

*ARTE, LITERATURA  
ANTROPOLOGÍA...*



*Cabaleiro de Ourense  
(igreja de San Francisco, s. XIV). Debuxo: Alfredo Erias.*

# Reflexión sobre el Pórtico del Paraíso en concurrencia con el peregrinaje

MANUEL NÚÑEZ RODRÍGUEZ\*



## Sumario

Cuando la lucha contra los enemigos de la Iglesia y de la ortodoxia cobraba fuerza, el Pórtico del Paraíso de la catedral ourensana se enmarcaba en una gestión pastoral donde sermones e imágenes constituían un referente inseparable para la enseñanza religiosa, de manera que el cometido de la imagen pasaba a ser esencialmente didáctico y memorial. Siempre centrándose en la historia bíblica, la vida y muerte de Cristo, el fin de los tiempos con su planteamiento bipolar: Paraíso e Infierno. Complementariamente, hay una valoración del Credo Apostolorum que, con el tiempo, quedará asociado a los 12 Artículos de la fe. En paralelo, a medida que el cristianismo de Letrán IV (1215) impone la predicación de Cuaresma como una preparación para la confesión y la comunión de Pascua, se impone el concepto ternario del Purgatorio, o espacio para purificarse del pecado venial antes de entrar en el Paraíso.

## Abstract

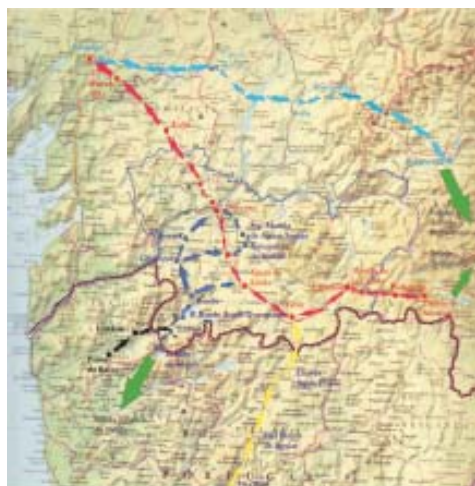
When the struggle against the enemies of the church and orthodoxy gathered strength, the "Portico del Paraíso" of the cathedral of Orense provided the setting for pastoral measures where sermons and imagery constituted an inseparable reference for religious teaching, in such a way that commitment of the imagery came to be essentially educational and memorable. Always focussing on biblical stories, the life and death of Christ, the end of the world with its bipolar approach: Heaven and Hell. In addition, there is an appraisal of the Credo Apostolorum which, with time, will be associated with the 12 Articles of Faith. In parallel, as the christianity of Letrán IV (1215) imposes the preaching of Lent as a preparation for the confession and communion of Easter, it imposes the ternary concept of Purgatory, or space to purify oneself of venial sin before entering Paradise.

**E**n este estudio no se pretende una respuesta definitiva; sólo una reflexión abierta y a la búsqueda de nuevas motivaciones que permitan dar entrada a las preocupaciones fundamentales de lo que pudo haber sido el hecho religioso como realidad histórica en los años centrales del s. XIII.

En principio, el conjunto de fuentes diplomáticas sobre la catedral Auriense en los años de Fernando II, Alfonso IX y Fernando III no es amplio para profundizar en su estudio. Las referencias al Pórtico, con sus reformas, están plagadas de sospechas. Y la preexistencia de otra cabecera con la renovación de enfoque en el siglo XVII para dar acogida al actual deambulatorio, también representa una carga de rotura con el pasado y de imposición de un nuevo orden. Pero aquel proyecto arquitectónico de amplias naves y gran portal-arco de triunfo no plantea dudas sobre lo que fueron los deseos y las necesidades reales de la actividad misionera de la Iglesia cuando en términos estrictos cobraban protagonismo las Cruzadas, la toma de Jerusalén por los musulmanes en 1187, y las peregrinaciones hacia espacios reputados por sus reliquias drenaban los santuarios. La lista podría alargarse con otros aspectos informativos, pero ahora interesa enfatizar en otras cuestiones prioritarias.

---

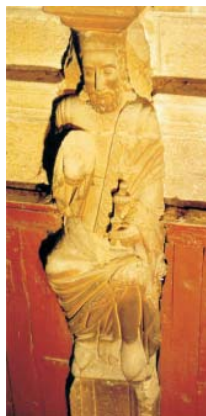
\*Manuel Núñez Rodríguez es catedrático de Historia del Arte en la Universidad de Santiago de Compostela.



Mapa con los itinerarios a Compostela, tomando como referencia la catedral de Ourense.



Portada occidental de la catedral de Ourense, presidida por la imagen del rey David; el rey Salomón figura en la contraportada.



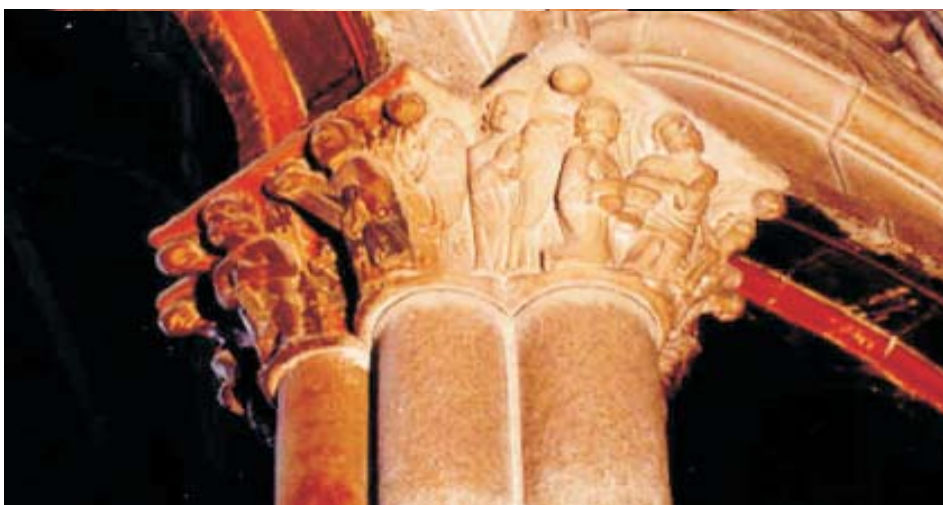
Rey Salomón.



Rey David.

Conforme a los datos que aporta P. Saavedra, en el siglo XVI, Santiago, Ourense y Vigo pasaban de los 4.000 habitantes, seguidos de Tuy, Betanzos, Redondela y A Coruña. Si ello ayuda a comprender quizá una de las razones sobre la ampliación de la cabecera ourensana en el siglo XVII, ya puestos a concretar aceptemos con M. Durany el dato que aporta A. López Carreira sobre el s. XV: en torno a los 3.000. Aunque las dudas demográficas son mayores al retroceder en el tiempo, la cita sucinta de M. Durany sobre la construcción de la catedral y la base demográfica en los s. XII-XIII es aclaratoria. Pero ya, puestos a concretar, parece lícito admitir que la nueva arquitectura, consagrada por los años de la conquista de Jerusalén y con su remate de grandes umbrales para el rito de tránsito c.1248 (S. Moralejo), estaba destinada a acoger un número de personas muy superior a la población local, al igual que con la significativa amplitud de la Catedral de Santiago, destinada a albergar aluviones de peregrinos. Por tanto, para el caso de Ourense, las nuevas circunstancias, con su amplio crucero de 43x9,5 m. y los grandes portales destinados a facilitar la circulación, corresponden a lo que bien se puede denominar «cristianismo en expansión».

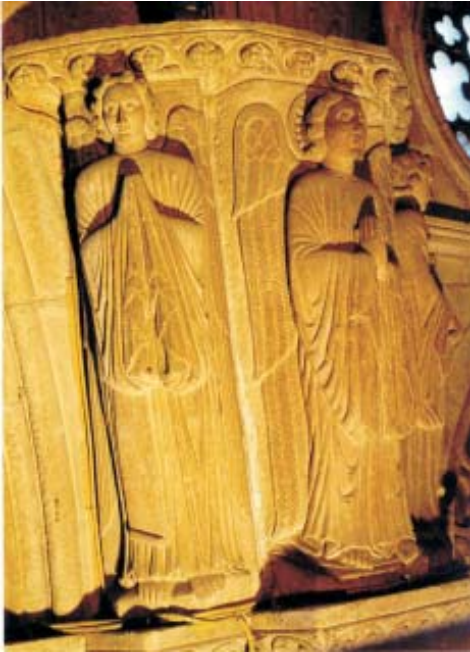
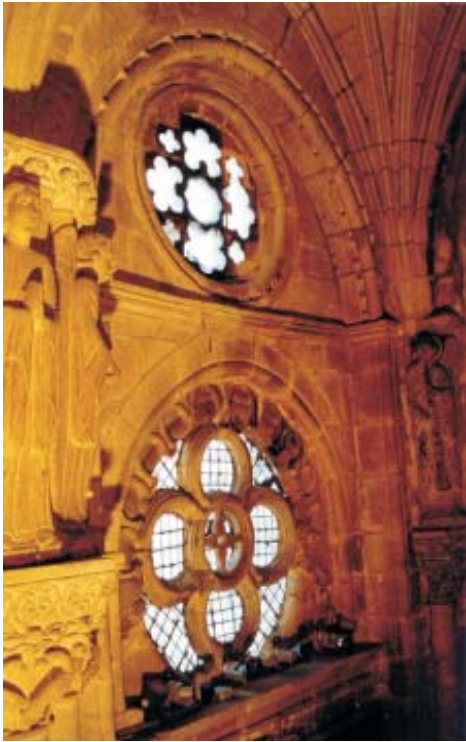
Sin duda Ourense no está en una etapa mayor de la ruta, pero tampoco era, como se identificará más adelante, un fenómeno aislado. Es más, antes de analizar el complejo entramado viario, tal vez proceda invocar tres cuestiones que manifiestan el rango conseguido por la sede ourensana. La primera consideración se refiera a los tiempos del obispo Alfonso de Ourense quien, por mediación del arzobispo de Santiago Pedro Suarez, logra que el cabildo de Tours le otorgue algunas reliquias del santo obispo Martín quien, según Hidacio de Chaves había considerado hereje a Prisciliano y a los obispos que le apoyaban. Historia de un desencuentro contra la Iglesia oficial que vuelve a ser objeto de nuevas interpretaciones (F.J. Fernández Conde).



*Tentaciones de Cristo en el capitel del parteluz del Pórtico del Paraíso.*

La segunda consideración obliga a recordar la presencia preferente del citado obispo de Ourense, junto al rey Alfonso IX y el antedicho arzobispo Pedro Suarez en el Acta de la consagración de la Iglesia de Santiago el 21 de abril de 1211. Finalmente, por disposición del Papa Urbano III, dichos arzobispos y obispo se encargarán de resolver lo que fue la violación de los derechos de Cluny por el prior do Cebreiro. Este protagonismo de la Iglesia de Ourense volverá a ser decisivo por indicación de Gregorio IX en 1230, de manera que el obispo Lorenzo deberá actuar como juez y dar sentencia en el litigio entre las iglesias de Lugo y León, aunque la parte leonesa declare no reconocer a tal juez. Todos estos datos aportan la ocasión para añadir lo que recoge F. J. Pérez Rodríguez sobre la sede de Ourense y las ocho dignidades con título de canónigo-cardenal, a la manera de la sede jacobea y la propia sede romana.

Computados estos aspectos y antes de hacer la referencia a la fachada y portal del Paraíso, asociado al Cristo-Puerta, procede recordar que la génesis catedralicia coincide con un momento en que la sociedad cristiana se estructura. Atrás iban quedando los años más difíciles y turbulentos y con Alfonso IX (1188-1230) rey de Galicia, Asturias y León, los dominios alcanzaban hasta la línea del Guadiana. Asimismo, conforme a los datos de Ruiz de la Peña, promueve la población de muchas villas y lugares, confirmándose su visita a Ourense el 9 de mayo de 1215.



*Contraportada meridional y coro de ángeles (Serafines, Querubines, Arcángeles...) de la misma contraportada, en relación con el tímpano de la Parusía (desaparecido).*

A falta de datos expresivos sobre las verdaderas razones de tal desplazamiento, *causa orationis* o *causa peregrinationis*, hay un documento confirmatorio del 22 de marzo de 1215 diligenciando en Santiago (L. Ferr. V, 65) y otro del 12 de agosto de 1216 en Toro (L. Ferr. V, 70). Esto permite reconstruir que de Santiago venía, por Ourense pasó y a Toro llega, utilizando la ruta de La Planta que llegaba desde Extremadura, quien también formaba parte de sus posesiones.

Si Alfonso IX se caracterizó por su largueza a la mitra compostelana y ovetense, es probable, que no segura, su labor asistencial en Ourense. ¿Qué circunstancias pueden justificar esta propuesta? Hoy se presenta en la parte central de las puertas del Paraíso la imagen del rey David. Sin duda no era este el emplazamiento originario; pero era desde siempre la manifestación del mesianismo regio, puesto que

David, quienes se manifestaron *rex gratia Dei* –Alfonso IX, Fernando III, etc.- se reconocen como elegidos por la divinidad para llevar a cabo la alianza perpetua entre Dios y su pueblo. Era el modelo de realeza bíblica impuesto en Occidente cuyos combates contra los filisteos evocan las guerras de aquel momento contra los infieles. De manera que el rey salmista imponía el modelo del monarca enérgico, justo y piadoso que conoce también la penitencia, entonces equiparable al peregrinaje penitencial. Y aunque no alcanza a levantar el Templo de Jerusalén, sí asume el cometido su hijo Salomón, imagen de la Iglesia triunfante.

Alfonso IX, cuando se desplaza a Ourense acaba de asumir el comportamiento piadoso



*Pórtico del Paraíso (detalle): imágenes asociadas con la exhortación a la penitencia.*

en ruta, tras la excomunión pontificia por sus desposorios no reconocidos por razones de parentesco. Al grado de sometimiento a la Iglesia, hay que añadir su protección, incluido el estatuto a favor de los peregrinos. En definitiva, sintetizaba el desarrollo de «una línea moralizadora en el pensamiento político» (J. A. Maravall) y a la vez dio pruebas de su apoyo económico al clero, así a la abadía borgoñona de Cluny (Hilario Fr. 119), Orden que contribuye a integrar a Hispania en la cristiandad occidental, al fortalecimiento del papado y al alargamiento de la cristiandad, fomentando el culto a las reliquias y el impulso peregrinatorio, una vez que el propio avance militar de la Reconquista hacia el Guadiana contribuye a la disponibilidad de mayores territorios. Ello va unido al incremento de un programa grandioso de arquitectura sacra, al culto de las reliquias y a la verdadera suplencia de la liturgia hispanovisigoda por el rito romano, de manera que la Reforma Gregoriana, *Dictatus papae*, constituye un capítulo irreversible y que a la vez que las Cruzadas tiene como objetivo la *dilatatio christianitas*, conforme a la Iglesia fundada por Pedro y Pablo, de manera que sólo la Iglesia romana es universal y madre de todas (las otras iglesias).

Pero, para centrar los términos de la cuestión y antes de adentrarnos en el programa escultórico del Pórtico del Paraíso como obra asociada a algunos de los capítulos del IV Concilio de Letrán (1215), cuando el *Credere* «pasa a ser el instrumento de control



*Representación de las almas de los justos en dirección al desaparecido tímpano con la Parusía.*



*Ángeles trompeteros anunciando la llegada del Hijo del hombre en su Gloria en la hora del Juicio, conforme al Evangelio de Mateo.*

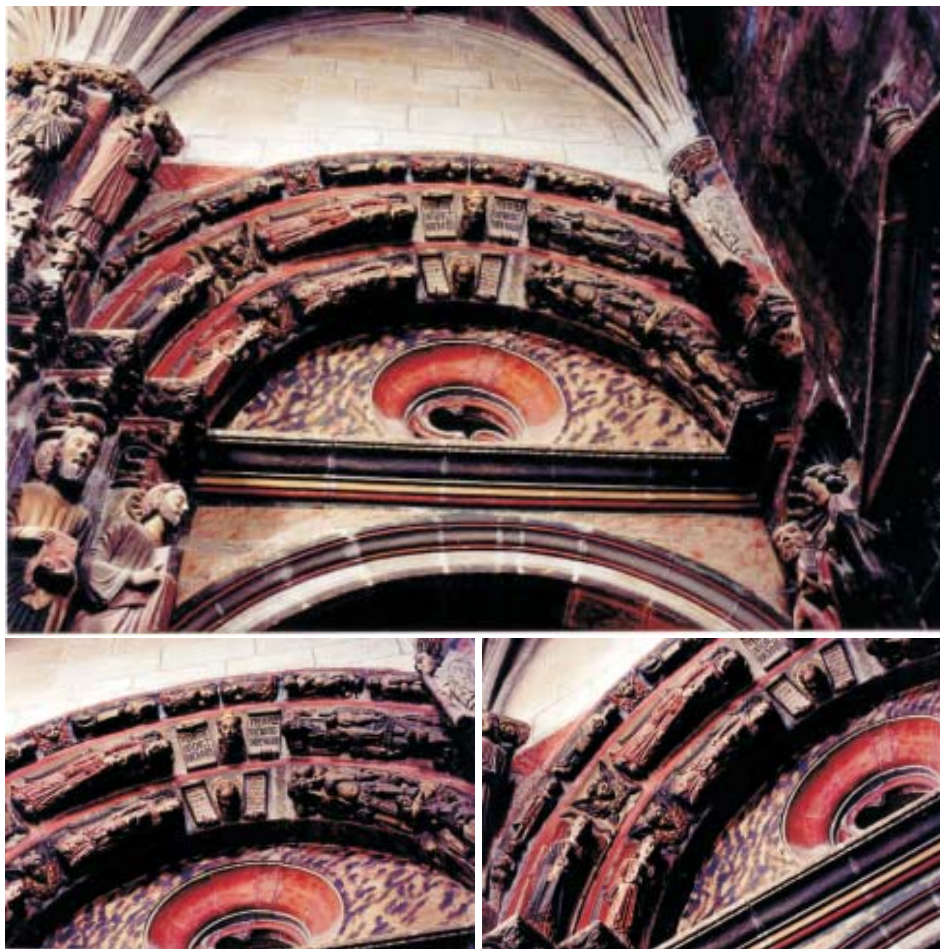
privilegiado de la fe para los laicos» (E. Palazzo, 1140), interesa dar respuesta a un dato especialmente elocuente: la *dilatatio christianitas* tomando como referencia la catedral de Ourense y como forma de hacer frente a herencias sectarias altomedievales, a planteamientos ascético-eremíticos en clave evangélica y paulina que chocan con la Iglesia (F. J. Fernández Conde, Priscilianismo y el...), etc.

La ruta utilizada por los peregrinos para darse cita en los santuarios, se define y estructura a través del poderoso movimiento espiritual de Cluny, al igual que el Cister. Un buen indicador de la importancia progresiva de Ourense en que constituye un centro escogido desde distintas vías para ir a Santiago, por la fama de las reliquias de Martín, Eufemia y otros mártires y cuando aún no era una realidad el Cristo y su Cofradía, quien, al decir del Lcdo. Molina gozaba de una Bula «tan plena como cualquiera de la cruzada» (Descrip. Reino de Galicia. 86).

Desde la habitual ruta francesa, está la desviación en Astorga hacia Benavente, Puebla de Sanabria, Padornelo, Gudiña, Verín, Xinzo de Limia, Allariz, Ourense, Tamallancos... Santiago; otra enlazaba con la Ruta de la Plata, procedente de Zamora y desde Ourense a Santiago *ultra rivulum Minei*. López Cuevillas no centra la atracción de los que seguían la región trasmontana por las reliquias; sí, en cambio, por el Cristo románico de los Desamparados, venerado entonces en la Iglesia aneja de Santa María Madre (Ferro, Bolet. 1, p. 10), y hoy en el deambulatorio catedralicio. En síntesis, desde Portugal se procedía de Viseu y Lamego o desde Braga y Ponte da Barca. Y ante las múltiples penalidades el recorrido se jalona con centros asistenciales, estudiados por O. Gallego. Así, a modo de ejemplo, el Hospital de la Trinidad es considerado el más antiguo; ya consta en 1194 siendo obispo de Ourense el tantas veces citado Alfonso. Asimismo, en Xunqueira de Ambía, junto al monasterio, también consta la existencia de otro hospital monacal para peregrinos, al igual que en Oseira, Ribas de Sil...

A medida que constituye una realidad la red viaria que confluye en Ourense dirección Santiago, se comprueba que muchos enclaves de la ruta ya constituían una realidad en tramos preexistentes de la Galicia romana y altomedieval. Se diría que la importancia de estos itinerarios pretéritos con puentes y centros poco poblados o poblados, van a reactivarse, expresando de algún modo el mismo proceso expansivo que Ruiz de la Pena observa para el periplo peregrinatorio en Asturias.





*Arco meridional con la separación entre justos y condenados tras el Juicio Final.*

Sin duda las rutas iban a ser un poderoso referente integrador y vertebrador de la cristiandad frente al islam, el judío, el infiel, etc. Pero a la intolerancia con el otro, sinónimo del Anticristo, hay que añadir un dato que puede resultar inesperado. El estudioso de una sociología del cristianismo en el s. XII, Dominique Iogna-Prat considera que «no se puede dar una visión demasiado unívoca de la cristiandad en tiempos de las primeras cruzadas» (*Ordoner et excludere*, 14-15). El comentario exige una explicación.

Ourense no figura en la *Guía Liber Sancti Jacobi*, pero tampoco San Salvador de Oviedo, aunque muy tempranamente será referencial por tierra y por la costa (Ruiz de la Peña, Oviedo Ciudad Santuario, 2004). No es fácil saber la situación de las arcas catedralicias ourensanas en el momento de la génesis de su portal; en cualquier caso es ejemplo muy puntual de lo que M. F. Hearn analiza como «*Revival of Monumental Stone Sculpture*» (Phaidon, N. York, -81) destinado a resaltar programas teofánicos, escatológicos o parusías. Es decir, temas sobre la presencia, venida asociada al retorno triunfal de Cristo, a condición de pasar por la interpretación de Agustín de Hippona, quien auguraba que la manifestación de lo divino no es predecible. En sus propias palabras, las predicciones escatológicas (*eschaton*: fin) no son vaticinables en tiempo fijo. De hecho la Iglesia se guarda de toda predicción a partir del Concilio de Trento (1545 y 1563) e invita a no especular. Baste recordar en este sentido la encíclica de Pablo VI *Gaudium el Spes*. Otra cuestión, como bien analiza Jean Delumeau y ante lo que el Pórtico del Paraíso conserva, es el deseo de la Iglesia por familiarizar con el Evangelio de Mateo C.XXV: mostrar a la *congregatio fidelium*



*Cortejo de las almas.*

la llegada del Hijo del hombre en su Gloria, separando a los justos a su derecha y a los malditos a la izquierda en la hora del Juicio; tema no ajeno a un amplio público, incluso iletrado y que, si cierto es que se inspira en el libro del Apocalipsis, también es cierto que los precursores del género apocalíptico fueron Isaías, Ezequiel y Daniel aquí presentes.

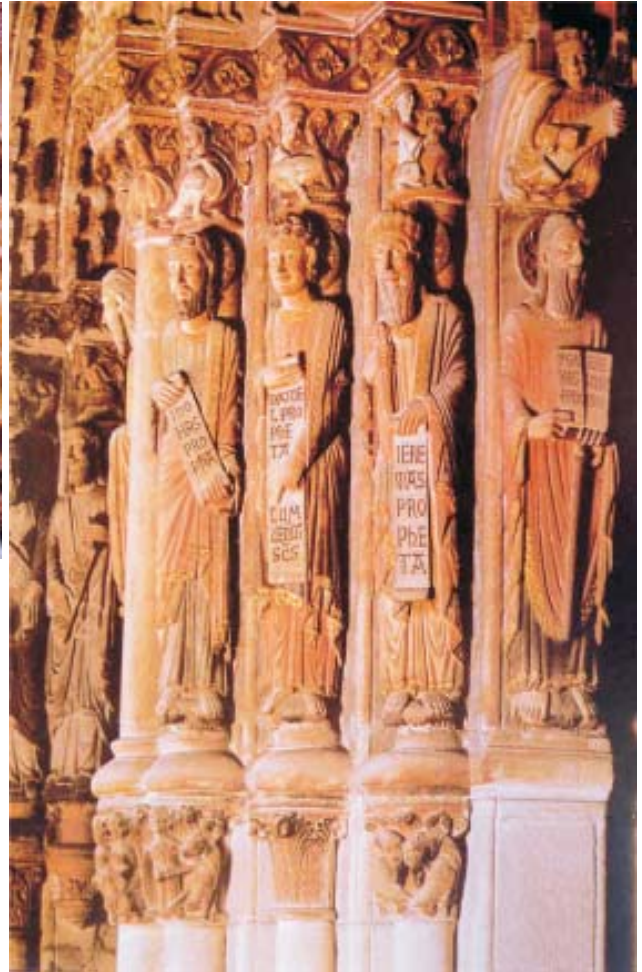
Conforme a los planteamientos de uno de los cuatro doctores de la Iglesia, Jerónimo (s. V), la Iglesia no es el edificio levantado para acoger a los fieles, sino la *congregatio* de fieles y la verdad de los dogmas. El otro doctor de la Iglesia, Agustín de Hippona, añade otro matiz; claro defensor en sus quinientos Sermones del valor de la instrucción catequística, de la función episcopal, de la lucha contra los enemigos de la Iglesia, de la necesidad de comprender para creer (*intellige ut credas*) y, sobre todo, de la urgencia en despojarse del hombre viejo para vestirse del hombre nuevo, reconoce que los edificios son fábricas necesarias «por un tiempo» (I. Prat, 166) para recuperar la esperanza mediante la fe en el Dios trinitario y hacernos merecedores del Paraíso perdido.

Entonces, aquí no interesa plantear cuestiones de estilo sobre el gran Pórtico con escultura; otros lo han hecho, como S. Moralejo, y a ellos remito. Lo que aquí interesa es el porqué de esta escultura, el estatuto de estas imágenes. En este sentido merece destacarse que el más curioso aliado con el fin piadoso de la peregrinación es el propio nombre del portal-arco, con sus leones o dragones guardianes a la entrada, hoy mutilados. Como referencia previa a la clarificación de su denominación, Pórtico del Paraíso, hay que indicar que el perdón, tras el pecado y la penitencia del peregrino, deberá ser consustancial con la fe y la confesión, conforme al Concilio de Letrán de 1215, entendiendo por fe «la seguridad de los que esperamos, la convicción de lo que no vemos» (Hebreos 11, 1-2). Esta fe en la promesa divina deberá exhortar a «creer aquello que no ha sido visto» (Agustín de Hippona), de manera que la imagen, el tema iconográfico, sólo es un recurso para la transmisión de la fe (E. Palazzo).

Asimismo, hay que reconocer la escasa atención que se presta a los contenidos del IV Concilio de Letrán (11-30 de nov. 1215) donde, con Inocencio III, queda perfilado el valor de las tareas pastorales para la defensa de la fe católica. Sin querer entrar en el detalle,



*Arcada septentrional del Pórtico del Paraíso.*



*Profetas (Isaías, Jeremías, Daniel y Jonás) de la vertiente septentrional de la arcada central. Isaías ha profetizado la llegada del Señor, la Encarnación.*

resulta necesario manifestar, sin embargo algunas cuestiones reconocibles en este Pórtico y esenciales. Uno de los capítulos reposa sobre la agustiniana *Civitas diaboli*, en un momento de combate contra Satán, identificado con los herejes, el paganismo..., por su poder de acción en el mundo, lo que implica la movilidad de la comunidad cristiana mediante las cruzadas y en plena arribada de los almohades o reformistas islámicos a la Península. Y es aquí donde se puede comenzar a retomar el planteamiento de Iogna-Prat; es decir, el tema de las Tentaciones de Cristo en el parteluz, como en Santiago (Pórtico y especialmente en Platerías), discrepan de la dispersión, por ejemplo en Autun, donde se emplazan en la sala capitular o en la nave lateral izquierda, mientras que la mayoría de los santuarios del camino silencian este tema. L. Reau aporta una causa posible: la discordancia del episodio con un Mesías perfecto, pero también añade que su victoria sobre Satán puede aportar un ejemplo a la condición humana (Iconografía 1, v. 2, 319). Al constituir una propuesta simbólica, la estudiosa de la marginalidad Hanna Zaremska parte de la situación crítica en la Península y observa el propio interés del IV Concilio por distanciarse de los fanatismos, de mitos milenaristas sobre el próximo fin de los tiempos, de planteamientos teológicos discutibles (dualismos, adopcionismos que sólo aceptan la filiación divina adoptiva...) y de distintos movimientos heréticos asociados a la divinidad diabólica. Asimilación que ya fuera abordada por el teólogo Rupert de Deutz, quien, a partir de in sentido literal de las Escrituras compuso un amplio tratado sobre la *Victoria del Verbo de Dios*, para resaltar la derrota de Satán y su armada de demonios por Cristo y donde las milicias celestes estaban bajo el caudillaje del arcángel Miguel.

La amplitud de este apartado, hoy con una copiosa bibliografía, obstaculiza cualquier pretensión de exhaustividad. Sí resaltar, también ante la imposibilidad de tener en cuenta



*Profetas (Malaquías y Oseas) de la vertiente septentrional de la arcada norte.*

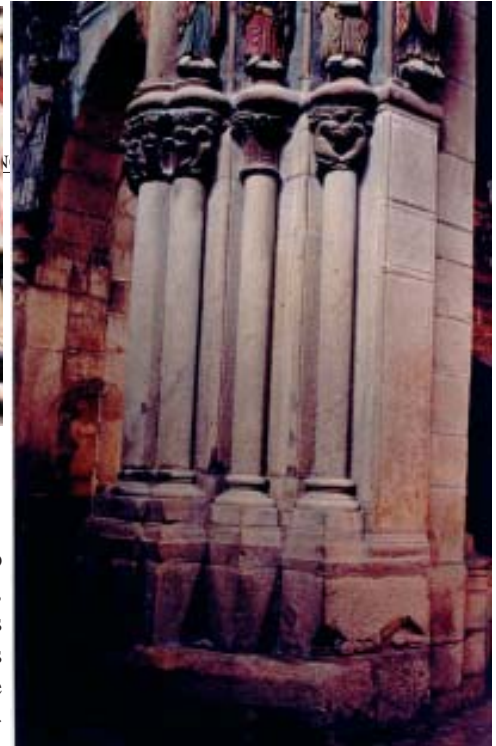


*Profetas (Zacarías, Ezequiel, Habacuc) en la vertiente meridional de la arcada norte.*

todas las disposiciones del IV Concilio de Letrán, el contenido del décimo canon (*De praedicatoribus instituendis*) destinado a promover la prédica (Dic. R. 911) para confirmar en la fe y desarraigar todo lo que altere el legado religioso contenido en los sacramentos, los artículos de la fe, las plegarias (*Credere, Pater, Ave Maria*). Pero, ¿comprendía el fiel, en aquel momento, el contenido global de la pastoral?, ¿comprendía el carácter de las imágenes tal como el teólogo las concebía? Durante mucho tiempo se apeló a la célebre sentencia de Gregorio Magno († 604):

«La imagen es útil en la Iglesia para que el iletrado pueda, contemplando los muros, aprender lo que no puede leer en los libros».

Ahora bien, en la hora actual, todos los sociólogos del cristianismo interesados en el análisis de la transmisión de la fe en la Edad Media detectan que, en realidad, corresponde a la orden de predicadores una labor más efectiva para penetrar en los misterios de la fe, en tanto que artesanos activos de «la pastoral popular» (P. Riché). Aún más. El propio San Bernardo, aunque predicaba en latín al clero y en lengua vernácula al pueblo, consideraba que las imágenes pueden obstaculizar el recogimiento del fiel (D. Alexandre-Bidon, 1158). Entonces ¿cuál podría ser el soporte operacional para la relación efectiva con la imagen? La respuesta no es sencilla. En principio todo el bestiario de grifones afrontados, harpías femeninas, esfinges, sirenas, pájaros, grifones aquilinos, etc., son exégesis alegóricas destinadas *ad prelatos, ad clericos, ad religiosos* para su contemplación/meditación de los contenidos en los sermones. De igual modo, H. Toubert o M. A. Polo de Beaulieu se preguntaban si los temas veterotestamentarios, a menudo en los capiteles de las partes altas (Vézelay) o en las naves laterales y desprovistos de luz (románico en Italia) no formaban parte de las homilías con orientación clerical; mientras que, por el contrario, se



Representación (en ambas imágenes) de lo rationalis et humanus ante lo irrationalis et bestialis.

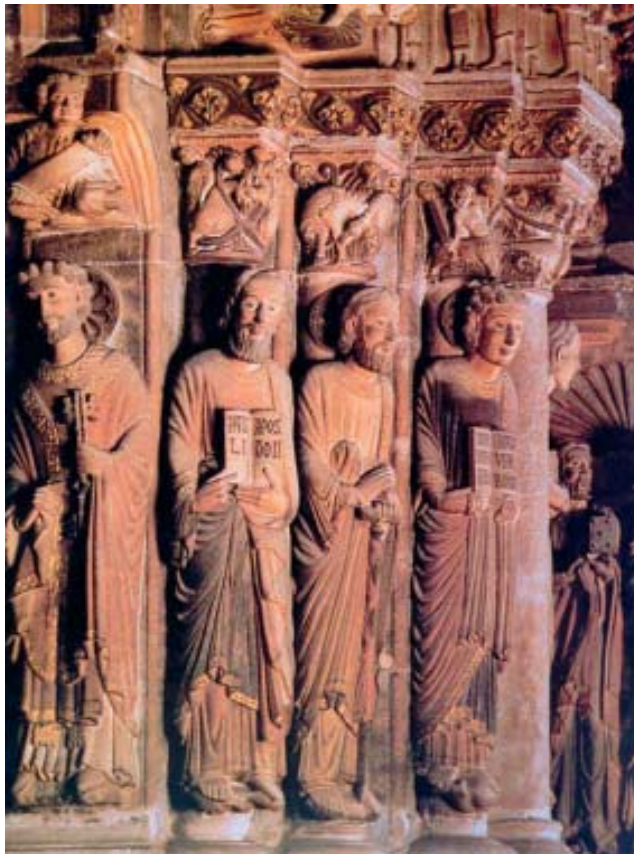
emplazan en los puntos más visibles los temas de Cristo salvador y sufrientes, escenas del Evangelio y, sobre todo, las imágenes del Paraíso, o recompensa perseguida, y las que plasman el terror y los suplicios del Infierno. Ambos capítulos, en el elaborado estudio de Alexandre-Bidon se distinguen muy bien, «no pasan desapercibidos a los laicos» en tanto que atañen a la corona o a la condena, a la esperanza o al temor, la máxima preocupación humana tras la muerte y que puede derivar fácilmente a niveles angustiosos (M. A. Ladero Quesada).

Consecuentemente, la escena timpánica, hoy desaparecida, sin duda era la que familiarizaba al creyente con el Más Allá, con el día de la Parusía, con el paraíso. Concepto que remite al *aula paradisi* cluniacense (M. Angheben, 23), mientras el coro de ángeles, cuyo culto también fue considerado en el C. Letrán IV entona la *musica celestis* gregoriana frente al tímpano del trono divino. Y puesto que se trataba de fijar la jerarquía angélica en tres tríadas –serafines, querubines, arcángeles, ángeles, etc.- este coro en torno al Redentor, se organiza en grupos de tres, incluida la angeología que participa del traslado de los elegidos hacia el Paraíso, mientras el arcángel Miguel procede al peso de las almas.

Finalmente, otra cuestión. A pesar de las dificultades del fiel no instruido para ir más allá del motivo y comprender el significado profundo, el soporte iconográfico del Pórtico está concebido para crear un espacio de reconciliación para el que entra en penitencia y busca la reconciliación solemne el jueves santo, mediante el ritual del triple *Venite* expresado por el obispo. Tal vez por ello en los penitenciales de la época se le denominara Puerta de la Misericordia o de la Reconciliación, donde los pecadores públicos se sometían a ritos particulares. Cabe recordar que es un momento de peregrinación penitencial en apogeo, de donde la interpretación que hice en otro estudio entre el especial gesto de contrición y la figura que, arrodillada bajo el Pórtico de la Gloria, se somete al ritual del triple *Venite*, puesto que el penitente deberá flexionar la rodilla a los dos llamamientos del obispo, para tenderse en el suelo al tercer llamamiento y levantarse luego, mientras el coro entona el salmo 50, asociado a la confesión de los pecados y a la súplica del perdón.

Luego, ante el Pórtico, se conmemoraba la Resurrección de Cristo en Pascual, conforme al sermón de Agustín de Hippona.

Al regresar de nuevo al carácter de la imagen como soporte instructivo para el laico y puesto que el obispo tiene un cometido relevante en el *exsurge qui dormis* aplicado al expulsado a comienzos de la cuaresma, tal vez las palabras de San Bernardo aporten una explicación.



Apóstoles (Pedro, Pablo, Santiago el Mayor y Juan) de la vertiente meridional de la arcada central.

A pesar de sus actitudes reacias con la imagen, la considera válida para el obispo

«que gobierna un rebaño donde no todos poseen la inteligencia de las cosas espirituales y es justo que haga empleo de medios tan materiales (comola imagen) para provocar la piedad de un pueblo carnal» (Alexandre-Bidon, 1160).

Si así fuese, la *congregatio fidelium* necesita una enseñanza previa sobre el más allá. En cualquier caso los argumentos aún están endeudados con la crítica, con el debate para el estudioso de la sociología del cristianismo o, en términos de Alexandre-Bidon, «restan por descubrir». Y es que, a la vez, hay otro interrogante sin respuesta: si para unos eran imágenes para la memoria y

por el mensaje transmitido, para otros estaban en la ambigüedad del término latino *adoratio* (para la veneración o para la plegaria).

Reiteradas veces se ha establecido un paralelismo entre el pensamiento figurativo, estructural o arquitectónico..., del Pórtico de la Gloria y el Pórtico del Paraíso. Ciertamente es que hay algunos principios comunes. También es verdad que el obispo Alfonso participa de la consagración del Pórtico compostelano. Ahora bien, creo que hay que reconocer que el obispo Lorenzo se atiene, en sus preocupaciones sobre el carácter de las imágenes, a la necesidad de incidir en aquellos protagonistas veterotestamentarios, los profetas, que anunciaron la sucesión de los acontecimientos evangélicos y tan esencial resulta su presencia para la defensa de la fe católica contra los herejes, como es la ya citada herejía hispánica del adopcionismo que reconoce la naturaleza divina de Cristo, pero «filiación divina adoptiva» (H. Franco, 115-116); sin olvidar que en la Iglesia del noroeste peninsular los rescoldos priscilianistas no participan precisamente de las propuestas del Antiguo Testamento (F. J. F. Conde, Prisciliano, 58). Bien es verdad, como ya quedó señalado, que la solicitud divina con el pueblo elegido en el Antiguo Testamento venía siendo una constante en los sermones y, como indica S. Moralejo, en el drama litúrgico *Ordo*



*Apóstoles (Matías, Andrés, ¿?) de la vertiente septentrional de la arcada sur.*



*Apóstoles de la vertiente meridional de la arcada sur.*

*Prophetarum*, conforme a una homilía atribuida a Agustín de Hippona, su presencia queda asociada «para dar testimonio de Cristo como Dios hecho Hombre» (v. II, 281). Concepto que también impone el recuerdo de la obra *Cur Deus homo* de San Anselmo († 1109), cuya teoría de la Redención expone que el Verbo ha escogido un cuerpo para nacer y para rescatar a la condición humana; bien entendido que en su planteamiento la condición humana no ha sido creada para la sustitución de los ángeles caídos, sí por ellos mismos (M. Sot, 15).

Ante la imposibilidad de proseguir con un comentario más profundo, ahora se trata de abordar el planteamiento de los mensajeros de Dios, los profetas, los que representan, conforme a Agustín de Hippona, el Nuevo Testamento sin desvelar. Procede, entonces, hacer la necesaria distinción. Conforme a la jerarquía establecida por L. Reau, en la arcada izquierda, y por este orden, figuran los profetas menores Oseas, Malaquías, Zacarías y Habacuc. Los profetas mayores se ubican en el lado izquierdo de la arcada central: Isaías, Jeremías y, por último, Ezequiel en la arquería anterior, entre Zacarías y Habacuc. Finalmente, los profetas legendarios, Daniel y Jonás. Ahora bien, este autor añade que a Daniel se le suele emplazar entre los profetas mayores y a Jonás entre los doce profetas menores, pero también concluye que son «personajes míticos» (v. 1, 446).

Las profecías de Oseas entonan visiones apocalípticas muy complementarias con las de Isaías, del mismo modo que ambos denuncian a los ricos que explotan a los pobres, lo que les distancia de Dios. En su obra se hace referencia a la condena de quienes se rebelaron contra Dios (Os. 13), como también la promesa de Salvación para los justos y la condena para los malvados, cuestionando la victoria del Infierno (Os. 4 y 14). Encima un capitel, sin duda asociado a una exégesis alegórica. Sábese que su esposa Gomer era prostituta en los santuarios de dioses locales (Baal). Se casa con ella por indicación de Yavé para que «tenga hijos de prostitución» (Oseas, 1, 3). Aunque ella merece ser repudiada, de hecho hay un paralelo entre los engaños de su esposa y las relaciones de Yavé con las infidelidades de Israel.

Malaquías vaticina el castigo de los impíos y la llegada del reino Mesiánico. Una de las figuras-incógnita es la primera que frontalmente carece de texto sobre su profecía, portando un largo rollo. Tal vez sea el profeta Zacarías quien, en su sexta visión, hace referencia al rollo de veinte codos de largo y diez de ancho que vuela, sinónimo de la maldición. Debajo el rostro de una mujer, sinónimo de la iniquidad. Aspectos todos contenidos en Zacarías 5. Pero ¿existe alguna razón para ubicarse en este conjunto trimorfo junto a Ezequiel y Habacuc? Al igual que Ezequiel (33, 10-ss.) y Habacuc (2, 4), Zacarías también hace una exhortación a la penitencia: «Convertíos de vuestros malos caminos y de vuestras malas obras» (Zac. 1, 3). Asimismo pronostica la entrada de Cristo en Jerusalén: «Mira que viene a ti tu rey. Justo y salvador, humilde, montado en un asno, en un pollino... y promulgará a las gentes la paz» (Zac. 9, 9 –ss.). En cuanto al largo rollo, el imaginero podría estar invocando en las bandas ilegibles las ocho visiones que pronostican la restauración de Jerusalén y el templo. Concepto mucho más frecuente en sus representaciones miniadas.

Por otra parte, cómo justificar el posicionamiento de Ezequiel, profeta mayor, junto al profeta menor Habacuc. La respuesta probable ya captó toda la atención en A. Grabar. Ambos quedan asociados en Oriente, desde data muy temprana a la visión divina veterotestamentaria y a la de Cristo al final de los tiempos (Las vías de creac., 112). La reiterada disposición de ringleras bajo el nombre de Habacuc, trae a la memoria sus propias palabras: «Escribe cuanto has visto –dijo Yavé– y grábalo de modo que pueda leerse de corrido» (Habac. 2, 2). La consecuencia es la larga filacteria donde el imaginero también pretende invocar la respuesta divina, así como la plegaria y el canto triunfal. Si Ezequiel es el gran precursor del género apocalíptico, la salvación por la penitencia y la llegada del nuevo David, Habacuc nos retrae al interés y comentario de San Jerónimo por los profetas menores.

En este trabajo no se va a entrar en la *disputatio* sobre Isaías caracterizado como Moisés. Cierto es que sorprende la ausencia de Moisés, pero la disposición **Isaías, Jeremías, Daniel** parece muy estructurada.

En aquellos años, como ya quedó indicado, ocupaban un puesto central las críticas contra los movimientos heréticos –adopcionismo–, los judíos, los islamitas y el abad de Cluny, Pedro el Venerable concibe c. 1138-1140 un tratado contra un cierto Pierre de Bruis (*Contra Petrobusianos*) y, sobre todo *Adversos Iudeorum*, donde aborda como los judíos no eran heréticos, puesto que ellos conocen las Escrituras y saben lo que era la cristiandad e interpretan el dogma a su manera. Sobre esta base, da a la profecía una definición larga y, junto a ella, a la dramatización del *Ordo prophetarum*, donde se presentan profetas del A. Testamento, junto a figuras paganas (Sibila, Virgilio) que pronostican la llegada del Mesías y que sirve como confirmación adelantada del Nuevo Testamento (H. Zielske, 408). De manera que, las Escrituras y sus profetas surgen como soportes de la fe cristiana, de



manera que «los judíos demuestran no haber tenido fe en los profetas» (Iogna-Prat, 282).

Entonces, Isaías no parece suplir a nadie. Él ha profetizado «más lejos» al anunciar la llegada del Señor, la Encarnación (Is. 7, 8) y, de igual manera pronostica el Juicio Final (Is. 66). Ciertamente que porta unas tablas, pero al llamarle el Señor a profetizar, le indica: «Toma una tabla grande y escribe en ella...» (Is. 8). Y en ella el profeta mayor contiene *Ysayas propheta ecce Virgo (concipiet et pariet filium Emmanuel)*, apoyándose en el bastón de mando. Decía Pedro el Venerable que hay profetas que anuncian cosas universales, otros particulares, pero Isaías, Jeremías y Daniel «son capaces de las dos» (Iogna-Prat, 355).

Asimismo, este abad de Cluny consideraba que la profecía de Jeremías contenida en su obra (31, 27 –ss.) anunciaba la instauración de un Testamento nuevo: «Vienen días, palabra de Yavé, en que yo haré una alianza nueva con la casa de Israel y la casa de Judá; no como la alianza que hice con sus padres, cuando tomándolos de la mano, los saqué de la tierra de Egipto. Ellos quebrantaron mi alianza y yo los rechacé». Palabras y concepto recordado por Pablo (Hebreos, 8). La profecía de Jeremías se oponía entonces a la eternidad de la Ley de Moisés proclamada en Éxodo (12, 14).

Con Daniel ya cobra forma el estilo apocalíptico y con él la primera mención a la resurrección de los muertos, al juicio y a la recompensa o castigo. Su vida, verdadera prueba de los milagros se considera una prefiguración de la resurrección de Cristo, igual que Jonás.

Este Pórtico, junto con los apóstoles, o enviados a evangelizar las naciones por Cristo (Mc. 16, 15) y los profetas de Israel que tradujeron en palabras y gestos la voluntad divina, hay que asociarlo, pues, a un momento de enfrentamiento con las otras dos religiones del libro, islamismo y judaísmo. En un momento de confirmación de la universitas cristiana ante desviacionismos heréticos. Y ello en base al texto de Pablo reelaborado por Agustín de Hipona, Beda el Venerable, Rabano Mauro, Honorius d'Autun: «Por tanto, ya no sois extranjeros, sino edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo-Jesús en quien bien trabada se alza toda la edificación» (Efe. II, 19-21).



*Detalles de los 24 Ancianos del Apocalipsis afinando los instrumentos musicales.*

El conjunto del Pórtico del Paraíso desarrolla un programa conforme al armazón teórico de san Agustín, san Jerónimo, fragmentos de los profetas (especialmente Isaías), *Hechos de los Apóstoles* y, sobre todo, el Evangelio de Mateo como es la llegada del Hijo del hombre a la Gloria en el momento del Juicio.

BIBLIOGRAFÍA

- ANGHEBEN, M. Les chapiteaux romans de Bourgogne. Thèmes et programmes. Brepols, 2003.
- CARNICERO MÉNDEZ-AGUIRRE, I. "El Ourense medieval y su relación con el Puente Mayor (s. XII-XIII)", B.E.E.S.Fontán-Sarmiento. 1993, n.14, pp. 54/60
- CARRERO SANTAMARÍA, E. "De la Catedral medieval de Ourense y sus inmediaciones. Nuevas hipótesis sobre viejas teorías", Porta da Aira, n.9, 2002, pp. 9/29
- CHAMOSO LAMAS, M. La catedral de Ourense, León, 1980.
- DAVY, M.M. Initiation à la symbolique romane (XIIe s.), Champs-Flammarion, ed. 1999
- DOLBY, M<sup>a</sup>.C<sup>a</sup>. El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de san Agustín., EUNSA,Univ.Navarra, 2002.
- DUCHET-SUCHAUX,G y Pastoreau, M. La Bible et les saints., Mouv. edit. augmentée, Flammarion/Le léopard d'Or, Paris, 1989.
- GALLEGO DOMÍNGUEZ, O. "Hospitales de la provincia de Ourense", Bolet. Auriense, VI, 1976, pp. 207/263
- FERNÁNDEZ CATÓN,J.M. El culto de las reliquias: crítica hagiográfica, fuentes e historia, Oviedo, 2003
- FERNÁNDEZ CONDE, F.J. Prisciliano y el priscilianismo., TREA, Gijón, 2007.
- FERREIRA PRIEGUE, E. Loscaminos medievales de Galicia, Ourense, 1988.
- FRANCO, H. Peregrinos, monges e guerreiros, Ed. Hucitec, São Paulo, 1990.
- GARNIER, F. Le Langage de l'image au Moyen Âge, Paris 1982-89, 2 v.
- GONZÁLEZ, J. Alfonso IX, Madrid 1944, 2 v.
- GOUREVITCH, A. La culture populaire au Moyen Âge, Aubier, Histoires, Paris, 1996.
- HEARN, M.F. Romanesque sculpture, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1981.
- IOGNA-PRAT, D. Ordonner et exclure, Champs/ Flammarion, ed. 2003.
- LOCATELLI, A. Testamentos Apócrifos. Ed. Martínez Roca, Barcelona 1999
- LÓPEZ CARREIRA, A. A cidade de Ourense no século xv, Ourense 1998
- LÓPEZ CUEVILLAS, F. Cosas de Ourense, Ayuntamiento de Ourense, 1969
- LÓPEZ FERREIRO, A. H<sup>o</sup>S.A.M. Iglesia de Santiago de Compostela, v.V, Santiago, 1902
- LUCAS ÁLVAREZ, M. El reino de León en la Alta E.Medía. Las cancellerías reales (1109-1230), León, 1993
- MORALEJO, A., Torres,C. y Feo, J. Liber Sancti Jacobi, ed. rev. J.J.Moralejo y M<sup>a</sup> J. García Blanco, Xunta de Galicia, 2004
- MORALEJO, S. "Le Porche de Gloire de la Cathédrale de Compostelle. Problèmes de sources et d'interprétation", Cah. Saint-Michel de Cuxá, juillet 1985, n.16,pp.92/110
- " " Iconografía gallega de David y Salomón, Santiago de Compostela, 2004
- " " Formas elocuentes. Reflexiones sobre la teoría de la representación. Akal.Arte y Estética, 2004
- MORALES, Ambrosio de Viajes de los reinos de León, Galicia y principado de Asturias, ed. Florez, Madrid 1756
- MUÑOZ DE LA CUEVA, F. Noticias históricas de la Santa Iglesia Catedral de Ourense, Madrid, 1727.
- PITA ANDRADE, J. M<sup>a</sup> La construcción de la Catedral de Ourense, Santiago, 1954.
- PLÖTZ, R. " Sanctus et peregrinus....., peregrinus et sanctus", en El papado, la Iglesia leonesa y la Basílica de Santiago a finales del s. XI, ed. F.López Alsina, Consorcio Santiago, 199. pp. 89/105
- WEYLER, A. "La catedral de Ourense", B.S.E.E.XXXII, 1924, pp. 166/ss.
- YZQUIERDO PERRÍN, R. y otros La catedral de Ourense, Caixa Ourense, 1995