

Actualizar la memoria: usos rituales de la Ofrenda al Santísimo Sacramento de Lugo

POR

ENRIQUE COUCEIRO DOMÍNGUEZ*

Las prácticas celebrativas tradicionales, dado su carácter participativo y creativo, no son objetos inertes, dóciles al formal encorsetamiento patrimonial, sino procesos dinámicos cuyo efecto consiste en actualizar participativamente la experiencia de la realidad, llegando no solo a expresar fenómenos de permanencia y cambio sociocultural, sino incluso a inducirlos, hasta interactuar transformadoramente con el entorno experiencial en el que tales prácticas se desenvuelven. El presente trabajo analiza estructural e interpretativamente el caso de la gran Ofrenda al Santísimo Sacramento de Lugo en sus variables contextos históricos, a la vez que propone una memoria patrimonial de la misma: ceremonia solemne que contribuye a instituir ritualmente el colosal y complejo edificio sociopolítico, convivencial y cosmológico de la sociedad gallega.

Traditional celebrative practices, given their participative and creative nature, are not inert objects, which meekly obey the formal restrictions of heritage, but they are dynamic processes whose effect consists in participatively updating the experience of reality, not just expressing phenomena of permanence and social-cultural change, but even inducing them, until they interact transformingly with the experimental environment in which such practices take place. This work structurally and interpretatively analyses the case of the great Offer to the Holy Sacrament of Lugo in its variable historical contexts. It also proposes a patrimonial memory of the offer: a solemn ceremony that contributes to ritually establishing the colossal and complex social-political, co-existential and cosmological edifice of the Galician society.

La conversión en patrimonio de colecciones museísticas, objetos artísticos o monumentales, o conjuntos urbanos supone constituir estas cristalizaciones culturales en selectos referentes de memoria autorizada por el discurso experto. Esto requiere vincularlos a narrativas e imaginarios acreditados sobre la historia y la identidad, que organizan y reorganizan en clave de ortodoxia ideológico-moral y estética atribuciones específicas de rasgos y acontecimientos existenciales al “nosotros”. Pero no basta con el discurso experto: la empresa patrimonial precisa inmediatamente transformar en pública tal referencia de los objetos sobre la propuesta de memoria, al exponer prácticamente sus prestigiadas imágenes al conocimiento de la gente, alentando en esta la participación en la experiencia de esa asociación. Dicho de otra manera, el patrimonio solo permite inculcar y consolidar memoria autorizada —historia oficial, relato político-canónico diferente a los recuerdos y a la memoria *cultural*— cuando

* Universidad de La Coruña. enriquec@udc.es

se inscriben eficazmente bienes y discurso experto en la práctica de la vida social: en concurridos procesos de acción ritual y vivencia colectiva. Una acción que puede desarrollarse, con diversas formas, en la rutina ordinaria o en el tiempo de la celebración.

Existen, sin embargo, ciertos desarrollos culturales particularmente dados a su aprovechamiento turístico-patrimonial, que son precisamente las prácticas celebrativas etiquetadas de tradicionales. Su singularidad estriba en que su propio planteamiento incorpora una previa y viva codificación cultural, y la inherente y espontánea aceptación pública de la participación colectiva. Con ello, la intervención administrativa prescinde de “fomentar” *ex novo* la totalidad del bien patrimonial, y se limita a edificar su autoridad sobre la práctica popular, fijando sus formas y connotaciones al imponer determinada versión “ortoprágmatica”, para lo que adhiere una glosa experta, alusiva a lejanos orígenes y entronques históricos.

Sin embargo, las prácticas celebrativas suelen poner de manifiesto un efecto comunicativo específico de la acción ritual, indócil a la “fossilización” patrimonial, asociado al carácter intrínsecamente *participativo* y creativo de aquella: al hecho de que la materia prima de su fábrica combina personas, acción colectiva, formas intersubjetivamente mantenidas, expectativas y experiencias diversas de la gente, incluida su memoria cultural. Me refiero a que la acción ritual no es objeto inerte o simple texto a interpretar en un contexto, sino un fenómeno dinámico cuyo efecto consiste en *actualizar participativamente* la experiencia de la realidad, que, por lo tanto, amén de expresar permanencias y cambios de formas, nociones y valores, los induce. Es más: *interactúa* eficazmente con el entorno experiencial en el que se desenvuelve y, si es condicionado por este, su mismo despliegue se orienta a transformarlo.

Singular artefacto cultural es, por tanto, la celebración ritual, que, por ser prácticamente participada, tiende a desbordar con el tiempo y las ediciones el encorsetado ortodoxo y ortoprágmatico con que cuida de fijarlo la supervisión patrimonial. Este extremo es aplicable incluso a esas celebraciones solemnes que otrora fueron ingenizadas desde la élite, y que, aun conservando su magnífica estructura e imponente simbolismo de poder, tras largo tiempo han devenido emplazamientos de convivencia, expectativas comunes y autorreferencia de la población. Aquí salen al encuentro y dialogan memoria cultural y memoria experta. También en estos casos determinadas formas, actores, acciones, valores y signos permanecen, declinan o ascienden impulsados por el diálogo con el entorno histórico, económico o político; pero también en estos casos la celebración interviene performativamente sobre aspectos de ese entorno, contribuyendo a su reorganización y al diseño de horizontes de acción social sobre el mismo. Como caso de una solemne práctica ceremonial de espesa densidad semántica y performativa, constituida en patrimonio pero también en crisol de memoria cultural, voy a presentar el análisis de la Ofrenda lucense al Santísimo Sacramento.

1. LA CELEBRACIÓN DE LA OFRENDA AL SANTÍSIMO SACRAMENTO EN LUGO

Reiteradamente, las alusiones textuales de historiadores y cronistas a la ciudad de Lugo establecen una asociación significativa entre la urbe y un complejo religioso-ceremonial, icónico y simbólico: el culto eucarístico del Sacramento. Este ha llegado a acrisolar la referencia antonomástica de Lugo como “la ciudad del Sacramento”. No se trata del único referente celebrativo de su singularidad urbana, que también se fragua según otras dos advocaciones, santa María dos Ollos Santos y san Froilán. Sin embargo, el culto eucarístico —e inscrita en él, la Ofrenda— llega a condensar y concertar imágenes, valores y nociones autorreferenciales de los lucenses, de modo tal, que alcanza una profundidad y vigor semántico-moral imbatibles, propagando su radiación semántica e icónica a multiplicidad de escenarios y elementos de expresión. Pero, además, el mismo complejo del culto eucarístico encuadra esa ipseidad urbana en una trama de pertenencias que la supera ampliamente en escala.

Pues bien, dado que la grandeza o “autenticidad” de las prácticas y elementos patrimoniales se suele calibrar metafóricamente en términos de la venerable “antigüedad” imputada a sus orígenes, los historiadores manifiestan una especial inquietud por precisar los arranques y procesos que condujeron al establecimiento del culto sacramental. El Sacramento, conocido como el Privilegio de la Exposición, es una singularidad de la iglesia lucense consistente en que, durante siglos, la sagrada especie se expone continuamente al culto de los fieles en la iglesia catedral basilica de Santa María, no retirándose del altar mayor a ninguna hora, ni del día ni de la noche, y siendo permanentemente alumbrada por la llama de unos cirios, cuyo número ha venido variando a lo largo del tiempo, del momento del día y de las pretensiones y caudales del cabildo lucense.

2. LA OFRENDA, SUS CONDICIONES FUNDACIONALES Y SU INSCRIPCIÓN EN UN COMPLEJO CEREMONIAL: LA EXPOSICIÓN PERMANENTE Y EL CORPUS

Antes de abordar el examen de su concreto proceso ritual, creo conveniente aludir a un aspecto clave de la Ofrenda: se trata de una acción ritual altamente protocolizada y solemne, que cobra su sentido al inscribirse en un complejo celebrativo estructurado en tres acontecimientos ceremoniales diferenciados, pero, a modo de la *matrionshka* rusa, insertos uno en otro; y no es comprensible sin examinar detalladamente su correspondencia participativa en este contexto.

Estos acontecimientos, de mayor a menor inclusividad —pero también, a la inversa, de menor a mayor intensidad de su experiencia ritual—, son (1) la Exposición Permanente, (2) las celebraciones del Corpus Christi y (3) la propia Ofrenda. En el caso de la Exposición voy a perfilar el contexto narrativo donde lidian entre sí diferentes relatos sobre su remoto origen e institucionalización histórica, y apenas aludiré a la utilización de la Exposición Permanente en el establecimiento de uno de los elementos supremos de la iconografía de Galicia, su escudo autonómico. Más adelante, abordando

propriadamente el ámbito de la Ofrenda al Santísimo, me detendré en perfilar aspectos centrales del contexto histórico-político y estatutario de su fundación. Una precisión contextual necesaria para la comprensión de la ceremonia en el presente; para entender cómo el ritual interactúa recíprocamente con su cambiante contexto político-social, transformándose entre sí, y a la vez instituyendo uno en el otro permanencias canónicas y autorreferenciales, en una labor continua de ingeniería de la memoria y de la realidad social percibida.

2.1. La Exposición Permanente del Santísimo Sacramento

La Ofrenda y el Corpus —al menos en Lugo— radican vinculados a ese proceso ritual, a la par “arcano” y “arcaico”, que es la Exposición Permanente: la vigilancia de la perpetua iluminación de la hostia en su custodia en la iglesia catedral basilica de Santa María, como antiguo privilegio papal. Constituye, de los tres, el acontecimiento ceremonial más duradero en el tiempo y extenso en la historia: una liturgia ininterrumpida día a día, a lo largo del año y durante siglos, como aquella que solo ha de brindarse a la suprema divinidad, hasta el punto de que podríamos etiquetarla con el oxímoron de “proceso estático”. También es de los tres el más inclusivo, pues aporta un fundamento histórico, litúrgico e icónico a la Ofrenda —la cual, en correspondencia, contribuye a ensalzarlo apoteósicamente y a amplificar su mensaje allende la ciudad— y, a su vez, proporciona concreción formal y sentido local a la celebración ecuménica del Corpus en Lugo —la cual obviamente conecta con el objeto litúrgico del Privilegio, la exaltación de la eucaristía.

La Exposición es un proceso notoriamente singular entre todos por la asimetría que supone el ser intencionalmente *ilimitado* en su continuada temporalidad celebrativa y en la suprema importancia de su proclama religiosa, siendo a la vez *limitado* en su geográfica especificidad lucense y catedralicia y en su estricto carácter litúrgico. En realidad, el tópico de la *exclusividad* lucense de esta Exposición Permanente parece una hipérbole dirigida a realzar su potencial singularizador de lo local, puesto que, como recoge el padre Flórez en *España sagrada*, también en el convento de San Isidoro de León se encuentra continuamente manifiesto el Sacramento “desde tiempo inmemorial”. De la extensísima y venerable continuidad con que se le reputa en Lugo da cuenta el que sus vecinos recalquen que “ista é unha costume moi antiga... de sempre; sempre se fixou así”, o “e tan vello o do Sacramento como o propio Lugo; ¡Ten tanta historia como Lugo!”, “desde que eu acordo, sempre estivo o Santísimo alí no altar da Catedral, e logo a Ofrenda e a procesión por aquí, por estas calles de aquí arredor”.

Contexto histórico-narrativo

Me detengo ahora en el contexto histórico-narrativo con el que se ha venido entrenzando discursivamente la Exposición, pues ha alentado repetidas glosas de su

porqué y significado. Ciertos procesos histórico-políticos, a su vez, impulsaron la institución de la ceremonia y sus sucesivas revitalizaciones —u operaron detrás del impulso inicial—.

Puede decirse que, cultivando la fascinación por el valor simbólico-patrimonial de su larga antigüedad —y sin duda ellos mismos atraídos por el desafío que supone argumentar ajustadamente una datación que dé la medida de ese prestigio etario-patrimonial—, los especialistas se muestran cautos, pero imaginativos, acerca del problema de determinar sus orígenes. Sin embargo, entretanto se suman, a veces, a la mistificación del símbolo eucarístico, invocando que el horizonte de orígenes es tan remoto que resulta incierto otearlo. Por ejemplo, De Abel Vilela (1984) indica “Establecido o culto eucarístico na Catedral de Lugo, desde tempo inmemorial...”; y Alexandra Cabana Outeiro habla de su “longa historia, e cunha orixe perdida nas brétemas do tempo, pois dos comenzos de tal veneración nada sabemos con certeza”, dada la inexistencia o ambigüedad de documentos que permitan rastrearla, y dada una historiografía que produce un discurso cuya justificación es sistemáticamente documental. Sacramento, pues, que amplifica hasta el absoluto su sacrosanta y misteriosa cualidad y su valor simbólico, condensado, de imponente identificador colectivo, al advenir de *sempre*: de un atribuido pretérito glorioso por insondable, manifiesto a la vez en un presente extraordinariamente permanente, y que metaforiza el mensaje de ser “de todos”: un sentido de permanencia y antigüedad ilimitadas que tácitamente se desplaza metonímicamente y deviene atributo predicado de la prestigiosa singularidad de Lugo, la población que lo viene celebrando.

Un precursor de esta mistificación de los orígenes de la Exposición puede ser el ya citado padre Flórez. En *España sagrada* (1747, tomo XL) se hace eco de un auto capitular del obispo don Alonso López Gallo, quien en 1615 declaró haber visto privilegios según los cuales se trataba de una “tradición antiquísima” procedente del tiempo de Theodomiro, rey de los suevos (559-570 d. C.), cuando se determinó y defendió “en un Concilio de Lugo, la verdad de la existencia de Christo en el Sacramento, contra la herejía que la negaba, y se había sembrado por Galicia”.

Es decir, implicaría que la institución de la Exposición consistió en una estrategia desarrollada para la defensa del dogma de la presencia sacramental, a mediados del siglo VI, en un escenario de disputas doctrinarias dentro de la Iglesia. El propio padre Flórez también recoge, sin apoyarla, la idea del arzobispo de Braga, señor Acuña, de que en alguno de los dos concilios celebrados en Lugo se estableció la Exposición para contrarrestar el vigoroso empuje, en aquellos tiempos, de la contestación herética. Lo problemático es que en 561 se celebró el Primer Concilio de Braga para poner fin a la querrela priscilianista, en la que los anatemas que se levantan contra esta no aluden a cuestiones relativas a la eucaristía.

En última instancia, el propio padre Flórez reconoce no haber hallado documento alguno en el que se haga mención de tal costumbre de la Exposición, y que no es

posible “esclarecer este asunto con testimonios dignos de estimarse por los hombres de algún juicio” (Flórez, 1747: 207). Contribuye, así, a alimentar en lo sucesivo el lugar común del misterio en torno a los orígenes de la celebración, pero también a amplificar el eco de su longeva atribución.

Sin embargo, y enredada aún en controversia inacabada, la crítica histórica es cada vez más coincidente en situar los comienzos del culto sacramental entre finales del siglo XI y principios del XII. Así, González Lopo (2007) menciona documentos reales de donación entre 1071 y 1078, que incluyen en su invocación un inhabitual himno eucarístico y un diploma de la reina doña Urraca de 1107, en el que se afirma con tonante rotundidad que en la catedral de Lugo “se celebra con magnificencia la Divinidad, por inspiración del mismo Dios”. De hecho, el contexto político y teológico de ese cambio de siglo sí parece concordar históricamente con el momento de la institución del culto, pues es en el siglo XII, cuando la Iglesia declara por vez primera la doctrina de la transustanciación (término usado inicialmente por Hildeberto de Tours hacia 1079) frente al envite de los cátaros, que negaban la presencia de Cristo en la eucaristía, y con ello nada menos que la capacidad para consagrar de los sacerdotes. En todo caso, esta crítica histórica también proporciona una narrativa que vincula íntimamente el culto al Sacramento con la historia de la Iglesia en Galicia y en España, recalcando su carácter originario netamente religioso y católico. Esto, que puede parecer una obviedad, no lo es para otros relatos de historiadores, como veremos.

El culto eucarístico, en adelante, hubo de revitalizarse públicamente con intensidad gracias a la institución de la solemnidad del Corpus a partir del siglo XIII: pues si ya en 1215, en el IV Concilio de Letrán, la transustanciación se había convertido en dogma de fe, en 1263 el papa Urbano IV instituyó la fiesta mediante la bula *Transiturus de hoc mundo*, con la que condenaba la herejía de Berengario de Tours sobre la transustanciación eucarística (para Berengario, en la consagración, no ocurre ninguna transformación del pan y el vino). El hecho es que la fiesta del Corpus rápidamente se extendió por todo el orbe cristiano. Posteriormente, dentro del movimiento contrarreformista, en el Concilio de Trento (1545-1563), la eucaristía se definió como un auténtico sacrificio expiatorio en el que el pan y el vino se transformaban en la carne y sangre auténticas de Cristo: una reafirmación del dogma que no evita que los luteranos contrapongan la teoría de la *consustanciación*. En suma, conflictos en torno al control y legitimidad de la autoridad del discurso que se traducen en institucionalizaciones normativas y celebrativas. Pero una nueva revitalización vigorosa se alienta en Lugo con el establecimiento de la ceremonia de la Ofrenda a partir del siglo XVII.

Estas sucesivas instituciones evidencian, en el terreno local, la positiva sinergia simbólico-ritual —y política— generada por los tres acontecimientos ceremoniales del complejo ritual eucarístico lucense, en cuanto resultan, pasando el tiempo, coordinados entre sí. De la singular condición *ritual* del Privilegio de la Exposición, en fin, da cuenta con sencilla precisión el licenciado Molina en su *Descripción del Rei-*

no de Galicia..., de 1550, cuando, con una mirada en cierta forma etnográfica, presta atención a la práctica de ese momento, en vez de enredarse en controversias histórico-narrativas:

En ninguna Iglesia d'España se ve lo que se ve en esta; que es estar a la continua en el Altar Mayor descubierto el Sagrado Sacramento. [...] Sancta cosa es poderlo adorar así visiblemente, mas quanto al acatamiento que se le deba tener ni alabo ni repreevo el estar descubierto. Esta postrera es la verdadera razón...

Sin embargo, las narrativas que construyen la imagen de los orígenes del Sacramento no se agotan aquí. Sin insistir en inscribir su establecimiento en el dilatado contexto de la política de la Iglesia católica —y de la dinastía de los Austrias— frente a movimientos de sectas y cismas, un autor actual se ha interesado en afiliarlo a un áureo horizonte aún más remoto en el tiempo: el de la dominación de la Roma de Augusto sobre la antigua Callaecia. Carlos Sánchez Montaña propone en el capítulo “*Sacramentum*. La ciudad del Sacramento”, de *Lucus Augusti. Urbs romana* (2002), apoyándose en Zanker (1987) —quien a su vez cita el *Epítome de la Historia de Tito Livio*, de Lucio Anneo Floro—, que en el siglo I a. C., cuando Augusto planeó mantener la paz en el territorio recién conquistado de la Callaecia, lo hizo estableciendo con los jefes indígenas un *sacramentum*, un “pacto sagrado” ante los dioses, en “los territorios recién apaciguados de la Galia Celta y la Callaecia”, con el objeto de

realizar acuerdos de compromiso de gobierno con los jefes indígenas de ambos territorios y completar estos con rituales religiosos de usurpación de la imagen del dios nativo Lug por la del propio Augusto. Ambos acuerdos tuvieron el valor de *Sacramentum* con el Pontífice Máximo de Roma [que es como se presenta Augusto en Callaecia].

Mediante ese pacto sacramental, los habitantes de la Callaecia se mantendrían leales, pasando a habitar las ciudades y campamentos romanos. Para materializar el Juramento se fundan tres nuevas ciudades, Astúrica Augusta, Brácara Augusta y Lucus Augusti, que encabezarán sendos conventos jurídicos, correspondiéndole a Lugo el Lucensis. Augusto realizaría tal *sacramentum* en Lugo, y asimismo en otros pueblos del *limes* donde pretendía afianzar la *Pax Romana*: en los actuales Lyon, Viena y Colonia. A partir de ahí se produciría la cristianización del *sacramentum*, adquiriendo un sentido en parte nuevo. Y en ello afirma su tesis de que

la cristianización de este hito fundacional derivó, de manera paralela al de Lugdunum, en la exposición del Sacramento como señal de identidad de la ciudad, y por ser Lucus Augusti designada por Augusto como capital de la Callaecia, en señal de identidad de todo el pueblo. En el siglo xv, cuando se crea el escudo de armas de Galicia, y debido al citado privilegio de la ciudad de Lugo, se escogió el copón o cáliz cerrado para el mismo, que tras diversas modificaciones ha llegado hasta nuestros días.

Las descripciones de historiadores y arqueólogos se exponen narrativamente, trabajando su justificación mediante el entramado intertextual; y, en este caso, la historia

del Sacramento se imagina desde una inquietud científica y laicista, alternativa a la formulación eclesial de la historia. Y aunque no trata de negar per se la realidad del papel del cristianismo en la constitución del Sacramento *tal y como lo conocemos*, concentra toda nuestra atención en el pacto político sacralizado: el “gran trofeo” patrimonial, el solemne “hito fundacional” que confiere la plena excelencia de una antigüedad más que bimilenaria a la ciudad de Lugo y a toda su jurisdicción conventual, adscribiéndolo a una realidad no cristiana y precristiana. De este modo, emparenta sutilmente la tesis con un motivo mítico, el del celtismo, insistentemente cultivado por el galleguismo clásico, cuando alude a la Callaecia prerromana, a los “jefes nativos” o al dios “Lug”. Bien es cierto que subraya que el *sacramentum* es una iniciativa imperial; pero, tal y como es presentada, sugiere que el pacto reconoce la existencia previa de un ámbito cultural distintivo, Callaecia, e instaura el convento lucense, una *polity* precristiana en los albores mismos de la Historia Antigua, que supuestamente troquelaría en lo sucesivo y *de forma continuada* los perfiles de una unidad sociocultural e históricamente distintiva, Galicia. La idea de continuo trans-temporal —y por tanto de “genealogía”— se fabrica, especialmente, insinuando la imagen de una ecuación en clave político-simbólica que homologa y conecta a los “jefes indígenas” de época heroica y remota —acudiendo a un pacto de homenaje al divino *pontifex maximus* Augusto— con los históricos y actuales próceres de las siete urbes gallegas que renuevan el voto al Sacramento lucense ante el obispo, vicario del pontífice católico, pero escamoteando hábilmente en esta ficción de paralelismo (1) que ningún pacto se ha celebrado durante los más de dieciséis siglos que median entre Augusto y la creación de la Ofrenda, siendo esta, además, protagonizada por un delegado del rey de España, y (2) que las capitulaciones fundacionales de la Ofrenda lucense persiguen, expresa y recurrentemente, homologar su protocolo no al del pacto imperial, sino al de la ceremonia del voto a Santiago, donde rinden pleitesía los diferentes reinos de España. Así se diseña, por tanto, una narrativa histórica que selecciona y refuerza una imagen mítica de identidad socioterritorial, que pretende amortiguar anteriores y más asentadas ideas de valor religioso, desde una mirada secularizante de presente. Una imagen que informa con nuevos valores de esencial permanencia histórico-étnica. Un modo efectivo de actualizar y recrear la memoria patrimonial, para el que se integra, nuclearmente, como patrimonio vivo, el ritual del Sacramento, aunque reinventado en su sentido, antigüedad y filiación, conforme a una nueva propuesta de linealidad genealógica.

El Santísimo Sacramento

Volviendo al Sacramento en sí, esta devoción que se profesa en la ciudad tiene su escueto centro en la catedral, cuyo lugar central ocupa la custodia con el Santísimo, expuesto día y noche. Pero la proyección simbólica y política vehiculada por la codificación heráldica de la devoción es de un alcance socioterritorial incomparablemen-

te más amplio. Y es que el cultivo ritual de la Exposición, el celo eclesiástico en su continuidad y la sinergia devocional contribuyeron a que trascendiese el mero significado litúrgico-ceremonial, mucho antes incluso de la institución de la Ofrenda. Y ya, desde entonces, la sagrada forma sobre el cáliz comenzó a proclamarse como condensador simbólico de descollantes significaciones político-institucionales “seculares”: fue exaltada heráldicamente en el emblema que concreta la identidad y dignidad de la urbe lucense. Con ello abordo un nuevo contexto, el icónico-heráldico, generado y transformado *desde* el ritual.

El escudo lucense, que presenta la copa y, sobre ella, la eucaristía, además de otros elementos, pasó a ser consagrado con un lema que glosa, con firmeza deíctica, el atributo de sus habitantes: *Hic, Hoc Mysterium Fidei Firmiter Profitemur* —originalmente una inscripción del retablo que en 1768 fue a sustituir al que en 1751 se dañó por el terremoto de Lisboa—. Dicho lema, glosando la iconografía del escudo, muestra que los lucenses vinieron experimentando activa y secularmente la importancia axial de su *presencia pública* en el ritual sacramental para la demostración indicativo-metonímica de su “nosotros”.

Pero el dinámico vórtice simbólico-emblemático del Sacramento manifiesto sobre el cáliz no se detuvo ahí: desde el primer momento —siglos XII-XIII—, experimentó un impulso inusitado de la diversificación, complejidad y alcances de su campo semántico inicial, hasta el punto que lo trascendió, porque con el antiguo añadido de siete cruces rodeando el Sacramento —figurando las siete capitales— y la corona real cimera —por el reino— llegó finalmente a ser promovido e instituido¹ como núcleo icónico central del escudo del Reino de Galicia, uno de los símbolos cenitales de la sociedad y el territorio gallegos, transfiriendo a estos una consagración religiosa en virtud de la extensión de su connotación sacrosanta de partida, y a la altura de la misma. Este efecto ya lo registraba Molina a mediados del siglo XVI, al señalar “... y de aquí este reino tiene por armas una ostia en un cáliz”. Y como tal emblema blasonado figura asimismo en el centro de la bandera oficial de la actual comunidad autónoma.²

¹ Aunque no sin continuas variantes y propuestas alternativas; no solo por la inconcreción y falta de fijación normativa del escudo, sino, sobre todo, por la gran contestación que recibe ocho siglos después, en tiempos de la II República, y entre republicanos en el exilio, de los cuales el más destacado fue Castelao, quien propuso infructuosamente sustituirlo por una sirena portadora de un escudo con la hoz y una estrella, y la leyenda “Denantes mortos que esclavos”. Una contestación radicalizada de nuevo durante la transición democrática por sectores políticos de izquierda, desde propuestas iconográficas acordes con su imaginario ideológico, y rechazando el carácter religioso de la iconografía del escudo. Pero este, en su forma tradicional normalizada es convertido en oficial con la *Ley 5/1984 de 29 de mayo de 1984 de Símbolos de Galicia*.

² Hay que añadir que el debate continúa en la actualidad, pues algún historiador cuestiona la misma vinculación entre la iconografía del cáliz del escudo y la Exposición Permanente de Lugo. Así, para Miguel Angel Seixas, presidente de la Fundación Castelao, la adopción heráldica del cáliz procedería de una confusión alrededor de la palabra *Galice*, y señala que “en el siglo XIII, en la corte inglesa, se

2.2. Las celebraciones del Corpus Christi

Las solemnidades del Corpus Christi son el marco en donde se inscribe la Ofrenda, habiéndose incorporado esta como jornada de cierre y —junto al propio Corpus que la precede— de culminación. El Corpus constituye un acontecimiento celebrativo más prolongado temporalmente que la Ofrenda —se dilata un novenario—, y más veterano —desde su institución en 1264—. Además, su carácter ecuménico se refleja en ser amplia, diversa y muy popularmente celebrado en numerosas ciudades gallegas, de toda España y de Iberoamérica.

El encuadre en el Corpus, y la vinculación del mismo con la Exposición del Sacramento, son propósitos ya intencionalmente buscados en el memorial previo a las capitulaciones que instituyen la Ofrenda, pues ahí el canónigo que lo redactó —con astucia persuasiva y clarividencia en ingeniería patrimonial, pues trata de convencer al delegado regio de instituir la dádiva— señala que la donación y ofrenda en el día del Corpus sería la oportunidad de revalidar anualmente la *memoria del origen* de las armas del Reino al que Lugo pertenece. Y así se reflejará, a partir de entonces, en la ininterrumpida puesta en práctica de la celebración.

La conmemoración del Corpus lucense se ajusta lógicamente al protocolo celebrativo universal de la fiesta —su novena, su adoración nocturna, su misa solemne seguida de un recorrido procesional durante el cual se muestra la hostia en su custodia, etcétera—. Asimismo encontramos analogías entre prácticas celebrativas específicas de villas gallegas: el recurso a las flores como forma popular de adornar y homenajear el paso de la procesión, mediante elaboradas y vistosísimas alfombras florales en Pontearreas, Ares y, antiguamente, Tuy; y con una “lluvia de pétalos” lanzados por los concurrentes en Lugo.

Pero lo estrictamente característico de la conmemoración lucense es su culminación en la Ofrenda, tributaria, a su vez —en su justificación primaria y expresa—, del objetivo de mantener, proclamar y extender a toda Galicia la participación en la Exposición Permanente.

hablaba francés, y allí se interpretó la palabra *Galice* como ‘calice’; de ahí que se representara un cáliz”. Y es que los historiadores Faustino Menéndez-Pidal de Navascués y Juan José Sánchez Badiola encontraron documentado por primera vez el blasón en dos armoriales de finales del siglo XIII, el denominado *Segar’s Roll* y el *Armorial du Hérault Vermandois*, los cuales atribuyen el escudo al rey de Galicia, que ya entonces no existía como título separado. En mi opinión esta tesis apuntaría, una vez más, a propiciar una “desconexión” de tal iconografía respecto al protagonismo eclesial y respecto a las connotaciones de integración política de la tradición gallega en el ordenamiento institucional de España, proclamados en la Ofrenda, toda vez que aquella iconografía ya se encuentra plenamente instituida como escudo de Galicia. Es sintomático que en un movimiento análogo, ya en la tercera década del siglo XX, el galleguismo propusiese reinterpretarla como una representación del cáliz del Cebrero, y no del de Lugo. En cualquier caso, la esgrima política en torno a los símbolos institucionales lleva a prolongar relecturas del patrimonio y de la reconfiguración de la tradición, invariablemente desde el presente y desde sus estrategias ideológicas.

2.3. La Ofrenda de Galicia al Santísimo Sacramento

Articulado en la forma que he venido describiendo, el decisivo *acontecimiento* del complejo es la propia Ofrenda: el proceso ceremonial temporalmente más breve e históricamente reciente —se limita al domingo de la infraoctava del Corpus, y asistimos este año a su 341.^a celebración—. Sin embargo, es la acción culminante debido a su singular conjugación de intensidad dinámica, complejidad simbólico-indicativa, solemnidad y proyecciones rituales en distintos órdenes de la experiencia sociocultural.

La Ofrenda comenzó su andadura en 1666 en La Coruña, cuando el oidor de la Real Audiencia sugiere al canónigo Juan Vela la conveniencia de que el Reino de Galicia asista económicamente al culto eucarístico lucense, justificándola en razón de encontrarse la diócesis en dificultades, debido a la escasez de rentas de su mesa capitular, por la progresión de gastos en la iluminación del Sacramento y por el deterioro avanzado del templo. Es posible interpretar detrás de tal iniciativa la intención de instituir una firme vinculación de patronazgo regio, ritual y religioso, con Galicia como unidad territorial; precisamente en la capital más antigua e históricamente forjada de la misma, de forma que no suscitase confusión con el culto jacobeo. Todo ello, sintomáticamente, en un momento histórico crítico para la monarquía española, pues ese mismo año se acababa de perder el control sobre Portugal a raíz de la guerra de la Restauración; un conflicto cuyo peso había recaído en buena medida en la sociedad gallega, empobreciéndola tras 26 años de luchas, lo cual explica asimismo el estado de estrechez al que se veía abocada la diócesis lucense. El caso es que en 1668 el cabildo de Lugo recoge al vuelo la sugerencia y presenta al concejo de la ciudad de la muralla un memorial en que —como señala Cabana en una expresión clave para la interpretación del sentido profundo de la ceremonia— “se hace especial hincapié en la colaboración entre el brazo eclesiástico y el secular, entre la Iglesia y el Reino”, recordando que la catedral de Lugo es la “cassa solariega de las armas de V. S.”. Probablemente esta hábil alusión fue clave para persuadir a las Juntas del Reino de Galicia, en vista de la respuesta rápida y positiva que dieron, porque en la escritura de licencia hacen expresamente suya esa idea *de extender en figura y práctica* a todo el Reino *y a sus restantes ciudades* el majestuoso distintivo de Lugo. Nótese aquí, a propósito, cómo los rituales de nueva creación precisan del aval de una imaginada precodificación: de ser presentados como consecuencias coherentes de una realidad preexistente y constatable —y cuya autenticidad excusa demostración—; y proclamadas en proceso de arraigo, al menos discursivamente, en la venerabilidad y antigüedad de lo ya instituido:

[Dios] fue servido conçeder a este Reyno lo que no a otro ninguno, pues aunque en todos y en todas partes está presente por esencia, presencia y potencia, en dicha çiudad está y asiste siempre leal y verdaderamente devaxo de las espezies sacramentales, de que tanto bien se sigue a todas las demás ciudades del Reino.

El caso es que con la voluntad del gobernador de la Real Audiencia, Juan Pardo de Monzón, y con la de los diputados de las siete provincias del Reino se aprueba y

tramita rápidamente la idea, de forma que en 1669 se extiende la escritura de capitulaciones, documento fundacional de la donación y ofrenda, que precisa con riguroso detalle las condiciones contractuales y el protocolo ritual que habrá de seguirse.

Así, es el incremento del número de cirios, para que “el Sanctísimo Sacramento [...] estubiese con la reverencia y deçencia devida”, el motivo alegado para instituir la ceremonia de la Ofrenda. En la escritura de capitulaciones se funda la donación de un capital principal de 30 000 ducados de vellón por las siete ciudades capitales de las antiguas provincias del Reino de Galicia, las cuales, reunidas en Junta del Reino, aportarán una ofrenda anual de 1550 ducados de renta derivada, a repartir ponderadamente entre ellas. Y la ofrenda, que prefigura la práctica ceremonial actual, consistió en sus orígenes en el solemne acto anual de entrega de esos intereses de renta por parte del Reino al cabildo lucense. Las doce condiciones que se previenen muestran el cuidado por llegar a una verdadera transacción entre Iglesia y Reino, cuyos alcances e intereses superan con mucho los materiales, pues la primera aporta aval simbólico, más un blindaje de sacralidad para el ente político y para la vinculación de este a la monarquía española, y el Reino entrega a cambio capital pecuniario, aunque también reconocimiento del protagonismo de la diócesis lucense en el contexto de Galicia, incluso a expensas de Santiago. Sin expresar todas esas condiciones contractuales, voy a condensar aquí aspectos principales:

- Bajo licencia expresa de “Su Majestad” —es decir, del rey de España, importante aspecto que indica la suprema magnitud de las ligazones de carácter político-simbólico que va trenzando el acuerdo—, las rentas anuales del donativo se repartirán proporcionalmente entre las siete provincias.
- Solo podrán dedicarse las rentas para mantener o aumentar los cuatro cirios sacramentales que habrán de arder día y noche “en nombre del Reyno” —es decir, el capital dinerario solo podrá reinvertirse en capital simbólico—. La restitución de las disminuciones del principal irá a cargo de la Iglesia.
- Será el regidor más antiguo de la ciudad de Lugo el encargado de cobrar y cumplir con la dotación y de avisar a las otras ciudades para que emprendan sus respectivas recaudaciones. Esta comisión activa un sentido simbólico añadido a la Ofrenda, como es distinguir a la ciudad de Lugo al instituir la como mediadora de la transacción.
- La séptima condición establece las bases del protocolo ceremonial que, a pesar de haber variado a lo largo del tiempo en aspectos relevantes, sin embargo, se mantiene en lo fundamental: la Ofrenda se fija para el domingo de infraoctava del Corpus, debiendo realizarla el regidor más antiguo de Lugo en nombre del Reino, tras su asistencia a la misa de las vísperas del sábado, y saliendo para realizarla desde las casas del consistorio lucense “con todo el acompañamiento y luzimiento que pudiere y a la missa, sermón y procesión”. Y durante el

ofertorio de la liturgia deberá entregar en manos del obispo de la diócesis los 1500 ducados “según la forma que en nombre de los Reynos de Hespaña se ofrecen al Apóstol Santiago los quinientos escudos de oro el día de su traslación”. Se previene que, si ese día se halla en la ciudad algún regidor de una de las siete capitales solidarias en la Ofrenda, sea él quien la realice en nombre del Reino; que sus ediles y diputados le han de acompañar y asistir; que, en el caso de hallarse presentes dos o más capitulares de diferentes ciudades, la Ofrenda ha de encomendarse al de la más antigua —de nuevo se establece sistemáticamente la ecuación antigüedad = autoridad—; y que, en ausencia de representantes de otras urbes del Reino, la encomienda del Ofrecimiento recaiga en el regidor más antiguo de Lugo. Es interesante, al respecto, la disposición expresa de que “La dicha doctación se hace de común acuerdo y consentimiento de todas las siete ciudades del Reyno, las quales todas han de gozar de la preeminencia de poder hacer por su capitular el dicho proçedimiento”, es decir, que en el dominio secular cada ciudad es parangonada en dignidad y derechos con las demás, prefigurando así una suerte de “confederación paritaria de urbes”, cuya unidad se imagina y se instituye en un Reino por vía religioso-ritual, y cuya capitalidad se establece como la hospitalidad ceremonial de una de ellas, Lugo, que por el criterio de veteranía se distingue entre iguales.

Pero la estipulación protocolaria también obliga a la parte eclesiástica de esta transacción ceremonial, pues la Iglesia debe *salir* del templo a recibir al representante del Reino. Esa norma cinésica de “salir a recibir” confirma al cabildo diocesano como anfitrión de la comitiva civil; pero el mismo hecho de que ambas salgan *activamente* al encuentro una de otra tiende a establecer una fórmula de equiparación de las dignidades de ambas partes: se demuestra ritualmente, de este modo, esa convergencia de *colaboración* equipolente expresada en el memorial de 1669.

- También encierra un interés fundamental para la interpretación del sentido de la ceremonia la octava condición, que recoge la *contrapartida* a la Ofrenda por parte de la Iglesia de Lugo: esta ofrecerá al Reino “en reconocimiento desta memoria y doctación” la dedicatoria y celebración de la misa mayor de ese domingo de la Ofrenda, “por la exaltación de la fe, la salud de sus Majestades y los buenos sucesos y prosperidad del Reino, suplicando por ello”; así como la celebración de una misa con procesión solemne dentro de la misma nave de la iglesia el día en que se conmemore el cumpleaños del rey y de sus sucesores, dedicándola a su salud y aumentos y *asistiendo a ella toda la ciudad de Lugo*. Es decir, una litúrgica consagración del monarca, y un acto de pleitesia y lealtad a su señorío y al Reino de España por parte de la diócesis y, por extensión, por parte de la totalidad de los estamentos de la sociedad y territorio gallegos, dado que dicha ciudad, su población y los ediles de las otras urbes pasan a representar a aquellos en la Ofrenda.

Y sin más preámbulos, voy a la descripción que permitirá el análisis específico de la ceremonia ritual que aquí interesa, la Ofrenda del Reino de Galicia al Santísimo Sacramento

3. LA CEREMONIA DE LA OFRENDA. DESCRIPCIÓN E INTERPRETACIÓN DE SU PROCESO

3.1. Descripción

En torno a las diez de la mañana del domingo de infraoctava del Corpus se reúnen ante la casa consistorial de La Coruña el alcalde y toda la corporación de la ciudad, flanqueados por los maceros, ujieres y alguaciles. En la plaza de María Pita, con el fondo musical ejecutado por la banda municipal y gaiteros, el regidor pasa revista a las formaciones de la Milicia Honrada de La Coruña y de la Milicia Ciudadana, ambas en uniforme de gran gala de principios del siglo XIX; gala que observan escrupulosamente siguiendo la expresa disposición de las antiguas capitulaciones. Tras asistir a los honores rendidos con la parada, la corporación toma los vehículos y se encamina hacia Lugo, junto con los miembros de las milicias, de la policía y de la banda municipales.

Si he comenzado la descripción en La Coruña es porque en el año en que realizo la observación (2007) el papel protagonista de delegado regio y la presentación de la Ofrenda corresponde, por turno, al edil coruñés. Este relevo en el encabezamiento de la presentación se debe a que, a partir de 1925, el planteamiento del rito de la Ofrenda se transformó, adoptando su actual esquema rotatorio. Ese año el obispo fray Plácido Ángel Rey de Lemos propuso a los mandatarios municipales de las siete ciudades del antiguo Reino de Galicia que, *por turnos rotatorios anuales*, el alcalde o un delegado suyo presentase la Ofrenda, de modo que la implicación activa de cada ciudad fuese estrictamente paritaria y efectiva —aspecto que no expresaban las capitulaciones fundacionales—. Se aceptó el cambio, y en los años sucesivos comenzó a desarrollarse la rotación según el orden sucesorio que actualmente rige: La Coruña, Santiago de Compostela, Orense, Mondoñedo, Betanzos, Tuy y Lugo.

Vísperas

La tarde anterior, a las 8 horas, el alcalde coruñés, en su calidad de delegado regio, asistió en compañía de la corporación municipal lucense a la misa de solemnes vísperas, siguiendo el protocolo y costumbre de la celebración.

Reunión, llegada y recepciones

En Lugo la jornada comienza a las 11.30 de la mañana con la *xuntanza* de las autoridades locales en la casa consistorial. Al poco, el delegado regio es recogido en

el hotel por un teniente de alcalde de la corporación de Lugo y recibido ante el consistorio por el alcalde de esta ciudad; suben al despacho del anfitrión, y allí aguardan y reciben a los regidores de las otras cinco capitales del antiguo Reino de Galicia, así como a las autoridades provinciales y autonómicas, a medida que van acudiendo —todos visten de chaqué o traje oscuro—. Mientras tanto, en la plaza ante la casa consistorial forman las bandas de música de Lugo y de La Coruña, los Lanceros de Lugo, y las milicias Honrada y Urbana coruñesas —cuando la delegación regia es personificada por otro alcalde, es el respectivo cuerpo urbano de gala el que integra la formación junto a los Lanceros de Lugo, como por ejemplo los Lanceros de Santiago—.

Salida de los acompañantes

Los acompañantes de las diferentes autoridades huéspedes son discretamente conducidos, al margen de la comitiva oferente, hacia su lugar reservado en la catedral.

Formación de la comitiva

A las 11.40 horas la comitiva de oferentes forma ante el ayuntamiento, según la disposición que guardará durante el desplazamiento:

1. Abre la marcha la banda de música municipal, seguida por los Lanceros de Lugo.
2. Autoridades provinciales: jefes de los cuerpos de seguridad; directores provinciales, delegados de las consellerías de la Xunta de Galicia, senadores, diputados y parlamentarios provinciales, subdelegado del Gobierno en Lugo, fiscal jefe de la Audiencia Provincial y vicerrector de la Universidad.
3. Autoridades autonómicas: consejero de cuentas, valedor del pueblo, comandante militar; general jefe (o almirante de la zona), conselleiros de la Xunta de Galicia —y el presidente algunos años—, presidente del Tribunal Superior de Justicia y vicepresidente del Parlamento Gallego.
4. Presidentes de las diputaciones provinciales.
5. Cuerpos locales uniformados de la ciudad oferente.
6. Alcaldes de los pueblos del antiguo Reino de Galicia.
7. Secretarios, maceros, síndicos y cronista.
8. Corporaciones municipales de la ciudad oferente y de la ciudad de Lugo.
9. Ujieres y alguacilillos (guardias de gala).
10. Delegado regio acompañado de un niño.

11. Protocolo y ordenanzas de la ciudad oferente y de Lugo.
12. Cierra la comitiva la banda de música de la ciudad oferente.

Recorrido y recepción eclesiástica

La comitiva se encamina desde el ayuntamiento hasta la catedral entre las 11.45 y las 11.55. Su breve recorrido transita desde los cantones, pasando por la Plaza Mayor, hasta llegar al atrio catedralicio. Ante la puerta de la catedral son recibidos, a los acordes del himno del antiguo Reino de Galicia, por las autoridades eclesiásticas. Estas son el obispo y el cabildo lucenses, el obispo de la ciudad oferente, los obispos de otras diócesis —incluido el de Astorga— y el prior del monasterio de Samos.

Misa y acto de la Ofrenda

La comitiva accede a la catedral y las autoridades civiles ocupan los escaños reservados, estando a la cabeza el delegado regio y el resto de los ediles. El primero debe ocupar, según las capitulaciones, “el mismo lugar y la misma silla que da la santa yglessia de Santiago al rejidor de aquella çiudad en la misma función”. Es flanqueado por los restantes seis alcaldes, de modo que el delegado queda emplazado de frente al altar en cuyo centro se muestra el Sacramento.³

La concelebración de la solemne misa pontifical es presidida por el obispo de la diócesis a la que pertenece la ciudad que presente la Ofrenda ese año (el arzobispo de Santiago o el abad de la colegiata de La Coruña, cuando es el turno de una u otra de estas ciudades). Este prelado será el encargado de dar la respuesta al voto pronunciado por el delegado. Tras el credo litúrgico, tiene lugar el acto de la Ofrenda, en el que el delegado regio, acompañado por dos clérigos y ante los restantes alcaldes, se dirige al altar para pronunciar solemnemente los votos asociados.

La Ofrenda es el acto crítico en el que se proclama y efectúa públicamente, de palabra y obra rituales, la donación mancomunada del Reino al culto al Santísimo Sacramento. Como se estableció en la escritura fundacional de 1669, el regidor oferente hace entrega de la renta estipulada al obispo. Antiguamente esa cantidad se disponía sobre un bufete situado en el coro —el delegado, previamente, debía recoger esa renta de manos del cabildo catedralicio, por ser este el gestor de la misma—, pero en la actualidad es al remate de los actos cuando se acude a *la sacristía* para saludar a los obispos y al clero y hacer entrega de las cantidades de la donación. El núcleo del rito de la Ofrenda se ha desplazado históricamente, en cambio, a un acto discursivo de dual confrontación: la *lectura de los votos*. Si antaño la Ofrenda se identificaba con

³ Esta disposición refleja, en mi opinión, aquella que en el escudo de Galicia toman las siete cruces en torno al cáliz: una, sobre este, en la parte superior, y las otras seis, tres a cada lado del mismo.

la entrega de monedas, desde hace trescientos años ha ido concretándose más y más en el voto oralmente formulado por el delegado.⁴

La Ofrenda consiste hoy, por tanto, en que el delegado oferente, en nombre de los ediles de las siete antiguas capitales —es decir, los representantes del poder civil secular y, a su cabeza, el del rey— pronuncia una alocución solemne de índole sociopolítica e institucional, aunque jalonada de invocaciones devocionales. Pero ese discurso es *contestado* a continuación por el obispo oficiante con una homilía, igualmente solemne, de género pastoral, aunque incluye abiertas denuncias sociales.

Para la lectura del voto, junto al obispo oficiante, ante el Sacramento expuesto, y encabezando proxémicamente el conjunto de los congregados para la eucaristía (el templo se encuentra atestado de fieles), el delegado sigue una fórmula de discurso flexible, pero estructurado en una secuencia de elementos que detallo a continuación:

1. El voto se abre con una fórmula de *invocación* del oferente al Soberano Señor Sacramentado, postrándose “él y toda Galicia” para el renovado cumplimiento de la secular tradición, delineando, así, el fundamento de la ceremonia.

2. Tras ello el delegado procede a su propia *presentación*, como delegado regio y como alcalde de la ciudad oferente. Resalta algunos de los valores atribuidos a su urbe e invoca la ayuda para la totalidad de Galicia de los santos o de las vírgenes patronas de dicha población.

3. La presentación de la especificidad local de la ciudad oferente se amplía con *la presentación devota de toda Galicia* y de todos los gallegos, como en el caso del discurso de don Luis Rego Valcarce, alcalde de Mondoñedo, quien en 2003 se hace eco de una añeja e impresionante invocación pangalaica:

Hoxe axeónllase ante Ti, Señor, Galicia enteira. É esta ofrenda, pois, a ofrenda de tódolos galegos, dos galegos do mar e do interior, dos galegos novos e vellos.

⁴ Este cambio revela algo en principio sorprendente: el haber trasladado la transacción —precisamente el rito que constituía el núcleo de la celebración— desde un ámbito público y solemne, y desde un momento *demostrativamente* central y culminante, a otro ámbito más privado y discreto, y a un momento epilodal. Pero esta inversión de la centralidad del rito del don en marginalidad protocolaria se comprende al tener en cuenta que el cabildo lucense vino cobrando la sustanciosa renta anual solo durante unos veintiocho años, hasta 1700, cuando la necesidad de realizar reparaciones en la catedral le llevó a emplear el principal del donativo en tales menesteres; y, por tanto, conforme a las capitulaciones, eximió al Reino de la entrega de la renta. A partir de entonces no se interrumpió la Ofrenda ni el voto. Pero la cantidad entregada pasó a ser testimonial. De todas formas, otras modestas donaciones reales siguieron en lo sucesivo sufragando las necesidades del culto permanente, crónicamente superiores a los ingresos. Es significativo cómo los monarcas fueron primando la financiación del culto lucense, incluso a expensas de rentas de otras diócesis, incluida la de Santiago: consideraron prioritario mantener un patronazgo real sobre Lugo, lo que puede interpretarse como razón de Estado. En suma, la pérdida de relevancia del rito específico de la entrega *efectiva* de la donación se corresponde con la pérdida de importancia de la faceta propiamente económica del ritual —aquella a la que, sin embargo, tanta atención expresa prestaba el escrito fundacional de la ceremonia—.

Coma escribiu Álvaro Cunqueiro con motivo da Ofrenda ó Santísimo de 1960: “Todo el Reino se arrodilla ante el altar en la humilde, emocionada voz de mi Mondoñedo. Se arrodillan la tierra, las almas, las palabras”.

O la invocación de don Francisco Vázquez, alcalde de La Coruña, en 2000: “Me postro ante Ti, Señor, incorporando en mi Ofrenda a todos los Gallegos, los de ayer y los de hoy, los aquí nacidos, los que aquí viven y también a todos aquellos que lejos de su tierra, siguen siendo y sintiéndose parte entrañable de su País”.

4. A renglón seguido, se abordan las *peticiones y súplicas al altísimo*. Este apartado es de gran interés tanto por la diversa generalidad o especificidad de los aspectos impetrados, como por la conspicua variación histórica de las inquietudes expresadas: a menudo se invocan demandas que apenas experimentan lentas transformaciones en su concepción y formulación, dada su generalidad.⁵ Observamos cómo los aspectos son grandes valores, expectativas y modelos autorreferenciales extensamente compartidos y difícilmente objetables: son horizontes tan aceptados que casi únicamente pueden ser vistos como de sentido común, y su enunciación tópica, siendo resacralizada, edición a edición, por el entrenzado de aquellos con las invocaciones a la suprema divinidad.⁶

Pero estos ruegos arropan o introducen otros, que resumen un elenco de preocupaciones concretas y de viva actualidad, conscientemente recordadas, bien conectando con el punto de vista de toda la sociedad gallega, bien con el interés más local o ideológico del encargado de pronunciar el voto. Esas peticiones concretas generalmente aluden a emergencias históricas que marcan la contemporaneidad, contribuyendo a instituir la relevancia de las mismas para su inscripción en la conciencia de la gente y en su memoria experiencial.⁷

⁵ “Ayúdanos a los gallegos a construir con trabajo e ilusión un gran país donde quepamos todos...”; “... invocando para toda Galicia la ayuda y protección [...], especialmente para aquellos que más lo necesiten...”; “E tamén, en resume, Oh! Señor, para que tódolos galegos podan levar unha vida digna e plena como seres humanos, nacemento, vivindo e morrendo nesta entrañable terra có compromiso da fé e amor que para vós sentimos”.

⁶ Así, la invocación del edil coruñés, que en el año 2000 dice: “Te encomiendo y te pido por este tu antiguo Reino de Galicia, en cuyo nombre tengo hoy el gran honor de hablar [...], invocando para toda Galicia la ayuda y protección de nuestra patrona la Virgen del Rosario, especialmente para aquellos que más lo necesitan, desde la enfermedad, la soledad, la dependencia de la droga, el paro o cualquiera que sea el motivo de su dolor y sufrimiento”.

⁷ En 1986, el alcalde coruñés alude a la consolidación de la transición política cuando renueva su voto en el Reino “marcado por los tiempos que vivimos, que son los tiempos de la ilusión y de la esperanza que conceden la libertad y la democracia”. En 1988, el edil de Orense, en un contexto de crisis económica y transformación de la agricultura tradicional, ruega la protección divina “para que os esforzos dos nosos homes do agro, encamiñados á modernización do seu sistema de produción teñan éxito [...], para que os homes que sofren unha situación de paro laboral nas industrias tradicionais da nosa terra recuperen a esperanza no florecemento de novas actividades que xeneren riqueza e acaben coa lacra da emigración”. En 2003 el regidor mindoniense detalla su petición por colectivos sociales espe-

5. La intervención se suele cerrar con un *voto de carácter expresamente devocional*, donde se solicita el amparo divino, como la que clausuró la Ofrenda de 2003: “En este ano prexubilar, estando ás portas do Ano Santo Xacobeo, pídoche, Señor Sacramentado, que nos ilumines na fe para recuperalo espacio de vida cristiá como semente dunha sociedade mellor”.

En algún caso, el oferente ruega, al cierre, por el soberano a quien representa. Sin embargo, tal ruego parece infrecuente en los últimos tiempos, tendencia que contrasta con las implicaciones del cargo de delegado regio y con la condición octava de las capitulaciones del siglo XVII, que establecía que la misa de la Ofrenda se dedicase a la “exaltación de la fe [y] la salud de sus Majestades”. Un ejemplo es el formulado en 1988: “Pedímosche a Ti, Soberano Señor, que protexas e ilumines ó noso Rei, como garante da liberdade e a convivencia de tódolos pobos de España, e que teña unha longa vida en beneficio de tódolos galegos e españois”.

La Ofrenda es *contestada* por el obispo oficiante, que lo es de la misma diócesis de la ciudad cuyo alcalde se encarga por turno de la delegación real, en una *homilía* que, desde su habitual naturaleza litúrgica, incide sin embargo en demandas sociales.⁸

cialmente vulnerables (marineros, emigrantes, jóvenes, mayores y mujeres maltratadas), y alude a dos problemas específicos de la actual Galicia interior al pedir que “entre todos sexamos capaces de artellar medidas de fomento da natalidade”. Y asimismo que los gobernantes “sexamos capaces [...] de corrixir os desequilibrios entre o eixo Atlántico e as provincias do interior”. En 2008, en fin, siendo delegado oferente el alcalde de Santiago, el voto se centró en que la torre de Hércules coruñesa alcanzase la distinción universal de patrimonio de la humanidad, uniéndose así a esa “parte esencial da iconografía de Galicia” que ya cuenta con tal título, y que son las murallas de Lugo y el Camino de Santiago. Destaca asimismo una solicitud infraestructural: “Agardamos poder viaxar, cruzando o corazón de Galicia, pola nova autovía de unión [entre Lugo y Compostela], que axudará a crear unha mellor articulación territorial entre a Galicia da costa e a do norte interior”.

⁸ En 2009 la homilía de monseñor Quintero Fianza, obispo de Orense, resume de esta forma general, entre oblicua e inequívoca, las actuales tomas de postura críticas de la Iglesia ante la laicización y el aborto: “Ante la humanidad se abren nuevas perspectivas de desarrollo y, al mismo tiempo, peligros hasta ahora inéditos. Por encima de todo ha de preocuparnos el que el hombre se arrogue el derecho del Creador de interferir en el misterio de la vida humana y el que en nuestra sociedad sean cada vez mayores los peligros que atentan abiertamente contra la familia. [Por ello] es necesario difundir el mensaje de Cristo a todos, especialmente a aquellos que intentan silenciar la voz de Dios en el corazón de los hombres”. Más adelante aborda una problemática acuciante en la realidad gallega: “Hay muchas heridas sangrantes en nuestros hermanos que necesitan urgentemente ser atendidas, y no hay tiempo que perder en sofisticadas y deletéreas (sic) elucubraciones metodológicas. Hace falta esa mirada de amor para darnos cuenta del hermano que está a nuestro lado, con la pérdida de su trabajo, de su casa, de la posibilidad de mantener dignamente a su familia y de dar instrucción a sus hijos [...]. Hace falta la creatividad de la caridad [...] para no volver la espalda a los jóvenes arrastrados por el mundo de las más dispares dependencias [...]. Por desgracia, hay muchas personas en nuestra tierra a las que ya les falta el pan de cada día. Pero son muchas más las que están viendo estrecharse el horizonte de sus expectativas más elementales. Estoy pensando en nuestros hombres del campo y de la mar, en tantos obreros que han perdido su trabajo y en esa multitud de nuestros pequeños empresarios que ven naufragar sus proyectos en la impotencia”.

Terminada la concelebración, el obispo de la sede lucense imparte la *bendición papal*, mostrando con ello que actúa como vicaria representación del pontífice, autoridad superior parangonada en majestad y complementaria estamentalmente a la representación, por el alcalde-delegado, del rey de España y del Reino de Galicia. A continuación, los congregados salen hacia el exterior en comitiva procesional. El umbral temporal de esta salida queda remarcado, de nuevo, por los acordes del himno del antiguo Reino de Galicia.

Procesión

La comitiva procesional se organiza en dos filas paralelas, la abren miembros del cabildo y del episcopado gallego, vestidos con túnicas blancas, y situados a ambos lados del obispo que, bajo palio, porta la custodia del cáliz con la sagrada forma; tras él es empujada sobre un armón una gran imagen representativa del Sacramento sobre la mesa de la Última Cena, custodiada por tres hileras de miembros de asociaciones religiosas, engalanados con sus túnicas y emblemas, y portando cirios o estandartes distintivos, entre los que se hallan la Junta de Cofradías de Semana Santa de Lugo, la Cofradía Sacramental, la Sección Adoradora Nocturna de Lugo, los grupos del Apostolado Seglar y la Orden de los Caballeros del Santo Sepulcro. Los siguen, avanzando en un mismo frente, los obispos y autoridades eclesiásticas, que preceden a las autoridades civiles y militares. Y, tras la guardia uniformada y músicos, acompaña a la comitiva el público en general, que, asimismo, se acerca a contemplar el acto a lo largo de todo su recorrido por la Plaza Mayor. El público cierra la marcha, pero también la flanquea y a veces se ordena en fila de forma paralela a la comitiva ceremonial desplegando una participación, en parte, espontánea, a pesar de que se encomienda su organización a la Cofradía Sacramental.

El corto recorrido procesional comienza en el interior de la catedral, sale por las puertas mayores a la plaza de Pío XII —el atrio delantero—, sube en dirección norte pasando ante el convento de los franciscanos —segundo templo en importancia de la ciudad—, toma la dirección este por la Plaza Mayor, a la que rodea, y bajando por el elegante cantón soportalado, al sur, se encamina de regreso a la catedral, cuyas campanas repican a lo largo de todo el trayecto.

Otro aspecto de la procesión es su ornato mediante la “lluvia de pétalos” protagonizada voluntariamente por parte del público concurrente o de quienes contemplan el acontecimiento desde las ventanas de las casas que flanquean el recorrido de la comitiva —siendo también estos últimos quienes engalanan los vanos mediante *pondós* o banderas del Corpus—. La “lluvia de pétalos” resulta entre espontánea y organizada por la propia Junta de Cofradías de Semana Santa. Este recurso al símbolo floral también está presente en el atuendo de algunos de los cofrades, y entronca con similares costumbres verificadas en la celebración del Corpus de otras ciudades gallegas.

gas. Tras la procesión, las autoridades se reagrupan en el ayuntamiento para dirigirse, a continuación, al banquete conjunto.

Banquete

El último acto de la Ofrenda tiene lugar al mediodía, y consiste en un banquete en honor del delegado regio y de las autoridades asistentes, ofrecido por la institución anfitriona, el Ayuntamiento de Lugo. Actualmente tiene lugar en el Salón Regio del Círculo de las Artes, singular edificio situado en un ángulo de la Plaza Mayor. Los concurrentes se distribuyen en distintas mesas organizadas en torno a una central, reservada a las autoridades que encabezaron la ceremonia y a aquellas de mayor rango representativo. Los manjares son variados y de preparación esmerada. El ambiente de la ocasión, distendido, brinda la oportunidad de facilitar encuentros, presentaciones y diálogos entre concurrentes con interés de hacerlo o de que lo hagan. El ágape se prolonga hasta que entra la tarde, momento en que los actos de la jornada llegan a su remate.

3.2. Interpretación del proceso ritual de la Ofrenda

El relato descriptivo del protocolo de la Ofrenda ha expuesto a sus actores protagonistas; ha ido revelando la cambiante ordenación de las relaciones que los vinculan; ha presentado los objetos, artefactos, espacios, sonidos y movimientos a los que la acción va activando como signos referentes de direcciones semánticas; y ha mostrado la concatenación de fases concretas del proceso, con el tono, carácter e intensidad relativos de cada una de ellas, así como el norte general al que se orienta la práctica.

A continuación ensayaré una interpretación de usos y mensajes fundamentales transmitidos con la Ofrenda, en tanto que proceso de acción ritual. Aquí hay que decir que el procedimiento de la Ofrenda se ajusta a una pauta que informa muy diversas prácticas colectivas estandarizadas en la sociedad gallega. Es la “pauta del esfuerzo y la comensalidad”, ya que anticipa una fase transitoria de progresiva especificación “esforzada” de categorías, condiciones identitarias o procedencias a una fase posterior y culminante de unidad o hermanamiento donde se comparte un ágape. En realidad el modelo procesual es más complejo y progresivo, ya que se traba sintagmáticamente mediante las siguientes secuencias:

- 1.º Introducción congregativa (conurrencia de actores).
- 2.º Categorización (creciente especificación de diferencias categoriales mediante el esfuerzo, sacrificio, el enfrentamiento solemne, etcétera).

3.º Crisis:

- a. Exacerbación (intensificación del contraste de categorías mediante la rivalidad, el exceso en el esfuerzo o sacrificio, la competición lúdica o laboral, o la disputa dialéctica).
- b. Palinodia (inflexión hacia la inversión de la contraposición categorial: pacto, trato, acuerdo, entrega de ofrendas, unificación procesional).

4.º Unificación (fusión activa del conjunto de participantes en la comensalidad).

5.º Reciprocación (en una nueva edición se alternan los papeles de anfitrión / huésped o protagonista / partícipe secundario).

Dicha pauta se corresponde en la celebración de la Ofrenda con las fases concretas ya descritas de la misma.

Introducción de víspera y recepciones

Por una parte consiste en actos de “concertación del aquí y ahora”, o “movimientos de constitución deíctica”: crisoles simbólico-indexicales, en virtud de los cuales el protocolo asocia definitivamente un conjunto de actores a un esquema locativo-temporal ritual, radicalmente diferenciado y diferenciador del flujo y de la dispersión espacio-temporales de la vida cotidiana y de quienes la pueblan. Así, la plaza y lugares de recorrido se despejan de público y son ocupados por esa expresión fáctica del poder, según el imaginario de la modernidad racionalista, que son las simetrías disciplinadas y armadas de las paradas a toque de corneta y marchas. De otra parte, al converger en ese *locus* singularizado y al adoptar el código del vestuario distintivo, se concierta el reconocimiento mutuo de los asistentes, en su condición de actores participantes, refrendando el que todos ellos queden separados del común, en calidad de autoridades. El vestuario, los lugares a ocupar y las acciones ejecutadas contribuyen, aun así, a trazar los grandes lineamientos de una elemental gradación de rangos: el conjunto formado por ediles, regidores y diputados de chaqué, militares de uniforme y entorchados, y —en su bien separado lugar de encuentro— eclesiásticos con ropas talares constituye el grupo principal que queda diacríticamente resaltado frente (1) a estos actores auxiliares que son las milicias de gala o —en el campo religioso— las cofradías con sus túnicas. Y (2) sobre todo, la convergencia en el *locus* ceremonial distingue, entretanto y conjuntamente, a autoridades y auxiliares respecto a un público periférico señalado por su indistinto atuendo.

Sin embargo, el mismo hecho de la concertación de víspera y recepción comienza ya a desencadenar la demostración de las importantes distinciones de rango, estamentales y administrativas que especifican los perfiles de cada actor y de cada categoría de actores. Estas distinciones se concretan en la prelación establecida para las recepciones, puesto que, aquí, la *prioridad* cronológico-ceremonial indica *primacía* en cuanto a grado de protagonismo. En primer lugar —y solo en primer lugar—, el

alcalde lucense actúa como anfitrión del representante del delegado regio, recibiendo así el testigo del protagonismo civil; y, solo después, ambos —demostrando con ello su papel cimero en la función— van recibiendo al resto de alcaldes y autoridades. No tiene que ver esta prelación actuada con eludir el reconocimiento de superiores rangos o niveles estructurales institucionalizados —como es evidente, concurren autoridades de escala superior a la del edil de turno—, pero sí con la oportunidad del singular mensaje político-protocolario prioritario de la jornada: reciben como acogedores anfitriones el representante de la capital del Sacramento y, sobre todo, quien en el día encarna al delegado regio, es decir, quien, aun contingente y vicariamente, representa al soberano, incorporando en escolto la presencia de la más alta autoridad del Reino de España y, por tanto, de Galicia.

Con todo, conviene observar en detalle la más radical distinción categorial que comienza a urdirse en la recepción: a diferencia del momento de la Ofrenda, la fase de las recepciones pone de manifiesto que *no se ha dado todavía la decisiva unificación delectica* —el “nosotros” unitario, por serlo en un único “aquí y ahora”, que implica todo proceso ritual—. Es decir, este “nosotros” está en un momento de construcción que no alcanza a reunir *todavía* al estamento civil con el religioso, los dos grandes colectivos protagonistas. Los dos polos se congregan y constituyen por su lado, y en su *locus* distintivo, a espaldas uno de otro y manifestando, bajo forma de disociación inicial, el mayor grado de distanciamiento de todo el proceso: la comitiva laica, que presidirá el delegado regio en el consistorio, y el cónclave eclesiástico, que lo hará en la catedral. Todo el acto consistirá a partir de entonces en la parsimoniosa reducción de esta distancia simbólico-indicativa que expresa y actualiza la alteridad identitaria y la diferencia moral de partida. Si bien se tratará de una reducción complicada y sutilmente agonística, marcada por una encrucijada crítica.

Aun así, existe un detalle que sobreañade un significado crucial a todo el acto: la participación del futuro delegado regio en la liturgia de solemnes vísperas celebrada en la catedral. Este preámbulo se encuentra marcadamente separado de la jornada celebrativa, y la anticipa. Y, además, la participación en un acto estrictamente religioso se plantea, ya desde los orígenes, como una obligación del delegado, del representante de la parte laica del acto. Todo ello sugiere que la misa de vísperas constituye una *precondición* para la celebración de la Ofrenda: un condicionante ritual, cuya obligada ejecución confiere un tinte manifiestamente religioso a la jornada siguiente y a todo el “discurso fáctico” de lo que en ella se pone en acto.

Al margen de que esta maniobra pueda constituir un modo de inclinar preventivamente el sentido de la celebración en un discurso de influjo eclesiástico —algo evidente en los actos de la Ofrenda, y en los de Corpus, en el cual esta se inscribe—, lo cierto es que la misa de vísperas levanta un “perímetro temporal de sacralidad”, en el cual queda inscrito todo el proceso del día siguiente. Mediante esta instalación litúrgica, la Ofrenda resulta “puesta aparte” del largo curso del tiempo anual; y lo que en

ella se ventile y manifieste performativamente queda resaltado como lo más relevantemente real de la realidad moral y social para todos los ámbitos identitarios que ahí se especifiquen. Es de suponer, además, que en esa reunión vespertina de la víspera entre delegado, ediles locales y obispo y cabildo se acuerden extremos acerca del acto en puertas. Y entre ellos, qué argumentos compondrán los respectivos voto y homilía.

*El recorrido de la comitiva
y su recepción por el cabildo a las puertas de la catedral*

Constituye un desarrollo solemne y dinámico de la fase de categorización, donde se despliega indicativamente, con gran plasticidad visual, la especificación entre categorías y escalas de las autoridades civiles y militares. Aquí encontramos un perfecto ejemplo del grado de matización de la complejidad de las diferencias internas que puede llegar a brindar el mensaje autorreferencial de las identidades ritualmente emplazadas. Cierto es que este *ejercicio de clasificación* ya comenzó a activarse con las recepciones, pero aquí el mensaje se transmite meridianamente a los cuatro vientos públicos, sin ambages, y poniendo de manifiesto, junto a las diferencias, los comunes denominadores de ciertas categorías y del conjunto.

Quiero decir: en el plano más amplio, el recorrido de la comitiva presenta, ante todo el público asistente, *un solo conjunto* que avanza por la Plaza Mayor en *una sola dirección y sentido*, del ayuntamiento a la catedral. El movimiento unánime y *con-sentido* descubre indicativamente a quienes lo realizan como un todo genérico que importa una misma orientación sociológica e identitaria, porque progresa en pos de una misma empresa o propósito: un todo genérico de dirigentes, de autoridades *laicas*. Laicas no solo por los tipos de atuendo, sino porque proceden de la casa consistorial coronada de banderas, símbolo arquitectónico y símbolos icónicos de la trama y el poder civiles y, por extensión, seculares (en estructural contraposición a la catedral).

Pero, ante la percepción pública, el avance de la comitiva simultáneamente descompone el espectro variado de su complejidad interna; y lo hace como *formación*, es decir, imponiendo una rigurosa fórmula de prelación protocolaria que, además de ser lo que precisamente permite discernir, al modo indicativo, entre tipos y niveles de autoridades, sobreañade un importante mensaje, más allá del de la mera “variedad en la unidad”, y que es singular y privativo de la Ofrenda, pues “invierte” liminar y transitoriamente el rango de las autoridades. Es el mensaje del *liderazgo protagonista* del delegado regio y de las autoridades locales sobre los representantes de las restantes escalas de la administración.

Esta fórmula de prelación protocolaria consiste en situar en cabeza, con cortesía hospitalaria, a todos esos representantes de los diferentes niveles administrativos (provincial, autonómico), con independencia del estamento (civil, judicial, militar), mientras que los representantes de las corporaciones locales avanzan a retaguardia,

cerrando la marcha en solitario el alcalde delegado. Los límites simbólicos, que separan y discriminan visualmente a los representantes administrativos de niveles superiores de los correspondientes a las corporaciones locales, vienen a concretarse en las vistosas formaciones de esos “actores intersticiales” que son los cuerpos uniformados, los secretarios, maceros y demás. Llamo la atención, a este respecto, sobre un detalle significativo: la separación entre sí de las autoridades provinciales, autonómicas y diputados no está particularmente marcada por ningún cuerpo de gala, en contraste con la separación entre dichos niveles y los representantes de las corporaciones locales. Esa relativa, pero conspicua, “indiferenciación” entre sí de los dirigentes de escalas superiores viene a refrendar manifiestamente su carácter deuteragonista: a pesar del superior escalafón de los cargos que agrupa —a veces hasta el presidente del Gobierno autonómico—, conforman el “coro” secundario y comparativamente pasivo de las personalidades participantes.

Al mismo tiempo, y en contraste, la clasificación protocolaria se focaliza con empeño estratégico en que se distinga descriptivamente entre las calidades de los diferentes representantes de las administraciones locales, demostrando que a ellos corresponde el protagonismo ceremonial en diversos grados, y, por encima de todos, al delegado regio. Esto se logra intercalando el avance de los alcaldes del antiguo Reino entre los cuerpos uniformados de la ciudad oferente (que preceden a los primeros, separándolos de las autoridades de ámbitos administrativos superiores) y los síndicos y maceros; quienes, a su vez, marcan la diferencia entre dichos alcaldes y las corporaciones de la ciudad oferente y la de Lugo, que los siguen. Por último, separado de las corporaciones por guardias de gala, y en grave soledad, solo matizada por la compañía de un niño, resalta el protagonista apical, que es el oferente y delegado regio —entiendo que la compañía del niño aquí actúa como signo diacrítico del carácter público de la persona del oferente; la “sencillez” de su actor, diametralmente opuesta a todo signo de autoridad, no resta al prócer un ápice de protagonismo, sino que resalta su talla singular, dando a la par medida de su carácter de representante de todo el arco social—.

En resumen, la sintaxis de la formación en marcha hacia la catedral es puesta en práctica ritual para manifestar indicativamente la común condición de autoridades seculares de los concurrentes, especificando sus diferencias y distancias categoriales, e inscribiéndolas, además, en un índice actuado que revela una gradación desde roles más deuteragonistas a roles más protagonistas, hasta culminar en la presentación pública de quien va a ser el ejecutante principal de la jornada, como representante del Reino.

Pero, en tanto que secuencia ritual, el avance de la comitiva secular hacia la catedral actualiza, además, un importantísimo mensaje patrimonial de doble cariz que actúa sobre el amplio contexto: extiende, evidenciándolo ante todos, el esquema de la constitución político-administrativa de Galicia y su articulación en el Reino de España, y epitomiza simultáneamente una selecta memoria de su genealogía histórica. La primera dimensión, sincrónica, se pone de manifiesto en el mencionado índice actuado

de las autoridades provinciales, autonómicas, locales y del representante regio, cruzado con las representaciones de los distintos estamentos: se proclama que “esta es la composición estamental y los escalafones de las administraciones gallegas y estatales actuales”. En cuanto a la dimensión genealógica, hay que atender al contraste citado entre las autoridades que transitan en cabeza, parcialmente indiferenciadas, de una parte, y, de otra, las autoridades locales, cuidadosamente perfiladas, que cierran la marcha. Efectivamente, la formación nos está transmitiendo una perspectiva en corte histórico que diferencia a aquellas instituciones originales, a las que compete desde el principio la responsabilidad de la Ofrenda, de aquellas otras que fueron sumándose tras las sucesivas reformas del protocolo y, por último, de las que se han incorporado más recientemente al organigrama político-administrativo.

1. Las originales vienen representadas por el delegado regio, su corporación municipal y el consistorio de Lugo. De todas ellas el documento fundacional prescribe su asistencia protagonista. El delegado otrora fue representante de las Juntas del Reino de Galicia y, por ende, del Reino de España, en el cual el primero se integraba como unidad jurisdiccional y administrativa hasta el siglo XVIII. El alcalde y corporación lucenses actúan como ilustres anfitriones, cuando no les corresponde, además, la representación de las siete capitales.

Llegados a este punto, aparece una paradoja: ¿cómo puede “actualizar” el ritual la “realidad” de un modelo administrativo, el Reino de Galicia y sus siete provincias, derogado desde 1833? Podría decirse que la Ofrenda, al fijarlo patrimonialmente, nos sigue haciendo presente la “continuidad moral” del mensaje de unidad en la paridad que proclamó cierta entidad histórica distintivamente gallega y articuladamente española. Pero cabe interpretar que la actualización también consiste en que la función representativa del delegado y de las corporaciones se ha deslizado hacia significados contemporáneos. El primero, convirtiéndose en humano símbolo dominante de la celebración, es quien en su persona *condensa la representación de todos los niveles que componen las administraciones civiles que afectan a los gallegos*. Y la condensa porque (1) vale como delegado regio, pero de la actual monarquía constitucional española; (2) porque, a la vez, sigue valiendo como representante de las siete ciudades, que, si en el pasado formaron la planta administrativa del Reino, hoy sirven de metonimias de la plural red urbano-villega constitutiva de la realidad social de Galicia; (3) vale, asimismo, como representante de la Xunta de Galicia, la más reciente configuración administrativa —su andadura comienza en 1981—, dado que la moderna Xunta recoge su nombre de esa antigua “Junta del Reino de Galicia” creada en 1528; y (4) vale porque es el representante de su propia ciudadanía urbana.

2. El conjunto de los restantes cinco o seis alcaldes del antiguo Reino de Galicia, que preceden en la marcha al delegado, redundan en el mismo valor de representación simbólica operado por este; pero su destacada presencia introduce algún matiz: por una parte, rememora una reforma protocolaria ulterior a la de 1666 —introducida en

1926— que permitió la presencia *normal* de los representantes de las siete ciudades en la ceremonia, ya que las capitulaciones iniciales no contemplaban sino la *coincidencia* de dos o más regidores de otras ciudades en la celebración, pero no la asistencia de todos ellos. Por otra —y esto se observa con claridad, poco después, en la disposición con la que los siete alcaldes flanquean al oferente durante la ceremonia de la Ofrenda—, la presencia física e inmediata de la totalidad de los regidores, acompañando al delegado de turno, refuerza con resolución indicativa el carácter corporado del cumplimiento, por el que el alcalde oferente no es sino un “primero entre iguales”.

3. En cabeza se agrupan todas esas escalas y estamentos de autoridad que la historia gallega ha venido sumando en los últimos siglos, y que lógicamente no estaban contempladas en las capitulaciones: representantes provinciales, diputaciones, militares, judicatura, delegado del Gobierno, hasta las autoridades de la Xunta de Galicia. Es cierto que su presencia redunda, *en el plano simbólico*, con la que condensa el protagonismo descollante del delegado regio, pero, *en el plano indicativo* permite actualizar y visualizar la estructura político-administrativa de Galicia de un modo eficaz ante todos. Están los que son; y los que son en cada legislatura —y por supuesto, dejan de estar quienes ocupaban esos cargos y los desocuparon por los cambios de los tiempos, de los destinos o de la voluntad popular—. Y al tiempo, como dije, su posición en cabeza, distanciada de los alcaldes, permite convertir la comitiva en un trazado genealógico de las formas de gobierno gallegas, desde el pasado del Reino (la retaguardia) hasta la reciente organización autonómica y de la administración central (la cabecera).

Como he señalado más arriba, este notable patrimonio celebrativo que es la Ofrenda opera, pues —y con especial plasticidad en el caso de la comitiva de autoridades seglares—, una continua labor de ingeniería de la memoria y de la realidad sociopolítica percibida. Reconstruye en cada edición y desde el presente, con mimbres protocolario-rituales y simbólicos, la memoria del pasado y los contornos del presente, de la identidad institucional de la sociedad: los actualiza. Es decir, fija continuidades y proclama cambios, orientándose por valores. Y para ello selecciona unos momentos a los que ensalza y, otros, a los que relega al olvido: es el caso de figuras político-administrativas, como, por ejemplo, los gobernadores civiles, que en el pasado tuvieron presencia en la Ofrenda y hoy se han disipado en amnesia jurídico-política y ritual. Es el caso, también, de que el modo presente de celebración actualiza la continuidad moral del Reino de Galicia, pero acalla el episodio de la ausencia de la comitiva seglar en las celebraciones de 1931 y 1932, cuando las autoridades republicanas prohibieron en un acto de “despatrimonialización” laicista, o “decreto de amnesia”, la participación de representantes de la administración civil en unos actos de notoria concepción confesional: la Ofrenda, entonces, solo pudo celebrarse asumiendo la responsabilidad los fieles, concretamente la cofradía de la Adoración Nocturna Lucense.

La comitiva de autoridades civiles culmina su trayectoria, en fin, llegando ante las puertas de la catedral, donde las autoridades eclesiásticas entran en acción, avanzando

hacia aquellas para recibirlas. La recepción activa denota la asunción por el cabildo catedralicio de una estrategia de protagonismo anfitrión y, en cierto modo, paternalista y dominante —pues son los seglares quienes han acudido al templo, y no al contrario—. Esa recepción se materializa como un *encararse*, como una intensificación proxémica del enfrentamiento protocolario que resalta la singularidad y mutua irreductibilidad de las categorías intervinientes: el cruzar el umbral de la catedral marcará el principio del momento decisivo de todo el proceso —la liturgia y Ofrenda propiamente dicha— vivido en una actitud de cortés exacerbación dialéctica, altamente solemnizada, de la oposición civil / eclesiástico. No es casual que el adentrarse en el umbral de esta fase crítica quede doble e inequívocamente resaltado, tanto por la recepción diocesana como por el potente signo sonoro de los acordes del himno del antiguo Reino de Galicia.

La crisis ceremonial

Es el momento culminante y más complejo de todo el proceso, por su densidad semántica y performativa. Se desencadena manifestando la radical alteración de una tendencia primera, la tensa categorización obrada en la dialéctica Ofrenda / homilía, en otra posterior, la ordenada unificación operada con la bendición y procesión conjuntas.

A. El acto de la Ofrenda y la homilía

Concretan el primer momento de la crisis ritual, en el que se intensifican al máximo la contraposición de posturas y las disociaciones categoriales de los concurrentes, poniéndolas en acto mediante una fórmula peculiar, por la rígida solemnidad de las formas ceremoniales que canalizan su expresión: a la vez —y ambigüamente— exacerbada en su ímpetu simbólico, pero sumamente controlada en su decoro.

Dicha intensificación ritual de las disociaciones categoriales se prepara coordinando asimetrías, precedencias y postergaciones, centralidades y lateralidades, oposiciones frontales y transiciones. Todo ello en una densa sinfonía que integra la etiqueta en el atuendo con la proxémica de la ocupación de los espacios del templo, los turnos en la palabra y el guardar silencio, los espacios centrales iluminados por cirios y la periferia en penumbras.

En cuanto a la ocupación simbólico-indicativa de los espacios, esta se encarga, sin ambages y desde el primer momento, de estimular la categorización y los rangos de protagonismo respectivos de los concurrentes en el acto. Ante todo, destaca el núcleo protagonista de la ceremonia, compuesto por las autoridades eclesiásticas, de un lado, y el delegado regio y alcaldes, de otro: los clérigos toman asiento flanqueando el altar mayor, y preside la misa el obispo de la diócesis oferente de turno, auxiliado por los sacerdotes concelebrantes, teniendo tras de sí la custodia de la Exposición Perma-

nente y manifestando, de este modo, una preeminencia mediadora. Enfrente, y ocupando un nivel ligeramente inferior, el delegado regio es escoltado a ambos lados por los restantes seis alcaldes: de este modo, el papel estrella del primero es resaltado, asignando a los segundos un selecto papel coral, dentro del protagonismo, que nos indica una comparecencia a título de consortes laicos paritarios, cooferentes y testigos de la Ofrenda. Inmediatamente, tras el delegado y los alcaldes, ocupando la cabecera de la nave central del templo, se disponen en bancos asignados el resto de autoridades seculares: en el transepto, concejales de la ciudad oferente y de Lugo; tras ellos, representantes de la Xunta de Galicia y, más retrasadas, las demás personalidades. Todo ello *reedita*, en proxemia litúrgica, la proclamación de distinciones categoriales, indicada en el previo avance de la comitiva. La reiteración ritual establece la *certidumbre* sobre la realidad reiterada, pues refrenda la persistencia de su constitución sobre el tiempo y las circunstancias cambiantes. A los flancos de este centro de autoridades se acomodan los acompañantes de las mismas, categoría liminal cuya discreción concuerda con un “terreno intersticial”, digno pero no significativo: ese pequeño espacio formado en la unión del transepto con las naves laterales. El gran público se extiende, como confuso margen social, abarrotando las naves adyacentes y la parte posterior de la central; y el Orfeón Lucense, titular de la catedral, se ocupa de la expresión musical desde el coro.

La ordenación concéntrica y detalladamente graduada de la disposición ceremonial concierta en clave espacial, en fin, la estructura de niveles y oposiciones sociales, *demonstrando*, con la poderosa efectividad de los emplazamientos contrastados, las disociaciones categoriales, la vigencia de su orden, el triunfo de la representación autorizada y, a la vez, contribuyendo, como marco distributivo, a efectuar esa intensificación de las separaciones canónicas y autorreferenciales que se hiperboliza con la Ofrenda.

La exaltación de la crisis solemnizada se alcanza y concreta en la *Ofrenda*, culminación y epítome de la totalidad de la celebración. De todas formas, esa exaltación, al ser ejecutada en un tono dialéctico pero ceremonial y grave, en realidad consiste en la confrontación de la Ofrenda seglar y la homilía eclesial, que *responde* a la primera (una suerte de desafío reglado). El delegado regio pronuncia una alocución solemne que, aun siendo de índole sociopolítica e institucional, resulta sublimada por referencias devocionales, que convierten el discurso en una invocación *directamente* destinada al Señor Supremo. Por eso el discurso seglar “soslaya”, con sutileza retórica, a la contraparte de mediadores religiosos con los que están proxémicamente enfrentados: su singular desafío consiste, sin llegar a impugnar la autoridad religiosa, en desdeñar transitoriamente, en cierto modo, el monopolio de la mediación, en el que se basa la autoridad litúrgica de los sacerdotes. Si en toda liturgia existe un momento consagrado a las preces de los fieles, el protagonismo de estos es muy consreñido: la palabra es del oficiante. En la Ofrenda al Sacramento este *protagonismo del alegato ritual preparado y pronunciado por los seculares* se convierte en central y

extenso. Y con ello, delegado y oferentes se sitúan activamente en un plano, al menos, de equiparación respecto a los clérigos. Pero estos últimos no adoptan el papel de convidados de piedra, sino que, con pareja solemnidad, el obispo oficiante *contesta*, a renglón seguido, con una homilía de concepción simétrica e inversa a la del delegado. Aunque la homilía es de claro entronque pastoral y litúrgico, incluye abiertas reivindicaciones sociales, así como críticas hacia aspectos de la política contemporánea considerados contrarios al interés social y a la doctrina de la Iglesia. Un sermón que se dirige ahora a la congregación de fieles, “sorteando” esta vez, en retórica contrapartida, a las autoridades seculares, aunque de modo oblicuo se dirija también a estas, adquiriendo un sutil tono de reconvencción, pues congregados están gobernantes y gobernados, y los primeros son puestos en evidencia ante los segundos. Este solemne y sutil torneo discursivo —dialéctica sublimada— marca el momento en el que alcanza mayor intensidad la contraposición entre la autoridad secular y la eclesiástica, amagando los tintes de formal disputa plasmada en el contraste entre los lenguajes y los marcos conceptuales desde los que unos y otros abordan la figuración de la realidad colectiva, su dimensión moral y su trascendencia. Pareciera que, en el plano de las palabras, los oradores se transparentasen recíproca y retóricamente uno al otro, figurando que, para el resto, el acto y su asunto estén poniendo directamente en relación a Dios con la sociedad llana.

Yendo concretamente a una interpretación de los contenidos de la Ofrenda laica, accedemos a un texto simbólico-ritual de densas y profundas implicaciones semánticas y de *consecuencias performativas*. Así, cuando el delegado regio invoca el favor de los santos patronos de su propia localidad para toda Galicia, generaliza la protección mística local a la totalidad del territorio, encumbrándola, en cierto modo, a “gran tradición compartida”; un movimiento de generalización sacra concomitante, que actúa en sinérgica contigüidad a esa representación que contingentemente realiza dicho regidor de la totalidad de las ciudades y sociedad gallegas, en cuanto que *convertido en delegado regio* y por ello *en vicario real*... en “soberano simbólico”. Con ello la representación del Reino por el edil se consagra y enaltece, y, a cambio, los patronazgos sacros locales se impregnan de los legendarios valores de sus enclaves y extienden su alero advocativo y autorreferencial sobre la completa extensión cívico-territorial del antiguo Reino —y de su continuación histórico-política, la comunidad autónoma gallega—.

A continuación, el delegado pasa a ampliar expresamente su representación devota a toda Galicia y los gallegos. En tal alocución se repite una fórmula que supone algo más que retórica: si se habla de una representación *unitaria* de todos los gallegos, sin embargo no es sin detallar con cuidado la *diversidad* de condiciones existentes entre los mismos (del mar y del interior, jóvenes y viejos, los de ayer y los de hoy, los nacidos y los oriundos), con lo que —y esto es capital en mi análisis— se consagra también esta diversidad, esta falta de uniformidad. Y, además, funda la invocación de la superior unidad gallega sobre (y a condición de) el previo reconocimiento de

esta diversidad consagrada: “Galicia, por serlo, no es homogénea”. Pero, a la par, la fórmula otorga una plástica imagen de dinamismo al tipo de relación y *de sentido orientativo* que se prevé entre tales diversidades y la totalidad: como tributarios, unos y otros afluyen al mismo cauce, una unidad consagrada y cosmologizada en el reclinarse en común adoración al altísimo. Hace prevalecer, así, sintagmática y moralmente, la segunda sobre las primeras, y no al contrario: habiéndolas reconocido, en la imaginada convergencia litúrgica domeña discursivamente las diferencias para eliminar de ellas la dispersión y trocarla en concentración bajo unos mismos descriptores, valores y horizontes convenidos.

Siguiendo la dialéctica de conducir de lo general a lo específico, el voto emprende a continuación las peticiones y ruegos concretos, y los vindica, apoyándose en la ya proclamada legitimación de la representatividad pangallega del delegado. Aquí la Ofrenda actúa como acta de preocupaciones o de ilusiones emergentes; y, en virtud de su formulación en el clímax crítico de un contexto de solemnidad ritual, las demuestra como voluntades, actitudes, valores y motivos autorreferenciales públicamente aceptados; *les confiere realidad indisputable* (pues todos están presentes tras, y con, quien las manifiesta). Dicho de otra manera, sobre el habitual paisaje compuesto de unos valores, acontecimientos e identidades reiteradamente demostrados año a año, mediante su verbalización discursiva y *principalmente mediante su ejecución ritual*, se introducen y manifiestan, a modo de nuevas notas y arpegios sobre un pentagrama, ciertas descripciones de acontecimientos y situaciones, problemáticas o gozosas, que trae el flujo del tiempo; de valores y contravalores que comienzan a emerger —así como otros tantos que dejan de expresarse, que se descartan—. Es el efecto de *actualización* procesado por la acción ritual: indicativamente se *ponen en acto*, se acogen demostrativamente en el terreno de la realidad *presente* (se “realizan” y “presentan”) determinadas formas de ser colectivo y de deber ser moral en lo que tengan de continuo y en lo que hayan cambiado. *En consecuencia, por este procedimiento se genera e instituye públicamente un balance jerarquizado de realidad: un cotejo de cambios y permanencias, controladamente asumidos y asumibles.*

Por eso es posible identificar en el ritual un factor necesario, no solo en el establecimiento de aspectos de estabilidad, sino también en la experimentación y *activación de cambios socioculturales*. No se trata de esa acción que acriticamente se ha malinterpretado como movimiento profundamente conservador, sino del catalizador sociocultural por excelencia, mediante el que se *realizan coordinadamente* conformaciones y transformaciones en las relaciones sociales y en las bases axiológicas de los juicios públicos.

Y con ello, lógicamente, también aflora el sesgo ideológico y localista tras los problemas, valores y esperanzas que selecciona cada edil para autorizarlos mediante su discurso, e incluso con el modo de plantear este. Destaca, al respecto, la intención

calculadamente perseguida tras las invocaciones devotas, en unos casos, o tras la elusión de las mismas, en otros; en el empleo exclusivo, por este delegado, de cierta variante de la lengua gallega, del español, por el otro, y, por el tercero, de los dos idiomas, alternando ambos en distintas partes de su prédica.

En cuanto a las alusiones específicas de los ruegos pronunciados en la Ofrenda, escogen emergencias de actualidad, instituyendo su importancia singular para, enunciadas en conjunción con esta experiencia vivida en un contexto por igual grandioso y festivo, colorista y grave, alentar su inscripción en la conciencia y memoria de la gente y en la agenda de los dirigentes. Con todo, se da hoy en día una situación reveladora del porqué del carácter concreto de algunas peticiones: dado que en los últimos tiempos la comitiva de autoridades ha incorporado al delegado del Gobierno central, así como a consejeros de la Xunta de Galicia y al propio presidente del Ejecutivo autonómico —al menos en 2006—, el acto de la Ofrenda se ha ido convirtiendo en una plataforma *única* en el panorama social e institucional gallego, donde los representantes de la administración local urbana tienen la ocasión de introducir *pública y presencialmente* demandas concretas ante las instancias superiores de la autoridad, debido a la resonancia que adquieren en tal momento y ante tal concurrencia. El potencial vindicativo deriva del contexto del auditorio que convoca la Ofrenda y, especialmente, del efecto de diferenciación categorial obrado por esta fase del proceso ritual: en el templo, *físicamente*, las altas autoridades y las de menor escala se congregan y distinguen, adyacentes unas a otras. Caras conocidas reunidas. Ahí el delegado regio actúa como mediador; pero, simultáneamente, como agente entre sus convecinos, de una parte, y las autoridades supralocales, de otra. Y al mismo tiempo, como representante de las siete capitales —y por consiguiente, de las corporaciones locales gallegas—, se inviste, de hecho, en intermediario entre estas y las jerarquías superiores—. Las impetraciones se dirigen hacia el Señor Sacramentado, y este actúa como sagrado receptor de las mismas, pero son recogidas por los oídos de todos los congregados, que así se convierten en testigos de lo formulado y de ante quién se ha enunciado: nadie puede hacer oídos sordos a las peticiones ahí manifestadas, pues el testimonio del acontecimiento adquiere una dimensión pública. Esto explica que en algunas ocasiones sea ostensible el localismo de la selección de problemas concretos, porque, de esta manera, al mostrarlos en este ámbito ceremonial, el oferente los torna en problema de todos los gallegos. De nuevo podemos observar cómo el ritual tiene la singular particularidad de ser texto que afecta ejecutivamente el propio contexto en el que se inscribe. Como solo he tenido acceso a discursos de las últimas tres décadas, los ejemplos de peticiones, por su inmediatez histórica, apenas dan una sutil idea de la evolución de las inquietudes que expresan. Pero tal mudanza es perceptible: la implicación con las nuevas tecnologías y la reciente democracia a mediados de los ochenta; la recuperación del desempleo en una época de crisis y el éxito en la transformación de la agricultura a finales de dicha década; el ruego para que no se arruine la tradición y la lengua a principios

de los noventa; a principios de los años 2000, la corrección de desequilibrios territoriales y ruego para la recuperación de la natalidad en Galicia; petición por la ejecución de las autovías a finales de la década, o el continuo ruego por el fin de la lacra terrorista, entre otras.

El delegado regio agita con la Ofrenda, pues, un activo vórtice de conmutaciones simbólico-morales a pluralidad de bandas: entre divinidad y humanidad, entre instituciones civiles y eclesiásticas, entre autoridades y público, entre el poder municipal, el autonómico y el del Estado. Apela expresamente a un horizonte plural de reciprocidades entre todas esas instancias. Múltiple encrucijada de mediación social e incluso mística, personaje que deambula ritualmente a través de los umbrales de todos los *sacra*, religiosos y seculares, el delegado condensa —aun solo en la fugacidad de la ceremonia— un considerable y ambiguo potencial que, como tal, puede prefigurar un riesgo. De ahí el singular cuidado ritual dispensado a su figura, la distinción protocolaria que lo señala y, a la par, encierra, la mano inocente del niño que lo acompaña. Quizá por ello, también, el carácter rotativo de la función entre ciudades, y el hecho de que los restantes alcaldes lo flanqueen; de que, en cierto sentido, lo custodien, a la vez *vigilen*, y en próximos años lo sustituyan.

Pero la Ofrenda es contestada por la homilía del obispo oficiante. Por ser la primera antecedente y la segunda consecuente, esta última representa el *resultado* que, de modo ritual, *sentencia* este certamen ceremonial, aunque es ante todo el que significa la exaltación de la autoridad eclesiástica y lleva la identidad categorial de esta y de la seglar al punto máximo de contraposición. La plática se dirige a la totalidad de los fieles, no expresamente a las autoridades, en parte desdeñando la drástica diferencia de rango social de estas, en parte apelando “oblicuamente” a las mismas, a la vista y testimonio de la totalidad del público —pues, aunque predomina el acuerdo expreso en voto y homilía, esta también censura, por implicación, actos u omisiones de los gobernantes—. La crítica puede evidenciarse frontal en algunos pasajes, cuando reprueba tendencias políticas que inciden negativamente en dominios morales básicos, pero sin generar un clima especialmente tenso, en virtud del amortiguamiento de crispaciones propiciado por la gran solemnidad y decoro ceremoniales. Es decir, la expresión polemológica se restringe a momentos de vigor dialéctico, a aspectos de su argumentario y, sobre todo, al sublimado y ostentoso careo proxémico de unos y otros ante el altar. Ningún otro aspecto comunicativo puede vehicularla. Esta moderación también deriva del establecimiento ritual de esa simetría de opuestos-complementarios sobre la que se arma el enfrentamiento ceremonial entre autoridades localmente identificadas (obispo y alcalde de la misma procedencia), pero estamentalmente contrapuestas (Iglesia / poder civil). De esta forma, como representantes de diferentes instituciones, obispo y alcalde delegado se oponen, pero, como vecinos, se sofrenan complementariamente. Quizá la talla local de ambos personajes constituye un elemento añadido de mediación, de recíproco control ritual del destacado poder simbólico con el que ambos se ven investidos.

B. Bendición y procesión

El momento de exacerbación de la crisis, que acabo de interpretar, contrasta y establece una cesura temporal, moral y argumental con el consecuente, con el de la bendición y procesión conjunta que, a modo de palinodia o inflexión pública, transforma e invierte la deriva disgregativa, reorientando su sentido hacia el de convergencia en unidad; la dualidad discursiva hacia la unicidad cinética consagrada por la bendición y ejecutada por el avance procesional.

La bendición, como siempre, señala el remate de la celebración litúrgica, extendiendo el alero de la consagración sobre los congregados *como totalidad*, y sobre el orden de relaciones sociales y morales que ritualmente componen. Se trata de una fórmula ilocutiva que, por su misma declaración, aglutina en todo unitario, a contrapelo de la dialéctica categorizadora hasta entonces desplegada. No es que haga tabla rasa de las diferencias rotuladas por esta última, sino que, dándolas por efectivas conforme a cierto orden, las integra en un general nivel de unidad. Y se trata la bendición, ciertamente, de la última palabra, del balance que refrenda la potestad mediadora del clero ante la divinidad, con lo que establece el mensaje de un fundamental condicionamiento moral de la dimensión trascendente sobre la mundana.

Tal mensaje de síntesis y palinodia, con la prelación del sector religioso sobre el resto de los oficiantes, se *ejecuta* al modo ritual, indicativamente, con la procesión eucarística que sigue a continuación y que cierra la fase crítica de la celebración.

En la disposición de la comitiva procesional hay que destacar cómo los clérigos, junto a los seculares representantes de cofradías, se ordenan al principio de la marcha en torno a la custodia del Sacramento, estableciendo un contraste con los dirigentes civiles, aunque no discontinuidad —pues la comitiva es única y no segmentada por guardias como al principio—. Sin embargo, esa inmediatez y monopolio en la custodia del Sacramento refrenda esa prioridad mediadora del clero con los *sacra*. Y, no obstante, la gradualidad del desfile unitario reproduce en alguna medida esa fórmula escalonada, pues *solo* las personalidades civiles y militares suceden inmediatamente a los clérigos en el avance. El público cierra la marcha, pero también la flanquea espontáneamente, aunque las cofradías traten de supervisar un más estricto orden protocolario: por eso la sujeción a la solemne formalidad resulta gradual en la práctica, contribuyendo las diferencias apreciables a seguir alimentando indicativamente la experiencia de asimetrías categoriales, incluso ahí donde toda la cuidadosa ordenación protocolaria troquele el mensaje de unión y convergencia canónica y autorreferencial de la integridad del colectivo. El público, por menos controlado, se demuestra más liminal: aunque participe con autonomía, no accede al meollo del solemne acontecimiento ritual con el grado de dinamismo en que lo hacen las otras categorías de participantes, depositarias de una más pormenorizada atribución de notoriedad y autoridad.

Es relevante la sinfónica complejidad de la organización de los recursos simbólico-indicativos empleados en la procesión, que permiten una inmersión exhaustiva,

multisensorial, de los asistentes en la experiencia ritualmente canalizada. Así, las campanas catedralicias, con su repicar continuo durante el recorrido, otorgan inmensidad espacial y proclaman a los cuatro vientos la vivencia de una acción excepcional inscrita en un tiempo extraordinario, apartado de la continua duración de la cotidianidad: es decir, en un acontecer distinguido, sacralizado.

También el trazado y el movimiento pautado de los asistentes, que la procesión establece, contribuyen a la consagración e institucionalización socioespacial. El recorrido, selecto y breve, circunda *dextrorsum* lo que es el núcleo señorial y eclesial de la histórica ciudad intramuros; el centro de sus instituciones rectoras (templos, catedral y ayuntamiento), así como el tradicional foro de sociabilidad de la burguesía ciudadana. Otero Pedrayo resaltó la Plaza Mayor lucense como epítome esquemático de la urbe entera, pero asimismo como su corazón moral. Si bien nos pinta un paisaje urbano de principios del siglo XX, el rodear procesionalmente la noble plaza y sus inmediaciones —roturando con reiteración anual sus límites simbólico-morales, y conectando así el surco izquierda / derecha con las dualidades periferia / núcleo, humildad / distinción, gobernados / gobernantes— continúa hoy en día ejecutando la dignificación paradigmática del núcleo; su puesta aparte y por encima de esa periferia popular que se centraba en el mercado de la plaza de Santo Domingo y, en general, en las *rondas* extramuros. Es, de nuevo, una exaltación ritual del espacio, que escalonadamente se proyecta a toda la ciudad y área de influencia político-diocesana, aunque por el mismo acto establece, gradúa y restituye jerarquías sociales y espaciales. Y la realiza el Sacramento que, abriendo la marcha, es expuesto en su custodia al mundo, fuera de la catedral, junto con la unidad ceremonialmente transeúnte de todos aquellos que se contrapusieron en el momento de la Ofrenda.

La excepcionalidad de la ocasión viene también resaltada por su colorido visual. Más allá de los atuendos —especialmente las capas y estandartes de los cofrades— y de las imágenes portadas, es la singular “lluvia de pétalos” el signo floral que apunta, a determinados niveles semánticos, mensajes de enaltecimiento del acto, del Sacramento, del día y de la asistencia, de embellecimiento estético de la ciudad, de renovación autorreferencial inscrita en esa cósmica renovación que es la primavera triunfante, y de fertilidad. Pero la “lluvia de pétalos” no solo simboliza, sino que opera como la única indicación de la participación ritual *activa* abierta al público en general, y a los vecinos de la Plaza Mayor y entorno, en particular: una participación dibujada por un movimiento que, en determinados casos, plasma la incorporación también de los espacios domésticos en el acto público —cuando los pétalos son arrojados desde los balcones—.

El banquete

Cuando la tensión característica de las ceremonias religiosas ha quedado atrás —ahora el papel anfitrión y el patrocinio corresponden al consistorio local—, en el

ágape compartido, consumación de la celebración, el protocolo continúa ajustando formalmente la acción a una solemnidad más relajada, expresada en clave de comensalidad, y enderezada a una fundamental ambigüedad. Así, por una parte, la comensalidad *unifica* al conjunto de los asistentes mediante el compartir distendidamente unos mismos manjares y en un mismo local, eclipsando con alimento y conversación muchos de esos contrastes categoriales que previamente fueron resaltados de modo intenso, puesto que las mesas y los coloquios consecuentes se componen según otros criterios que el estamento o la procedencia. *Dejan de cobrar significación directa las diferencias estamentales* —ya no hay separación neta entre eclesiásticos y seculares, entre ediles y concejales, diputados, militares, corporaciones de una u otra ciudad, etcétera—. Pero, por otra parte —y de aquí la ambigüedad—, el banquete, como proceso ritual, labra un nuevo sentido de *distinción* y escalas dentro de dicha unificación conjunta. De hecho, en el mismo proceso concurren heterogéneos indicadores y signos de disimilitud, de rango social y de notoriedad personal, que contribuyen a distinguir primeros protagonistas de quienes desempeñan roles corales en la jornada. Entre estos indicadores destaco los siguientes: (1) la disposición estrictamente calculada de los comensales en torno a diversas mesas, teniendo en cuenta afinidades, proporción entre personalidades y acompañantes, oportunidad de determinadas presentaciones personales, diálogo y tratos, y homología en cuanto a representatividad; (2) la distribución proxémica de las mesas en torno a una central —la ocupada por las autoridades preeminentes—, otras aledañas y otras decididamente periféricas; (3) y, en otro ángulo de análisis, esos indicadores y signos que, desde la rotundidad propia, de por sí, de un acto de admisión cerrada, marcan una distancia insalvable entre quienes participan como comensales y la amplia sociedad no comprendida (trajes de etiqueta prescritos, haber o no haber recibido la invitación, o las características extraordinarias de los manjares degustados, que pregonan el carácter asimismo extraordinario de la ocasión para los concurrentes, expresándolo en registro gastronómico).

Por tanto, el banquete conjuga y contribuye a instituir, en compleja factura protocolario-ritual, un mensaje prevalente de síntesis unificadora en torno a un peculiar *hermanamiento de representantes sociales* (y por eso refracta indirectamente un cierto vórtice de sentido indistintamente universal y ecuménico, español y pangallego),⁹ con un mensaje simultáneo de *auctoritas*: de distinción de rango y categoría social, mucho más marcado que casi cualquier otro planteamiento de comensalidad festiva de hermanamiento: práctica tan frecuente, ubicua y multiforme en Galicia. Comensalidad, pues, bien capaz de emitir mensajes diferentes y matizados según el guion de la práctica colectiva a la que se ajusta.

⁹ Cumpliendo así, todavía hoy y a su manera, con esa intención prioritaria de las capitulaciones fundacionales: “la colaboración entre el brazo eclesiástico y el secular, entre la Iglesia y el Reino”.

4. CONCLUSIÓN

En síntesis, la ceremonia de la Ofrenda es un trayecto ritual único, que conduce desde la exhibición y especificación categoriales de las diversas figuras que componen el espectro del poder institucional en Galicia —y desde la diferenciación de sus intereses respectivos— hasta la proclamación de la fusión jerarquizada en un hermanamiento moral de la autoridad, que representa la unión de la sociedad gallega en diferentes dominios existenciales. Una fusión que, por ser postrera y culminante, se hace *prevalecer moral y axiológicamente* sobre la categorización, como el consecuente lo hace sobre el antecedente, como el destino al trayecto, o el fin a los medios. E instituye, así, con decoroso empaque, un colosal y complejo edificio sociopolítico, convivencial y cosmológico, una memoria patrimonial de la sociedad gallega que imagina su cambiante permanencia al indicar públicamente, sobre el trasfondo de su continuidad, los cambios “reales” que va incorporando y la van transformando en su devenir histórico.

El mensaje de la Ofrenda demuestra que ese “nosotros” comunitario y moral no deriva de un flujo armónicamente lineal de los acontecimientos, sino que surge y resurge de un “trabajoso” proceso dotado de aspectos arduos y roces conflictivos, de marcajes y tensiones; que se genera y se renueva en todo y cualquier tiempo, *a condición* de la aceptación de sus diversidades y asimetrías; a condición de admitir su *carácter compuesto*, como taraceado de urbes y diócesis, de rangos y niveles administrativos y territoriales, como labra de diferencias estamentales, de representantes y representados. La unidad emerge a condición, también, de la aceptación de su carácter genealógico y patrimonial: de ser, a la vez, resultado de un encadenamiento de determinados cambios y fórmulas de continuidad en el tiempo y motor en la configuración del proceso histórico. Especificidades categoriales, perspectivas de interés diferentes, cambios y continuidades en el tiempo se descubren gracias a la demiúrgica propiedad del ritual, como causas del efecto, como condiciones de la unidad moral y, una vez aceptada su relativa autoridad condicional, es cuando aquellas se asumen, definitivamente, como *partícipes* integrantes de dicha unidad social y moralmente superior.

Quiero destacar un primordial aspecto semántico indicado en la Ofrenda: el de la veterana ideación de Galicia conforme a una imagen fundamentalmente *urbana* y *plural*. A diferencia del imaginario principalmente aldeano con el que el discurso galleguista del pasado convino en caracterizar unas raíces de la identidad gallega, el Reino se figura y *demuestra* en la Ofrenda, desde antiguo, como una convergencia de las siete ciudades señeras en clave paritaria, como un continuo movimiento hacia la fusión desde la segmentación ciudadana, en donde cada urbe vigila a las restantes mientras todas son consortes de un mismo voto y en donde cierta eminencia se reconoce a Lugo —que a la vez la compite con Santiago—. Hay que admitir, al respecto, que dicha urbana definición no ha sido objeto de una actualización, sino ritual, pues

la celebración no reconoce cambios históricos de trascendencia, como el sustancial fortalecimiento de la posición de La Coruña en cuanto a demografía, a impulso industrial y de servicios; ni tampoco se hace eco de la significativa aparición de Vigo como una boyante ciudad durante el último siglo: la más poblada e industrial de Galicia. El ritual selecciona ciertos cambios para conferirles pública realidad y desdeña o niega otros. Pero el propósito no es una comparación analítica del hecho urbano, sino que el espectro de pluralidad hacia la convergencia que caracteriza a la sociedad gallega se imagine y teja con hilo urbano: siete alcaldes, componentes de las antiguas Juntas del Reino, y los obispos correspondientes de las sedes diocesanas, concurriendo a la ciudad investida del prestigio de la mayor antigüedad, Lugo.

Por último, señalo que recientemente la Ofrenda al Santísimo Sacramento ha sido declarada fiesta de interés turístico de Galicia, involucrándola, con su cuajada solemnidad celebrativa, en un nuevo complejo como es el catálogo y calendario de la industria turístico-patrimonial. Tal inclusión añade una nueva proyección contextual a la dimensión política y religiosa que en ella vienen destacando desde su fundación. Una proyección turística y patrimonial —y, por tanto, socioeconómica— que la Ofrenda contribuirá a enriquecer y matizar coordinada con otros elementos y acontecimientos patrimoniales. Pero una catalogación en función de la cual es muy probable que la celebración resulte recíprocamente condicionada y hasta modificada en su protocolo celebrativo, tanto en el sentido de ser fijada en sus formas contemporáneas con mayor rigor normativo, si cabe, como en el de que posiblemente devenga en consciente *escenificación* institucional de lo lucense como “espectáculo” ante sus visitantes. El riesgo está en que la conversión en espectáculo turístico puede desarrollarse a expensas del decoro real de su solemnidad ritual. Y, más allá, puede contribuir a difuminar su capital rigor como instrumento ritual de intervención en la institucionalización simbólico-política y cultural de Galicia, tal y como ha venido siendo conscientemente impulsada, incluso durante tres siglos después de que los Decretos de Nueva Planta disolviesen la organización territorial en reinos de la Corona de España, liquidando, por tanto, el antiguo Reino de Galicia.

BIBLIOGRAFÍA

- ABEL VILELA, Adolfo DE (1984). *A Ofrenda do Reino de Galicia ó Santísimo Sacramento*. Lugo: Ayuntamiento de Lugo.
- CABANA OUTEIRO, Alexandra (s. f.). *Ofrenda do Reino de Galicia ó Santísimo Sacramento*. Lugo: Concello de Lugo.
- EIRAS, A. (2001). *Actas de las Juntas del Reino de Galicia. 1666-1676*. Vol. VIII. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 499-505.
- GONZÁLEZ LOPO, Domingo Luis (2007). “Estudio introductorio”. XOHÁN CABANA, Darío (ed.). *O culto Eucarístico en Lugo. E as doazóns reais, seguido da reprodución facsimilar da Real Cédula de Fernando VI do 17 de decembro de 1754*. Lugo: Concello de Lugo.

- GUERRA, J. (2006). “Lugo, ciudad del Sacramento”. *Alfa y Omega, Semanario Católico de Información* 550.
- MACY, Gary (1984). *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period: A Study of the Salvific Function of the Sacrament according to the Theologians circa 1080-circa 1220*. Oxford: University Press.
- MASSON, H. (1989). *Manual de herejías*. Madrid: Rialp.
- MENÉNDEZ-PIDAL DE NAVASCUÉS, Faustino (1989). “El origen inglés de las armas de Galicia”. *El Museo de Pontevedra* 43: 15-24.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino (1880-1882). *Historia de los heterodoxos españoles* [en línea]. Alicante: Universidad de Alicante / Fundación Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. [Consulta: 7 de julio de 2010]. <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01361608688915504422802/index.htm>>.
- MOLINA, Juan DE (2005). *Descripción del Reyno de Galizia y de las cosas notables del, con las armas y blasones de los linajes de Galizia de donde proceden señaladas casas en Castilla...*, compuesto por el licenciado Molina. Valladolid: Maxtor. [Edición facsimilar de la de 1550].
- MOLINIER, Charles (1907). “L’Église et la société Cathares”. *Revue Historique* xciv: 225 y ss.; y xcv: 1-22 y 263-294.
- RISCO, Manuel (2007). *Antigüedades de la ciudad y santa iglesia de Lugo. Memorias de los insignes monasterios de San Julián de Samos y San Vicente de Monforte...* Tomo XL. FLÓREZ, Enrique, *España sagrada. Teatro geográfico-histórico de la Iglesia de España*. La Coruña: Orbigo. [Edición facsimilar de la de 1796].
- SÁNCHEZ-MONTAÑA, Carlos (2002). *Lucus Augusti. Urbs Romana* [en línea]. [Consulta: 7 de julio de 2010]. <<http://www.arqweb.com/lucusaugusti/>>.
- ZANKER, Paul (1987). *Agosto y el poder de las imágenes*. Madrid: Alianza.