

## ESPACIOS DE PEREGRINACIÓN: HOSPITALIDAD MONÁSTICA EN EL CAMINO DE SANTIAGO

José M. Andrade Cernadas

Universidade de Santiago de Compostela

Parece de todo punto innecesario, y máxime ante un auditorio como éste, recordar el valor y el sentido que la hospitalidad ha tenido en el cristianismo desde sus orígenes. Podríamos hacer una consideración semejante a propósito del monacato. Desde sus mismos inicios los monjes, fuesen del tipo que fuesen, tuvieron como una de sus máximas espirituales y prácticas la atención hospitalaria a todos aquellos que llegasen ante sus puertas.

Recordadas estas obviedades, me gustaría hacer una serie de consideraciones previas que, por más que bien conocidas, creo que merecería la pena que fueran también recordadas.

El peregrino que atienden los monjes de cualquier parte de la Cristiandad no tiene por qué ser, necesariamente, alguien que se dirige en romería a un santuario. En el espíritu de las principales normas del monacato, y en su propio valor semántico pristino, peregrino es todo aquel individuo que viaja lejos de su tierra y que necesita encontrar acomodo y recibir un trato hospitalario.

Esto debería suponer que no ha de vincularse, exclusivamente, el estudio de la hospitalidad monástica con las grandes rutas de peregrinación del mundo cristiano. Dicho esto, no es menos cierto que la mayor parte de nuestras informaciones hospitalarias salen, precisamente, de esos monasterios unidos a los ejes viarios peregrinatorios por antonomasia, incluyendo entre ellos, por supuesto, el Camino de Santiago.

Nuestra segunda consideración previa tiene que ver, precisamente, con la calidad y cantidad de información de que disponemos los historiadores para estudiar este fenómeno. Pese a su universalidad e importancia, no son demasiadas las huellas documentales dejadas por la actividad hospitalaria de los monjes<sup>1</sup>. Al menos no lo son en la concreción de prácticas, usos y costumbres hospitalarias, que los historiadores necesitaríamos para trazar un panorama más completa y cabal del tema. Nuestras fuentes dan por sentado que en los monasterios se practica dicha virtud, y poco más. Tomemos el ejemplo de la Galicia medieval, sobre el que va a pivotar parte de esta intervención.

Dejando de lado las normas monásticas y algunos textos de carácter hagiográfico o milagroso, la documentación que conservamos sobre la vida

---

<sup>1</sup> Ver los comentario que, a este propósito, ha escrito Antonio Linage; Linage, A., "La hospitalidad en el Camino de Santiago: dar posada al peregrino", Blanco Vila, L. (dir.), *El Camino de Santiago*, Madrid, 1995, 73-90, en especial las páginas 77-79.

de los monasterios gallegos en la Edad Media apenas hace un hueco al fenómeno hospitalario. Para comprender esta ausencia que, en principio puede resultar chocante por la importancia de las peregrinaciones jacobeanas y por la densidad monástica de Galicia, hay que tener en cuenta las características de la documentación monástica.

En su inmensa mayoría el legado que nos ha llegado de los *scriptoria* de nuestros monasterios es documentación de carácter económico y político, fundamentalmente donaciones, compras, contratos agrarios de todo tipo y privilegios reales o condales. En este tipo de documentos las referencias a la hospitalidad son prácticamente inexistentes. Sólo en algunas fórmulas diplomáticas, de las que luego hablaremos, podemos encontrar referencias, en principio tópicas, a la actividad hospitalaria de los monjes.

Teniendo en cuenta esta realidad, uno tiene la tentación de presentar el fenómeno hospitalario como más intuitivo, aunque seguro, que propiamente documentado y plenamente testimoniado.

La tercera valoración previa tiene que ver con la cronología y con la capacidad económica de los monasterios. Los mil años de nuestra Edad Media son un período demasiado largo y complejo para poder suponer que las manifestaciones de la hospitalidad monástica fueron inmutables a lo largo de este dilatado período de nuestra historia<sup>2</sup>. Frente a una Alta Edad Media con una población más estática, aunque en absoluto inmóvil, llegamos a una Plena Edad Media en donde los movimientos de las gentes son mucho mayores. Por último, en la Baja Edad Media, y pese a la formidable crisis de esta época, la peregrinación no sólo no decae sino que experimenta una notable consolidación y crecimiento. Una parte de la espiritualidad de este período, además, verá en la peregrinación un fenómeno espacialmente digno de ser valorado y, en consecuencia, una mayor preocupación por brindar al peregrino el mejor trato hospitalario posible.

Esa misma precaución particularista se ha de aplicar al estudio concreto de las prácticas de hospitalidad. Aunque fundamentadas en un a priori espiritual y normativo, su desarrollo práctico estaba condicionado por las capacidades económicas de cada cenobio e, incluso, por su propia magnitud física y la amplitud de su comunidad. Parece lógico suponer que un monasterio, cuanto más grande y poderoso fuera, podría poner más atención y esmero en la atención a los peregrinos y, por el contrario, la debilidad económica de un cenobio y la exigüidad de su comunidad podría implicar una práctica hospitalaria menor.

---

<sup>2</sup> Luis Martínez García ha propuesto una periodización de la hospitalidad durante la Edad Media que parece coherente y válida, aunque quizá pueda ser matizable desde el punto de vista cronológico; Martínez García, L., “La asistencia hospitalaria a los peregrinos en Castilla y León durante la Edad Media”, en *Vida y peregrinación*, Madrid, 1993, 57-69

Yéndonos a lo concreto empecemos por hacer un breve repaso a lo que las reglas monásticas hispanas estipulan sobre la hospitalidad. Antes de entrar en ello es importante recordar que dichas normas, en especial la de Isidoro y la de Fructuoso, tuvieron una importancia enorme en la articulación del monacato gallego hasta el momento de su plena benedictinización<sup>3</sup>.

Hace ya algunos años que Antonio Viñayo estudió la hospitalidad en el monacato hispano<sup>4</sup>. Vamos a seguirlo, en lo fundamental, en este breve recorrido por el panorama hospitalario del cenobitismo hispano. Ambas, como no podía ser de otra forma, encomian el deber hospitalario como especialmente importante, aunque cada una de ellas introduce matices semánticos diferenciadores que, quizá, convendría analizar con más detenimiento y mayor conocimiento de causa del que esto escribe. También las dos normas coinciden en disponer que tanto la hospedería como la enfermería se sitúen en un lugar apartado para que, de este modo, se impida o dificulte la comunicación entre los forasteros y la comunidad. Por último, tanto Isidoro como Fructuoso especifican que los huéspedes han de recibir una habitación<sup>5</sup> y el lavatorio de pies.

Sin embargo, ambos textos normativos presentan ciertas diferencias que parece interesante resaltar. Así, por ejemplo, la regla escrita por el Doctor Hispalense hace un especial hincapié en el tratamiento que se ha de dispensar a los monjes, muy favorecidos y hasta privilegiados frente a otros huéspedes<sup>6</sup>. Por su parte, en la norma del monje y obispo berciano nos encontramos con que, junto al lavatorio, se dispone que aquellos peregrinos extenuados por el camino sean ungidos con aceite. Además, los monjes fructuosianos han de entregar un viático al peregrino, siempre según las posibilidades de cada monasterio, cuando éste se disponga a reemprender su senda<sup>7</sup>.

Estas especiales atenciones que la norma fructuosiana dedica al tratamiento del peregrino resultan muy llamativas. Y lo son porque, como es bien sabido, este texto se caracteriza por su rigor, bastante extremado, que ha llevado a algunos historiadores del monacato, como el propio Fray Justo Pérez de Urbel, a pensar que, al menos en algunos puntos, era de casi

---

<sup>3</sup> Andrade Cernadas, J.M., “Los modelos monásticos en Galicia hasta el siglo XI”, *Archivo Iberoamericano*, 65(2005), 587-609

<sup>4</sup> Viñayo González, A., “La hospitalidad monástica en las Reglas de San Isidoro de Sevilla y San Fructuoso del Bierzo”, Santiago-Otero, H. (coord.), *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Valladolid, 1992, 39-51. Ver también García Lobo, V., “La asistencia social de la Iglesia durante la Edad Media: la hospitalidad monástica”, *Humanismo y trabajo social*, 5(2006), 129-158.

<sup>5</sup> Aunque la Regla de Fructuoso especifica que ha de estar dotada de un “blando lecho con su lámpara de cama”, frente a la simple referencia a la habitación que encontramos en la de Isidoro. Ambos textos, están editados y traducidos al castellano en Campos, J. – Roca, I., *Santos Padres españoles II. San Leandro, san Isidoro, san Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*, Madrid, 1971

<sup>6</sup> *Ibidem*

<sup>7</sup> *Ibidem*

imposible cumplimiento<sup>8</sup>. Así pues, el contraste entre el rigor y ascetismo general de este texto y la relativa prodigalidad dispensada a los peregrinos sólo puede explicarse por la extraordinaria importancia que San Fructuoso daba a la hospitalidad. Importancia que, de uno u otro modo, debió de tenerse en cuenta en buena parte de los monasterios del Occidente peninsular anteriores al siglo XI. No en vano, el propio Viñayo considera que la regla de Fructuoso define la “prehistoria de la hospitalidad monástica en los caminos de peregrinación”<sup>9</sup>

Pero es, sin duda alguna, en la regla benedictina donde la hospitalidad monástica alcanza su definición más clásica y de mayor calado en el monacato occidental. Es tanto lo escrito sobre este tema que me parece muy difícil hacer una síntesis, como la propuesta para las normas hispánicas, a propósito de cómo es concebida la hospitalidad en el mundo nursiano. Por ello me parece pertinente recurrir al magisterio de Don Antonio Linage, incuestionable autoridad hispana en materia benedictina. En uno de sus trabajos, y a la hora de comparar el tratamiento dispensado a los huéspedes en San Agustín y en San Benito, podemos leer lo siguiente:

“En efecto, san Agustín exhorta a acoger a los huéspedes invocando el recuerdo de la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén, una dimensión horizontal, de fraternidad pues; san Benito la vertical, el pensamiento y los ojos puestos en Cristo, del que se recuerda guardará a su vez memoria de ello en el juicio final...”<sup>10</sup>

No abundaré más en el tema, de sobra bien conocido. Lo que si me interesa destacar es que, como ya se apuntó previamente, el monacato gallego es de tardía benedictinización lo que no implica que la regla de Nursia fuera desconocida. Todo lo contrario. Pero su aplicación no era ni exclusiva, ni tan siquiera hegemónica<sup>11</sup>. El ejemplo de San Rosendo, con su particular hibridación de tradiciones hispanas e influjo benedictino<sup>12</sup> puede ser un paradigma de cómo se articulaba el mundo monástico gallego. Se trata, en cualquier caso, de contemplar cómo en las tres normas más influyentes en

---

<sup>8</sup> Pérez de Urbel, J., *Los monjes españoles de la Edad Media*, Madrid, 1933-1934,

<sup>9</sup> Viñayo, A., *op. cit.*, 39

<sup>10</sup> Linage Conde, A., “La hospitalidad en la tradición benedictina. De San Benito a unos comentaristas de fines del XIX y principios del XX”, Santiago-Otero, H., *op. cit.*, 264.

<sup>11</sup> Sobre este particular sigue siendo pertinente la cita del clásico trabajo de Linage Conde, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, León, 1973. Sobre el entramado normativo y la cuestión de la regla en el monacato gallego de la Alta Edad Media ver Freire Camaniel, J., *El monacato gallego en la Alta Edad Media*, A Coruña, 1998

<sup>12</sup> La figura de San Rosendo ha sido siempre objeto de atención por parte de los historiadores. Sin querer olvidar ninguna de las importantes aportaciones pasadas, remito al lector a los trabajos publicados en los catálogos de las tres exposiciones conmemorativas celebradas en el año 2007; *Rudesindus : la cultura europea del siglo X : [catálogo de la exposición en la] Iglesia de la Universidad, Santiago de Compostela, 6 de julio-26 de agosto, 2007*, Santiago, 2007; *Rudesindus : la terra y el templo : [exposición] Catedral de Mondoñedo 8 de mayo-29 de junio, 2007*, Santiago, 2007; *Rudesindus : el legado del santo : [exposición] Iglesia del Monasterio de San Salvador de Celanova, 1 de octubre-2 de diciembre, 2007*, Santiago, 2007. Igualmente a las actas del Congreso Internacional celebrado con tal motivo; *Rudesindus. O seu tempo e o seu legado, Actas do congreso internacional*, Santiago, 2009.

nuestro mundo cenobítico anterior al siglo XII, la importancia de la hospitalidad es algo perfectamente bien asentado.

Si de las normas pasamos a la configuración arquitectónica de los monasterios, nos encontramos con que siempre se han reservado y primado una serie de espacios para practicar la hospitalidad. El bien conocido plano ideal de Sant Gall, o lo que conocemos sobre Cluny II son pruebas de ello<sup>13</sup>. Aunque nuestros conocimientos sobre la realidad arquitectónica de nuestros primeros monasterios son bastante limitados, hay que dar por sentado que también en ellos tenía que haber espacios y oficinas dedicadas a atender a los huéspedes<sup>14</sup>.

La identificación, en algún momento de la década 820-830, de un sepulcro como el que contenía los restos de Santiago el Mayor, propició, con el tiempo, el nacimiento de una de las grandes rutas de peregrinación de la Cristiandad. Es incuestionable que, independientemente de los a priori monásticos, este hecho contribuyó a fortalecer más aún las tradiciones hospitalarias de buena parte de los monasterios hispánicos. Y es que, como ya señaló Uría<sup>15</sup> en su momento, aunque hubo hospitales fundados fuera de los monasterios, hasta el siglo XIII la hospitalidad con el peregrino fue, básicamente, patrimonio de los monjes.

Uno de los primeros hospitales monásticos de los que tenemos noticia es el ubicado en el monasterio de San Estebo de Calvor en el actual municipio de Sarria y dentro del Camino Francés a Compostela. Es de notar que estas primeras referencias son incluso anteriores a la existencia de dicha ruta, al menos adjetivada y concebida como camino preferente de peregrinos jacobeos<sup>16</sup>. Este monasterio fue fundado por el presbítero Adilán en el temprano año del 785, según consta en un documento del Tumbo de Samos<sup>17</sup> que contiene, por la incorporación de Calvor a la vetusta abadía samonense, la mayor parte de los diplomas pertenecientes a esta casa<sup>18</sup>. Entre los motivos aducidos por el fundador, que contó con la activa colaboración de los monjes de Samos, para justificar su acción, leemos en

---

<sup>13</sup> Fernández Flórez, J.A., “La vida cotidiana en el monasterio románico”, *Monasterios románicos y producción artística*, Aguilar de Campoo, 2003, 66

<sup>14</sup> Sobre la arquitectura de la Alta Edad Media gallega remito a Núñez, M., *Arquitectura prerrománica*, A Coruña, 1978

<sup>15</sup> Vázquez de Parga, L. – Lacarra, J.M. – Uría, J., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, 1949

<sup>16</sup> Que no podamos hablar, aún, de un camino a Santiago propiamente dicho, no implica la inexistencia de una red viaria; Ferreira, E., *Los caminos medievales de Galicia*, Ourense, 1988. Precisamente, sobre el enclave que nos ocupa, Ferreira aporta una información que creo de interés. Antes de la consolidación del Camino Francés que, desde Triacastela se dirige a Sarria, existiría otro camino principal que, partiendo de Triacastela pasa por Samos. Dicho camino, quizá vía romana, también pasaba por Calvor. De hecho era aquí donde se unían este camino antiguo con el camino francés; *Ibidem*, 233. Sobre la “prehistoria” del Camino y sus orígenes en trazados viarios previos ver, entre otros, Escalona, J. – Reyes, F., “Antes y después en la Ruta Jacobea”, en *Vida y, op. cit.*, 135-149.

<sup>17</sup> Lucas Álvarez, M., *El Tumbo de San Julián de Samos*, Santiago, 1985, doc. 137

<sup>18</sup> Arias Cuenllas, M., *Historia del monasterio de San Julián de Samos*, Samos, 1992, 40-41.

dicho documento que *serviant ad ipsam ecclesiam et ad hospites, pauperes et peregrinos in eam advenientes*<sup>19</sup>

Esta referencia puede entenderse como una simple fórmula diplomática, quizá una de tantas herederas de las *formulae wisigothicae*<sup>20</sup>, pero adquiere un valor especial si la comparamos con un documento, del mismo monasterio, datado en el año 902<sup>21</sup>. Se trata de una confirmación, realizada por Alfonso III, de los bienes de este monasterio, en el que se confirma la existencia de un hospital para recibir a *pauperum et egentium et peregrinorum*<sup>22</sup>. A diferencia de lo que ocurría con el documento anterior, ahora sí que existe una peregrinación a Santiago, si bien podemos conjeturarla como aún en sus inicios y un tanto vacilante. El hecho de que este hospital se ubique en Calvor que, como decíamos, a la postre, se va a convertir en una etapa del Camino Francés, puede indicar que una parte de estos primeros peregrinos compostelanos ya escogían este itinerario.

El contexto de la fundación de este monasterio puede entenderse un poco mejor recordando dos datos. En primer lugar que Alfonso III fue el primer monarca que parece haber tenido una política consciente y articulada de promoción de las peregrinaciones a Compostela y de apoyo a sus peregrinos. Por otra parte, el hospital de Calvor parece formar parte de una primera oleada de fundaciones hospitalarias, tanto monásticas como de otro tipo. Y es que, más o menos coetáneamente a éste, se funda el primer hospital para peregrinos en la propia Compostela, lo que acaeció en tiempos del obispo iriense Sisnando I (888-920)<sup>23</sup>.

A lo largo del siglo X vamos documentando un rosario de fundaciones hospitalarias monásticas. Sin pretender elaborar un catálogo exhaustivo de las mismas, podríamos destacar la existencia de un primer hospital en la gran abadía Sahagún, de otro en San Pedro de Cardeña y, ya en Galicia, la existencia segura de un hospital en Triacastela en el año 989<sup>24</sup>. En estos tres

---

<sup>19</sup> Lucas Álvarez, M., *op. cit.*, doc. 137, 297-298. Pese a la antigüedad del documento, Lucas, lo considera como no interpolado.

<sup>20</sup> Fernández Flórez, J.A., *La elaboración de documentos en los Reinos Hispánicos Occidentales (siglos VI-XIII)*, Burgos, 2002

<sup>21</sup> Lucas Álvarez, M., *op. cit.*, doc. 33, 121

<sup>22</sup> La cita más completa es la siguiente: *hospitio advenientium claustram, quam e dextro baselice latere cenobiali iure cosntruxi; Ibidem*

<sup>23</sup> López Alsina, F., *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago, 1988, 189. Junto al primer templo compostelano se erigió el monasterio de Antealtares. Al menos en estos primeros tiempos no podemos certificar que en dicho monasterio se practicara la hospitalidad con el peregrino. Por un lado carecemos de fuentes documentales que nos permitan certificarla. Por otro, el carácter básicamente cultural de su comunidad, concebida y organizada para organizar el culto sobre los restos apostólicos y subsumida en una "entidad" mayor, podría indicarnos que se trataba de una comunidad un tanto alejada de los cánones cenobíticos más al uso. Sobre este primer Antealtares me remito al propio trabajo de López Alsina y al más reciente de Lucas; Lucas Álvarez, M., *San Paio de Antealtares, Soandres y Toques: tres monasterios medievales gallegos*, Sada, 2001

<sup>24</sup> Andrade Cernadas, J. M., *El monacato beneditino y la sociedad de la Galicia medieval (siglos X al XIII)*, Sada, 1997, 226

casos, de modo más o menos directo<sup>25</sup>, volvemos a situarnos en el proyecto de ruta preferente de peregrinación a Compostela. Todo ello sin olvidar que en otros itinerarios, y pienso principalmente en el llamado actualmente Camino Primitivo, también debía haber monasterios que brindaran atención hospitalaria a los peregrinos<sup>26</sup>.

Pero es a partir del primer tercio del siglo XI cuando la peregrinación a Compostela experimenta un formidable crecimiento. Las razones de índole estructural, política y religiosa que posibilitan este despegue son conocidas de todos. Desde el punto de vista que nos ocupa, el de la hospitalidad monástica, el crecimiento es paralelo.

En él priman los mismos argumentos que explican el creciente fervor jacobeo. Sin embargo, quisiera resaltar algunos que pueden haber sido especialmente importantes para el mundo de la hospitalidad.

En primer lugar hay que valorar la importancia de Cluny. Su irrupción física y de su modelo fueron piezas clave en el lento proceso que va a concluir con la definitiva benedictinización del monacato hispano. Ya hemos visto cómo la hospitalidad estaba presente en todo tipo de reglas monásticas, pero también cómo adquiriría un especial tono e intensidad en el monacato benedictino. La adopción de la regla nursiana por varias de las casas referenciales en lo que ya, ahora sí, puede definirse como Camino Francés, como Santa María la Real de Nájera, San Zoilo de Carrión, o Sahagún, contribuyó a dotarlas de más impulsos hospitalarios.

Un buen ejemplo de ello lo puede constituir Sahagún. La incorporación de los usos cluniacenses en la gran abadía leonesa se produjo durante el reinado de Alfonso VI y al calor de los muchos guiños y complicidades del Emperador con la principesca institución borgoñona<sup>27</sup>. Aunque, como ya se ha señalado, Sahagún contaba, con toda probabilidad, con un hospital desde el siglo X, su papel hospitalario va a experimentar un gran salto cualitativo y cuantitativo en la época de su benedictinización. En el año 1078, el abad facuntino Don Julián, en agradecimiento por una pingüe donación recibida de manos de Alfonso VI, se compromete a erigir un

---

<sup>25</sup> San Pedro de Cardeña, obvia decirlo, no está ubicado en lo que acabará siendo el Camino Francés. Su proximidad a Burgos, sin embargo, nos permite relacionar su actividad hospitalaria con las peregrinaciones jacobeanas de esta época.

<sup>26</sup> González García, V.J., "La hospitalidad asturiana durante la primera época del Camino de Santiago, s. IX-XI", en Santiago-Otero, H. (dir.), *op. cit.*, 157-183

<sup>27</sup> "Es un hecho bien conocido que la relación entre Alfonso VI y Cluny no es meramente espiritual; bástenos recordar aquí la introducción de los usos cluniacenses en Sahagún, su matrimonio con Constanza, los matrimonios de sus hijas Urraca y Teresa, y los complejos hechos relativos a su sucesión ya los difíciles años del reinado de Urraca, hasta la propia elevación de Alfonso VII. Acontecimientos cruciales a los que únicamente podemos hacer aquí una simple referencia. Tampoco podemos dejar de mencionar el elevado número de monjes cluniacenses que rigieron sedes episcopales en el reino; su obra, poco conocida en general, hubo de reforzar la impronta cluniacense, y, desde luego, la plena benedictinización"; Álvarez Palenzuela, V., "Expansión de las órdenes monásticas en España durante la Edad Media", *III Semana de Estudios Medievales (Nájera, 3 al 7 de Agosto de 1992)*, Logroño, 1993, 168.

nuevo hospital, dotado con sesenta camas y en la que, diariamente, se repartieran sesenta raciones de comida y otras tantas de vino tanto a los peregrinos, como a los necesitados<sup>28</sup>.

El dato de las sesenta plazas es muy interesante. Aunque la documentación de esta época muestra un cierto desprecio por la cifra, por la cuantificación<sup>29</sup>, y pese al laconismo general de nuestras fuentes por la precisión acerca de las atenciones hospitalarias, podemos conjeturar que estamos ante uno de los hospitales, y no sólo monásticos, de mayor envergadura de los siglos centrales de la Edad Media hispana. Téngase en cuenta que el Hospital Real de Burgos, referente evidente del más intenso esfuerzo asistencial por parte de la monarquía castellana, disponía de 87 camas a fines de la Edad Media. Pero, la mayoría de los hospitales de cierta entidad ofrecían doce camas o, en su defecto, sólo seis<sup>30</sup>.

San Zoilo de Carrión, otro de los referentes cluniacenses en el Camino, no sólo contaba con un hospital anejo al cenobio, sino que tenía la titularidad sobre otros dispersos por varios puntos de la vía francesa<sup>31</sup>.

Sin abundar más en la cuestión, todo parece indicar que durante los siglos XI y buena parte del XII, las grandes iniciativas hospitalarias corrieron a cargo de los monasterios benedictinos de orientación cluniacense<sup>32</sup>.

El segundo factor que creo que conviene valorar de modo especial, y a modo de vívido contraste con la afirmación anterior, es el efecto que tuvo en la hospitalidad la floración de distintas órdenes monásticas. Fueron no pocas las órdenes nacidas en ese trance revolucionario para la Historia de la Iglesia que, por comodidad, denominamos reforma gregoriana. La propia vida monástica, más allá de las particularidades diferenciadoras de cada norma, conoció un considerable impulso y depuración con el nuevo modelo eclesial y religiosa promovido desde Roma.

En efecto, y ciñéndonos, fundamentalmente, al Camino Francés, podemos decir que las principales sensibilidades monásticas del momento quisieron estar presentes en esta ruta peregrinaria y dejar su huella hospitalaria.

Esa impronta fue tan poderosa que, desde fines del XII y a partir del XIII, acabó por eclipsar el protagonismo hospitalario que, hasta ese momento, habían ejercido los benedictinos. Éstos, de hecho, entran en una especie de

---

<sup>28</sup> Fernández Flórez, J.A., “La vida cotidiana”, *op. cit.*, 85.

<sup>29</sup> Fossier, R., “Aperçus sur la démographie médiévale”, en *Population et démographie au Moyen Âge*, París, 1995, 10.

<sup>30</sup> Martínez García, L., *op. cit.*, 67.

<sup>31</sup> Palacio Sánchez-Izquierdo, M<sup>a</sup> L., “Hospitales de peregrinos en Carrión de los Condes”, en Santiago-Otero, H. (coord.), *op. cit.*, 127-133.

<sup>32</sup> Martínez García, L., “La hospitalidad y el hospedaje en el Camino de Santiago”, en García Turza, J. (coord.), *El Camino de Santiago y la sociedad medieval*, Logroño, 2000, 101.

letargo ritual con respecto a la hospitalidad<sup>33</sup> que sería detectado, incluso, por algunos visitantes cluniacenses a mediados del siglo XIII<sup>34</sup>.

Si comenzamos en Roncesvalles nos encontramos con la aportación de los canónigos regulares de San Agustín<sup>35</sup>. Aunque fundada en 1127 por el impulso de una confraternidad, la Real Colegiata de este simbólico lugar, pasa ya a estar vinculada al universo agustino sólo diez años después. El trato dado a los peregrinos en este lugar es mucho mejor conocido que el de otros ámbitos hospitalarios. Ello se debe a la redacción, entre fines del XII y principios del XIII, de un poema laudatorio sobre dicha hospedería y hospital<sup>36</sup>.

Dicho poema arranca haciendo una historia de la fundación de Roncesvalles. Explica cómo se sitúa en un lugar frío y estéril, pese a lo cual puede encontrarse en él pan y vino, sidra, aceite, lana y lino. Su puerta está abierta a todos: sanos y enfermos incluso *non solum catholicis, verum et paganis, judeis, hereticis ociosis vanis*<sup>37</sup>. Unas mujeres *splendidem morum honestate* podrían ser las encargadas de cuidar los pies de los viandantes, afeitarles la barba, lavarles y cortarles el cabello, acciones todas, no documentadas en otros hospitales, que, según este poema, se practicaban con los peregrinos. El texto sigue narrando las bondades del lugar, de su enfermería, con dos salas, una para cada sexo, de sus abundantes luces, de los baños para los enfermos... Dando por sentado que, al margen de los posibles excesos del autor, lo que narra este poema es cierto ¿podríamos extrapolarlo al conjunto de las grandes instituciones monásticas de esta época, de las que no estamos tan bien informados?

Un itinerario semejante al de Roncesvalles lo encontramos en el enclave, también agustino, de San Juan de Ortega. Fundado por Juan de Quintanaortuño, a principios del siglo XII, surge, en principio, como un hospital para atender a los peregrinos en su paso por uno de los tramos más difíciles del Camino Francés: los Montes de Oca. Unos años después, y para dar una vida normativa a las personas que se habían ido congregado en torno al fundador del hospital, se crea un monasterio bajo el amparo de la regla canonical.

A diferencia de Roncesvalles desconocemos cómo se ejercía, en la práctica, las actividades asistenciales con el peregrino. Pero, en este caso, y a tenor

---

<sup>33</sup> Martínez García, L., “La asistencia”, *op. cit.*, 63.

<sup>34</sup> En 1245 llega a Carrión una inspección de Cluny. Una de sus conclusiones es el estado de completa desatención en el que se encuentra el oficio de la limosnería; *Ibidem*, 63.

<sup>35</sup> Campo del Pozo, F., “Los agustinos en el Camino de Santiago desde Roncesvalles hasta Compostela”, Santiago-Otero, H. (coord.), *op. cit.*, 285-301.

<sup>36</sup> Fue editado primero por Fita; “Roncesvalles. Poema histórico del siglo XIII”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 4(1884), 172-177. Su inclusión en la clásica obra de Vázquez de Parga *et alii*, contribuyó a que fuese mejor conocido; Vázquez de Parga, L. – Lacarra, J.M. – Uría, J., *op. cit.*, vol III, 66-70. En el volumen II de la misma obra, encontramos un breve comentario del poema en las páginas 101-102.

<sup>37</sup> Fita, F., *op. cit.*, 174.

de las informaciones de todo tipo que hemos conservado, parece que se trataba de cobijar a los peregrinos en un tramo particularmente peligroso de la ruta jacobea, por la abundancia de ladrones y salteadores que actuaban por estas tierras.

También las órdenes militares practicaron la hospitalidad en muchas de sus casas irrumpiendo en este campo, con notable empuje, a partir de fines del siglo XII. Hay que señalar, sin embargo, que no todas lo hicieron del mismo modo y con el mismo nivel de entusiasmo, ya que parece claro que la Orden del Hospital y la de Santiago se destacan muy por encima de las demás<sup>38</sup>.

Los hospitalarios están documentados en el Camino de Santiago en fecha tan temprana como 1126 con su presencia en Atapuerca<sup>39</sup>. Aunque los intereses sanjuanistas parecen más centrados en lo patrimonial y económico, no es menos cierto que hay datos sobre sus actividades hospitalarias. Desde fines del siglo XII disponen de dos hospitales en Tierra de Campos, concretamente los de Puente de Itero y Támara. Los datos proporcionados por Matellanes y Rodríguez-Picavea, que estudiaron la presencia hospitalaria en Castilla, indican que la atención asistencial iba encaminada, preferentemente, a los pobres. Sin embargo, estos mismos autores indican que el cuidado y recepción de peregrinos también ha de darse por supuesta<sup>40</sup>.

Mucho más clara es la vocación hospitalaria, y en cierto modo jacobita, de la Orden de Santiago. Aunque fundada lejos de Galicia, y con la mayor parte de sus intereses materiales ajenos a la ruta francesa, la vocación santiaguista por lo asistencial se observa desde los mismos comienzos de la Orden. En 1175 el Papa Alejandro III, al conceder la bula fundacional de la misma, especifica que los *freires* han de estar especialmente atentos al servicio de los *hospitum et indigentium*<sup>41</sup>.

Dispusieron de dos hospitales en tierras castellanas, ambos ubicados en la actual provincia de Palencia. El Hospital de las Tiendas destinaba una cuarta parte de lo obtenido en su explotación agropecuaria aneja a la atención de pobres y peregrinos<sup>42</sup>. El segundo de sus hospitales palentinos era el de Villamartín. Un interesante documento del año 1231 nos permite conocer, con algo más de precisión, en qué consistían los cuidados hospitalarios dispensados por los caballeros de la Orden de Santiago. Como

---

<sup>38</sup> Matellanes, J.V. – Rodríguez-Picavea, E., “Las órdenes militares en las etapas castellanas del Camino de Santiago”, en Santiago-Otero, H. (coord.), *op. cit.*, 343-363; Madrid y Medina, A., “La hospitalidad en las órdenes militares españolas”, en Campos, J. (coord.), *Lux Hispaniarum. Estudios sobre las Órdenes Militares*, Madrid, 1999, 237-261.

<sup>39</sup> Matellanes, J.V. – Rodríguez-Picavea, E., *op. cit.*, 344

<sup>40</sup> *Ibidem*, 347-348.

<sup>41</sup> Madrid y Medina, A., *op. cit.*, 243-244.

<sup>42</sup> Matellanes, J.V. – Rodríguez-Picavea, E., *op. cit.*, 353

quiera que no son muy abundantes este tipo de referencias, vamos a detenernos, mínimamente, en su análisis.

Dos matrimonios hacen una donación a este hospital estableciendo un aniversario por sus almas que debería celebrarse cada año del siglo. Además disponen lo siguiente: los pobres deben recibir dos panes diarios, mientras que los peregrinos que pasaran durante el día recibirían un pan cada uno de ellos. Tanto los transeúntes como los que pernoctaran en el hospital serían agasajados con una jarra de vino. Por último ordenan que todos los que se alberguen allí habrían de recibir su ración de comida, haciéndose mención al queso y a la manteca obtenidos de la cabaña ovina del lugar<sup>43</sup>.

También perteneció, desde 1179, a la Orden de Santiago el priorato y hospital de San Marcos de León. Este hito del Camino Francés tuvo que desempeñar una importante actividad hospitalaria, tanto por su riqueza como por ubicarse en una urbe tan simbólica importante como León. La reciente publicación, por parte de Blas Casado, de su colección diplomática entre los años 1125 a 1300<sup>44</sup>, con casi quinientos documentos, apenas nos informa de las realidades asistenciales de este enclave santiaguista.

¿Y qué decir del Císter? Una vigorosa reacción innovadora del mundo benedictino que, paradójicamente, está enraizada en lo más literal de la propia regla escrita por Benito de Nursia en el siglo VI<sup>45</sup>. La opción de los monjes blancos por el aislamiento no impedirá que éstos también estén presentes en las rutas de peregrinación a Santiago.

Su presencia en el Camino Francés es, sin embargo, tímida y hasta testimonial. En realidad, de entre los grandes cenobios ubicados en esta ruta, sólo Leyre representa el espíritu bernardo. Aún así, conviene hacer una serie de matices. Por un lado, Leyre, pese a su relativa proximidad a la ruta jacobea por antonomasia, no está propiamente en ella. Por otra parte, la historia normativa de Leyre es de cierta complejidad, ya que se incorpora al Císter, tras un pasado como comunidad de monjes negros, sólo en 1239. Y, aún así, su adopción bernarda encuentra dificultades que harán que no sea hasta principios del XIV cuando podamos rubricar este cenobio como plenamente cisterciense<sup>46</sup>.

Cuestión distinta es la de los monasterios cistercienses en otras vías de peregrinación jacobea, en donde están mejor documentados. De todas formas, y a falta de un estudio más detallado, puede parecer sorprendente que el Císter, en lo que tiene de relectura integral y fiel al texto

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, 355-356; Madrid y Medina, A., *op. cit.*, 257

<sup>44</sup> Casado Quintanilla, B., *Colección documental del priorato de San Marcos de León, de la Orden de Santiago (1125-1300)*, León, 2007.

<sup>45</sup> Pascual, F.R. de, “De Cluny al Císter: una nueva actitud monástica”, en *Monasterios cistercienses en la España medieval*, Aguilar de Campoo, 2008, 9-37.

<sup>46</sup> Moral, T., “La historia de Leyre en el contexto de la historia de Navarra”, en *Leyre, cuna y corazón del Reino*, Yesa, 2005, 22-24.

benedictino, no haya sido más pródigo en su hospitalidad, teniendo en cuenta, como ya se ha visto, la importancia que ésta tiene para San Benito. ¿Y qué podemos decir del panorama hospitalario de los monasterios gallegos? Trabajando con la documentación monástica de la Galicia medieval comprobamos que el tema hospitalario y asistencial está muy poco presente. En realidad, da la sensación de que se trata de una cuestión que gana importancia a medida que nos alejamos de Compostela, mientras que se diluye o, más bien, se obvia, cuanto más nos aproximamos a la meta del Camino.

Dicho esto, está claro que las mismas órdenes monásticas que hemos visto a lo largo del Camino principal, están también presentes en Galicia y cumplen su función hospitalaria. De entre los benedictinos, al margen de los monasterios compostelanos de Pinario y Antealtares, con una actividad asistencial escasamente documentada<sup>47</sup>, es el lucense de Samos el más relacionado con la peregrinación compostelana y, por ende, debería estarlo con la hospitalidad.

Dejando de lado la posibilidad, que cada vez veo como menos factible, de que la capilla del Ciprés sirviera como oratorio para los transeúntes<sup>48</sup>, el análisis detenido de la documentación samonense entre los siglos XI al XIII arroja escasa información sobre la actividad asistencial de este monasterio<sup>49</sup>. Sólo en un diploma<sup>50</sup> encontramos una mención entendemos que segura a la existencia de un hospital en esta abadía a la altura del año de mediados del siglo XI. El abad Diego, que había fundado un monasterio dedicado a San Antolín, hace entrega de éste a Samos. Tras enumerar, como es tradicional, todos los bienes anejos a su fundación indica que éstos han de ir a parar *hic in Samanos in locum predictum ibi in hospitalarium ad hospitibus et peregrinis et servis Dei advenientium*<sup>51</sup>.

El resto de las referencias documentales a la hospitalidad, en número de treinta de un total de trescientos cincuenta diplomas revisados<sup>52</sup>, son, en realidad, fórmulas diplomáticas que forman parte, casi siempre, de donaciones piadosas.

¿Cómo interpretar estas referencias? Por un lado es evidente que forman parte del saber tópico de los escribas monásticos pero, a la vez, tienen que

---

<sup>47</sup> Documentamos una alberguería en Pinario desde 1239. Apenas hay datos sobre Antealtares; Andrade Cernadas, J.M., *El monacato benedictino*, op. cit., 227-228

<sup>48</sup> Los trabajos de restauración en este enclave han permitido conocer un conjunto de pinturas, de inspiración anicónica y muy en línea con el arte ovetense, que no ayudan a relacionar este pequeño y hermoso templo con la atención espiritual al peregrino. Sobre este particular remito a los trabajos de Carolina Casal; Casal Chico, C., “La capilla de San Salvador de Samos: un testimonio único de la pintura altomedieval gallega”, *Compostellanum*, 3-4(2002), 581-604 y “El siglo X en Samos: un programa ideológico singular”, en *Rudesindus: la cultura*, op. cit., 249-263

<sup>49</sup> Andrade Cernadas, J.M., “El monasterio de Samos y la hospitalidad benedictina con el peregrino (siglos XI-XIII)”, en Santiago-Otero, H. (coord.), op. cit., 273-283

<sup>50</sup> Lucas Álvarez, M., *El Tumbo*, op. cit., doc. 15, 90-93

<sup>51</sup> *Ibidem*, 91.

<sup>52</sup> Andrade Cernadas, J.M., “El monasterio”, op. cit., 276

estar, de algún modo, conectadas con una realidad. Me explico. Aunque pequeño, el porcentaje de estas fórmulas diplomáticas en pro de la ayuda a pobres y peregrino es superior en la colección samonense a la que nos podemos encontrar en otros corpus monásticos contemporáneos, pertenecientes a cenobios no tan implicados con la peregrinación.

Para comprobarlo hemos recurrido a la base de datos del Codolga<sup>53</sup>, introduciendo tan sólo el término *peregrini* como opción de búsqueda. La única colección monástica en la que aparece este término es, precisamente, en la de Samos. El resto de las referencias proceden de documentación compostelana, y en un caso de la de Meira, pero dándose la circunstancia de que se trata del *cognomen* de una persona.

Esta simple búsqueda, que debería ser corroborada por un análisis más minucioso de las fórmulas diplomáticas de las principales colecciones documentales de la Galicia monástica, demostraría lo que José Luis Martín definió en su día, en un artículo tan breve como enjundioso, como “la utilidad de las formulas inútiles” de la documentación altomedieval<sup>54</sup>. Creo, en consecuencia, que la presencia de estas referencias documentales se debe “a la influencia ejercida sobre los habitantes de estas zonas por el fenómeno de las peregrinaciones y la consiguiente necesidad de proporcionar medios para el sustento y ayuda de los peregrinos. Esto motivaría que determinadas personas destinaran algunos de sus bienes, muchos de ellos en el entorno del Camino, para la asistencia a los romeros”<sup>55</sup>.

En el siglo XIII la actividad asistencial de Samos está organizada en dos obediencias distintas: la de la alberguería y la de enfermería<sup>56</sup>, pero seguimos sin tener datos más concretos sobre sus actividades. Este laconismo informativo se mantiene durante el resto de la Edad Media. La amplia documentación bajomedieval de Samos, sobre la que se está realizando una tesis doctoral, no aporta ninguna noticia sobre el comportamiento de los monjes con los peregrinos o necesitados<sup>57</sup>.

El otro gran monasterio benedictino de la Galicia medieval, al margen de los compostelanos, fue el del Salvador de Celanova. Alejado de las rutas jacobeanas, sin embargo, recibe de Fernando I un solar en Compostela para erigir un *ospitium* en el que los monjes celenovenses pudieran residir cuando vinieran a venerar los restos del Apóstol. El documento de donación aclara que, el resto de los días, es decir cuando no estuviera ocupado por los monjes peregrinos, sirviera como *cenodocium Dei in*

---

<sup>53</sup> <http://corpus.cirp.es/codolga/>

<sup>54</sup> Martín Rodríguez, J.L., “Utilidad de las fórmulas inútiles de los documentos medievales”, en *Semana de Historia del Monaquismo Cántabro-Astur-Leonés*, Oviedo, 1982, 81-86

<sup>55</sup> Andrade Cernadas, J.M., “El monasterio”, *op. cit.*, 281.

<sup>56</sup> Andrade Cernadas, J.M., *El monacato*, *op. cit.*, 227.

<sup>57</sup> Dicha tesis está siendo realizada por David Varela, a quien agradezco la información.

*susceptione pauperum*<sup>58</sup>. A decir verdad, lo desconocemos casi todo de este hospital celanovense, no pudiendo precisar cuanto tiempo estuvo en funcionamiento, ni cual fue su importancia que, a tenor de la falta de información, podríamos conjeturar como escasa.

Por otra parte Celanova es también meta de peregrinaciones. En este caso, de corto radio<sup>59</sup>. Dichas romerías debieron de intensificarse a partir del momento en que San Rosendo es canonizado. Por todo ello, y por la magnitud y riqueza de Celanova, también sus monjes brindaban servicios de hospitalidad. Como en Samos, nos encontramos con un monje enfermero y otro encargado de la alberguería, por lo menos desde la segunda mitad del siglo XIII<sup>60</sup>. De los huéspedes notables de la alberguería, disponemos de algunos datos en el libro de los Milagros de San Rosendo, con lo que podemos retrotraer su existencia un siglo antes. Por cierto, como luego se apuntará, algunos de estos huéspedes no siempre tenían un comportamiento ejemplar con la comunidad.

Con respecto a los monasterios cistercienses gallegos cabe decir que Sobrado, el primero y posiblemente el más importante junto con Oseira<sup>61</sup>, nace como cenobio bernardo tras una peregrinación que, desde Claraval llevó a un grupo de doce monjes a Compostela para, desde aquí, trasladarse al viejo cenobio que, en 1142, harán suyo<sup>62</sup>. Desde 1175, cuando menos, los monjes superatenses disponen de un hospital que, como conjeturan Pallares y Portela, bien podría ser, a la vez, hospedería<sup>63</sup>. Esta edificación, independiente de las demás oficinas claustrales, pudo haber tenido un cierto empaque constructivo. Lo deducimos de un documento en cuyo colofón leemos el lugar en que fue elaborado: *Hoc pactum fuit in palatio hospitum Superaddi*<sup>64</sup>. El empleo del término palacio, pese a que en el latín de esta época tiene un cierto valor polisémico<sup>65</sup>, no deja lugar a dudas sobre el hecho de que se trata de un edificio exento y de un singular valor arquitectónico.

Teniendo en cuenta que la función hospitalaria de los cistercienses, aún siendo evidente, no está tan desarrollada como en las otras órdenes

---

<sup>58</sup> Andrade Cernadas, J.M., *O Tombo de Celanova*, Santiago, 1995, doc. 59, 91-92 y “El monasterio de Celanova en Compostela: anotaciones documentales”, *Compostellanum*, 36(1991), 159-163.

<sup>59</sup> Por más que Ordoño de Celanova y los otros redactores de los milagros atribuidos a San Rosendo, presentan una panoplia de peregrinos venidos de lugares tan distantes a Celanova como la Tierra de Campos; Díaz y Díaz, M.C. y otros, *Ordoño de Celanova: Vida y Milagros de San Rosendo*, A Coruña, 1990

<sup>60</sup> Andrade Cernadas, J.M., *El monacato*, op. cit., 227.

<sup>61</sup> Portela, E., *La colonización cisterciense en Galicia (1142-1250)*, Santiago, 1981.

<sup>62</sup> Pallares, M<sup>a</sup> C. – Portela, E., “Santa María de Sobrado. Tiempos y espacios de un monasterio cisterciense (1142-1250)”, en *De Galicia en la Edad Media. Sociedad, espacio y poder*, Santiago, 1993, 50-51

<sup>63</sup> *Ibidem*, 66-67

<sup>64</sup> *Ibidem*, 67.

<sup>65</sup> Varela Sieiro, X., *Léxico cotián na alta Idade Media de Galicia: a arquitectura civil*, Santiago, 2008, 179-182.

religiosas, el caso, en principio singular de Sobrado, puede tener que ver con la relativa cercanía de este monasterio a la ruta principal de peregrinación a Compostela y, a la vez, por estar en posición inmediata a una ruta secundaria<sup>66</sup>.

Podríamos seguir mencionando la existencia de obediencias de alberguería y de hospital en buena parte de los grandes monasterios gallegos a partir del siglo XIII, y faltaría mencionar la labor hospitalaria desarrollada por los órdenes militares y, en menor medida, por los agustinos en Galicia. Sin embargo, no pasaríamos de poder citar una serie de dependencias y de enclaves hospitalarios, sin que pudiéramos añadir datos de mucho más valor que los expuestos hasta aquí.

Antes de acabar creo necesario recordar cuales eran las actividades hospitalarias que se podían desarrollar en los monasterios de la Edad Media.

En primer lugar el alojamiento y la alimentación. Disponer de camas, bien no tan universal como hoy en día, o, cuando menos, disponer de un espacio en el que cobijarse para pasar la noche. Los peregrinos, según consta en todas las normas, y según deducimos sobre los escasos datos que manejamos al respecto, recibían una alimentación diferenciada del resto de la comunidad. Mientras que ésta, al menos teóricamente, había de mantenerse dentro de los cánones dietéticos imperantes en el claustro, los peregrinos podían recibir alimentos de mayor valor calórico y, seguramente, aunque hay que tener en cuenta las grandes diferencias entre monasterios, porciones de carne poco usuales entre los monjes.

Los peregrinos recibían, igualmente, una atención médica<sup>67</sup>. No voy a entrar aquí, por falta de espacio y de conocimientos, en la importancia que los monasterios tuvieron, en especial en los primeros siglos medievales, desde el punto de vista médico-sanitario. Pero es importante recordar que hasta la aparición de los grandes hospitales y de los físicos y cirujanos contratados por las ciudades, que son realidades propias de fines de la Edad Media, sólo en los monasterios podían encontrar los peregrinos quien les atendiera desde el punto de vista físico.

Por último, en los monasterios se atendía a los peregrinos espiritualmente. Cuestión capital por la dimensión cristológica que adquiere la figura del peregrino, y que iba desde rezos y oraciones específicas para ellos, hasta encargarse de darles sepultura en el caso, por lo que parece no muy infrecuente, de que fallecieran estando alojados en uno de los cenobios de la ruta.

Quiero acabar haciendo una brevísima referencia a los peligros de la hospitalidad, a los problemas a los que los monjes tendrían que hacer frente

---

<sup>66</sup> Pallares, M<sup>a</sup> C. – Portela, E., “Santa María”, *op. cit.*, 67.

<sup>67</sup> Corpas Mauleón, J.R., *La enfermedad y el arte de curar en el Camino de Santiago entre los siglos X y XVI*, Santiago, 1994

por su atención hospitalaria. En primer lugar, y de modo muy destacado, estaría la cuestión de los falsos peregrinos, de los que se daban a la picaresca, nacida antes que la picaresca misma, asociada al Camino<sup>68</sup>.

En segundo término los monjes podrían tener que enfrentarse con personas que incomodaran, con su actitud y exigencias, a los integrantes de la comunidad. No parece que este haya sido caso frecuente entre los peregrinos anónimos. Sin embargo, entre los huéspedes ilustres o poderosos, también acogidos en los monasterios, contamos con algún testimonio. En los Milagros de San Rosendo, nos encontramos con la historia de un caballero. Ha tenido que quedarse en Celanova por haber enfermado. Pese a que los monjes lo tratan con esmero, un día solicita del cillerero unos alimentos definidos como “superflua” por el original latino. La despensa monástica no tiene esas gollerías, como las traduce el recordado profesor Díaz, lo que provoca la ira del caprichoso caballero. Éste, con la ayuda de un negro, rompe las puertas de la despensa. Los monjes, encabezados por el cillerero, corren a la tumba del santo fundador para solicitar su ayuda que no se hace esperar: el malvado caballero enmudece y, al día siguiente, fallece<sup>69</sup>. Es evidente que el autor del relato pretende lanzar una clara admonición para aquellos dispuestos a quebrantar la paz y el orden del monasterio.

Desde el siglo XIII, la hospitalidad con los peregrinos ya no va ser un asunto exclusivo de los monjes. De ahí en adelante, la iniciativa real, episcopal así como las de los particulares competirán con los monjes en esa tarea<sup>70</sup>, tan enraizada y característica del ser monástico.

José M. Andrade Cernadas  
Universidade de Santiago de Compostela.

---

<sup>68</sup> Arribas Briones, P., *Pícaros y picaresca en el Camino de Santiago*, Burgos, 1993.

<sup>69</sup> Díaz y Díaz, M.C. y otros, *op. cit.*, 163.

<sup>70</sup> Martínez García, L., “La asistencia”, *op. cit.*, 61-65.