

Revista chilena de estudios medievales



CENTRO DE
ESTUDIOS
MEDIEVALES

UNIVERSIDAD GABRIELA MISTRAL

Revista chilena de estudios medievales

La Revista Chilena de Estudios Medievales es la publicación semestral del Centro de Estudios Medievales de la Universidad Gabriela Mistral, que reúne trabajos académicos originales que sean una contribución erudita y especializada a los estudios medievales desde las distintas disciplinas.

DIRECTOR

José Manuel Cerda
U. Gabriela Mistral

EDITOR

Sebastián Buzeta
U. Gabriela Mistral

COMITÉ EDITORIAL

Williams Ibarra
U. Gabriela Mistral

Pablo Maillet
U. Gabriela Mistral

Paz Crovetto
U. Gabriela Mistral

Cristián León
U. Diego Portales

PORTADA

Isadora Schmidt **Andrea Seguel**

DIAGRAMACIÓN

Andrea Seguel

La Revista Chilena de Estudios Medievales tiene como objetivo promover el estudio de la Edad Media en sus diversas disciplinas del conocimiento, a saber, ciencias, artes, literatura, filosofía, historia, entre otras, fomentando así el conocimiento y la difusión de este período histórico crucial para nuestra cultura occidental. La revista cuenta con un grupo de evaluadores que velan por la calidad académica y el valor investigativo de los artículos que se presentan para publicación.

Universidad Gabriela Mistral, Centro de Estudios Medievales
Ricardo Lyon 1177, Providencia. Santiago de Chile.

cem@ugm.cl / revistas.ugm.cl

Esta publicación semestral es administrada en Open Journal Systems (OJS) y se encuentra catalogada en el Modern Language Association Directory of Periodicals (mla), Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (REDIB) y en Difusión de Alertas en la Red (Dialnet) e indexada en Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex).

eISSN 0719-689X





Tiempos de reforma y espacios de frontera. En torno a los orígenes del monasterio de Santa María de Oia

Times of reform and border spaces.

Around the origins of the monastery of Santa Maria de Oia

Resumen

Los orígenes, en los años centrales del siglo XII, del monasterio cisterciense de Santa María de Oia son analizados a la luz de las reformas eclesíastica y monástica, que entonces se difundían en Europa. Se tienen en cuenta, además, las circunstancias políticas derivadas de la proximidad de la naciente frontera entre los reinos de León y Portugal.

Palabras clave

Edad Media, Historia Monástica, Historia de Galicia

Abstract

The article analyses the origins of the Cistercian monastery of Santa Maria de Oia in the central years of the twelfth century, in the context of the ecclesiastical and monastic reforms that were spreading across Europe during that period. The analysis also takes into account the political circumstances derived from the proximity of the incipient frontier between the kingdoms of Leon and Portugal.

Keywords

Middle Ages, Monastic history, History of Galicia

Recepción de artículo: 15-2-2017

Aceptación del artículo: 24-8-2017

ERMELINDO PORTELA

Universidad de Santiago de Compostela, España.

Catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Santiago de Compostela entre los años 1982 y 2017. Es actualmente Profesor Emérito en esa misma Universidad. Publicaciones recientes: Diego Gelmírez (c. 1065-1140). El báculo y la ballesta, Madrid, Marcial Pons Historia, 2016; "The Making of Galicia in Feudal Spain", en Culture and Society in Medieval Galicia. A Cultural Crossroads at the Edge of Europe, Leiden/Boston, Brill, 2015, pp. 367-399.

ORCID  



Durante la tercera y la cuarta décadas del siglo XII, en el territorio de la diócesis de Tui, que se extendía a uno y otro lado del tramo final del río Miño y estaba sometido a la dependencia política del trono de León y del naciente reino de Portugal, tenían lugar la serie de acontecimientos que finalmente condujeron, hacia 1145, al nacimiento de un nuevo monasterio.¹ La aproximación a los orígenes de Santa María de Oia que proponemos en las páginas que siguen es consecuencia, en primer lugar, de la adopción del punto de vista de la reforma –eclesiástica en general y monástica en particular– que caracteriza la primera mitad del siglo XII; lo que nos importa aquí es sentir el latido capilar –perceptible en un lugar situado en el extremo suroccidental de Europa– del gran y definitivo impulso de la feudalización de la Iglesia² al que solemos designar con la etiqueta de reforma gregoriana. Esta comprobación, en el extremo, de que la institución eclesiástica está a la altura del sistema³ y es capaz de llegar con eficacia y fuerza suficientes a todos los rincones de la cristiandad latina, se completa con algunas referencias, en la medida en que el lugar monástico a que atendemos está muy próximo a la naciente frontera entre los reinos de León y Portugal, a las más cercanas circunstancias políticas que condicionan el proceso a que atendemos.

En cualquier descripción del emplazamiento del monasterio de Oia, el mar es rasgo ineludible. Oia está, en efecto, junto al mar. Tanto, que, en los días de fuerte temporal del suroeste, las olas del Atlántico rompen contra el muro que cierra su atrio. El tramo meridional de la costa de Galicia, entre cabo Silleiro y la desembocadura del Miño, poco tiene que ver con las dulzuras paisajísticas de las rías que se abren inmediatamente al norte o con las playas con que se inicia, inmediatamente al sur, la costa de Portugal. Las rocas descarnadas batidas por el mar abierto son aquí el elemento definidor de la divisoria prácticamente rectilínea entre las aguas del océano y el litoral, dominado éste por un escarpe de falla que llega casi hasta su mismo borde. En el piedemonte, la suavización de la pendiente permite, en algunos enclaves, la creación de campos cultivados y la aparición de núcleos habitados que no consiguen –ni siquiera hoy, tras la agresión constructiva más reciente– borrar una cierta impresión de adusta soledad. No parece mal sitio para monjes deseosos de apartarse del mundanal ruido.

El silencio no es, ni era, sin embargo, absoluto. San Xián, Oia, Pedornes, Viladesuso y Mougás son las cuentas de un rosario de viejas *villae* que, creadas, ocupadas y explotadas seguramente desde mucho antes de la fundación del monasterio, se repartían, en franjas horizontales dispuestas de sur a norte, este espacio del extremo suroeste de Galicia. En ellas vivían conjuntos de familias de campesinos y pescadores cuyas voces fueron oídas por los recién llegados monjes y atrajeron pronto, como veremos, su atención. La comunicación entre esas *villae* estaba de antiguo garantizada por una vía romana⁴ que discurría paralela a la costa y articulaba el conjunto del territorio que conformaba la fachada abierta al océano de la medieval terra de Toronio. Este es, a grandes rasgos, el escenario en que, a mediados del siglo XII, nació la nueva comunidad cenobítica de cuyos orígenes queremos ocuparnos. La historia de Oia ha sido objeto de estudios anteriores.⁵ Vuelvo ahora sobre ella, en el convencimiento de que, como cualquier otra disciplina, necesita la historia constantemente reescribirse, mediante la adopción de nuevos enfoques que obligan a preguntas nuevas y exigen la verificación de nuevas hipótesis.

Cuando, en el siglo XVIII, uno de los redactores del *Tumbo del Monasterio de Nuestra Señora de Santa María de Hoya* escribió sobre los orígenes de la institución,⁶ estaba bien asentada la tradición de que el monasterio había nacido por la fusión de varias comunidades de cenobitas preexistentes. Resultado de la decantación de noticias y relatos de valor desigual y mayor o menor distancia respecto a los hechos realmente ocurridos, el núcleo de la historia que por entonces se contaba presenta a seis religiosos que, deseosos de soledad y vida contemplativa, abandonaron el monasterio de Melón y se llegaron a las montañas de Monte de Boy, en que se establecieron, de dos en dos, en las ermitas de San Cosme, San Mamed de Loureza y Oia, donde, en los días solemnes, se reunía el grupo “para reconciliarse y tratar del espíritu.” Convertidos los tres enclaves en monasterios regidos por la norma benedictina, fueron unidos en el de Oia por el emperador Alfonso VII. Esta es la historia que cuenta el *tumbo* del siglo XVIII.⁷ Por otra parte, sin referencia alguna a la originaria procedencia melonense, que debe ser invención tardía, la asociación con San Cosme y San Mamed en la fundación de Oia, siempre con el decidido impulso de

1. Una primera versión de este estudio fue presentada como ponencia en el “III Seminário Internacional Tarouca e Cister: O Imaginário e o Património de Cister no Douro”, celebrado en Tarouca (Portugal) y forma parte de la investigación desarrollada en el marco del proyecto “La formación de la monarquía feudal en Hispania. Sociedad y poder en la época de la dinastía de Navarra. 1000-1135” (HAR2012-31940), financiado por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Economía y Competitividad del gobierno de España.
2. Me refiero al feudalismo en el sentido más amplio y, por tanto, al tiempo en que la Iglesia muestra y plasma sus aspiraciones a la dirección del conjunto del sistema social.
3. Hace tiempo que Alain Guerreau definió la Iglesia de este modo, como la única institución a la altura del sistema feudal. Guerreau 1980, p. 178.
4. Se trata de la vía XX, de Braga a Astorga por la costa, que viene caracterizada en el Itinerario de Antonino por la indicación *per loca maritima*. Estefanía Álvarez 1960, pp. 54-61.
5. Los documentos de Oia y el análisis de su dominio eran parte importante del primer trabajo de investigación que, en 1971, publicamos María del Carmen Pallares y yo (Pallares y Portela 1971). Una década después, volví a ocuparme de los monjes de Oia al tratar de la obra colonizadora de los cistercienses en Galicia (Portela 1981). Antes y después de esos estudios, son varios los autores que han dedicado trabajos monográficos o han hecho referencias significativas al cenobio costero y a sus primeros pasos en la historia: Ameal 1949-1956; Fernández Rodríguez 1956; Yáñez Neira 1974; Valle Pérez 1982; CENDÓN, M., “Santa María de Oia”, en *Monastición cisterciense gallego*, vol. 1, León 2000, pp. 196-223. Muy recientemente, Ana Paula Leite Rodrigues, ha llevado a cabo un estudio exhaustivo sobre la proyección portuguesa del dominio monástico de Oia (Leite Rodrigues, en prensa).
6. Archivo Histórico Nacional (en adelante AHN), Códices, L. 60, fol. 22 rº y vº.
7. Añade aún la noticia de que la más antigua referencia a la casa de Oia consta en una escritura de compraventa, fechada en 1132, según la cual Toribio Xiráldez, vecino de Cividáns, en la feligresía de Salcidos, vendió a fray Bartolomé, perteneciente al convento de Melón, una heredad para el monasterio de Oia “que ahora se está fabricando”. AHN, Códices, L. 60, fol. 3 rº. Tal documento, que no forma parte de la colección de los conservados actualmente, debe seguramente entenderse en el marco de posteriores reelaboraciones encaminadas a vincular el origen de Oia al cenobio melonense.

Alfonso VII, le llega al P. Flórez⁸ a través de los *Annales Cistercienses* de Ángel Manrique y de la obra sobre Tui de Fr. Prudencio de Sandoval. Conviene ahora que contrastemos las tradiciones asentadas en el siglo XVIII con los testimonios directos que nos han llegado del tiempo en que surgió el monasterio.

Nos importa aquí el grupo que forman los ocho documentos más antiguos que se refieren al monasterio de Oia o guardan directa relación con él. Son, con indicación de fecha y el carácter de falsos o auténticos que les ha atribuido la crítica diplomática, los siguientes:

Documento 1

1130.06.27. Alfonso VII y D^a Berenguela donan al monasterio de Oia y al abad Pedro, de lo que pertenece al *ius regale* en la *terra de Toronio*, el eremitorio de San Cosme con su coto y las villae de Erizana y Baredo. AHN, Clero, Oya, carp. 1794, doc. 2. (**Falso**).

Documento 2

1137.06.26. Alfonso VII dona al abad Pedro y al monasterio de Santa María de Oia la mitad de las iglesias de Erizana y A Guarda y las de Mougás, Pedornes, Burgueira, Loureza y O Rosal. AHN, Clero, Oya, carp. 1826, doc. 16. (**Falso**).

Documento 3

1137.06.27. Alfonso VII y D^a Berenguela donan al prior Pelayo de la *ecclesia* de San Cosme y San Damián la villa de Erizana. AHN, Clero, Oya, carp. 1794, doc. 3. (**Auténtico**).

Documento 4

1139.04.17. Alfonso VII y D^a Berenguela donan al monasterio de Oia y a su abad Pedro el de San Mamed de Loureza. AHN, Clero, Oya, carp. 1794, doc. 4. (**Falso**).

Documento 5

1139.06.24. Alfonso VII dona al monasterio de Oia y a su abad Pedro las *villae* de Vilapauca y Randufe y un casal en Taborda. AHN, Clero, Oya, carp. 1794, doc. 5. (**Falso**).

Documento 6

1145.04.19. Pelayo, obispo de Tui, dona al abad Pedro los derechos eclesiásticos en la *ecclesiola* de Loureza y los diezmos del fruto de su trabajos allí y en la *villa* de Oia. (**Auténtico**). Flórez, ES, XXII, ap. XI.

Documento 7

1145. 08. 29. Pelayo Gutiérrez, monje del monasterio, dona a Santa María de Oia bienes que le pertenecían en Portugal y le habían sido, en parte, donados a él por la reina Teresa y confirmados por su hijo el rey Alfonso. AHN, Clero, Oya, carp. 1794, doc. 7. (**Auténtico**). Inédito. Véase el texto completo en apéndice.

Documento 8

1149.04.23. Alfonso VII dona al abad Pedro lo que corresponde al *ius regio* en Mougás, Viladesuso y Pedornes. AHN, Clero, Oya, carp. 1794, doc. 9. (**Auténtico**).

8. Flórez 1767, pp. 22-24.

Desde los estudios de Peter Rassow y Luis Sánchez Belda⁹, la mitad de estos documentos – en concreto los números 1, 2, 4 y 5- vienen considerándose sospechosos o falsos. Trátese de invenciones tardías llevadas a cabo en el *scriptorium* monástico o de errores en la copia de las datas, es lo cierto que este conjunto de diplomas, supuestamente atribuidos todos ellos a la cancillería de Alfonso VII, no corresponden a la fecha que se les asigna. No es imposible, con todo, que, a través de ellos, nos llegue algún trasunto de la realidad. No nos ocuparemos de su contenido por el momento. Conviene, en primer lugar, que atendamos a los cuatro textos a los que la moderna crítica no ha puesto objeciones.

Son dos diplomas reales signados por el Emperador, un documento del obispo de Tui, Pelayo, y la donación que hizo al cenobio Pelayo Gutiérrez, miembro de la comunidad. Nos importa ante todo el documento episcopal, el número 6 de nuestro listado, al que ya Fray Prudencio de Sandoval prestó atención especial en razón de la referencia que en él se hace a los votos de Santiago¹⁰, pero que tiene para nosotros el interés de ser el primer testimonio seguro, no del monasterio de Oia, pero sí de la relación de Oia con un enclave monástico. El prelado tudense cede al abad Pedro y a los hermanos de su congregación los derechos episcopales, exceptuado el voto de Santiago, sobre la pequeña iglesia (*ecclesiola*) de San Mamed de Loureza, donde habían empezado aquéllos a habitar y a fundar un monasterio. Los dispensa, además, del pago del diezmo de los frutos obtenidos con su trabajo, tanto en ese lugar como en la *villa* de Oia que les pertenece. En abril de 1145, por tanto, no parece que exista en Oia monasterio alguno; el lugar, por el momento, es definido como una *villa*, esto es, un espacio habitado seguramente desde hacía mucho tiempo, cuya propiedad ha sido transferida a los cenobitas recientemente instalados en Loureza. No están lejos el uno del otro estos dos enclaves; al otro lado de los montes que cierran la costa de Oia por el este, se halla Loureza, junto al río Tamuxe, último de los afluentes del Miño por la margen derecha, en el punto en que comienzan a abrirse las vegas que darán luego lugar al amplio valle de O Rosal. Volveremos sobre otros aspectos de este texto; retengamos, por el momento, que, desde el punto de vista de los orígenes de la vida cenobítica en Oia, nos ofrece un inequívoco término *post quem*.

No había monasterio en Oia antes de abril de 1145; pero sí lo había cuatro meses más tarde, cuando, en 29 de agosto, Pelayo Gutiérrez, monje del monasterio,¹¹ transfiere a éste bienes de su propiedad en territorio de Portugal (documento 7). Volveremos también más adelante sobre ciertos aspectos de indudable interés que presenta este texto. Pero subrayemos ahora que la donación de Pelayo Gutiérrez es la primera referencia escrita segura a la existencia del monasterio de Santa María de Oia e indudable término *ante quem* para su fundación. En algún momento entre el 19 de abril y el 29 de agosto de 1145, con el buen

tiempo, el abad Pedro y sus monjes decidieron cambiar su lugar de residencia desde Loureza, donde inicialmente se habían asentado, a Oia, el enclave costero que también les pertenecía.¹²

Definitivamente asentado en su nuevo emplazamiento, el cenobio atrajo algunos años más tarde la atención del rey. En efecto, en 1149, Alfonso VII donó a la iglesia de Santa María de Oia, al abad Pedro y a los monjes que con él profesaban allí la regla de San Benito lo que correspondía al derecho real (*iure regio*) en Mougás, Viladesuso, y Pedornes (documento número 8).

El cuarto y más antiguo de los documentos auténticos del grupo a que nos referimos (documento 3) no menciona en modo alguno el monasterio o el lugar de Oia. Es un privilegio del Emperador, fechado en Tui el 27 de junio de 1137, por el que éste concede en heredad a don Pelayo y a los eremitas que con él hacen servicio a Dios en la iglesia dedicada a los santos Cosme y Damián la *villa* de Erizana. Este documento forma parte de la colección de los que proceden del monasterio de Oia y es probable que se haya incorporado a su archivo en el momento de la fundación o poco después. Sí es seguro, en todo caso, que la *villa* de Erizana se incorporó al patrimonio de Oia, como prueban bien la compensaciones que al abad y los monjes hubo de hacer Alfonso IX cuando decidió retirarles la propiedad de esa villa para dársela a los nuevos pobladores de la villa de Baiona.¹³ Quiere esto decir que, en este aspecto, podemos dar por buena la tradición asentada en el XVIII de que, en los orígenes de Oia, además del lugar de San Mamed de Loureza, estuvo mezclado el enclave de San Cosme y San Damián situado en las faldas de la sierra de A Groba sobre la ría de Baiona.

Los cuatro textos a que acabamos de referirnos constituyen la única base firme sobre la que asentar cualquier explicación acerca de los orígenes de la vida cenobítica en el lugar de Oia. A partir de ellos y sin modificar las evidencias que transmiten, podemos interpretar los hechos. Podemos, por ejemplo, acercarnos a los contenidos de los documentos falsificados o mal datados.

Uno de ellos, el documento número 2, poco tiene que ver con los orígenes del monasterio. Es una falsificación tardía,¹⁴ posterior desde luego al nacimiento de la villa de A Guarda, en el tránsito del siglo XII al siglo XIII, que seguramente está en relación con los desencuentros que sabemos que existieron entre el concejo de ésta y los monjes del cercano cenobio. Sea como fuere, constituye el testimonio del deseo de dejar clara la posición dominante del monasterio en el tramo de la costa en que se halla.

Sean falsos por entero o estén alterados en contenidos y fecha, los documentos 1 y 4 sí tienen relación con los orígenes. Se trata de sendas

9. Rassow 1928-1930, Sánchez Belda 1953. Para la edición o registro de la mayor parte de estos documentos, además de a estas dos obras, remito a Lucas 1993 y Recuero, González y Romero 1998.

10. Sandoval 1610, pp. 120 v.-122 v.

11. Ego Pelagius Guterrici monachus, pro Dei amore et anime mee, facio testmentum ad monasterium Sancte Marie de Oia et abbati domino Petro et monachis ibi in Dei seruitio demorantibus, ubi et ego sum monachus, de hereditate mea que habeo in uilla que appellatur Monazelos. Además de la villa de Monacelos, que un monje anotador de época moderna sitúa "junto al Porto", la donación incluye tres casales en Verdoejo, en las inmediaciones de Valença do Minho.

12. La importancia de este testimonio para la historia de Oia no pasó inadvertida para un atento archivero monástico de época moderna que anotó, al dorso del pergamino, que la donación de fray Pelayo Gutiérrez tuvo lugar en 1145, 'diez años despues de la fundacion deste monesterio que fue en Loreza. Era. 1173. Año. 1135. Estuvo este monesterio diez años en Loreza el qual sitio conpro don Pedro Abbad al obispo de Tui por dos marcos'.

13. Portela 1976, p. 174.

14. Ha sido transmitida por la copia incluida en confirmación otorgada por Alfonso XI en 1334. Sánchez Belda 1953, pp. 453-454.

atribuciones a Alfonso VII de los diplomas por los que se transfieren al de Oia los cenobios de Loureza y San Cosme y se acotan sus términos. No es imposible que en el proceso fundacional en que tiene lugar la fusión de las comunidades de San Cosme, Loureza y Oia se diera por bueno y sabido que el monasterio único resultante, finalmente el dedicado a Santa María en Oia, era destinatario y legítimo poseedor de los bienes y derechos atribuidos a las comunidades preexistentes. La conservación en el archivo de Oia de la donación de Erizana a San Cosme muestra que la atribución de bienes y derechos fue acompañada, por lo menos en algunos casos, de la transmisión de los correspondientes documentos probatorios. Tal vez no en todos y tal vez sin la necesaria claridad probatoria. Por esa razón, en algún momento posterior, se consideró conveniente encomendar a los monjes del *scriptorium* la realización de las modificaciones o la elaboración completa de los diplomas que buscan, para Oia, el rango máximo de legitimación de propiedades y privilegios de los antiguos cenobios, vinculándola con Alfonso VII, el primero de los monarcas en amparar la nueva y única fundación monástica finalmente resultante. En todo caso, estos dos textos pueden considerarse prueba indirecta de la realidad de la participación de San Cosme y Loureza en el origen de Oia.

También busca la atribución a Alfonso VII el documento 5 de los que comentamos. Lo dan como falso tanto Rasow como Sánchez Belda, quien piensa que fue falsificado sobre el documento de 16 de mayo de 1159, que contiene la misma donación, pero realizada por Fernando II.¹⁵ Este monarca, en esa misma fecha, hace donación al monasterio del lugar de Malvas, en las inmediaciones de los espacios objeto de la donación anterior.¹⁶ Podría entenderse la donación de Fernando II como el reconocimiento formal de realidades ya existentes desde los tiempos fundacionales y el falso atribuido a Alfonso VII como resultado del deseo de dotarlas de mayor legitimidad. Y es a ese horizonte fundacional al que parece apuntar el texto cuando explica el origen del derecho de propiedad sobre lo donado: *que uille uidelicet Uilla Pauca, Gomariz et hereditas Raumphii et illud kasale de Taborda fuerunt Suarii Cresconii qui dedit eas in concambio pro Oia*. Se hace constar, pues, que los bienes que ahora se integran en el dominio monástico habían pertenecido antes al noble Suero Crescóniz, quien los había entregado al rey a cambio, precisamente, de la propiedad de Oia. Ahora bien, sabemos que, en 1145, cuando merecieron la atención del obispo Pelayo, los monjes de San Mamed de Loureza eran dueños de la *villa* de Oia. Cabe pensar, por tanto, que, antes de 1145, Suero Crescóniz -no es imposible que con el estímulo de Alfonso VII- prestara apoyo y auxilio material a la instalación en aquél lugar de Pedro y el grupo de monjes que le acompañaban, en un proceso de creación monástica de similares características al que se estaba llevando a cabo en otros lugares.¹⁷

El cenobio de San Cosme tiene tal vez tras de sí una ya larga historia propia a la altura de los años centrales del siglo XII. Así era, en efecto, si este San Cosme de Baíña se identifica, como creen los estudiosos que se han ocupado del tema,¹⁸ con el *Dayr Kustan* mencionado por Ibn Hayyán en su relato de la expedición de Almanzor a Compostela en 997.¹⁹ En el documento de 1137, por el que Alfonso VII le dona la villa

de Erizana, es descrito como el lugar en que da culto a Dios el grupo de ermitaños que dirige el prior Pelayo. Por dos veces, se refiere el texto a *Pelagio ceterisque heremitis* de San Cosme. Me importa subrayar esta componente eremítica que destacó el redactor del diploma del siglo XII como característica de la vida monástica en el lugar. Vinculados con tradiciones hispánicas viejas o influidos por corrientes europeas más recientes, los ermitaños de las alturas de A Groba parecen aún expresión de la radicalidad con que interpretaron el impulso hacia el apartamiento del mundo muchos de los movimientos de renovación de la vida cenobítica en Occidente en la transición del siglo XI al siglo XII. Sea como fuere, el prior Pelayo y su grupo de ermitaños llamaron la atención del Emperador y éste se ocupó de ellos. El resultado del encuentro consiguiente, el diploma de 1137 que comentamos, señala un camino en la orientación de la vida de los reunidos en San Cosme que parece orientarse hacia la pérdida de radicalidad en el apartamiento, hacia la integración. La entrega por el rey de la *villa* de Erizana y la aceptación por parte de Pelayo y sus ermitaños revela, en efecto, el reconocimiento y la conformidad en el refuerzo de los anclajes con el mundo. De ahora en adelante, la comunidad de San Cosme parece dispuesta a vivir menos apartada del mundo, a buscar fórmulas de compromiso entre el inhóspito monte en que vivían sus integrantes y la poblada costa donde el privilegio real los convertía en propietarios. En realidad, parece éste sólo el primer paso de un viaje más largo entre el monte y la costa, entre el desierto y el mundo.

El documento episcopal de abril de 1145 no describe a los reunidos en San Mamed de Loureza como ermitaños; dice que allí estaban, poblando el lugar y haciendo en él un monasterio, el abad Pedro y los hermanos de su congregación. De abad y monjes habla, para ese mismo año, la donación de Pelayo Gutiérrez. Las cosas han cambiado respecto a San Cosme; el prior se ha convertido en abad y los ermitaños en monjes congregados. Sin aportar testimonios que lo prueben, Fray Prudencio de Sandoval²⁰ sostiene que, al parecer, los monjes de Loureza son los mismos ermitaños de San Cosme que han cambiado, con el acuerdo del obispo de Tui, el lugar de su retiro. Aunque no es imposible, no podemos estar seguros; sí lo estamos, en cambio, de que tanto la peregrinación de los ermitaños de San Cosme como la de los monjes de San Mamed de Loureza concluyó en la *villa* de Oia, donde, en agosto de 1145, había nacido ya un nuevo monasterio que, bajo la advocación de Santa María, iniciaba un largo camino en la historia.

Respecto a los ermitaños de San Cosme o a los congregados de Loureza, el diploma de Alfonso VII de 1149 señala cambios significativos en la manera en que llevan a cabo la vida en comunidad los allí reunidos. Ni ermitaños regidos por un prior, ni hermanos congregados bajo la autoridad de un abad; las cosas ahora se precisan: el emperador se dirige al abad Pedro, *fratribusque uestris monachis ibi sub regula beati Benedicti degentibus*. La estabilidad definitiva se alcanza al mismo tiempo que la plenitud del modelo de vida. Los ermitaños se han convertido en monjes que han aceptado someterse a la disciplina regular dominante en la cristiandad latina. El viaje entre San Cosme y Oia, pasando por San Mamed de Loureza, es expresión del itinerario de la reforma impulsada por el poder del rey y por el poder del obispo.

15. Sánchez Belda 1953, p. 111. González 1943, p. 356. AHN, Clero, Oya, carp. 1794, doc. 17.

16. González 1943, p. 356. AHN, Clero, Oya, carp. 1794, doc. 16.

17. Piñense, por ejemplo, en la colaboración del Emperador y de los nobles Fernando y Bermudo Pérez de Traba en la refundación cisterciense del monasterio de Sobrado. Pallares 1979, pp. 115-122.

18. Fernández Rodríguez 1967, pp. 345-363. Véase también, del mismo autor, 1956, p. 220. Martínez Tamuxe y Martínez Barbosa 2008.

19. Sánchez-Albornoz 1946, pp. 372-373.

20. Sandoval 1610 p. 120 r. y v.

Se trata, en ambos casos, de ordenar, de someter a la norma. Frente a los restos del monacato antiguo o a los brotes eremiticos nuevos, con tendencia a situarse fuera del sistema, el monarca y el prelado reconducen y encauzan, controlan la vida cenobítica que acabará convirtiéndose en un poderoso instrumento de control. El nacimiento de Oia responde a esta tendencia de fondo y es el resultado de pactos, de concesiones mutuas.

El obispo Pelayo de Tui destaca precisamente por su acción reformadora. La aplicó, en primer lugar y ante todo, a su entorno más próximo, a los clérigos de su propia sede, los canónigos tudenses, que, con el prelado al frente, ajustaron su vida a las normas de la regla de San Agustín. Fray Prudencio de Sandoval subrayó el carácter reformador de don Pelayo y apuntó sus fuentes de inspiración ultrapirenaica. "Y en este mismo año último de Hebrero, queriendo el Obispo don Pelayo reformar su Iglesia, siendo el tiempo en que mas florecia la regla de San Agustín, en se fundar monasterios, principalmente en Francia, quiso que en su Iglesia se guardase esta misma regla.²¹" Las intervenciones del obispo en los monasterios de Barrantes y, por lo que ahora nos importa, San Mamed de Loureza obedecen al mismo impulso reformador y atienden también, seguramente, a los ejemplos que llegan de las áreas centrales de la cristiandad. El documento episcopal de 1145 cobra sentido pleno en este marco de ideas y decisiones.

A la altura de 1145, el panorama del monaquismo europeo está claramente dominado por la gran figura de Bernardo de Claraval. A él, a sus monjes blancos, a los usos por los que regían su vida, miraban sin duda quienes, en el momento de máxima expansión de la orden cisterciense, querían crear lugares nuevos de vida cenobítica o dar nueva forma a los que ya existían. Santa María de Oia llegó a formar parte de pleno derecho de la orden cisterciense. A partir de la indicación de Ángel Manrique²², el año 1185 es la fecha que se admite y se tiene por oficial para su incorporación a Císter. Hace tiempo, M^a Carmen Pallares y yo nos pronunciamos por la precocidad de la influencia de los usos de Císter en la vida del monasterio de Oia.²³ Nos afirmamos hoy en esa idea y en el convencimiento de que tal influencia estuvo presente desde el primer momento; desde, por lo menos, los tiempos de San Mamed de Loureza. Y, por más que sea esto solamente una hipótesis no probada, no es imposible que la integración del cenobio de Oia en la gran orden monástica europea hubiera tenido lugar en el momento mismo de la instalación de los monjes en el lugar o muy poco tiempo después.²⁴ Las tradiciones mantenidas en el propio monasterio durante la época moderna son, a este respecto, contradictorias. El ya mencionado *Tumbo del Monasterio de Nuestra Señora de Santa María de Hoya*, compuesto en el siglo XVIII, se inclina por la adscripción inicial del cenobio a la norma benedictina y por la posterior integración en la orden de Císter²⁵. En cambio, en el siglo anterior, fray Martín Ordóñez,

que se encargó de poner orden en el archivo de la casa, dejó escrito, en el tumbo que resultó de su tarea, que el monasterio había pertenecido, desde el momento mismo de su fundación, a la orden de Císter²⁶. Noticias, pues, divergentes que dan pie a todas las hipótesis, pero que son insuficientes para probarlas. Muy recientemente, el hallazgo de una lauda abacial y la interpretación que de su inscripción hace Ana Paula Rodrigues añade nuevos argumentos a favor de la afiliación a Císter en 1185²⁷.

Sea como fuere, de las iniciales influencias cistercienses hay serias pruebas. Volvamos al documento de 1145 por el que el obispo Pelayo de Tui exime al abad Pedro y a los miembros de su congregación del pago de los diezmos en Loureza y Oia. Notemos, por una parte, que esta aspiración a la exención de la jurisdicción eclesiástica ordinaria y de las rentas que se derivan de ella es un deseo muy propio de los cistercienses de mediados del siglo XII. Pero atendamos, por otra y sobre todo, a una frase de este documento: *Huic etiam donationi adicimus omnium laborum vestrorum decimas, tam in ipso loco, quam in alia villa vestra que vocatur Oya, vel ubicumque laboraveritis manibus vel operariis vestris*. Hay aquí una referencia explícita y precisa a un rasgo esencial de la vida cisterciense de este tiempo: la dedicación al trabajo manual de los monjes y los conversos. La explotación directa de las tierras, llevada a cabo por los miembros de la comunidad y por jornaleros contratados, es un rasgo dominante de la gestión económica de los monasterios de Císter de la época.

En agosto de 1145, los monjes de Loureza se habían trasladado a Oia y fueron, cuatro años después, objeto de la atención de Alfonso VII, quien, en el primero de los privilegios reales auténticos referidos al cenobio, entre los que han llegado hasta nosotros, les cedió los derechos del realengo en las *villae* de Pedornes, Viladesuso y Mougás. No ha de tenerse por prueba segura de la no afiliación a la orden cisterciense la presentación que en este diploma se hace, como hemos visto, de los monjes de Oia como sujetos a la regla de San Benito y, menos aún, como testimonio de rechazo de los usos de Císter como modelo de vida. Téngase en cuenta que los monjes blancos se presentaron a sí mismos como los más escrupulosos, como los más auténticos seguidores de la norma del maestro de Montecasino. Y, sin duda, la advocación mariana escogida para su casa por los recién instalados en Oia expresa bien la voluntad del abad Pedro y los suyos por ajustar su vida a las reglas que ordenaban la de los nuevos monasterios en Occidente y, en concreto, la de la abadía de Claraval en cuya filiación acabarían integrándose.

Allí, San Bernardo se encargaba por entonces de reconducir a la gran corriente de la regla benedictina los excesos o las desviaciones que, respecto a ella, podían haberse producido en los primeros tiempos de Císter.²⁸ En los años 40 del siglo XII, los cistercienses son ya los monjes

21. Sandoval 1610, p. 116. Véase también Flórez 1767, p. 82.

22. Manrique 1642-1659, III, p. 162. La datación está basada en las discutidas Tablas de Císter, cuyas inexactitudes son bien conocidas, particularmente para los cenobios hispánicos.

23. Pallares y Portela 1971, pp. 88-89.

24. Es una posibilidad que, aunque insistiendo en su carácter hipotético, tampoco descarta José Carlos Valle (1984, p. 275, nota 18), en su análisis de los orígenes cenobíticos del lugar de Oia.

25. Según el redactor del segundo abadologio, los cuatro primeros abades fueron de hábito negro y el quinto, don Pelayo II, el primero de los de hábito blanco. AHN, Códices, L. 60, fol. 23 r^o.

26. 'Primeramente para que se pueda entender y no aya dubda de que esta casa desde sus principios hasta aora siempre fue y a sido de nuestra sagrada orden Cisterciense'. AHN, Clero, Oya, Tumbo de fray Martín Ordóñez, L. 10223, fol. 16 r^o.

27. Leite Rodrigues 2013, pp. 23-38.

28. Sobre el papel de San Bernardo en la reconducción del movimiento cisterciense, véase Portela 2002, pp. 61-65.

de San Bernardo. Él es, en ese momento, la gran figura de la orden, la persona que, desde la silla abacial de Claraval, encauza y dirige la expansión que se expresa en la multiplicación de fundaciones y afiliaciones por toda la cristiandad latina. Y el prestigio de Bernardo de Claraval ha hecho de él una de las personas más influyentes de la Europa de este tiempo; desde luego, en el plano moral; pero también, conviene no olvidarlo, en el ámbito político.

Alfonso VII sabe bien quién es Bernardo de Claraval.²⁹ La especial protección que, desde tiempos de su bisabuelo, los reyes de León venían dispensando a los monjes de Cluny, la sustituye el Emperador por el especial amparo a los nuevos monjes, a los cistercienses. El rey abre, en efecto, las puertas de su reino a los monjes blancos. Y, en Galicia, es él quien ampara la instalación en Sobrado, en 1142, de un grupo de monjes enviados directamente por el propio San Bernardo desde Claraval.

No es impensable que la cercanía de los religiosos de Oia a los usos cistercienses ayude a llamar la atención que enseguida les presta el rey. Pero hay sin duda otras razones que explican la acción política del monarca en el suroeste galaico. El mismo año en que Alfonso VII favorecía los intereses de San Cosme donando al prior Pelayo y a sus eremitas la *villa* de Erizana, Alfonso Enríquez, con la probable complicidad del conde Gómez, confirmante destacado del privilegio, ocupaba la tierra de Toroño. No andaba sobrado de fidelidades el rey de León en un territorio que habría de ser aún largamente disputado durante el proceso de afianzamiento de la monarquía portuguesa. En 1141, Alfonso de Portugal buscaba de nuevo y conseguía temporalmente ampliar el territorio de su reino al otro lado de la frontera del Miño. Al final de esa década, la generosa dotación por parte de Alfonso VII de que era objeto el ya definitivamente asentado centro monástico de Oia respondía ciertamente al interés del monarca por contar con un sólido punto de anclaje en el dominio de la franja costera del reino más próxima a la desembocadura del Miño. El rápido desarrollo posterior de las propiedades del monasterio y las facultades jurisdiccionales pronto desplegadas por su abad demostraron fehacientemente la indudable eficacia de la nueva institución, como centro de control económico y político desarrollado al amparo y en la fidelidad de los reyes de León.

No hay diplomas de Alfonso Enríquez entre los documentos conservados de Oia. No sabemos si alguna vez los hubo. Pero, en el primer testimonio escrito de la existencia del cenobio, la donación de agosto de 1145, se contiene una referencia al primer rey de Portugal y a su madre, la infanta Teresa. Su autor, Pelayo Gutiérrez, miembro de la primera comunidad de Oia, no es un cualquiera. En el *testamentum* dirigido al monasterio del que ya formaba parte como monje, dejó dicho que la heredad que poseía en la villa de *Monazelos* le había sido dada por la reina doña Teresa en reconocimiento de sus servicios y le había sido confirmada después por su hijo el rey Alfonso, a quien llama *dominus meus*, mi señor.³⁰ Es claro que este hombre había formado parte del entorno nobiliario vinculado a la infanta y, más tarde, a Alfonso Enríquez.³¹ Convertido en monje del nuevo monasterio de Oia³² no olvida su propia historia. No es posible, a partir de este dato, intentar deducir relaciones concretas, por más que las haya habido, entre el monasterio fundado junto a la frontera del reino naciente y su primer rey. Pero sí puede concluirse que, al amparo indirecto de la infanta Teresa y del rey Alfonso I, se sentaron las bases, desde los primeros momentos de su existencia, de la larga y significativa proyección futura del cenobio gallego en Portugal.³³

En el acompañamiento del proceso que dio origen al monasterio de Oia, Alfonso VII estaba preocupado por resolver los problemas propios de la organización del poder en un territorio de frontera. Y, en ese marco, el camino que conduce a los ermitaños de San Cosme a la conversión en monjes de la órbita cisterciense puede entenderse como la vía que lleva desde la existencia de un grupo marginal con connotaciones exclusivamente religiosas a la creación de una institución eclesiástica de amplia proyección social en el pleno feudalismo.

El obispo Pelayo de Tui estaba interesado, ya lo hemos dicho, en los aspectos propiamente eclesiásticos del proceso de cambio que se estaba viviendo. Concluiremos esta reflexión sobre los orígenes de Oia con un testimonio de la rápida incorporación del nuevo monasterio a la tarea reformista impulsada por el prelado. Nos situamos ahora justamente en la raya fronteriza, en el monte de Santa Tecla que domina, desde la orilla norte, la desembocadura del Miño.

29. Sobre los contactos del monarca con el predicador de la segunda cruzada, véase Reilly 1998, pp. 90, 96, 106, 247, 253.

30. De la heredad que posee en a *villa de Manazelos*, dice Pelayo Gutiérrez *quam dedit mihi regina domna Tarasia pro meo seruitio, et postea confirmavit mihi illam hereditatem filius suus rex Adefonsus dominus meus*.

31. En un intento de identificación, siempre problemática, de este personaje, no cabe duda de que son llamativas las coincidencias –de nombre, de tiempo e incluso de trayectoria vital– con el Pelayo Gutiérrez alcaide de Leiría. Este aristócrata, del entorno más próximo del rey de Portugal, es testigo frecuente en los diplomas regios, de los que desaparece en 1141. Fue capturado por los almorávides y se sabe que, tras su liberación, ingresó en un monasterio. Pese a todo, su identificación con el monje de Oia debe ser descartada, no sólo porque se opone a ella la tradición que transmite su ingreso en Santa Cruz de Coimbra, sino porque es muy poco probable que este noble de primera fila, con vínculos directos establecidos a lo largo de su vida con Santa Cruz y con otros monasterios del reino, eligiera Oia para su retiro final. Es preciso buscar por otra parte. Y, aunque sin duda puede haber otras posibilidades de identificación, parece más probable que el *Pelagius Goterrici* del primer documento de Oia pueda ser el *Pelagius Gotierriz de Froyam* confirmante, en 1134, de la carta de coto otorgada por Alfonso Enríquez al cenobio de *Sancto Felice de Ripa Minii* (Sanfins de Friestas, cerca de Valença). Inclina a pensar en ello el hecho de que los bienes donados por el antiguo aristócrata al monasterio en que finalmente ingresó se sitúen en esa misma área geográfica (véase nota 11). Azevedo 1958, pp. 166 y 225 y 1962, p. 524, ref. 47. Sobre el Pelayo Gutiérrez alcaide de Leiría, véase Mattoso 2007, pp. 142-143, 152-154 y 194.

32. No es infrecuente, entre la aristocracia, esta elección de la vida monástica para el final de la propia vida. En este caso concreto, revela un cierto prestigio pronto alcanzado por los monjes reunidos en Loureza y traslados luego a Oia, cuya capacidad de atracción tiene que ver seguramente con la novedad de la forma de vida regular allí escogida.

33. Véase a ese respecto lo señalado por Leite Rodrigues, en prensa, apartados 3.1. y 4.1.

El Itinerario de Egeria³⁴ y el viaje de Trezenzonio a la maravillosa isla de Solistición³⁵ son testimonios de la antigüedad del culto a Santa Tecla en Galicia. La segunda de las narraciones nos sitúa en el horizonte del siglo XI. Es lástima que sólo lo podamos conocer fragmentariamente, porque tal vez en el desarrollo completo de este texto —compuesto, a lo que parece, para defender ciertos derechos de los obispos de Tui³⁶— pudiera incluirse alguna indicación concreta acerca del lugar por el que nos interesamos ahora. En todo caso, solamente cien años después de que se creara la figura literaria de Trezenzonio, tenemos indicios muy seguros de que en el Tecla se daba culto, y tal vez desde hacía tiempo, a la mártir venerada en Seleucia.

Manuel Murguía dio a conocer hace tiempo³⁷ un texto que él mismo tituló “Constituciones de la cofradía de Santa Tecla de la villa de La Guardia” y al que dio fecha anterior a 1591. La transcripción está hecha a partir de la copia que, realizada en 1780 por el monje de Oia fray Agustín Guzmán, se guarda en la Real Academia de la Historia. Juan Domínguez Fontela³⁸ añade la noticia de que Agustín Guzmán no hizo sino reproducir otra copia más antigua llevada a cabo en 1591 por el párroco de Salcidos, Álvaro Ozores y Sotomayor. Habría de pensarse, por tanto y como señala Murguía, en una fecha anterior para la redacción original de las constituciones. Sea como fuere, este texto constituye el anclaje más sólido y antiguo para cuanto pueda afirmarse sobre los usos del Tecla como lugar de culto cristiano. Lo tomaremos como punto de partida para nuestro análisis a ese respecto.

Tal como podemos conocerlo, el texto en cuestión tiene dos partes bien diferenciadas agrupadas bajo los dos epígrafes siguientes: ‘*Comiença la Regla de las Constituciones de la gloriosa santa Trega de la villa de la Guarda*’ y ‘*Regla da Confradía de Sta. Trega*’.³⁹ La primera parte es un resumen de las normas litúrgicas que han de aplicarse en las celebraciones culturales del Monte de Santa Tecla.⁴⁰ La segunda es un escrito, muy cargado de contenidos doctrinales, que resulta ser de comprensión nada fácil, entre otras cosas por las dificultades que para la transcripción correcta del texto que copian parecen tener sus transmisores. Tanto

en una como en otra parte, el gallego medieval es, salvo en los textos litúrgicos latinos, la lengua empleada en el original. Sea cual fuere el sentido preciso de estos escritos, remiten a un horizonte cronológico que debe situarse en época bajomedieval, probablemente el siglo XV. Entre las informaciones esenciales que nos hacen llegar estas viejas constituciones, la que ante todo importa destacar es la que permite retrasar al siglo XII las noticias sobre los cultos en el Tecla.

A terceira cousa he as pessoas de que se aquestes estabellecimentos primeiro començaron: e foron Abbades religiosos ben ensinados en a fe catholica: conven a saber D. Pedro Inimo Abbade do mosteiro de Oya, e D. Godinho Abbade de San Salvador de Barrantes, e D. Pedro Martínez Abbade do Rosal e outros muitos baroes de boo testemunho. Estes todos por la autoridade do mui piadoso obispo Don Payo començaron a fazer esta Santa Regra a que deu sua autoridade ordinaria con interposicion e decreto para en secula e para sempre nunca seer quebrantada.⁴¹

Conocemos bien a Pelayo, obispo de Tuy entre los años 1131 y 1155⁴², y a Pedro, primer abad del monasterio de Oia; los hemos visto directamente asociados en el documento de 1145 afanándose en la consolidación de la vida monástica en el lugar de Loureza. Los años centrales del siglo XII se presentan, pues, como el suelo en que afirmar con seguridad la presencia del culto de Santa Tecla en lo alto del monte que lleva su nombre. Desde ahí hacia atrás sólo podemos, al menos por el momento, señalar posibilidades o proponer intuiciones, las más consistentes de las cuales tienen que ver con la existencia en el Tecla de un eremitorio o un centro monástico antiguo.⁴³ Cabe, pues, sobre estas bases, pensar en la posibilidad de un establecimiento monástico en el Monte desde época tardoantigua, para el que la asociación entre culto a Santa Tecla y vida cenobítica, conocida desde el relato de Egeria, podía haber sido tal vez estímulo inicial.

Desde el nuevo momento normativo que suponen las constituciones de la Baja Edad Media, el siglo XII se contempla como el tiempo originario,

34. Arce 1996.

35. Ha sido dado a conocer por Díaz y Díaz 1985, pp. 95-119. Incluye la edición del texto latino y su versión en castellano.

36. Cabe la posibilidad, en efecto, de que se trate de una pieza amañada en parte para intervenir en los pleitos o reivindicaciones que siguieron a la devolución por los obispos tudenses de tierras ocupadas en el norte de Galicia. Díaz y Díaz 1985, p. 108.

37. Murguía 1912. Se citará en adelante por Constituciones.

38. Domínguez Fontela 1998, p. 43, nota 3.

39. Entiende Domínguez Fontela (1958, p. 58) que la primera parte es de fecha posterior a la segunda.

40. *Item primeiramente esto he o que an de facer todos llos clerigos que na regra e memorial sō dictos qndo estiveren no dicto monte.* “Constituciones”, cit., núm. 63, p. 61.

41. En su estudio sobre el Voto, Domínguez Fontela transcribe una selección de párrafos de este mismo documento, del que señala la custodia en la Academia de la Historia. Su lectura, de la que no consta que haya sido realizada directamente del ejemplar de la Academia, ofrece variantes respecto a la de Murguía que, en ocasiones, parecen preferibles y, en otras, claramente no. Tomo como base el texto ofrecido por Murguía, que sí dice haber consultado la copia conservada en Madrid, e introduzco puntualmente alguno de los cambios de Domínguez Fontela. “Constituciones”, cit., núm. 65, p. 115.

42. En su estudio sobre el Voto, Domínguez Fontela transcribe una selección de párrafos de este mismo documento, del que señala la custodia en la Academia de la Historia. Su lectura, de la que no consta que haya sido realizada directamente del ejemplar de la Academia, ofrece variantes respecto a la de Murguía que, en ocasiones, parecen preferibles y, en otras, claramente no. Tomo como base el texto ofrecido por Murguía, que sí dice haber consultado la copia conservada en Madrid, e introduzco puntualmente alguno de los cambios de Domínguez Fontela. “Constituciones”, cit., núm. 65, p. 115.

43. El Padre Flórez, en la noticia que da de unos ‘mui devotos y antiquísimos ejercicios que se hacen en el Obispado de Tuy en el monte de Santa Tecla’, remite también a los orígenes del monasterio de Oia. Y más lejos aún. Dice que, antes de que se fundara el cenobio en el siglo XII y de que terminaran por integrarse en él, solían los ermitaños acudir en época estival a la cumbre del monte de Santa Tecla para cumplir allí ‘ejercicios y colaciones espirituales’. Flórez, E., ES, XXIII, p. 176 y ss. La arqueología ofrece también algún testimonio de interés. Las excavaciones llevadas a cabo en la capilla de Santa Tecla en el año 1994 pusieron al descubierto restos atribuibles a época germánica, que cabe relacionar con un antiguo enclave monástico. Y, en el mismo horizonte explicativo, habrían de situarse un sarcófago antropoide existente en el interior de la conocida como Casa de los Clérigos, junto a la capilla dedicada a Santa Tecla en la cumbre del monte. Martínez Tamuxe, en Domínguez Fontela 1998, pp. 22 y 24.

no del culto dado en el monte a Santa Tecla, sino de las reglas que lo ordenan. Y es éste ciertamente rasgo bien característico del movimiento general de reforma que caracteriza a la iglesia de esa época. Lo que allí hubiera habido desde antes, tal vez desde mucho antes, y ciertamente en el tiempo en que se compuso el relato de Trezenzonio, no dejó de existir; pero cambió de sentido y fue objeto de una regulación que se convirtió en su primer testimonio seguro. A partir de entonces, los abades o sus monjes representantes siguieron desempeñando un papel principal en los cultos de Santa Tecla, tal como reconocen las constituciones antiguas. Y me parece advertir en ellas un eco de las asambleas de paz, que fueron tan características de los primeros tiempos feudales y que los clérigos estuvieron tan interesados en controlar. Se dispone qué cosas han de ser tratadas por los reunidos en el Monte.

De esto traten, logo primeiramente das Iglesias para fazer, ou das Pontes que caen para renobar, para ajudar os queimados ou aqueles a quen ardese o que avian, ou ajudar os estraños, ou para defender as viudas e os orfos que son sen padre e sen madre; para remijr os cautivos que jacen en terra de mouros, para reformar á paz entre aquellos que ha n õ han. E asi falen das outras cousas que son de misericordia.⁴⁴

La raíz popular de aquellas asambleas es, desde el tiempo del obispo Pelayo y del abad Pedro, convenientemente encauzada. El orden queda bien establecido para quienes acudan a la cumbre del Tecla: primero, los "*Padres destes mosteiros*" y los "*frades morantes en esses mesmos lugares*"; luego, "*todos los clerigos vecinhos*"; en fin, los laicos, las viudas y todos los "*obedecentes a os mandados de Deus*".⁴⁵ A la altura del siglo XV, esta ordenación originaria ha dado lugar, signo también expresivo e inequívoco de los nuevos tiempos, a una cofradía, a una hermandad: *la Confraria do Clamor do Monte de Santa Trega* de la villa de La Guardia y de su término, tal como la define el primer párrafo de la primera parte de las constituciones. Las nuevas normas no olvidan las antiguas y se refieren a ellas expresamente:

E os dagrados muito honrados dos que foron dante nos antecessores, en os quaes degrados muitas cousas son conteudas, non solamente onestas mais ainda religiosas, e asaz aprecitosas para o uso da vida, e da vida perduravil humanal.⁴⁶

Y, al hacerlo, nos muestran la sólida base del siglo XII, el tiempo en que el monasterio nuevo, al amparo del rey y del obispo, acompaña su vida a los usos del monaquismo reformado y se convierte, junto al prelado, en instrumento de la reforma eclesiástica y, junto al rey, en instrumento del control político. La huella que en los textos ha dejado el nacimiento del cenobio de Oia se percibe más nítida con estos ángulos de iluminación y de observación.

44. "Constituciones", cit., núm. 65, p. 117.

45. "Constituciones", cit., núm. 65, p. 115.

46. "Constituciones", cit., núm. 64, p. 93.

1145. 08. 29.

Pelayo Gutiérrez, monje del monasterio, dona a Santa Maria de Oia bienes que le pertenecían en Portugal y le habían sido, en parte, donados a él por la reina Teresa y confirmados por su hijo el rey Alfonso.

AHN, Clero, Oya, carp. 1794, doc. 7.

Sub Christi nomine et uirtute Spiritus Sancti, ego Pelagius Gutierrez monachus pro Dei amore et anime mee facio testamentum ad monasterium Sancte Marie de Oia et abbati domino Petro et monachis ibi in Dei seruitio demorantibus, ubi et ego sum monachus, de hereditate mea que habeo in uilla que appellatur Monazelos media integra quam dedit mihi regina domna Tarasia pro meo seruitio et postea confirmauit mihi illam hereditatem filius suus rex Adefonsus dominus meus. Concedo pro remedio anime mee ad locum iam supradictum cum omnibus terminis et directuris suis cum intratibus et exitibus suis et cum omnibus illis causis que mei iuri sunt et mihi in ipsa uilla pertinent. Et tres casales quos habeo in Uerdoegio de parentibus meis sic testo illos cum omnibus suis directuris. Habeatis illas hereditates firmiter et omnibus successoribus uestris. Siquis tamen uenerit ex progeniis meis uel extraneis ad irrumpendum hunc testamentum, in primis sit a Deo maledictus et ex me usque in eternum et a fide christianorum separatus et cum Iuda traditore Domini pari pena participatus. In super et domino terre pectet morabitanos mille et quantum calumniauerit in duplo restituat. Et hunc testamentum meum semper maneat incorruptum. Factum testamentum sub die quod erit IIII kalendarum septembris. Era MCLXXXIII. Ego Pelagius Gutierrez monachus in hoc quod feci manus meas roborauit.

Pelagius episcopus tudensis confirmat. Atque canonici Sancte Marie confirmant. Atque abbas domnus Petrus simul cum monachis confirmant.

Qui fuerunt presentes Menendus testes, Petrus testes, Pelagius testes, Suarius testes, Martinus testes.

Gomice qui notuit.

- Ameal, Manuel, "Tumbo del Imperial Monasterio Cisterciense de Santa María de Oya", *Cistercium*, I (1949), 112-118, II (1950), 19-22, 83-85 y 157-163, III (1951), 102-109 y 218-224, IV (1952), 97-104 y 223-227; VI (1954), 216-220, VII (1955), 118-122 y VIII (1956), 30-32.
- Azevedo, Rui P. de, *Documentos medievais portugueses. Documentos régios, vol. I: Documentos dos condes portugalenses e de D. Afonso Henriques*, t. I, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1958 y t. II, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1962.
- Cendón, Marta, "Santa María de Oia", en *Monasticón cisterciense gallego*, vol. 1, León, Edilesa, 2000, pp. 196-223.
- Díaz y Díaz, Manuel C., *Visiones del más allá en Galicia durante la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, Bibliófilos Gallegos, 1985.
- Domínguez Fontela, Juan, *El Voto a Santa Tecla*, A Guarda, 1998.
- Estefanía Álvarez, M^a del Dulce Nombre, *Vías romanas de Galicia*, Salamanca, 1960.
- Fernández Rodríguez, Manuel, "El monasterio de Santa María Oya y sus maestros constructores", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XI (1956), 219-228.
- Fernández Rodríguez, Manuel, "La expedición de Almanzor a Santiago de Compostela", *Cuadernos de Historia de España* (1967), pp. 345-363.
- Flórez, Enrique, *España Sagrada*, XXII, Madrid, Antonio Marín, 1767.
- González, Julio, *Regesta de Fernando II*, Madrid, Instituto Jerónimo Zurita, 1943.
- Guerreau, Alain, *Le féodalisme. Un horizon théorique*, Paris, Le Sycomore, 1980.
- Leite Rodrigues, Ana Paula, "El hallazgo de una lápida abacial del monasterio de Santa María de Oia. Breve noticia y primer intento interpretativo", *Glaukopis. Boletín do Instituto de Estudos Vigeuses*, n^o 18 (2013), pp. 23-38.
- Leite Rodrigues, Ana Paula, *Nos dois lados do rio Minho. O senhorio transfronteiriço do mosteiro de Santa Maria de Oia (séculos XII a XV)*, Vigo, Instituto de Estudos Vigeuses, 2017.
- Lucas, Manuel, *El reino de León en la Alta Edad Media, V: Las cancellerías reales (1109-1230)*, León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 1993.
- Manrique, Ángel, *Annales Cistercienses*, 4 vols., Lugdugni, 1642-1659.
- Martínez Tamuxe, Juan, "Santa Tecla y A Guarda" y "El santuario de Santa Tecla", en Domínguez Fontela 1998.
- Martínez Tamuxe, Juan y Martínez Barbosa, Juan Ramón, *Santa Mariña de Baiña e o eremitorio de San Cosme. Aproximación histórica*, Baiña-Baiona, 2008.
- Mattoso, José, D. *Afonso Henriques*, Lisboa, Temas e Debates, 2007.
- Murguía, Manuel, "Constituciones de la cofradía de Santa Tecla de la villa de La Guardia", *Boletín de la Real Academia Gallega*, VII, núm. 63 (1912), pp. 57-61, núm. 64, pp. 89-94 y núm. 65, pp. 113-119.
- Pallares, M^a Carmen, *El monasterio de Sobrado: un ejemplo de protagonismo monástico en la Galicia medieval*, La Coruña, Diputación Provincial, 1979.
- Pallares, M^a Carmen y Portela, Ermelindo, *El Bajo Valle del Miño en los siglos XII y XIII. Economía agraria y estructura social*, Santiago de Compostela, Universidad Santiago de Compostela, 1971.
- Portela, Ermelindo, *La región del obispo de Tuy en los siglos XI a XV. Una sociedad en la expansión y en la crisis*. Santiago de Compostela, El Eco Franciscano, 1976.
- Portela, Ermelindo, *La colonización cisterciense en Galicia (1142-1250)*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1981.
- Portela, Ermelindo, "El desierto, el mundo y los cistercienses", en Sabaté, Flocel y Farré, J., *Creences i ètnies en una societat plural*, Lleida, 2002.

- Rassow, Peter, "Die Urkunden Kaiser Alfons VII von Spanien", *Archiv für Urkundenforschung*, 10 (1928), pp. 327-468 y 11 (1930), pp. 66-137.
- Recuero, Manuel, González, Marta y Romero, Paz, *Documentos medievales del reino de Galicia*. I. Alfonso VII (1116-1157), Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998.
- Reilly, Bernard F., *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VII*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998.
- Sánchez-Albornoz, Claudio, *La España musulmana*, Buenos Aires, El Ateneo, 1946.
- Sánchez Belda, L., *Documentos reales de la Edad Media referentes a Galicia. Catálogo de los conservados en la Sección de Clero del Archivo Histórico Nacional*, Madrid, Dirección General de Archivos y Bibliotecas, 1953.
- Sandoval, Prudencio de, *Antigüedad de la ciudad y iglesia cathedral de Tuy y de los Obispos que se save aya auido en ella : sacada de los concilios y cartas reales y otros papeles*, Braga, Fructuoso Lourenço de Basto, 1610.
- Valle Pérez, José Carlos, *La arquitectura cisterciense en Galicia*, La Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1982.
- Yáñez Neira, Damián, "El monasterio de Santa María de Oya y sus abades", *El Museo de Pontevedra*, XXVIII (1974), pp. 145-227.