cultura a través do tempo* (Vigo, Galaxia, 1999) 213.

En calquera caso, o que hoxe sabemos neste contexto sobre os xesuítas en Galicia entre os séculos XVI e XVIII débémollos ó encomiábel labor investigador do tamén xesuíta e historiador galego Evaristo Rivera Vázquez, do que recollo algunhas informacións. En 1554 atopábase en España como Visitador o xesuíta mallorquino Jerónimo Nadal coa finalidade de promulgar as Constitucións da Orde. En abril, antes de volver a Roma, divide o territorio español en tres «provincias», das que unha sería a de Castela na que se incluíría, como era previsíbel, o territorio galego. Deste modo, nesta provincia de Castela, engade Rivera, «quedaba inscrita para sempre unha rexión tan distante e tan distinta como era Galicia». E o novo Provincial establecerá o seu domicilio, como era de esperar tamén, en Valladolid, sendo desde entón esta cidade, en palabras do mesmo Rivera, «o centro vital da Provincia xesuítica»²¹. Aínda hoxe (2021) tan só na provincia (civil) de Valladolid residen bastantes máis do dobre de xesuítas que en todo o territorio galego (exactamente 68 fronte ós 26 de Galicia).

Se eran, por outro lado, moi poucos os frades galegos das antigas ordes que trala castelanización dos seus mosteiros acadaron desempeñar altos cargos nas súas respectivas ordes, algo similar ocorreu tamén entre os xesuítas, a teor dos datos que nos ofrece Rivera. En efecto, nos máis de douscentos anos que abrangue o período estudado por el, concretamente desde mediados do século XVI ata a expulsión dos xesuítas por Carlos III en 1767, dos 79 Provinciais que houbo na provincia de Castela, só dous eran nados en Galicia, a saber, o tudense Bernardo Peñalta (1705-1709) e mais o ourensán, da parroquia de Alongos, Ambrosio de Argis (1721-1724). Este dato é sen dúbida, tal como comentará o propio Rivera, algo «moi sintomático»²² e consecuencia obvia do «contexto marcadamente *centralista*» no que se foron desenvolvendo en Galicia os colexios xesuíticos galegos, sobre os que el vén indicar que tiveron un relativamente escaso influxo na cultura galega do seu tempo. Aduzo a este respecto unha pasaxe da súa importante obra *Galicia y los jesuitas*:

21 Cf. E. RIVERA, *Galicia y los jesuitas. Sus colegios y enseñanza en los siglos XVI al XVIII* (La Coruña, 1989) 53.

22 Cf. RIVERA, *Galicia...*, 493.

«Digamos en descargo dos Colexios galegos que —o mesmo que lle ocorreu a toda Galicia na súa historia pretérita— gozaron de escasa marxe de autonomía e tiveron que someterse incondicionalmente ó poder e ás voces que lles viñan de fóra, por familiares que fosen. Desde 1562, a Compañía en España dividiábase en catro grandes Provincias: Toledo, Bética, Aragón e Castela. A esta última estaban agregados na periferia —con todo o sentido deste vocábulo— a rexión galega, Asturias e o país vasco-navarro. Pero o centro neurálxico e operante radicaba en Castela-León. O Provincial vivía en Valladolid, que, xunto coa veciña Villagarcía de Campos e Salamanca, albergaban as ‘principais casas’ —como as denomina en 1767 o Consello real— que, ó mesmo tempo, constituían o foco de onde irradiaban as normas e actitudes a seguir en case todo. Compréndese ben o que isto significaba *nunha Orde con goberno tan autocrático coma o da Compañía* [...] En Castela non só estaba o goberno central da Provincia e os primeiros Colexios, senón tamén o noviciado e case tódalas Casas de formación. Só un curso de Artes se explicou permanentemente en Santiago para un grupo de alumnos xesuítas. En consecuencia, as vocacións xurridas no campo galego tiñan que ser transplantadas a Castela e alí, durante varios anos, experimentar un proceso de adaptación que acababa por desarraigalas do seu primitivo chan cultural»²³.

É dicir —para mantérmonos na temática da «inculturación»— existía unha inculturación, si, mais lamentabelmente de signo contrario. Neste sentido intentaría aínda o propio Rivera, en efecto, explicar tales feitos nun seu outro escrito un ano despois (1990) deste xeito: «É moi probable que os xesuítas non se soubesen espir dun concepto de autovalía e dun carácter centralista que levaban consigo (Galicia formaba parte da enorme Provincia de Castela, que tiña moi lonxe de aquí os seus núcleos vitais). Ou quizais non se decataron —entón sería desculpable, agora non— de que para evanxelizarse un pobo cómpre asumir antes a cultura básica dese pobo e encarnarse nela sinceramente»²⁴.

23 RIVERA, *Galicia...*, 671.

24 RIVERA, *A aventura relixiosa e social dos xesuítas en Galicia. Unha reflexión histórico-crítica*: «Encrucillada», n.º 68 (maio-xuño 1990) 243-244.

Se dos mosteiros e clero regular pasamos agora ás altas dignidades do clero secular, non deixa de ser rechamante o paralelismo existente entre elas e a nobreza sometida á nova situación. C. Nogueira diranos que «a monarquía respectou o poder económico e social dunha Igrexa castelanizada e dunha nobreza que participaba nas aventuras do imperio», engadindo aínda que esta Igrexa, «que tiña un peso económico e social hexemónico na sociedade galega, ficou presa dunha idea hispánica que se convertera en allea, constituíndose no principal factor de españolización cultural de Galiza»²⁵. En calquera caso, serán sobre todo os nobres e eclesiásticos foráneos os que acadarían cómodo acceso ós seus respectivos altos cargos en Galicia nunha proporción e extensión temporal que só poden ser consideradas como desmesuradas ou tipicamente coloniais. Os números cantan e son moitos os investigadores e historiadores que nos ofrecen datos concretos sobre a irrelevante proporción de xerarcas eclesiásticos galegos que acadaron tales altos cargos eclesiásticos na súa propia terra ata ben entrados os tempos actuais. En realidade, foron estes máis ben a excepción a unha estratexia política e cultural que viña de lonxe e da que non se pode dicir tampouco que estea totalmente desaparecida.

Agora ben, as consecuencias da disociación entre as xentes galegas, portadoras da súa propia cultura, e os representantes eclesiásticos, ben sexan regulares ou seculares, que lles viñan impostos dunha ou doutra maneira desde fóra, non podía menos de se manifestar en moi diversos contextos.

No particular, pero sintomático, contexto do xurdimento dos colexios xesuíticos en Galicia, infórmanos E. Rivera sobre as preconcepcións e prexuízos existentes respecto dos galegos ó longo do século XVI entre aqueles que accedían a Galicia desde fóra, é dicir, ancorados nunha cultura diferente (a castelá) e sen os precisos ánimos de se inculturaren na para eles descoñecida, a galega. Así, o xesuíta Luis de Valdivia, que polo demais endexamais estivera en Monterrei, expresábase ó falar sobre o Colexio xesuítico desta localidade ourensá e sobre os galegos en xeral dun xeito

25 NOGUEIRA, *A memoria da nación. O reino da Gallaecia* (Vigo, 2001) 30.

manifestamente etnocéntrico, como o que se desprende desta súa información: «La más de la gente que habita en esta tierra es de suyo rústica y corta de entendimiento, que parece se asemejan a lo material de la tierra, que es áspera, montuosa e inculta». Comenta con razón aquí mesmo o historiador ourensán: «Non é estraño que, tendo tales ideas, os xesuítas foráneos ollasen Galicia como terra de colonización pastoral»²⁶. Un ano despois da publicación desta obra indicará aínda Rivera no mesmo sentido: «No século XVI os xesuítas entraron aquí [Galicia] con ánimo paternalista e de superioridade, tratando de colonizar relixiosa e culturalmente unha terra afastada e decadente da que non sabían nin querían saber case que ren. Adoitaban chamala co alcume de ‘otras Indias’ ou semellantes»²⁷.

Este tipo de prevencións e descoñecemento dos modos de ser e de se comportaren persoas pertencentes a outra cultura (historia, lingua, etc.) diferente da castelá non podía menos de provocar tensións, desencontros, etc., non só no seo do colexio de Monterrei senón tamén no exterior do mesmo, tal como Rivera detalladamente nos informa²⁸.

Que polo demais a conciencia da problemática da inculturación dos foráneos en Galicia se mantiña viva no século XVI queda patente unha vez máis concretamente no que o xesuíta abulense Diego García lle escribe desde o Colexio xesuítico de Monforte o 15 de maio de 1595 ó tamén xesuíta Gaspar Moro, residente en Valladolid. Diego estivera con anterioridade durante vinte anos no Colexio de Monterrei e interesábase agora ante Gaspar pola posibilidade de que puidese volver de novo a este colexio para intentar resolver desde alí algúns problemas dos seus parentes coa axuda do Conde de Monterrei, bo amigo del. É polo tanto a «necesidade», indica Diego, a que lle obriga a intentar volver a Monterrei, aínda que a súa «vontade» é a de permanecer no Colexio de Monforte. Pois ben, Diego, tal como el comenta, dado «el conocimiento que yo tengo en el reyno [de Galicia]», considérase competente para lle

26 RIVERA, *Galicia...*, 118.

27 RIVERA, *A aventura...*, 241.

28 Cf. RIVERA, *Galicia...*, 130, 123-124.

comunicar a Gaspar a seguinte, interesante e intelixente, proposta *inculturizadora* en relación cos xesuítas casteláns que puideran vir a Galicia:

«La voluntad de estar yo aquí [en Monforte] muchos años es grandísima, porque veo el gran seminario que aquí se va formando y lo que importa para su aumento que le *lleve adelante persona conocida y acreditada en el mismo reyno, y que conozca y tenga experiencia de como se ha de tratar la gente desta nación. Que son cosas que no se alcançan sino con asistencia de muchos años, y ninguno de los Maestros que les puede dar tiene estas partes*, aunque tengan otras muy buenas. Y la experiencia de las personas que han venido a este y al Colegio de Monterrey después que yo salí del, nos certifican quanta verdad sea esto pues tan presto dieron la buelta a Castilla, y tampoco aprobaron por acá: Y es menester que en estos colegios de Galicia haya hombres castellanos de nación que *tengan tal estima y aprecio de los gallegos*, que con su autoridad y religión puedan informar y entablar a todos los que de nuevo vinieren; no creo que es arrogancia pensar que en esta parte puedo yo algo»²⁹.

Mais a toma de conciencia das diferenzas culturais e, sobre todo, a comprensión práctica das mesmas e o conseguinte comportamento non son asunto doado, por máis que sexan de capital relevancia na relación entre persoas e grupos pertencentes a diversas culturas.

En relación coa temática das denominadas misións populares, dadas por xesuítas foráneos no territorio galego na época analizada por Rivera, indicará este, por exemplo, que ós misioneiros populares «con frecuencia lles fallaba algo moi importante como era o coñecemento e adaptación ós fieis que adoutrinaban: ós seus costumes, á súa maneira de ser, á súa linguaxe ou ás súas reaccións»³⁰. Un xuízo semellante formulará Rivera só un ano despois: «Os resultados [das misións populares] eran, ás veces, mesmo espectaculares. Foi, porén, unha mágoa que este celo admirable

29 Cf. J. M. PITA ANDRADE, *Noticias sobre el Colegio de la Compañía de Monforte y la formación del VII Conde de Lemos*: «Cuadernos de Estudios Gallegos» XV (1960) 108-109. As cursivas son miñas.

30 RIVERA, *Galicia...*, 487.

estivese frecuentemente desenvolvido por *homes e por métodos que respondían a unha orixe e mentalidade alleas ós costumes e psicoloxía das xentes misionadas*»³¹.

Esta vén ser a razón principal pola que Rivera, grande estudoso das actividades desenvolvidas polos xesuítas en Galicia, afirme cara ó final da súa extensa obra *Galicia y los jesuitas* o seguinte:

«A Compañía sementou con xenerosidade en Galicia a cultura pedagóxica e relixiosa, e neste sentido culturizou, como poucas institucións, o pobo. Mais cremos que *distou de ‘inculturizarse’ no pobo* (cursivas miñas)».

E facendo unha prospectiva sobre os tempos actuais, engadirá aquí mesmo ó respecto:

«Os xesuítas seguen hoxe presentes en Galicia, cando esta rexión trata de recuperar intensamente a escala dos seus valores culturais e cando os supremos órganos da Compañía deron normas teoricamente claras sobre a *‘inculturización’* como requisito indispensable para obter un froito apostólico na súa misión. Pero, como ós seus antigos irmáns, tampouco lles está a resultar doado asumir, na práctica, o *feito diferencial galego*. Non se pode reformar nun momento o que, durante tanto tempo, se formou mal»³².

O problema de fondo radica porén, ó meu ver, en que non é doado comprender o significado e a función do concepto de cultura sen unha suficiente información teórica e antropolóxica sobre a mesma. Se eles estivesen ó tanto destas temáticas, dificilmente se atreverían a considerar (como tantas veces ten ocorrido) «incultos», ignorantes, etc. os que só teñen outra «cultura». A simple carencia de «instrución» verbo de determinados e concretos coñecementos non é naturalmente o mesmo que non ter «cultura». Todo isto é o que pode explicar, por exemplo, a simplista e torpemente colonizadora actitude dun inquisidor castelán como D. Diego González que en referencia a Galicia escribía en 1572: «*si en alguna parte de estos reinos*

31 RIVERA, *A aventura...*, 243. Cursivas miñas.

32 RIVERA, *Galicia...*, 669-670.

se requiere haya Inquisición es en Galicia (...) por no haber en ella la religión que hay en Castilla la Vieja (...) y llena de supersticiones»³³.

De feito, só un par de anos antes de seren formuladas estas palabras de Diego González un prestixioso xesuíta, o toledano Gil González Dávila, que fora nomeado polo Xeral dos xesuítas, San Francisco de Borja, Visitador e logo Provincial da provincia xesuítica de Castela (na que estaba incluído o territorio galego), tras visitar el mesmo o colexio de Monterrei informaba en 1569 a Borja de que «*por ser el Reino de Galicia de gente tan inculta y bárbara, con tan poca enseñanza de la ley de Dios, ha sido muy grande el servicio que se ha hecho a Nuestro Señor después que este Colegio se comenzó*»³⁴...

Ocorre, con todo, que á suposta «incultura» dos galegos se lle asociaba ademais desde os tempos dos Reis Católicos, e logo durante séculos, a pobreza, co único consolo polo menos para eles de que a «nobreza» ou «limpeza de sangue» (tan obsesiva fóra de Galicia) non se lles discutía. E cómpre lembrar tamén que, debido xustamente a tal situación, a emigración galega a outras terras intrapeninsulares ou extrapeninsulares acadaría desde entón especial intensidade. De modo que a dependencia política se converteu en definitiva en dependencia social, económica, etc., todo o cal contribuíu á deturpación da visión de Galicia como país e, consecuentemente, tamén dos galegos.

M.-A. Murado dirá con razón, neste contexto xeral, que «a imaxe de Galicia se foi deteriorando en paralelo ó deterioro do seu poder político ata converterse nunha provincia de Castela»³⁵. E engadirá aínda: «Lo que va a suceder entre los siglos XIV y XV en Galicia es una de las caídas en desgracia más rápidas y profundas que se puedan imaginar, y va a ser en la época de los Austrias, y en concreto en el llamado Siglo de Oro, cuando estalle un odio social contra los gallegos que [...] no tiene fácil parangón»³⁶.

33 Cf. C. FERNÁNDEZ CORTIZO, «*Las Indias de estas Partes*»: *La reforma del clero y del pueblo en el obispado de Ourense (1500-1650)*. En *XII Xornadas de Historia de Galicia. Perspectivas plurais sobre a Historia de Galicia* (Ourense, Servicio de Publicacións da Deputación Provincial, 2003) 55.

34 Cf. RIVERA, *Galicia...*, 67-68, 163.

35 M.-A. MURADO, *Otra idea de Galicia* (Madrid 2008) 39.

36 MURADO, o. c., 70.

É ben coñecido, en efecto, como os galegos se foron convertendo pouco a pouco desde esta época en obxecto de burlas, aldraxes e menosprezo por parte dos non galegos e, máis concretamente, por parte tamén de importantes escritores do chamado Século de Ouro español, que non facían en realidade outra cousa senón expresar literariamente o que estaba na mente e nos sentimentos das xentes de fala castelá ás que eles se dirixían. Murado comenta que neste comportamento displicente respecto dos galegos influíu tanto o seu sometemento político como a xa mencionada pobreza e tamén seguramente o propio feito diferencial da lingua:

«¿De dónde venía semejante odio? En primer lugar hay que considerar [...] la pobreza. La Galicia relativamente rica de finales de la Edad Media había caído en picado con su incorporación al Imperio de los Habsburgo. Las guerras habían provocado el hundimiento de su comercio marítimo en el momento en que este empezaba a despegar [...] Por lo tanto [...] es verdad que la pobreza de Galicia no tenía parangón [...] Es posible que en todo esto también tuviese alguna influencia la cuestión de la lengua [...] La lengua gallega [...] ni siquiera era contemplada con humor sino con irritación. Más que una lengua diferente, se la tomaba como una especie de dislexia [...]. Pero ni la pobreza ni el idioma lo explican todo. Galicia había sido incorporada al reino de Castilla casi como una tierra de colonización, desposeyéndola de su personalidad jurídica y eclesiástica, suprimiendo o sustituyendo a su nobleza»³⁷.

En fin, case se podería dicir que só a intelixencia e a coraxe dun frade bieito, frei Martiño Sarmiento, foron quen no século XVIII de contrarrestar dalgunha maneira a perigosa deriva da dignidade e da «cultura» de Galicia, converténdose así de feito el mesmo no verdadeiro impulsor, moito antes da súa formulación estrita, da necesidade dunha verdadeira «inculturación» na realidade e na cultura de Galicia. Unha tarefa que realizará pola súa parte individualmente el mesmo, mais abrindo ó tempo camiños para futuros desenvolvementos políticos, sociais, etc. nesa dirección. Porque para que se poida dar un verdadeiro e eficaz pulo cara á «incul-

37 MURADO, o. c., 73-75.

turación» na cultura e lingua do país é preciso antes clarificar as ideas e tomar así mesmo conciencia da inxustiza de feito exercida contra todo un país no intento de lle arrebatarse algo tan fundamental como a propia lingua e cultura.

Neste sentido, Sarmiento daralle, en primeiro lugar, á defensa dos galegos fronte ás inxerencias e ós abusos foráneos un forte e decisivo pulo. Como último Cronista de Indias que el mesmo era, darase conta de que os foráneos dispuñan dun ben asentado prexuízo respecto dos galegos ó trátaren con estes dunha maneira semellante a como os españois se relacionaban cos naturais americanos nas terras por eles conquistadas:

«Galicia —escribe o bieito nos anos sesenta do século XVIII— es el continente de Europa que está más cercano a La América. Y así, parece que los extranjeros, y no los gallegos, que van a Galicia con empleos, y aún muchos gallegos, hijos o nietos de los que pasaron allí pedibus gypsatis, se imaginan que deben tratar, y tratan, como a americanos a los gallegos naturales, rancieros y patricios. Y, hasta ahora, ninguno de esos ha ido a Galicia a arar, cavar, segar, y cultivar la tierra; lo mismo que no hacen en La América los españoles que pasan allá con la capa al hombro»³⁸.

É dicir, Sarmiento sostén que a «rusticidade» dos galegos (da que unha e outra vez falan os supostos doutos) non é algo «natural», senón artificial, produto dunha situación social na que eles están claramente discriminados. Dáse, pois, en Galicia unha situación de ilexítima dependencia, de colonización:

«El reino de Galicia no está tan atrasado como está el centro de toda España en población y agricultura [...] Las lástimas de los infelices labradores gallegos proceden de que tanto truhán alienígena y advenedizo, que ha pasado a Galicia, [...] sólo piensa en cómo ha de oprimir y avasallar a los pobres gallegos, viendo su nimio acoquinamiento, su aguante y humildad, lo que no podrían ejecutar con los labradores de sus países, porque no quieren sufrir

38 Cf. J. SANTOS PUERTO, *Martín Sarmiento: Ilustración, educación y utopía en la España del siglo XVIII*. Tomo I (Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2002) 334.

albardas y son muy sacudidos. Así ésos, que, o no debían haber entrado en Galicia, o debían salir con título de comercio, se rellenan, repantigan y apoltronan en Galicia, chupándose las mejores tajadas mollaras a título de capa al hombro y paseante en plaza; y los pobres labradores, que no debían salir de Galicia, se ven obligados a salir fuera [...] Los gallegos que cultivan las tierras son dos veces esclavos, de la tierra y de los que les chupan su sudor y trabajo»³⁹.

Mais Sarmiento non se queda nesta cuestión en simples xeneralidades ou nunha crítica meramente abstracta. El era investigador, historiador e coñecedor de múltiple documentación, a que tiña á man na súa propia cela madrileña, ateigada de códigos e libros, e a doutros mosteiros nos que ocasionalmente paraba nas súas viaxes. E, sobre todo, non podía menos de coñecer ben a historia da súa propia Orde. Pois ben, o bieito Sarmiento exprésase, non sen certas doses de ironía, verbo da xa máis arriba lembrada «Reforma» dos mosteiros galegos, iniciada en 1494, pola que estes pasaron a depender do mosteiro castelán de San Bieito o Real de Valladolid, deste xeito:

«Tampoco en la reforma de Valladolid se necesitaba que Galicia se inundase de castellanos, como si Galicia no tuviese gente para todo. ¡Rara invención! Que los franceses y castellanos no pudiesen aspirar a la perfección si no pasaban a Galicia en tropa con su parentela. Véanse cuantos apellidos gallegos se encuentran en ellos. Y lo mismo digo de los Catálogos de los Monasterios de los países fuera de Galicia.

He visto el Catálogo de los monjes no catalanes, que el año 1641 salieron desterrados de Monserrate de Cataluña. Pasaron de 40 y ni siquiera un apellido gallego se halla en ese catálogo. De manera que los gallegos no podían aspirar a la perfección como monjes ni en su país ni en los extraños. ¿Y esto se llama reforma? [...] [No ha] sido reforma sino estafa comerse los castellanos todo lo suyo y todo lo de Galicia también»⁴⁰.

39 FRAY MARTÍN SARMIENTO, *Catálogo de voces y frases de la lengua gallega* (Edición y estudio por J. L. Pensado), Universidad de Salamanca, 1973, 98-99.

40 SARMIENTO, *Catálogo de voces y frases...*, 98-99.

El era, pois, perfectamente consciente da situación xeral de dependencia ou sometemento do seu país de orixe, Galicia. E dentro deste contexto xeral a lingua galega non podía constituír unha excepción. El estaba ben informado, dada a súa familiaridade coa documentación histórica, sobre a orixe desta lingua, sobre o seu desenvolvemento (sobre os «moitos carros de instrumentos galegos en Galicia, e que se escribiron en galego, ata os tempos de Carlos V»⁴¹) e tamén naturalmente sobre os numerosos atrancos que se lle interpuxeron ó seu uso. Non é de estrañar, en consecuencia, que admirase e envexase aquela época medieval na que o galego se falaba e escribía en tódolos estratos sociais, desde o pazo real ata o máis humilde recuncho labrego. Así se expresaba en 1766:

«En tempo do rei don Afonso o Sabio era moi vulgar falar e escribir en lingua galega, non só en prosa, pero tamén en verso [...] De seguro que os galegos daquel século gozaron a ventura de que o seu rei oíse ou as súas representacións, ou as súas queixas, ou os seus agradecementos na súa mesma lingua galega e nativa sen o pegón de intérpretes, coma os soldados de Mithridates»⁴².

Preguntábase xa entón, pois, Sarmiento polas razóns do abandono do galego escrito con posterioridade ó precedente prestixio dunha lingua da que el coñecía moitos documentos da súa época medieval. A súa resposta era a seguinte: «Non os galegos, mais os non galegos, que ós principios do século XVI anegaron o Reino de Galicia non para cultivar as súas terras, mais para facerse carne e sangue das mellores e para cargar cos máis pingües empregos, así eclesiásticos como civís: eses foron os que por non saberen a lingua galega, nin por palabra nin por escrito, introduciron a monstruosidade de escribir en castelán para os que non saben senón o galego puro»⁴³.

O bieito alude aquí, como se ve, no só ó poder civil senón tamén ó «eclesiástico» como causa do esmorecemento e crise da cultura

41 FRAY MARTÍN SARMIENTO, *Sobre a lingua galega. Antoloxía*. Selección, introducción, edición, notas e índices de H. Monteagudo. Trad. ó galego de H. Monteagudo e X. M. Soutullo (Vigo, 2002) 304.

42 SARMIENTO, *Sobre a lingua...*, 303.

43 SARMIENTO, *Sobre a lingua...*, 304-305.

e lingua galegas, que unha axeitada «inculturación» debería non só frear senón tamén restaurar, renovar e consolidar. Porque a verdade é que, se ben existiron individualidades concretas que amosaron a súa crítica e a súa dor ante tales feitos, a inmensa maioría se mantivo allea e indiferente ante os mesmos ou, o que é máis grave, adoptou de feito un papel explícita e directamente activo na introdución e promoción da lingua de Castela no territorio galego. En realidade, case non se podía esperar outra cousa desde o momento en que a política peninsular se centralizou por obra da monarquía. E das propostas dos monarcas dependían ó tempo en gran medida os nomeamentos dos altos cargos eclesiásticos.

Compréndese desde estas circunstancias o severo xuízo que formula Monteagudo sobre o comportamento político e lingüístico eclesial neste amplo período posmedieval da Idade Moderna: «A igrexa e o clero, controlados por xerarquías alleas e invadidos de estraños no sector regular (conventos e mosteiros), aferrados ó latín como lingua ritual e ó castelán como idioma instrumental, conformáronse con vexetar na indixencia intelectual, xogando un papel absolutamente contraproducente para o idioma galego. Excepcións á regra como os Padres Sarmiento e Sobreira (Feixoo é caso á parte) e o crego de Fruíme (pero xa no século XVIII) permiten albiscar cál podía ter sido a súa contribución positiva á cultura literaria e á lingua do país»⁴⁴.

Sarmiento resulta ser, efectivamente, como sinala Monteagudo, unha excepción, ou máis ben, unha ben notoria excepción. Pois del procede por exemplo unha das denuncias máis claras e rotundas do comportamento eclesial en relación coa lingua galega, pertencendo como pertencía el a unha orde relixiosa de tan antiga tradición como a dos bieitos. Tal como xa quedou indicado, Sarmiento falaba en efecto cara ó ano 1766 da «monstruosidade» ocorrida desde principios do século XVI en relación coa introdución do castelán en Galicia, realizada por non galegos que se apoderaron dos «máis pingües empregos, así eclesiásticos como civís», formulando a continuación comentarios coma os seguintes:

44 MONTEAGUDO, *Historia...*, 141.

«Esta monstruosidade é máis visible nos empregos eclesiásticos. Non sei como toleran os bispos que cregos que non son galegos nin saben a lingua teñan emprego *ad curam animarum*, e sobre todo a administración do santísimo sacramento da penitencia. ¿Que é o coloquio dun penitente rústico e galego e un confesor non galego senón un entremés dos xordos? Son innumerables os chistes vergoñentos que se contan desa inicua tolerancia. Haberá quince días que un cura galego natural me dixo que confesando a unha galega ela dixo que xa confesara antes cun castelán, pero que non acreditaba que fora confesión, porque nin o castelán entendeu á galega, nin esta ó castelán.

O verbo *trebellar* en galego, de *tripudiare*, sempre significa *in malam partem* e dista cen leguas do honesto verbo *traballar*. Confesor castelán houbo que ata despois de moitos anos estivo no erro de que o mesmo era o verbo *trebellar* galego que o *trabajar* castelán, e ós penitentes que confesaban que *trebellaran* tantas veces, dicíalles que en días festivos só podían *trebellar ad laudes et per horas*. Se o tal confesor oíse a copla galega común: ‘O crego mais a criada xogaban ós trebelliños’, etc., entendería o significado. Para evitar estes e outros absurdos en odio, burla, nulidade e escarnio do sacramento da penitencia, é xustísima a lei ou costume dos cataláns, que xamais darán curato ou rectoría ó que non é catalán ou non está examinado de que sabe ben a lingua catalana. Non hai moitos anos que a un gran doutor que predicara a coresma en Barcelona con aplauso, o suspenderon para unha rectoría pola soa razón de que non sabía o vulgar dialecto catalán. ¿E por que os bispos de Galicia non se deben cinxir a esta xustísima lei?

É moi loable, sobre ser precisa, a lei de América segundo a cal ningún sacerdote pode ter curato ou doutrina se non sabe ben a lingua bárbara dos pobos que vai instruír»⁴⁵.

No que se refire xa polo menos a un intento formal ou teórico de toma en consideración da necesidade de «inculturación» da Igrexa na cultura e lingua galegas é sen dúbida necesario rememorar as declaracións do Concilio Pastoral de Galicia, que deu comezo un par de anos despois de rematado o Concilio Vaticano II, en pretendido seguimento deste, e que se desenvolveu ó longo de toda a década dos anos setenta do século pasado.

45 SARMIENTO, *Sobre a lingua...*, 305-306.

As concretas disposicións parten, en efecto, do suposto básico da necesidade de identificación coa propia cultura dos integrantes da mesma, rexeitando «toda forma de colonialismo»⁴⁶. Neste senso, o Concilio Pastoral non deixa de formular unha petición ós poderes políticos para que respecten e promovan a cultura e lingua propias de Galicia. É esta: «O Concilio Pastoral de Galicia pide que a autoridade pública, lonxe de determinar o carácter propio da cultura galega e, máis aínda, de oprimila, favoreza tódalas condicións e medios para soerguer a vida cultural propia do pobo galego, fundamentalmente a súa lingua»⁴⁷.

Mais dado que o Concilio Pastoral está dirixido loxicamente de maneira explícita e directa ós integrantes da igrexa mesma, incúlcaseles a estes a necesidade de «promoción» da lingua galega, en canto elemento esencial da cultura, tal como se di na proposición 11.1: «O CPG pídelles a tódolos cristiáns, Bispos, Curas e Leigos, cadaquén segundo a súa específica misión, que participen na promoción da lingua galega, por ser un valor humano que está asociado coa liberación do home galego e, por tanto, coa evanxelización»⁴⁸. Agora ben, esta «promoción», asociada á «evanxelización», terá que amosarse consecuentemente na actuación específica propia e eclesial, é dicir, na liturxia. Fálase, efectivamente, en tal sentido de que se está a realizar «o principio dunha etapa nova para a liturxia en galego», para o que será preciso «poñerse á laboura de desarraigar toda clase de prexuizos»⁴⁹.

Todo isto suposto e unha vez realizadas a «pedagogía» e «preparación» convenientes, o Concilio Pastoral fará unha proposta ben concreta, que poderíamos denominar de «mínimos» e que supón, en principio alomenos, un inicio de cambio de rumbo na secular relación da igrexa coa lingua propia de Galicia. Velaquí, en efecto, o texto da Proposición 11.7: «A vontade do Concilio é que nas igrexas da cidade se chegue a celebrar polo menos unha Misa en galego nos días festivos, e o mesmo se diga dos demais Sacramentos,

46 *O Concilio Pastoral de Galicia* (A Coruña, Lumieira, 1996) 148.

47 *O Concilio...*, 144. Prop. 6.23.

48 *O Concilio...*, 187.

49 *O Concilio...*, 187-188. Prop. 11.5.

sempre co debido respecto á liberdade dos interesados. Naquelas bisbarras nas que o galego é a única lingua teñen de se chegar a facer en galego tódalas celebracións»⁵⁰.

Mais para que esta *conversión* á lingua do país —trala coñecida, longa e deplorábel historia de intrusión foránea— poida ser efectiva, precísase tamén un cambio de mentalidade nos que se dedican á tarefa da evanxelización. Formúlase, neste sentido, a seguinte e ben significativa proposta en relación cos relixiosos: «Coa debida atención á dimensión misioneira da vida relixiosa que leva consigo a dispoñibilidade para traballar en calquera parte do mundo, debe tenderse a que o relixioso viva e traballe na súa terra. Os procedentes doutras rexións deben ser acolleitos cordialmente. Eles, pola súa banda, han de aceptar gustosos a idiosincrasia e o idioma do pobo galego»⁵¹.

Precisamente en relación con esta temática relativa ós relixiosos formulará, coincidindo co remate do mesmo Concilio, o entón bispo de Mondoñedo-Ferrol, Miguel Anxo Araúxo, unhas nada desdeñábeis reflexións, que continúan a ser aínda hoxe en día de rechamante actualidade. O bispo parte da necesidade de que os relixiosos leven a efecto unha «encarnación na realidade humana e social na que viven ou queren estar presentes», o que supón, en primeiro lugar, «coñecer a cultura galega»⁵². Porén, o que me parece máis relevante e incisivo das reflexións e críticas que o bispo realiza en relación con esta temática, perfectamente centrada na «inculturación», é o que el vén indicar seguidamente de xeito diáfano e baril:

«Mais non abonda coñecer a cultura galega, con todo o que isto implica. Hai que facer un *esfuerzo para comprendela, respectala, amala e promovela*, ó mesmo tempo que purificala de tódolos contravalores que poidamos atopar nela. Dada a sensibilidade que hoxe existe ante os valores culturais das distintas rexións, resultaría cáseque un crime que a igrexa, e neste caso os relixiosos/as, se mostrasen escépticos diante destes valores ou os mirasen como

50 *O Concilio...*, 188.

51 *O Concilio...*, 225. Prop. 14.12.

52 Cf. MIGUEL A. ARAÚXO, *A presencia dos relixiosos en Galicia*: «Encrucillada» 1979, p. 492.

un snobismo ou un folklore pasaxeiros e sen maior importancia, e moito menos se mostrasen dalgún xeito contrarios a eles.

É certo, e non o imos negar que este campo da cultura galega está hoxe, por desgracia, moi politizado e ademais cunha política partidista. Pero eu penso que nós temos que pór estes valores fundamentais dun pobo por riba de todo partidismo político, e máis ben artellalos fondamente alí onde deben estar, no cerne e na raiceira do ser do pobo.

E a este propósito non resulta hoxe doado entender cómo relixiosos ou relixiosas que levan 20 ou 30 anos en Galiza endexamais se coidaron de estudar a nosa lingua, a nosa literatura, os nosos costumes, a nosa xeografía, a nosa historia, etc. etc. E o que é aínda moito peor, que a relixiosos ou relixiosas, nados en Galiza e procedentes do mundo rural, se lles teña obrigado a renegar da súa propia cultura.

Quixera subliñar a importancia da lingua. Nos vós colexios debedes prestar a este problema unha grande importancia, e o mesmo podemos dicir doutros apostolados. Sabede que ides atopar fortes resistencias por moitas partes, pero temos de traballar con perspectivas de futuro, para que non nos poidan acusar mañá —e hoxe xa— que somos portadores dunha cultura allea ó noso pobo e polo tanto ‘asoballadores’⁵³.

En realidade, o bispo Araúxo podía formular este tipo de análises e críticas sobre todo desde que só poucos anos antes, en 1975, publicara unha soada Pastoral, *A fe cristiá ante a cuestión da lingua galega*, na que deixaba ben clara a súa postura respecto do proceso alienador da cultura galega que se estaba levando a cabo desde hai séculos e co que a Igrexa tiña abondo que ver. Partindo da constatación histórica do uso normal da lingua galega a tódolos niveis na época medieval, o bispo alude explicitamente á «colonización cultural» que se iniciou cos «chamados Reis Católicos de Castela e Aragón». Unha colonización que tivo, en formulación do bispo, as seguintes consecuencias:

«O emprego social da lingua galega viuse desde entón sometido a unha sistemática restricción, explícita unhas veces e teimada outras; Galicia foi privada dos seus dirixentes políticos e eclesiásticos,

53 ARAÚXO, *A presenza...*, 493-494.

e no seu lugar foron enviados ao país funcionarios de lingua castelá [...]. Nos catro longos séculos de historia que nos separan daquel momento, esta situación permaneceu inmutada, e foise mesmo agravando da man do centralismo político»⁵⁴.

E no que respecta ó comportamento da Igrexa en relación con este proceso, Araúxo non deixa de «recoñecer que, en definitiva, [a Igrexa galega] contribuíu a intensificar o proceso de alienación cultural»⁵⁵. Un recoñecemento que intenta facer, alomenos en parte, xustiza a unha realidade e a un proceso que pesa aínda hoxe sobre as xentes de Galicia. Así se expresaba, pola súa parte, o bispo de Mondoñedo-Ferrol:

«Con humildade temos que recoñecer que a Igrexa galega non está ceibe de complicidade a respecto da presente situación social da lingua galega. O seu fácil sometemento ás presións externas afoitou con frecuencia a enerxía de sal da terra e fermento na masa que leva dentro de si; con demasiada facilidade se resignou ás veces a actuar como instrumento de colonización do noso pobo»⁵⁶.

E se hai algo directamente oposto á «colonización» (explicitamente criticada neste texto polo bispo Araújo) é xustamente a «encarnación», ese concepto absolutamente central no cristianismo no que se anuncia e expresa a «humanización» de Deus nun ser humano concreto pertencente a unha cultura e a un pobo tamén concretos e que é, ademais, el mesmo pobre cos pobres e politicamente dependente dun imperio foráneo que se lle impón, o romano, ademais de el mesmo estar inserto nunhas estruturas relixiosas propias non precisamente modélicas, que el mesmo non puido menos de criticar e reprobar. «Encarnación» implica así concreción, identificación, compromiso, etc. Noutras palabras, «inculturación» leva consigo encarnación nunha cultura concreta para, desde o interior da mesma, e en comunidade con cantos dela participan,

54 MIGUEL A. ARAÚXO, *A fe cristiá ante a cuestión da lingua galega* (Santiago, 1975) 12-14.

55 ARAÚXO, *A fe...*, 14.

56 ARAÚXO, *A fe...*, 29.

conducila en liberdade —desde a sabedoría, a comprensión e a xustiza— cara ó mellor de si mesma.

No contexto da reflexión sobre a cultura e sobre a importancia da «inculturación» nela, cómpre aínda insistir finalmente na relevancia da dimensión lingüística como ingrediente fundamental desa especie de conglomerado —se é que se pode falar así— comportamental humano que os antropólogos denominan a «cultura» dun país ou dun determinado grupo humano. Isto é tanto máis necesario e urxente canto máis precisas son hoxe en día as forzas de todos para deter o crecente devalo no uso individual e social da nosa lingua.

Pois ben, en relación coas expresadas críticas á castelanización lingüística de Galicia e, ó tempo, alén das mesmas, cómpre pór suficientemente de relevo que elas se realizan xa, dun modo máis ou menos explícito, desde unha concomitante conciencia da relevancia que a dimensión lingüística ten no seo das culturas.

No que se refire a Galicia, esta conciencia dáse xa no século XVIII, de maneira especial en Martín Sarmiento e esténdese e ampliase nos séculos seguintes no eido literario, histórico, político, etc. En termos xerais, a lingua será vista como algo fonda e intimamente vencellado ó mesmo ser da cultura á que ela pertence. De modo que cando, polas razóns que sexan, un ou outro dos compoñentes (lingua e cultura) desta íntima unidade crece ou decrece, o mesmo ocorre co outro.

Murguía dicía así en 1885 que se necesita conservar a lingua «para que a nacionalidade persevere»⁵⁷. Por iso no seu discurso do ano 1907 sobre *A lingua do país* insistirá en que ó lado do ser humano hai moitas outras cousas que «o acompañan misteriosamente ó seu paso», cousas «creadas por el, obras da súa man, do seu pensamento e ata dos seus soños, que sería unha especie de impiedade prescindir delas». De entre elas, «o primeiro, o máis esencial, aquilo do que non se pode prescindir sen un eterno castigo, é a propia linguaxe», algo que vén sendo «como unha cousa sagrada que afirma a nosa intanxibel nacionalidade»⁵⁸. En A. Vilar

57 Cf. M. MURGUÍA, *Los precursores* (La Coruña, 1976) 140-141.

58 Cf. MURGUÍA, *Política y Sociedad en Galicia* (Madrid, 1974) 136-137.

Ponte formularase xa a estreita dependencia entre pobo e lingua no seu artigo *A bandeira ergueita* do ano 1916: «Pobo que recobra a súa lingua, recóbrase a si mesmo [...] Cando morre un idioma, morre un pobo»⁵⁹. Nos seus *Discursos á nación galega* de 1918 aludirá ó mesmo: «sen a lingua morreremos como pobo e nada significaremos endexamais na cultura universal»⁶⁰. Carvalho Calero, ó que con todo merecemento se lle dedicou por fin no 2020 o Día das Letras Galegas, non podía ser nisto unha excepción: «O idioma é a alma dunha nación, e confío en que seremos moitos os galegos que nos negaríamos a admitir unha Galiza desalmada»⁶¹.

Mais foi quizais Castelao quen mellor soubo relacionar o feito lingüístico coa especificidade cultural humana, que —a diferenza da «universalidade» animal— se expresa efectivamente na diversidade das linguas. Velaquí as reflexións do autor de *Sempre en Galiza*:

«Algúns homes —galegos tamén— andan a falaren dun idioma universal, único para toda a nosa especie. Son os mesmos que buscan a perfección baixando pola escada zoolóxica, deica sentiren envexa das formigas e das abellas [...] Mais eu dígolles que a variedade de idiomas, coa súa variedade de culturas, é o signo distintivo da nosa especie, o que nos fai superiores aos animais. Velaí vai a demostración: un can de Turquía ouvea igual que un can de Dinamarca; un cabalo das Pampas arxentinas rincha igual que un cabalo de Bretaña. ¿E sabedes por qué? Porque os probes animais aínda están no idioma universal...

Un idioma [...] é o corpo sensible dunha cultura, e todo atentado á lingua peculiar dun pobo representa un atentado á súa cultura peculiar. Mais os pobos teñen unha forza máxica, invulnerable, e por eso as nacións asoballadas poden verse privadas do seu poder creador, ou poden converterse en parasitos da cultura dominante; pero endexamais se deixan asimilar. O problema do idioma en Galiza é, pois, un problema de dignidade e de liberdade; pero máis que nada é un problema de cultura»⁶².

59 Cf. F. FERNÁNDEZ DEL RIEGO, *Pensamento Galeguista do Século XX* (Vigo, 1983) 35.

60 En *Pensamento galego I. Escolma e Limiar* de C. A. Baliñas (Santiago-Vigo, 1977) 19.

61 R. CARBALLO CALERO, *Sobre a nosa lingua* (Vigo, 1980) 15.

62 CASTELAO, *Sempre...*, 43.

E para exemplificar a relación existente entre o atentado a unha lingua e o atentado a unha cultura, Castelao recorre a un simil ben clarificador:

«Consideramos como actos bárbaros os atentados á vida dos idiomas. ¿Qué diríamos se o Estado mandase derrubar o Pórtico da Gloria? Pois eu digo que o noso idioma é unha obra de arte mil veces superior á obra do mestre Mateo. Creouna o xenio inviolable do noso pobo e labrouna o amor, a dor e a ledicia de moitísimas xeracións. Unha lingua é máis que unha obra de arte; é matriz inesgotable de obras de arte»⁶³.

Como todo ingrediente cultural, a lingua é tamén unha creación humana, mais aínda sendo tal supera en certo modo cada individuo concreto e particular. Convértese así en patrimonio vivo e comunal de todos. De tal xeito que renunciar á lingua propia de todos, permitir o seu esmorecemento ou agredila equivale a estrañarse a si mesmo do grupo que lle deu vida e individualidade propia: «O apagamento dunha lingua corresponde á dexeneración do pobo que a fala e á rendición da súa nacionalidade, pois desprezar a lingua materna é renunciar a sacratísimos dereitos, que só se declinan cando a dignidade está anestesiada»⁶⁴.

Moitas destas consideracións —tal como indiquei— sobre a importancia da lingua nas culturas e na súa dignificación estaban xa plenamente presentes en Martín Sarmiento no século XVIII. E é bo recordalo aquí unha vez máis, pois trátase dun recio, libre e independente frade que no seo da Igrexa actuou como teimudo e intelixente crítico dunha Igrexa compañeira do imperio e castelanzadora de Galicia. Con razón é, pois, considerado Sarmiento por Mariño Paz como «o maior apoloxeta do idioma galego na longa etapa da súa dialectización posmedieval» e «como un dos grandes apoloxetas do galego en toda a súa historia»⁶⁵.

Agora ben, unha das críticas que máis veces repite Sarmiento nos seus escritos é aquela que dirixe contra os que «esquecen» ou «desprezan» a súa lingua galega. Velaquí un par de textos:

63 CASTELAO, *Sempre...*, 105.

64 CASTELAO, *Sempre...*, 285-286.

65 Cf. R. MARIÑO PAZ, *Historia de la lengua gallega* (Muenchen, LINCOM, 2008) 136.

«Que no la hablen, cuando no les han de entender, es cortesía natural. Pero, ¿que la olviden? ¿Que la desprecien? ¿Que no la cultiven? ¿Que no procuren penetrarla? Esa es fatuidad que no se debe tolerar»⁶⁶.

«¿Y que diré de algunos gallegos, que también hablan como papagayos su idioma nativo, y que, como tales se ríen de sí mismos? Digo que esos apóstatas de su lengua han sido los que principalmente han ocasionado que yo tomase la pluma, o para increparlos o para instruirlos. No digo que puestos en Castilla, hablen gallego. Digo que, estén en donde estuvieren, y aunque sepan diez o doce lenguas, no deben olvidar la que han mamado. Y siempre la deben conservar como su más preciosa lengua»⁶⁷.

Mais Sarmiento dáse conta tamén de que tales galegos, a pesar de lles criticar directamente o «esquecemento» e «desprezo» da propia lingua, están en realidade fortemente condicionados por un estado de cousas que en absoluto favorece o emprego normal da mesma. É dicir, máis que actores da propia actitude respecto da súa lingua, son en realidade vítimas dunha concreta situación política e social. Nalgún momento comentará por iso Sarmiento que son «os inimigos dos galegos» os que «acadaron que estes abandonen o seu idioma»⁶⁸.

O bieito buscará así a dignificación dunha lingua discriminada e desprezada. E neste seu labor de dignificación da «lingua patria», Sarmiento confesará que «vai facendo o que pode», «para excitar a mis paisanos de mayores talentos y literatura, y de menos ocupaciones que yo, a que cultiven y no desprecien su lengua nativa, y manifiesten a sus compatriotas su antigüedad, origen y nobleza»⁶⁹. En calquera caso, non pode el aturar, a sabendas da dignidade e nobreza que a lingua galega posúe, que a ignorancia e os prexuízos a convertan en obxecto de irrisión. «Deben [os galegos] —clama des-

66 En J. SANTOS PUERTO, *Martín Sarmiento: Ilustración, educación y utopía en la España del siglo XVIII* I, 536.

67 FRAY MARTÍN SARMIENTO, *Onomástico etimológico de la lengua gallega*. Edición y estudio por J. L. Pensado (A Coruña, 1998) II, 39.

68 SARMIENTO, *Onomástico...*, II, 16.

69 FRAY MARTÍN SARMIENTO, *Colección de voces y frases de la lengua gallega* (Edición y estudio por J. L. Pensado), Universidad de Salamanca, 1970, p. 250.

enfadadamente o frade— sacudirse, y con aire, de aquellos idiotas y mentecatos, que si oyen hablar castellano a algún gallego, y se les escapa alguna voz, frase, pronunciación y acento de Galicia, sueltan la carcajada de risa borriqueña [...] Y creo que la risa contra estos [os galegos] es hija de la inveterada y perniciosa aversión que acá padece la nación gallega, como si fuese laponia»⁷⁰.

Mais o que ata este momento en relación coa temática da «inculturación» podemos chamar o «binomio» de lingua e cultura podería tamén ser entendido como —se se quere— o «trinomio» de lingua, cultura e nación, tal e como así semellaba sostelo V. Risco na súa *Teoría do nacionalismo galego* (1920) ó considerar Galicia como «nación». En tal sentido, polo tanto, a «inculturación» levaría consigo unha nova existencia por implicada que ela estea xa dalgún xeito na «lingua» e na «cultura». «Non discutimos —comenta Risco— o dereito de Galicia a ser unha nación: *Galicia é xa unha nación*; a nacionalidade galega é un feito xeográfico e histórico que se non pode negar»⁷¹. Agora ben, a nacionalidade galega baséase fundamentalmente na «diferenza». E respecto disto sosterrá Risco o seguinte: «Galicia non chegará a ser nada se se uniformiza co resto de Hespaña. Ser deferente é ser existente»⁷². Dado que cultura, costumes, fala, etc. constitúen a «diferenza», o pobo que abandona tales diferenzas renuncia polo mesmo á súa propia existencia, á súa nacionalidade:

«Galiza ten unha tradición detida no seu desenvolvemento creador pola opresión allea e polo abandono propio. Cómpre recoller a tradición galega e proxectala cara ó porvir.

O pobo que abandona a súa tradición non ten dereito á existencia.

Un pobo, para ter dereito a algo, ten que principiar por ser o que é.

Se Galiza deixa de ser galega, perde *ipso facto* tódolos seus dereitos de pobo: xa non terá dereito nin á prosperidade económica, nin á autonomía nin á cultura.

Se os galegos abandonan a súa fala, os seus costumes, as noções e supostos fundamentos da súa cultura propia, perderán o dereito a gobernaren a súa casa e aínda os seus dereitos de homes,

70 SARMIENTO, *Onomástico...*, II, 15-16.

71 RISCO, *Obra...*, I, 67.

72 RISCO, *Obra...*, I, 69.

pois polo abandono daquelas cousas demostran a súa vontade de seren escravos [...] Todo pobo ten unha misión no mundo, que é criar unha cultura propia, e esta é a razón da súa existencia, o que pode invocar cando reclame liberdade e xustiza.

Pobo sen cultura de seu, pobo que vive de arremedar aos outros, que todo o colle feito e non sabe criar nada, é un pobo despreciábel e dino da escravitude, e só merecente da risa que inspira unha caricatura. É un pobo ridículo»⁷³.

Por iso, o nacionalismo é para Risco tamén unha cuestión de «dignidade»⁷⁴. E na recuperación desta dignidade a política ten naturalmente o seu lugar: «Nós viamos que Galicia se desgaleguizaba; nós viamos que Galicia se desfacía; nós viamos a perda das nosas tradicións, dos nosos costumes, da nosa fala, da nosa liberdade. A non curanza dos nosos pais deixáranos unha Galicia desgaleguizada, chea de vergoña de si mesma, homildosa i escrava, disposta a aguantalo todo»⁷⁵.

Como se ve, a «fala», a lingua, é para Risco ingrediente esencial da cultura e da nación galega: «La cultura propia, la creación nuestra, ha de ser en lengua gallega. Porque es preciso insistir una vez más, y siempre, en el hecho de que no es posible que un pueblo posea una cultura asimilada y creadora, si su cultura no tiene por vehículo la lengua propia. Pueblo que adquiere la cultura en lengua ajena no podrá pasar nunca de ser un pueblo colonizado, que con el medio natural de expresión habrá perdido toda su originalidad»⁷⁶.

A postura do Risco anterior a 1936 vén sendo así como unha pequena mostra da importancia que os primeiros nacionalistas galegos do século pasado lle concederon á lingua como elemento diferenciador da nacionalidade e como vehículo e alma da cultura.

E cómpre aínda engadir aquí, por outra parte, que se ben Sarmiento, na súa crítica ó desprezo e á destrución da lingua galega, non operaba explicitamente a nivel político, non pode negarse que a súa postura ten ingredientes que o achegan nesta cuestión en

73 Risco, *Obra...*, I, 237-238.

74 Cf. Risco, *Obra...*, I, 244-245.

75 Risco, *Obra...*, I, 43-44.

76 Risco, *Obra...*, I, 181-182.

medida relevante ó discurso nacionalista. De feito, J. Santos Puerto, indicará en 2002 sobre o bieito que el é «un nacionalista galego *avant la lettre*»⁷⁷. E o propio Méndez Ferrín dirá aínda algúns anos despois: «[Sarmiento], mesmo solitario, fundou os alicerces da idea moderna de Galicia, á que el chama sempre Nación e Reino. Sarmiento foi o Precursor dos Precursores»⁷⁸.

En realidade o frade bieito foi sempre neste sentido moi crítico e clarividente respecto da opinión (afín a imperialistas e centralistas) de que as linguas desaparecen nun proceso «natural» (para dicilo dalgunha maneira), á marxe da vontade política. El enfrontouse clara e decididamente a estas ideas, sostendo que non é o «tempo» (o «natural») o que acaba coas linguas, senón que son os «homes» violentos («bárbaros e conquistadores») quen as destrúen ou aniquilan. Léase atentamente, pra rematar, o seguinte texto fundamental de Sarmiento:

«Hay cosas perecederas, y según sus principios, de corta duración y subsistencia. Estas, por sí mismas se acaban. Hay otras que atendiendo a sus circunstancias, están pidiendo una constante perpetuidad. Estas no las acaba el tiempo, sino los hombres; y esto, repugnándolo el mismo tiempo. De este género han sido los imperios, los grandes edificios, cuya total ruina la causaron los hombres bárbaros conquistadores, guerreros, y diabólicos; no el tiempo. Este no se ha empeñado en acabar con las pirámides de Egipto. Y si duran es porque los hombres no las arruinaron.

Lo mismo ha sucedido con las lenguas del mundo. El tiempo no acabó las lenguas ya perdidas, de las cuales ya no hay noticia hoy; ni tampoco las que ya hoy son muertas. Los hombres tienen la culpa, por querer introducir su lengua, aniquilando las de los países que conquistan. No hay que temer que el tiempo arruine las lenguas vulgares de las islas retiradas y de países remotos, a donde no han penetrado los hombres extraños, ni como conquistadores ni a título de grandes comercios. Por el primer capítulo se aniquilaron las lenguas, y por el segundo se han corrompido enormemente. De nada de esto ha tenido la culpa el tiempo»⁷⁹.

77 SANTOS PUERTO, *Martín Sarmiento: Ilustración...*, I, 356.

78 X. L. MÉNDEZ FERRÍN, *Consultorio dos nomes e dos apelidos galegos* (Vigo, 2007) 115.

79 En SANTOS PUERTO, *Martín Sarmiento: Ilustración...*, I, 532.

Por iso —non nos enganemos— non depende tampouco dun «tempo» amorfo e inexorábel o «pasamento» da nosa lingua e cultura senón só deses «homes bárbaros conquistadores» (por máis que segundo as circunstancias se poidan revestir de pel de ovella) dos que nos fala Sarmiento.

Contra eles só o compromiso efectivo, real, «inculturador», poderá facerlles fronte⁸⁰.

80 Remito o lector interesado a algunhas outras publicacións nas que desenvolvo ou amplío a temática aquí tratada: *A cómoda inercia castelanista da Igrexa galega tras o Concilio Pastoral de Galicia*: «Encrucillada», n.º 179 (setembro-outubro 2012), p. 5 (365) - 18 (378); *Galicia. Raíces e compromiso* (Vigo, Ir Indo Edicións, 2015); *Sobre o castelanismo da Igrexa galega deica o Concilio Vaticano II*: «Compostellanium», vol. 61 (2016), n.º 1-4, p. 575-591; *Manuel Espiña, un valente crítico dunha Igrexa galega desgaleguizada*: «Terra e Tempo», 18 de decembro de 2018; *A Igrexa non galega de Galicia*: «Terra e Tempo», 27 de marzo de 2020.