

OS *ROGOS*, ENTRE A RELIXIÓN, O EVANXEO E A POLÍTICA

Andrés Torres Queiruga

Resumo: O traballo intenta mostrar a complexidade hermenéutica deste libriño en aparencia lineal. Salienta a dimensión pragmática da linguaxe utilizada, que a fai enormemente eficaz, así como o recurso á sinécdoque, en forma de boneca rusa. No sentido de que a crítica á igrexa apunta como albo principal á crítica política, do mesmo xeito que a crítica á inquisición está en función da crítica á igrexa. Esta, que ocupa o primeiro plano, culturalmente leva en si a clara marca da Ilustración e relixiosamente está feita desde dentro dunha fe crítica, apoiada nun notable coñecemento teolóxico, superior ao dos adversarios que o acusan de heterodoxo. Duro coa institución eclesiástica, carga os seus argumentos cun xusto recurso ao espírito do Evanxeo, na liña de Curros, aínda que menos radical.

Abstract: This work attempts to show the hermeneutics complexity of this little book with linear appearance. It emphasizes the pragmatic dimension of the language used, which makes it extremely efficient, as well of the use of synecdoche, in the form of a matryoshka doll. In the sense that the criticism of the Church points as main target to political criticism, in the same way that the criticism of the Inquisition is based on the criticism of the Church. This one is the most relevant; culturally, it clearly has the Enlightenment mark and religiously, it is made from within a critical faith, supported by a remarkable theological knowledge, superior to the adversaries who accuse him of heterodox. He is hard on the ecclesiastical institution and he bases his arguments on a fair resource to the spirit of the Gospel, along the same lines as Curros, but less radical.

Palabras chave: Galicia, relixión, igrexa, inquisición, ilustración, absolutismo, política.

Key words: Galicia, religion, Church, Inquisition, Enlightenment, absolutism, politics.

Non resulta fácil captar no seu xusto significado un escrito ao estilo de *Os Rogos*, sen caer no extremo de o valorar coma un acontecemento de ampla transcendencia histórica ou, pasándose á beira contraria, de o considerar un episodio simplemente banal. Parece claro que unha apreciación axeitada terá que nacer, sobre todo, de o situar no seu contexto, pero sen o reducir á inmediateza dun simple alcance localista, que afogaría de certo o seu significado.

1. OS TRES CONTEXTOS DA CRÍTICA

A pouco que se examine, o contexto está traspasado por varias dimensións que se inclúen entre si ao xeito de boneca rusa un pouco desordenada ou, mellor, que interactúan nunha urda cuxos fíos non sempre son fáciles de illar. Cómpre, logo, proceder por pasos contados.

É obvio que na superficie destes versos aparece en primeiro plano a preocupación ou máis exactamente a *crítica relixiosa*. E a ela vou dedicar estas reflexións. Pero un mínimo de atención á lectura detecta moi axiña que estar no primeiro plano non equivale a levar a parte do león (que por certo neste caso podemos tomar á letra con certa ironía, pois León de Parma foi un dos pseudónimos queridos polo autor). Esa parte correspóndelle con toda evidencia á *preocupación política* a cuxo evidente servizo está todo o demais. Á súa vez, esta preocupación non responde no autor a unha reacción inmediata ou simplemente visceral, senón que supón unha actitude de fondo, sostida, alimentada e clarificada pola participación nun movemento cultural de amplo raio. Refírome ás vivas correntes de ideas e á movidísima ondada de iniciativas que, suscitadas pola revolución francesa —feita presente a sangue e fogo pola invasión napoleónica—, enlazan coa mutación cultural producida pola *Ilustración* ou, se queremos, polo espírito da Modernidade.

Manter viva a conciencia destas dúas dimensións —a máis inmediatamente política e a envolvente da revolución cultural— resulta indispensable para calibrar no seu significado auténtico a primeira, a dimensión relixiosa.

2. O CONTEXTO POLÍTICO: ENTRE GALICIA E ESPAÑA

Que a preocupación política está no primeiro plano aparece no mesmo título do escrito: *Os rogos d'un gallego establecido en Londres, dedicados os seus paysanos para abrílles os ollos sobre certas iñorancias, e o demais que vera o curioso lector*. Ben

é certo que este título de 1813, así como o silencio acerca da identidade do autor — polo demais, un silencio a voces, pois axiña todo o mundo soubo quen era— cambiarase vinte e oito anos despois, en 1841, facendo explícita tamén a intención relixiosa: *Rogos de un escolar gallego a Virxé do Bo Acerto para que libre a terra da Inquisición*. Esa modificación reflicte a maior liberdade que trouxeran os profundos cambios políticos, coas súas idas e voltas entre absolutismo e liberalismo¹ e sobre todo por estar abolida a inquisición. Pero máis significativo resulta o feito de que xa un ano despois, en 1814, é dicir, case de inmediato, publica *Os servís e os liberás*, romance con máis expresa intención didáctica e coa clara intención de sintetizar e clarificar a mensaxe central do anterior. E nel está claro desde o mesmo título que a contenda política representa o albo principal da publicación.

Os destinatarios inmediatos estaban, sen lugar a dúbidas, en Galicia. Pero que tamén ollaban para España non precisa aclaración, pois as referencias entrecrúzanse decote no mesmo texto, sen que se note especial tensión. Hai polo demais un feito que fai evidente que, por parte do autor, se trata dunha intención expresa e dun propósito buscado: cando seis anos despois, en 1820, volve publicar *Os servís e os liberás*, faino flanqueado por unha coidada versión castelá. A verdade é que este vai e vén entre Galicia e España marca toda a actividade pública do escritor de Zas, tanto a de xornalista, como a de activista político e mesmo de capelán militar: en todos eses campos a dobre destinación permanece inextricablemente unida e mutuamente implicada.

Porén esta unión e esta implicación non impiden detectar que dentro delas se insinúa tamén unha diferenza que, por un lado, parece estreitar o contexto; pero que, por outro, o amplía cara a un máis ancho círculo cultural. Refírome ao feito de que ao longo da obra — aínda que sexa de xeito flutuante na intensidade e mesmo intermitente na frecuencia, pero sempre claro no significado— faise presente unha preocupación específica por Galicia. Perfilaa el mesmo de modo unívoco e preciso cando, en 1797, “solicita do rei Carlos IV, a través do Consello de Castela, autorización para crear na Coruña o que, de lograrse, sería o primeiro periódico galego: *El Curioso Herculino*” (Freixanes 2007: 30)². Na solicitude, publicada por Meijide Pardo, aparece esta descrición:

1 Segue válido o libro de Barreiro Fernández (1982).

2 Del tomo tamén a referencia a Meijide 1983.

Es Galicia por su constitución, variedad, clima, aguas, minas y puertos, y, últimamente, por el especial lugar que ocupa en el globo y en la península, susceptible de muchos progresos en la agricultura, artes, comercio y ciencias [...] (Meijide 1983).

3. A PREOCUPACIÓN POR GALICIA, SÍNTOMA DO ESPERTAR ILUSTRADO

Pois ben, esta descrición que, como dicía, en aparencia parece estreitar o raio da preocupación, en realidade mostra a súa ampla fundamentación cultural, deixando ao descuberto o terceiro dos planos ou contextos aludidos: o da *Ilustración*. Porque nese interese específico por Galicia, Pardo de Andrade intégrase no movemento de longo alcance que os ilustrados levaban tempo introducindo en Galicia.

Hai xa anos abondo, falei dese fenómeno como a última fase dun movemento ternario, de clara resonancia hegeliana. A primeira refírese ao tempo no que Galicia estivera “en si”, cun comezo que, a partir da romanización e da época consolidada por Xelmírez, a presentaba ben equipada para entrar na historia. Foi sucedida por unha segunda etapa, cando, no canto de lograr unha clara autoconciencia de si mesma, pasou a estar “fóra de si”, forzada pola situación en que a colocara a centralización dos chamados Reis Católicos. A terceira etapa iniciouse xustamente coa Ilustración, cando coa aparición dos ilustrados Galicia empezou —só empezou, porque seguimos aínda na tarefa— a tomar conciencia expresa da súa singularidade e das súas posibilidades: a vivirse “en si e para si” (Torres Queiruga 1976).

É certo que en Pardo de Andrade non acada o claro compromiso que acadara antes nun Padre Sarmiento, nin, por suposto, a conciencia apaixonada que será cultivada no Rexurdimento; pero —seguramente non sen influxo do seu amigo e protector Cornide Saavedra— supón un espertar expreso e marca un norte importante no seu interese e actuación. A isto non se opón a súa actitude cosmopolita, proclamada non sen certo orgullo: “Ninguno habrá más indiferente que yo cuando se trata de naciones: soy del país de la neutralidad, hijo de mis obras y habitante del globo”. Iso reflicte xustamente unha importante valencia: o universalismo da Ilustración. Pero, como di a súa máis extensa coñecedora, Saurin de la Iglesia, que cita estas palabras, non se opón ao seu significado de enraizamento concreto: “anhelaba só o rexurdir material

[e tamén cultural, habería que engadir] dun país esganado polo seu arcaísmo” (1991: 14). A esta concreción contribuíu tamén sen dúbida a tintura romántica que a súa “fonda raigaña ilustrada”³ cobrou nel (Saurin 1991).

En calquera caso, resulta moi importante subliñar este carácter ilustrado, porque constitúe un aspecto clave para entender toda a obra de Pardo e, de modo moi especial, a súa *crítica relixiosa*. Con toda claridade, nel están actuan-tes as ideas que, chegadas acaso con certo atraso, realizaran a mutación inmensa que Paul Hazard estudou como “A crise da conciencia europea” (1935), cambiando as relacións sociais, revolvendo a política e enfrontando a relixión á crítica talvez máis profunda da súa historia. Pardo foi nese aspecto un auténtico privilexiado, empezando pola súa formación, iniciada nos Agostiños da Coruña, continuada na Universidade de Salamanca e culminada na longa e variada estadía en Italia. E despois, recibindo o influxo do espírito ilustrado, polo vivo e continuo contacto coas ideas e controversias da vida madrileña, coas correntes renovadoras do exército durante os once anos de capelán militar⁴ e co internacional movemento da masonería (chegase ou non a per-tencer a ela). Non cabe esquecer tampouco que ata o final da súa vida as numerosas viaxes, non sempre cómodas nin voluntarias, lle permitiron asimi-lar en directo o ambiente cultural europeo.

Non pode estrañar que ese ambiente se reflectise como importante ali-mento das ideas fundamentais que ao longo da súa obra e moi especial-mente nos *Rogos* ían constituír a formidable batería de argumentos que usa tanto nas polémicas políticas como na crítica da relixión. Liberdade de pen-samento e de conciencia, división entre relixión e política, espírito constitu-cional e democrático, loita contra a desigualdade social e a explotación económica, interese pola ilustración e a educación popular... constitúen os alicerces decisivos da súa reflexión. Tipicamente ilustrada é tamén a paixón xornalística como colaborador e fundador, completada co recurso a distintos tipos de publicacións, sempre á procura dun influxo máis directamente popular. A estes pertencen xustamente, cun éxito extraordinario e xeitos van-gardistas, os versos que nos ocupan.

3 De “poet and philosopher” califícao, pola súa indumentaria, Robert Sauthey, en 1793, de visita na Coruña; e como “biografía romántica” estúdao Freixanes (2007).

4 Aspecto ben subliñado por J. R. Barreiro Fernández (1982).

4. O CADRO HERMENÉUTICO ONDE SE INSCRIBEN OS *ROGOS*

Os *Rogos* entran, efectivamente, de cheo neste propósito de ilustración e mobilización popular. Cómpre telo moi en conta, porque alerta sobre a necesidade de coidar o *cadro hermenéutico* dentro do que é preciso interpretalos para precisar o seu alcance xusto. Ao respecto, creo indispensable salientar dous factores decisivos.

4.1 RETÓRICA E METONIMIA

O primeiro, que enlaza inmediatamente con isto e resulta máis evidente, é o *carácter retórico* da súa linguaxe e do seu xénero. No sentido de que o interese prioritario non está na precisión intelectual ou no rigor teórico, senón que todo el se supedita ao afán de convencer. Ou o que é o mesmo: que en todo canto estes versos din, dan a entender indirectamente ou proclaman de modo expreso, prevalece a dimensión *pragmática* da linguaxe, a súa forza *perlocutiva*. En consecuencia, só se interpretan ben cando se enfocan desde a intención de cambiar a mentalidade e modificar a praxe dos destinatarios. Destinatarios que, debido á extensión do analfabetismo e ao conseguente cultivo da comunicación e transmisión oral, non son unicamente lectores senón tamén “escoitadores”, na taberna, na praza ou mesmo nas conversas de grupo. Non fai falta insistir no feito de que o mesmo Andrade “lía as súas estrofas aos paisanos nas tabernas, aproveitando que viñan a Santiago á feira dos xoves” (Barreiro/Mariño 2008: 116).

Cómpre recoñecer que neste aspecto os *Rogos* son unha pequena obra mestra, ao que nin sequera se opoñen, senón que máis ben están ao seu servizo, as frecuentes caídas de ton e certas consonancias máis ben ripiosas⁵. Sería por iso inxusto pedirllas purismo poético, igual que se equivocaría quen lles demandase información exacta, sobre todo ao describir as intencións, os procedementos ou os efectos da Inquisición. Para iso están os libros de historia, que rebaixan a descrición dalgúns presuntos tormentos, equilibran a actuación coas bruxas ou limitan o número dos encausados⁶.

5 “Os *Rogos*, muy por encima de su presunta insignificancia literaria [...], deben ser considerados en función de un didactismo inmediato y totalizador, típico del Siglo ilustrado, que demuestra la conexión del poeta con la sociedad, amén de su ascendiente sobre ella” (Saurin 1991: 254). Cf., máis extenso en González 2012.

6 Neste sentido, resulta moi útil, pola súa obxectividade e sereno equilibrio, a lectura de Kamen (1973: 186-191) acerca da avaliación que Llorente fixo do número das *vítimas*, di: “En una tentativa de estimar el coste de la Inquisición en sufrimientos humanos, trató de

A verdade de fondo é a que lle importa ao autor, e ela mostra ben o acerto retórico de ter escollido aquel escuro e tétrico tribunal como o albo expreso e máis directo para conseguir o efecto buscado. A calquera persoa normal, por inculta que poida ser, abondaríalle unha soa condena a morte en nome da fe para quedar impresionada polo horror de tal iniquidade.

A esta escolla únese outra dimensión de non menor importancia, que completa a eficacia do recurso retórico: o *procedemento metafórico* ou máis exactamente, *metonímico*, que, ao concentrar nunha *parte* máis clara e impactante os defectos do *todo* que se pretende atacar, aumenta exponencialmente a eficacia do ataque. Esa eficacia refórzase aínda polo feito de que o procedemento metonímico é de dobre estalo: se a Inquisición é a metáfora da Igrexa, esta, á súa vez, é a metáfora da sociedade (entendida na súa configuración absolutista). Trátase, pois, da implicación mutua entre dúas metáforas, recargando unha co significado da outra e concentrando así a dirección última dos disparos dialécticos.

Resulta claro que esa conxunción apunta á transformación política a través da transformación relixiosa. Todos o sabemos, pero non sempre se ten suficientemente en conta. Porén perdelo de vista equivale a exporse á perda dunha parte moi importante do significado teórico e sobre todo da eficacia práctica, que constitúe, en definitiva, o máximo interese da enérxica requisiatoria. Os Rogos, de seren algo, son ante todo unha arma afiada na contenda entre liberais e servís, entre liberalismo e absolutismo. Estrutura decisiva para un escrito que, a medida que se analiza, aparece cargado de significacións máis complexas do que a súa aparencia chá e vulgarizadora faría esperar. Iso fai ver que, por debaixo de todo, é nesa contenda onde ultimamente se dividen os espíritos e se marca a verdadeira e enfesta divisoria entre as trincheiras (descúltese tanto vocabulario guerreiro, pois os tempos parecen facelo inevitable).

En cambio, desde o punto de vista relixioso a comunicación e os intercambios entre os protagonistas son moi reais e seguramente máis frecuentes e numerosos do que podería apreciarse a primeira vista. Hai liberais no campo relixioso, incluídos cregos, cóngos e mesmo ao seu modo —polo menos un bispo (coma no caso de Tui). E, por suposto, son moitos os crentes no mundo

deducir un número total de vítimas multiplicando los promedios disponibles, llegando a las increíbles cifras de 31.912 relajaciones en persona, 17.659 en efigie, y 291.450 penitentes, un total exagerado de 341.021 victimas” (1973: 301). En canto ás *bruxas*: “El número total de las llamadas brujas ejecutadas en el siglo XVII sólo en Alemania, ha sido calculado en 100.000, cifra que probablemente es cuatro veces mayor que el número de personas quemadas por la Inquisición española en toda su historia” (1973: 217).

dos liberais. Neste último, seguramente acadan a maioría, polo menos se tomamos a *fe* nun senso suficientemente amplo, é dicir, cando se refire a persoas que, profesándoa, non estaban tan identificados coa relixión oficial, que iso lles impedisese compartir, e seguramente agradecer, as críticas que Andrade facía dos seus defectos. Barreiro Fernández, que o confirma⁷, informa incluso de que durante o Trienio se iniciou a posibilidade dun “liberalismo católico”⁸.

4.2 A SECULARIZACIÓN ONTE E HOXE

Estas observacións remiten ao segundo factor de importancia hermenéutica: á necesidade de *non ler o escrito de entón con anteollos de hoxe*. Refírome, en concreto, a non caer na trampa de interpretar cunha mentalidade radicalmente secularizada un escrito que, como acabamos de ver, permanece de forma expresa e decidida dentro da *fe* relixiosa. Unha lectura parcial dese profundo fenómeno cultural que foi a entrada da Modernidade pode inducir a dar por suposto que secularización equivale a irrelixión ou ateísmo. Sucedeu así en moitos casos, sobre todo na Ilustración francesa; pero nin nela foi xeral nin acaso maioritaria; e foi certamente minoritaria noutros países como Alemaña, onde, xunto a derivas cara á negación, houbo outras que tomaron a Ilustración como ocasión para buscar unha realización crítica e máis plena do cristianismo⁹.

7 Afirmao de modo expreso J. R. Barreiro Fernández, (1982: 285, nota 163): “Esto [a especificidade relixiosa] no quiere decir que lo religioso no sea asumido como categoría personal por los liberales gallegos, casi todos creyentes y practicantes, sino que su autonomía propia tiene que respetar la esfera de la autonomía de lo humano”. Cf. tamén R. Aneiros Díaz e Xosé López García (2012: 146): “Frente a unha curia decimonónica reacia aos cambios e preservadora dos valores sociais do Antigo Réxime, aparece xa que logo outro tipo de crego proclive aos valores constitucionais que se viñan de instaurar. Así, nas tertulias atopamos exemplos destes estereotipos radicalmente opostos dentro do ámbito clerical. Por un lado áchase o cura sensato, de mentalidade aberta e defensor dos valores da relixión pero crítico cos usos cotiáns da Igrexa e, polo outro, o cura absolutista que denuncia as barbaridades cometidas polo novo réxime no nome da liberdade”.

8 “En el Trienio se publicó un folleto anónimo de extraordinaria importancia para estudiar las posibilidades que ya entonces empezaban a manifestarse de un liberalismo católico. El folleto se titulaba *Del clero y de su reforma* y creemos que inicia, al menos en Galicia, una tendencia que lamentablemente fue sofocada por ambos extremismos” (Barreiro 1982: 291 nota 251).

9 É clásico o estudo de Marsch, que distingue entre “plenificacións” (*Vervollkommungen*) e “debelacións” (*Bestreitungen*) da relixión cristiá, analizando a Kant, Schleiermacher e Hegel, entre os primeiros; e a Feuerbach, Marx e Nietzsche, entre os segundos. Con fino sentido histórico, indica que “na loita moderna acerca da verdade da relixión as solucións teístas e ateas non se superan (*überholen*), senón que se repiten (*wiederholen*)” (1973: 172). Persoal-

En todo caso, é obvio que Pardo de Andrade está nesta segunda opción. Cómpre insistir, non por afán apoloxético, senón por lle facer xustiza e, sobre todo, para comprender o verdadeiro valor da súa crítica. Esta non diminúe por estar feita “desde dentro”, senón que, pola contra, reforza a súa eficacia. Máis aínda, porque no seu caso non se trata dunha crítica feita desde a ignorancia ou da construción dun maniqueo de palla ou dun mouro morto a quen alancear con facilidade. El era dono dunha, para o seu tempo, excepcional formación teolóxica, que, chegado o caso, facía valer e da que sabía presumir. Podía esaxerar retoricamente, pero coñecía moi ben o asunto e estaba seguro da razón, mesmo teolóxica, dos seus ataques.

Ter isto en conta, unido á evidencia do carácter prioritario da intención política, libera a interpretación nas dúas direccións. *Na dirección política*, porque ter claridade sobre o carácter metonímico que respecto dela ten a crítica relixiosa dos *Rogos*, resistindo a impresión de envorcar toda a responsabilidade sobre o mundo clerical, impide que fique oculto o desafío que presenta *tamén* respecto das transformacións sociais e políticas. Doutro xeito, a responsabilidade política quedaría inmunizada contra a crítica e liberada de toda culpa.

O mesmo Pardo non deixa de o notar, con alusións repetidas á nobreza e aos señores. Pero está sobre todo a evidencia histórica da común responsabilidade que a todos incumbe nos crueis abusos e na terrible deterioración da situación global. Barreiro Fernández subliña, falando da *fidalguita*. Di dela que “mantén sen unha fisga” durante catro séculos o control sobre o espazo económico, principalmente sobre o campesiñado; mantén igualmente o control da Universidade, das Academias, do Real Consulado, das Sociedades económicas; chega finalmente a dominar “a Xunta do Reino de Galicia e sobre todo os municipios” (Barreiro 1982: 85).

Pero deixemos aos historiadores a xusta medida dos influxos e o reparto das responsabilidades. Aquí toca ollar xa en concreto para o significado e o alcance da dura crítica á que os *Rogos* someten a igrexa.

5. UNHA CRÍTICA CARGADA DE RAZÓNS

A crítica dos *Rogos* é verdadeiramente feroz e a súa eficacia foi enorme. Todo indica que resultou moi ampla a extensión do seu éxito popular (como sinala

mente ocupeime do problema xeral en 1992: 197-206 e 2000: 13-59.

X. Alonso Montero, “haberá que chegar ó *Catecismo do labrego*, de 1889, para atopármonos cun éxito editorial semellante” (2013: 8)). Pero, bardante diso, a mellor proba son as condenas oficiais que, coma chuzos ardentes, caeron de xeito inmediato sobre eles: prohíbeos xa en maio do 1813 o arcebispo de Santiago, hai informes inquisitoriais en 1814; no 8 de agosto de 1815, sae o extenso informe acusador de Martín Ordaz, reitor da igrexa de Salomé; a condena da Inquisición española, xa reconstituída, chega o 18 de xullo de 1815 e a de Galicia, o 15 de marzo de 1817.

A reacción eclesiástica era de esperar e tiña fundamento, pois con certo instinto de conservación detectou a gravidade do perigo. Este era tan ameazador xusto porque viña “de dentro”, pois quen atacaba non era un descrido, senón un crente; e non un crente calquera, senón un sacerdote cunha formación moi por enriba do nivel normal, perfeccionada, como queda dito, nas universidades eclesiásticas de Salamanca e de Roma. A diferenza do que serán outros ataques —que, como máis tarde o de Curros, poderán ser máis agresivos no relixioso e de moita mellor calidade no literario— este estaba teoloxicamente máis fundamentado: usaba armas moi certas, que distinguían con precisión de especialista entre a *verdade relixiosa*, por un lado, e o *abuso e secuestro eclesiástico* dela, polo outro. E ademais, como el proclama, enfrontándose ao mesmo bispo de Ourense, era moi consciente de que os argumentos puñan a razón da súa parte¹⁰.

Neste sentido, resulta de especial significación a dura polémica que, en 1912, moi pouco antes da publicación dos *Rogos*, sostén con el, no folleto anónimo —pero que pronto reconecerá e defenderá como propio— *Juicio imparcial sobre la conducta del obispo que fue de Orense*¹¹. Resulta decisiva para entender o verdadeiro sentido dos *Rogos*, porque nela Pardo expresa ao nivel dunha polémica con altura teórica o que os versos proclaman cos recursos da retórica popular. Non é cuestión de entrar nos detalles, pero cómpre insinuar sequera as liñas principais.

Cun ton máis moderado ca o do seu adversario, é implacable e certo na argumentación. Ante todo, sitúa a discusión no terreo auténtico, que é denunciar a pretensión de facer pasar de contrabando —mediante “paraloxismos” e

10 A propósito da disputa co bispo de Ourense da que falo a continuación, Saurin observa que chama a atención “el olímpico desprecio del escritor hacia su adversario, propio de quien se sabe superior a él” (1991: 252).

11 Convén remitirse á rica e mesurada información que dá M. R. Saurin de la Iglesia, (1991: 247-256).

“un tecido de sofismas”— como verdades relixiosas auténticas ideas que non son máis ca falsas consecuencias políticas de carácter absolutista. Como argumento fundamental esgrime a *autonomía da política*, idea que por entón se estaba, por fin, facendo valer en España. Acusa o bispo e os seus conselleiros de invadiren un terreo que non lles pertence, pretendendo que “prevalza o seu ditame sobre o de todos os deputados e o de toda a nación”; cousa que equivale a facer que “os infelices paisanos” continúen baixo o xugo dos diversos señoríos (Saurin 1991: 248). Pero contra iso, argúe, está xustamente a verdade relixiosa, que é a que ensinaron sempre “os teólogos, os santos padres, a igrexa e a razón natural”. De por parte, indo máis *ad hominem* e acudindo á raíz evanxélica, empra: “Respóndanos a S. E. e díganos se este empeño de conservar tanta pompa e boato de cousas terreas é conforme ás máximas do noso divino mestre Xesucristo, cando nos ensina que o seu reino non é deste mundo” (Saurin 1991: 250).

Non me resisto a subliñar aínda dúas consecuencias que sinalan a fondura e a lucidez que en Pardo de Andrade acadaron estas ideas. A primeira —que, por certo, a pesar do tempo andado, moitos se resisten hoxe a comprender en todo o seu alcance— é esta: que *esta crítica non vai en detrimento da relixión*. Todo o contrario: se fose atendida, saíría gañando o ministerio espiritual, que, liberado dos coidados que non lle pertencen, quedaría libre para actuar conforme ao Evanxeo (Saurin 1991: 250-251). A segunda, que dese modo a concentración da igrexa na súa misión espiritual mostra igualmente que é chegado o tempo para que a *política* se concentre na súa, tomando sobre si as tarefas civís que a relixión asumira de maneira supletoria: educación, beneficencia, arranxo do territorio... e, por suposto, promoción industrial e económica¹².

Se tomei este pequeno desvío pola polémica ourensá, é porque delimita con clara precisión o preciso marco, tanto teórico como político, no que debe

12 “La educación de ambos sexos, los hospitales, casas de espósitos y demás establecimientos de beneficencia general y pública, las escuelas de primeras letras y los demás ramos necesarios para la instrucción general, la construcción y preparación de los caminos, calzadas, puentes y cárceles, la conservación y mejora de los montes y plantíos del común, la hermosura, aseo y ornato de los pueblos y de las obras públicas, la mejora y promoción de la industria, de la agricultura, de las fábricas y del comercio: tales son los grandes, útiles y extensos ramos a que los ayuntamientos deberán consagrar sus conocimientos, sus cuidados y desvelos en beneficio de sus conciudadanos, y para la grandeza y prosperidad de la patria” (Saurin 1991: 230; segundo informa, cita “un artículo [de 1912] titulado *Varietades* de atribución incierta aunque corresponda a la misma tónica y estilo a que nos tiene acostumbrados Pardo de Andrade”).

inscribirse a interpretación concreta dos *Rogos*. Para aclarar esta importante consecuencia e rematar a contextualización, paga a pena expoñela coas sabias palabras da profesora Saurin. Referíndose ao artigo *El amigo de las leyes* (1813), no que con ton aceso Andrade chama “as cousas polo seu nome” e acusa duramente a certos ministros do altar por “fomentaren a guerra, pediren o sangue, acenderen, atizaren e sopraren o lume da discordia”, di:

Distinguindo entre Igrexa e eclesiásticos, entre relixión e economía, concluía excluindo que o reprimir excesos e prohibir abusos tivese nada que ver coa persecución da primeira, e remataba cunha admonición aos seus paisanos que “esravos ainda dunha opinión pública mal dirixida, e afeitos a ver os predicadores cun respecto supersticioso, a considerar os seus desacertos como decisións evanxélicas, xa miran os delirios dalgúns confesores como divinas inspiracións” (Saurin 1991: 233)¹³.

Paixón ilustrada pola educación popular e interese por depurar a relixión conxúntanse ben neste parágrafo, que encadra o ambiente e a intención dos *Rogos* con precisa exactitude de tempo e lugar. A eles se dedica o apartado final.

6. A CONDENA OFICIAL

A estas alturas da exposición non resulta xa difícil percibir que os *Rogos* repiten con eficacísimo estilo popular as ideas básicas que estaban no fondo das polémicas anteriores. Segue moi presente a idea fundamental da separación entre as xurisdicións da igrexa e do estado:

Na igrexa vos escuitamos,
mais fora da igrexa non,
pois as causas de este mundo
non son feitas para vos.

13 Permítome citar aínda, por subliñaren ben a novidade, actualidade e importancia do contexto, estas outras palabras: “La secularización de la política propugnada en estas páginas [no *Filósofo cristiano*, da Coruña, 1813] por el abogado Rivera y Gil, considerado por sus adversarios como «demócrata, protestante», se inscribía al igual que las páginas de Pardo de Andrade, en aquel movimiento de depuración de la práctica religiosa que pretendía devolverla a la sencillez de los primeros tiempos del Cristianismo y que tan señeros partidarios encontró en la España de aquellos días” (*Ibidem*).

Recoñecen asemade que esa é, para a igrexa, a condición da súa eficacia pastoral:

Se así o fan, ira ben todo,
pero de outro modo non;
pois non queremos que os cregos
traten mais que o que é de Dios.

A única diferenza co anterior é que agora todo se concentra no ataque á *Inquisición*. Indico esquematicamente algúns dos puntos principais. A *Inquisición* é inxusta e debe ser abolida, por ir contra o dereito do mesmo Deus, único a quen corresponde xulgar acerca dos pecados, “pois Dios solo / ten esta xurisdición”. Contradí a esencia mesma do Evanxeo, porque “a ley de Xesucristo / [é] ley de carida, e amore”. Substituíndo o amor polo poder e o perdón polo castigo, converte a igrexa de Xesucristo en “cova de ladrós” e lugar de tormento, en niño de calumnias e de falsas acusacións, repite incansable. Non só chega a anular o dereito dos bispos cando interceden “para librar do tormento / ao que istá posto en question”, senón que eles mesmos poden caer baixo as poutas do tribunal, “expostos a ser carbon”¹⁴.

Polo seu estilo e finalidade, este escrito é máis duro e intemperante nos ataques; pero non oculta, senón que subliña, o seu interese xenuinamente relixioso. Empeza cunha explícita invocación inicial á Virxe, para concentrar logo a crítica na inmoralidade e no espírito antievanxélico da *Inquisición*. Pero tamén agora fai chamadas a unha auténtica renovación da igrexa e dos seus pastores:

Prediquen os nosos cregos
un Dios de bondade e amore,
e deanos bon enxemplo,
que e o millor predicador.

Por que entón o carácter duro e fulminante da condena destas críticas? É obvio que, ante todo e sobre todo, sucede xusto porque, ao seren certas, a

14 Interesante este aspecto, porque, a pesar de certas esaxeracións, que ceden demasiado á lenda negra, mostra o seu interese en estar informado: “Santos obispos e homes / de virtú, e de opinion / foron presos e estiveron / expostos a ser carbon. // Digao o señor Talavera, / Avila, e o bon Palafox, / Carranza e outros prelados / dignos de veneracion”. O caso máis célebre foi o de Carranza, cardeal de Toledo, que, a pesar de ser despois do rei unha das persoas máis importantes de España, foi encarcerado e morreu en Roma agardando a absolución.

institución séntese tocada na liña de flotación. Non fai falta ser especialista en Max Weber para saber que, cando o “carisma” se arrefría, a “institución” tende a endurecerse e autonomizarse, ata acabar moitas veces poñendo e interpretando todo en función de si mesma, da propia autoconservación. Esta consecuencia é a que ataca Pardo de Andrade: desde ela nacen as críticas pola súa parte e resultan inevitables as condenas pola outra.

Nada máis ilustrativo ca ler a dobre condena que fai dos *Rogos* o xa aludido reitor de Salomé, Dr. D. Martín Ordaz. Nun primeiro momento, requirido polo arcebispo, escribe, xa no 21 de maio de 1813, un ditame que apunta con claridade ao descrédito moral do autor. Segundo el, referíndose sen dúbida ás alusións claramente picarescas —todo hai que dicilo— ás nenas guapas e “garridiñas”, “[n]on parece senón que tende a que desapareza a honestidade e o pudor, particularmente no outro sexo”; e di que o fai con afirmacións “obsceñas, lascivas, que provocan á incontinencia” e perverten a moral¹⁵.

Pero é moito máis importante o segundo informe, que fai xa como membro do tribunal e acompañado polo Dr. José Mendoza, Cura Reitor de San Juan Apóstol de Santiago¹⁶. Agora abandona o ataque no terreo da moral e intenta argumentar teoloxicamente. Pero faino disparando por elevación. Desa maneira escapa do significado preciso que teñen as acusacións, centradas nos abusos concretos, converténdoas en cuestións de principio, como se atacasen a doutrina e o mesmo dogma. Doutrina e dogma entendidos, claro está, na súa versión ideoloxizada por unha teoloxía obsoleta e unha institución sacralizada e deformada polo poder. Mediante ese recurso, toda acusación encontra sempre un agarradeiro e toda condena unha xustificación.

Entón os dous censores examinan unha a unha as cuartetas, para lle aplicaren —moitas veces ata o ridículo— as “censuras” que a teoloxía da Escolástica Barroca foi graduando con precisión de reloxeiro. Así para cada un dos presuntos erros disciplinares ou doutrinais, teñen disposta a correspondente censura: doutrina falsa, temeraria, capciosa, escandalosa, *piarum aurium offensiva*,

15 Cf. sobre isto Saurin (1991: 253-254), de quen tomo as citas. O certo é que Pardo parece atribuír certos abusos neste terreo á practica interna do tribunal, cousa non certa; si, en cambio, foron reais os escándalos dalgúns inquisidores fóra del: cf. as informacións, ben documentadas, de Contreras 1982.

16 Pode verse na súa transcripción en Saurin 1991: 400-412; cf., ademais, as aclaracións da autora en 253-255.

indutiva ao erro, errónea... e *via dicendo*, que din os italianos, ata chegar ás censuras máximas: próxima á herexía e formalmente herética.

De feito, case todas aparecen aplicadas ao noso autor. No terreo práctico, dado que as institucións, tanto a eclesiástica como a civil, están sacralizadas, sempre incorre en censura calquera crítica que se faga dos bispos, dos inquisidores ou do rei (enténdese do rei absolutista). No plano propiamente teolóxico, a mesma invocación inicial á Virxe cae baixo acusación, porque “do modo que aquí se fai e para o fin que se expresa, é unha impiedade, e unha profanación sacrílega e escandalosa do augusto nome da mesma Virxe”; e de paso avisan: “Así mesmo é unha impiedade chamarlle maldito ao Tribunal establecido para conservar a pureza da Fe”.

Cando a acusación non resulta tan fácil, porque o que din os versos é verdade innegable, entón argüen que a falsidade está na intención: se os *Rogos* pretenden asegurar a relixión verdadeira, incluso para a diferenciar da que ten “o Mouro”, entón resulta “capciosa”; se poñen o exemplo dos bispos encausados pola Inquisición, trátase dun “argumento de mala fe”, porque se apoian nun caso particular; se animan os cregos a que prediquen o amor, o ánimo é tamén capcioso, porque descoidan a xustiza. Incluso cando argüen co Evanxeo, aludindo á parábola do trigo e do xoio para non facer na terra a separación entre bos e malos, acusan esa opinión nada menos que de “herética”, pois supón que “os herexes non poden ser castigados nesta vida coas penas corporais”...

Sería bo facer un elenco detallado dos diversos recursos. Pero en realidade non é necesario, pois para a conclusión do informe os censores gardan aínda a traca final e definitiva: “Diferentes estrofas non ofrecen no que din cousa digna de censura; e son as que van sen nota algunha [moi poucas, aclaro eu]. Pero a intención do autor nestas mesmas estrofas non foi sá; pois o seu espírito, ou o obxecto principal, co que as puxo é o mesmo que manifesta en todo o papel”. Non hai, pois, escapatoria.

Aínda que si a había, pero era menos notoria e, para se facer valer, precisaba aínda unha renovación profunda na mentalidade e na igrexa.

7. A OUTRA POSIBILIDADE

Así e todo, a outra resposta tamén estaba. A edición de 1841, publicada na Imprenta de Iguereta, da Coruña (xusto aquela cuxo facsímile se incluíu na edición de homenaxe que publicou a Real Academia Galega), dicía xa o fundamental: “O

autor deste romance, que mereceu xeral aprobación en todas partes, ao mesmo tempo que fulminaba contra el anatemas a Inquisición, pode chufarse de que non contén expresión, nin aserto que ofenda a pureza da Relixión, nin ataca o dogma, senón os abusos e a execrable existencia dun tribunal que deshonraba España” (Monteagudo 2013). Realmente, non hai nada que engadir á precisión, á xusteza e á xustiza desta defensa, que se completa ademais co testemuño dun “respectable eclesiástico, moi coñecido na Europa”¹⁷. Este autor demostra, en efecto, un excelente criterio teolóxico, achegando argumentos precisos tomados da Escritura, dos Pais da Igrexa, dos papas e dos concilios; a todo o cal axunta precisións históricas acerca das persecucións relixiosas¹⁸.

E, desde logo, lidos hoxe, ningún teólogo sensato estará en desacordo —esaxeracións retóricas á parte— coas denuncias de superficie e as razóns de fondo expostas nos *Rogos*. Que entón suscitaran unha oposición oficial tan acendida, non debe estrañar, porque remite a un fenómeno ben coñecido na historia xeral onde queira que se critica ou ataca o poder. Tamén, con especiais características, cando se trata do poder relixioso. En toda relixión, en canto se apaga o entusiasmo luminoso aceso polo carisma do fundador, empezan as esclerotizacións institucionais e os abusos do poder e xorden movementos de protesta e renovación que postulan a volta á experiencia orixinal.

Sucedeu na Biblia, co movemento profético, sempre en tensión co estamento sacerdotal: basta follear os seus libros para encontrar neles invectivas contra os abusos e as deformacións doutrinais, que máis dunha vez deixan bastante atrás as do propio Pardo de Andrade. Nos mesmos Evanxeos, Xesús de Nazaré alza irado a súa voz en moitas ocasións, con palabras que poden ser moi duras. A historia da Igrexa, pola súa parte, está chea de movementos que, enlazando co profetismo da Escritura, erguen as súas críticas e fan sentir as súas protestas, demasiadas veces pagando coa condena, a persecución e mesmo coa morte.

En Galicia existe tamén toda unha tradición, que vai desde as mesmas *Cantigas de Escarnho e Maldizer* (das que Andrade non puido ter aínda coñecemento) ata a máis radical de Curros en *O divino sainete*¹⁹. En toda ela a énfase principal non está —ou non está tanto— en atacar a relixión como tal, senón os

17 Non din quen é, nin sei se alguén o investigou.

18 Esaxera no número das vítimas mortais (341.021 persoas), cifra que permite deducir que “la historia de la Inquisición, publicada en París por D. J. A L, Secretario de la Suprema, á que se remite el que pone esta nota”, é a de Llorente 1817.

seus abusos; non se trata tanto de impugnar o Evanxeo como as súas deformacións; acaso nin sequera se apunta tanto ao cristianismo en si, como ás súas deficientes traducións na realidade institucional da igrexa. Curros expresou o fondo da cuestión nunha tríade certa, cando, cara ao final, amoesta a igrexa: “Non terá perdón divino, / senón cando a Cristo torne / dos brazos de Constantino”. En definitiva, parece ter toda a razón o acertado título de José Alvilares Moure, cando fala dun “proceso á igrexa galega” (Alvilares 1969)²⁰.

Proceso sempre en curso, que non cesa nin sería bo que cesase. A espiña da crítica é necesaria para a igrexa, como unha “profecía externa” que, escoitada con honestidade, non ten por que a anular. Máis ben debe —e pode— converterse en ocasión para volver á súa raíz máis xenuína: á dun Evanxeo que coa súa preocupación absolutamente prioritaria polos pobres e os oprimidos constitúe para todos, por enriba ou por debaixo de calquera adscrición política ou relixiosa, un desafío ao compromiso efectivo e a unha praxe consecuenta.

E, se mo permitides para rematar, desexaría para a igrexa galega, que a pesar dos pesares sigo considerando a miña igrexa, que escoite o Evanxeo a través das palabras do novo papa: “que recenda máis a ovella” ou acaso, traducindo a través de Castelao, que recenda máis ás nosas vacas, traballadoras, fecundas e, sobre todo, ben apegadas á súa terra.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alonso Montero, Xesús (2013): “A sátira antiinquisitorial de Pardo de Andrade, douscentos anos depois (1813-2013)”, en Henrique Monteagudo (ed.), *Manuel Pardo de Andrade. Rogos de un galego contra a Inquisición e outros versos liberais (1813-1814)*. A Coruña: Real Academia Galega.

Alvilares Moure, José (1969): *¿Proceso a la iglesia gallega?* Madrid: Ediciones Marova.

——— (2008): *Aínda é de noite. Literatura galega do século XIX e cristianismo*. Vigo: Sociedade de Estudos, Publicacións e Traballos.

19 Sobre este, cf. a edición crítica de X. Alonso Montero, publicada por Edicións do Castro (Curros 1969), precedida dunha longa introdución de Alonso, “Situando o Divino Sainete” (7-31) e pechada cun traballo de meu, “Reflexións teolóxicas encol do Divino Sainete” (163-176).

20 Que se centra sobre todo en Curros e Rosalía; reeditado e ampliado en Alvilares 2008.

- Aneiros Díaz, Rosa e Xosé López García (2012): “A loita do púlpito contra o periódico: a presenza de modalidades expresivas dialogadas nos textos galegos de inicios do século XIX”, en Ramón Mariño Paz (ed.), *Papés d’emprenta condenada II: Lingua galega e comunicación nos inicios da Idade Contemporánea*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega-Instituto da Lingua Galega.
- Barreiro Fernández, J. R. (1982): *Liberales y absolutistas en Galicia*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
- Barreiro Fernández, Xosé Ramón e Ramón Mariño Paz (eds.) (2008): *Papés de emprenta condenada: A escrita galega entre 1797 e 1846*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
- Contreras, Jaime (1982): *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia (poder, sociedad y cultura)*. Madrid: Akal.
- Curros Enríquez, Manuel (1969): *O divino sainete: Variantes do texto autógrafa. Estudos. Notas. Ilustracións*. A Cruña: Edicións do Castro.
- Freixanes, V. F. (2007): “Manuel Pardo de Andrade. Unha biografía romántica”, en Rosa Aneiros Díaz et al. (eds.), *Xornalistas con opinión. 20 biografías*. Vigo: Galaxia, 23-61.
- González Seoane, Ernesto Xosé (2012): “Notas sobre a funcionalidade do popularismo léxico nos textos galegos do Prerrexurdimento”, en Ramón Mariño Paz (ed.), *Papés d’emprenta condenada II: Lingua galega e comunicación nos inicios da Idade Contemporánea*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega-Instituto da Lingua Galega, 261-286.
- Hazard, Paul (1935): *La crise de la conscience européenne: 1680-1715*. Paris: Boivin et Cie. [Trad. Castelá: *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Madrid: Alianza, 1988].
- Kamen, Henry (1973): *La Inquisición española*. Madrid: Alianza.
- Llorente, Juan Antonio (1817): *Histoire critique de l’Inquisition d’Espagne: Depuis l’époque de son établissement par Ferdinand V jusqu’au règne de Ferdinand VII*. Paris: Treuttel et Würz.
- Marsch, Wolf-Dieter (1973): “Das Problem der Religion in der Philosophie des neuzeitlichen Christentums”, en *Pladoyers in Sachen Religion*. Gütersloh: Mohn, 149-172.
- Meijide Pardo, Antonio (1983): “Pardo de Andrade, devanceiro do xornalismo galego”, *Grial* 80, 155-193.

- Monteagudo, Henrique (ed.) (2013): *Manuel Pardo de Andrade. Rogos de un galego contra a Inquisición e outros versos liberais (1813-1814)*. A Coruña: Real Academia Galega.
- Saurin de la Iglesia, María Rosa (1991): *Manuel Pardo de Andrade y la crisis de la Ilustración (1760-1832)*. A Coruña: Galicia Editorial.
- Torres Queiruga, Andrés (1976): “La religión y la iglesia”, en A. Deaño (ed), *Los gallegos*. Madrid: Istmo, 479-501.
- (1992): *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una filosofía de la religión*. Estella: Verbo Divino.
- (2000): *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae. [Trad. portuguesa: *Fim do cristianismo pré-moderno. Desafios para um novo horizonte*. São Paulo: Ed. Paulus, 2003; trad. italiana, aumentada, *Quale futuro per la fede? Le sfide del nuovo orizzonte culturale*. Torino: Elledici, 2013].