

De Madrid al Camino

Número Especial
Junio de 2006

Boletín Informativo de la Asociación de Amigos de los Caminos de Santiago de Madrid

Carretas, 14, 7.º - Teléfono 915 23 22 11 - 28012 Madrid
[Http://www.demadridalcamino.org](http://www.demadridalcamino.org) E-mail: demadridalcamino@eresmas.com

Martes y Jueves de 19 a 21 h
Miércoles de 11 a 12:30 h.

Actas del
SEMINARIO

José Antonio Cimadevila Covelo
DE ESTUDIOS JACOBEO
Edición 2005

Paolo Caucci von Saucken
**SANTIAGO Y ESPAÑA EN EL RELATO
DE COSME DE MÉDICI**

Pedro M. Galán Bueno
**EL CAMINO Y LOS CAMINOS DE SANTIAGO.
EL VIAJE Y LAS INFRAESTRUCTURAS**

José Fernández Arenas
**LOS EREMITORIOS RUPESTRES EN LOS PRIMEROS
SIGLOS DE LA PEREGRINACIÓN JACOBEA**

Eusebio Goicoechea Arrondo
**EL MILAGRO DEL AHORCADO
A TRAVÉS DE LOS CANTOS**

Conferencias que tuvieron lugar los días
28, 29, 30 de Noviembre y 1 de Diciembre de 2005
en la Casa de Galicia de Madrid



CASA DE GALICIA
M A D R I D

Cocina casera del Camino de Santiago

Desde 1995
haciendo Camino

TABERNA



Gastronomía Jacobea

www.tabernaultreya.com



General Pardiñas, 26. Madrid

Teléfono: 91 578 23 70

Parking



**SERVICIO DE
PUBLICACIONES**



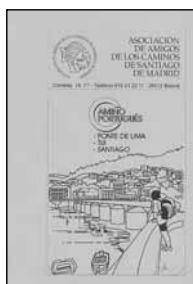
2.^a Edición.
176 págs.
Mapas color
P.V.P. 15 €



2.^a Edición.
196 págs.
P.V.P. 15 €



Actas Seminario
2001, 2002,
2003, 2004



20 págs.
P.V.P. 2 €



40 págs.
P.V.P. 3 €



20 págs.
P.V.P. 3 €



20 págs.
P.V.P. 2 €



24 págs.
P.V.P. 2 €



176 págs.
P.V.P. 6 €

Nota: Las Actas que aquí se presentan corresponden principalmente al texto aportado posteriormente por cada conferenciante, que corrige, resume o sintetiza la expresión oral. Las conferencias de Pedro M. Galán y de José Fernández Arenas, fueron ilustradas por medio de diapositivas, lo cual hace que lo publicado se deba a una adaptación literaria posterior.

Coordinación: Maribel Toro y Antonio Olivera.
Transcripción: Ana Martínez.

Fotografía: Jorge Martínez y Alfonso Gómez.
Maquetación: Eva María Villegas.

Paolo Caucci von Saucken

Santiago y España en el relato de Cosme de Médici



En la segunda mitad del siglo XVII encontramos en la literatura italiana de viajes un extraordinario desarrollo de textos que tienen como objeto la descripción del viaje a Santiago de Compostela y, consecuentemente, dada su ubicación en la parte más occidental de la Península Ibérica, de la propia España y a menudo también de Portugal.

Abre la serie el relato del viaje del príncipe Cosimo dei Medici (Cósme de Médici). Seguirán el *Viaggio in Ponente a San Giacomo de Galizia e Finisterrae* de Domenico Laffi, que entre los años 1673 y 1726 tendrá por lo menos dos ediciones y cuatro reediciones, y será el punto de referencia de toda la literatura de viajes compostelana en la Italia de la época. Vendrán después el *Viaggio occidentale a San Giacomo de Galizia, Nostra Signora della Barca e Finisterrae* de Gian Lorenzo Buonafede Vanti, estructurado en doce cartas, una por cada mes del peregrinaje realizado en 1717, y el *Viaggio in Ponente a San Giacomo de Galizia e Finitene* de Giacomo Antonio Naia, llevado a Galicia también por el Año Santo Compostelano de 1717. Seguirá en 1745 la *Verídica Historia, o vero Viaggio da Napoli a San Giacomo de Galizia* de Nicola Albani, pícaro y peregrino napolitano, un libro ilustrado con dibujos y acuarelas y, en 1763, el relato del canónigo de Arezzo Paolo Bacci.

Para llegar a Galicia nuestros peregrinos-escritores tendrán que atravesar Francia, España y a menudo Portugal, de modo que sus diarios describen un larguísimo trayecto del cual Galicia y Santiago representan la meta y una parte del relato. Además, todos ellos al regresar realizan un itinerario distinto que les aporta un conocimiento mucho más amplio de la Península Ibérica. Se trata, por lo tanto, de un peregrinaje, pero también de un viaje estimulado por la curiosidad de conocer gente y países nuevos.

La literatura de viajes de este período nos muestra una gran variedad de personajes e intereses. Junto a Domenico Laffi, que entiende el peregrinaje a la antigua usanza y sigue los itinerarios tradicionales, encontramos a un fraile carmelita

atraído por la gastronomía de los lugares que visita y que viaja con una pequeña guitarra y un títere, de los que se sirve para procurarse los medios con el fin de proseguir el viaje; un austero canónigo de Arezzo interesado en las costumbres de los pueblos; un franciscano que se enamora de la Galicia atlántica y que divulga los milagros de la Virgen de la Barca y un auténtico pícaro napolitano que nos cuenta con ingenio y con cierta calidad literaria sus aventuras. A través de estas narraciones se aprecia claramente un cuadro que describe con marcado acento costumbrista, no sólo las peculiaridades de la peregrinación de los siglos XVII y XVIII, sino también la realidad social y cultural en la que se desarrolla.

Entre las memorias de esta época sobresale el relato del viaje de Cosimo. Santiago constituye una etapa importante y aun si no representa la meta del viaje, que continuará desde el puerto de La Coruña hacia Inglaterra, en la estructura general del recorrido supone un paso esencial que justifica el largo camino.

El viaje de Cosimo se distingue de todos los demás porque es realizado, ante todo, por un príncipe, y eso conlleva obvias implicaciones políticas y diplomáticas. Viaja, además, en compañía de un numeroso séquito, entre el que se encuentra un nutrido número de nobles y ayudantes de Cámara. Sobresalen entre ellos Lorenzo Magalotti, hombre de gran cultura y finísimo observador de la realidad, que escribirá la *Relazione Ufficiale*, y Pier Maria Baldi, que la enriquecerá con un extraordinario aparato iconográfico.

El Príncipe Cosimo dei Medici

Hijo de Ferdinando II y Vittoria della Rovere, Cosimo dei Medici nace en Florencia en 1642. De carácter cerrado, tuvo una educación exageradamente severa que lo llevó a la beatería, la melancolía y a un carácter reservado, introvertido, a veces triste, ajeno a las diversiones de la vida cortesana de la época. «Ferdinando —comenta G. F. Young en su clásico ensayo sobre los Medici—

pensó que podía curar todos estos males con el matrimonio, pero mientras era evidente que encontrar una mujer adecuada a un joven como él no era un trabajo muy fácil, hubiera sido imposible, incluso recorriendo Europa entera, encontrar una menos idónea que la que fue escogida para él». De hecho, las gestiones diplomáticas, con la dirección del cardenal Mazzarino, acordaron el matrimonio entre el taciturno Cosimo y la brillante, extrovertida y caprichosa Margarita Luisa de Orleans, hija del Duque Gastone y prima de Luis XIV, a quien inicialmente se pensaba dar en matrimonio. Justo después de las bodas, celebradas por poderes en abril de 1661 en la capilla del Louvre, la joven princesa llegó a Florencia y, a pesar de las grandes celebraciones con las que fue recibida, ya desde el principio fue hostil con su joven marido y con la ciudad que la acogía. De inmediato el matrimonio se reveló infeliz y problemático. Muy pronto el desacuerdo entre los dos esposos pasó del cotilleo de corte a graves cuestiones diplomáticas, con intervenciones de embajadores, amenazas de fuga, alejamientos de la corte, presiones de Luis XIV y breves reconciliaciones.

En este contexto la idea de realizar un viaje por la Península Ibérica y por algunos de los países más importantes de la época, pareció no sólo un instrumento útil para la formación del príncipe, sino también una solución a los problemas familiares. A pesar de eso el viaje no fue únicamente un deseo de alejarse de la descontenta mujer, sino también «ritterfahrt», es decir, un viaje de formación para un joven caballero deseoso de establecer contactos diplomáticos con aquellas cortes con las cuales se relacionaría una vez entronizado.

Poco después del regreso del largo viaje, Ferdinando II muere, y en mayo de 1670 Cosimo, de veintiocho años, se convierte en Gran Duque de Toscana. Reinará durante casi 53 años hasta su muerte, acaecida en 1723.

El viaje por la Península Ibérica y algunos de los países más potentes de la época fue sin duda importante para la formación política del joven príncipe, sobre todo porque viajaba acompañado por un escogido grupo de cultos nobles que repre-



sentaban una significativa muestra del ambiente social e intelectual toscano de la época. Viajaban además con Cosimo unas treinta personas entre las cuales había también un médico, un capellán, un cocinero (francés) varios servidores y como hemos dicho unos nobles, entre los cuales destacaba Lorenzo Magalotti.

Lorenzo Magalotti

De noble familia florentina, el conde Lorenzo Magalotti nace en Roma en 1637. Su primera formación es jesuítica, que pronto se verá ampliada por fuertes intereses hacia el mundo científico que lo inclinarán a apasionarse por el método experimental que, en los años de su juventud, se concentraba en torno a la recién nacida *Accademia del Cimento*. Viajó mucho y de sus viajes nos ha dejado cartas y relatos. En el viaje que realiza con Cosimo dei Medici. Magalotti tiene la misión de redactar el informe oficial y de promover contactos durante un viaje que para él significa auténtica misión diplomática.

Entre sus obras destacan las *Lettere scientifiche ed erudite*, entre las cuales hay que recordar la singular *Lettera* sobre la «tierras olorosas» que considera ser las de la península ibérica, haciéndolo volver del viaje «...con la cabeza loca por los olores, y con una biblioteca de recetas de la Infanta Isabel, del Cardenal de Moncada y de tantos otros señores y damas españoles y portugueses». La muerte lo sorprende de repente en marzo de 1712, mientras se encontraba inmerso en sus estudios, dirigiendo una escuela de formación diplomática y manteniendo una intensa actividad epistolar.

Aristocrático culto y distinguido, pues, a caballo entre dos civilizaciones, y expresión de ambas. Intelectual atraído por la ciencia experimental

y por la investigación científica que preanuncia, continuando la tradición de Galileo Galilei, el Siglo de las Luces, pero también sensible a la llamada de la vieja cultura católica que los jesuitas y los seguidores de Filippo Neri mantenían viva en Roma y en Florencia. Observador atento de usos, costumbres y formas de pensar de los países que visita, conseguirá transmitir una visión viva y concreta, quizás a veces frenada por el hecho de tener que redactar un informe oficial, pero siempre de notable interés.

Magalotti tiene el encargo de redactar el informe oficial del viaje del que se conservan dos copias sustancialmente idénticas. Una en la *Biblioteca Medicea Laurenziana* y otra en la *Biblioteca Nazionale* de Florencia. La más conocida es la primera, por estar ilustrada con las acuarelas de Pier Maria Baldi, que consideramos indispensables al presentar una imagen también visual del viaje y de los territorios cruzados.

Hablando de este viaje tenemos que recordar que no se trata de la única relación. Varios nobles del séquito de Cosimo, de forma privada y personal, según la costumbre de la época, tienen su propio diario. Una valoración del viaje y de la España de la época no puede prescindir de los textos inéditos del marqués Filippo Corsini, amigo de Cosimo, de Giovan Battista Gornia, que acompaña al príncipe en calidad de médico, y del administrador del grupo, Jacopo Ciuti. Estos manuscritos son objeto de estudio, en el *Centro Italiano di Studi Compotellani*, en previsión de futuras ediciones.

Pier Maria Baldi

La *Relazione Ufficiale*, por sí misma muy importante, adquiere un carácter de extraordinario interés por el riquísimo aparato iconográfico que

la acompaña y que se debe a Pier Maria Baldi, pintor y arquitecto florentino. Los documentos de la época hablan mucho de él. Ferdinando II, padre de Cosimo, lo recomienda vivamente en 1667 a Gian Lorenzo Bernini, a quien invita a ocuparse de su formación, ya que lo considera muy prometedor especialmente en el dibujo y en el uso del color.

Estas capacidades le permitirán entrar en la comitiva que acompaña a Cosimo, con la misión de ilustrar las ciudades y los paisajes que encuentran en el viaje. Para la crítica la serie de dibujos hispánicos constituye la producción «más brillante y agradable» del artista.

Sus dibujos del viaje de Cosimo representan una de las mejores ilustraciones de la España y Portugal del siglo XVII, y el aparato iconográfico más importante y completo de la literatura italiana de viaje de temática hispánica.

El viaje

Cosimo y su séquito salen a primera hora desde Florencia el 18 de septiembre de 1668. Después de viajar durante todo el día llegan a Livorno, donde se embarcan inmediatamente en dos galeras granducales que, poco después, sueltas las amarras, se hacen a la mar. Se sigue una ruta a lo largo de la costa del Tirreno con paradas en Portofino, Vado Ligure, Mónaco, en las islas Hyères y bajo la protección de las fortalezas que cierran el golfo de Marsella, hasta alcanzar la costa catalana donde, durante las paradas, Pier Maria Baldi tiene tiempo de immortalizar los puertos de Cadaqués, Roses y Palamós. Magalotti anota cuidadosamente el intercambio de cortesías y las visitas que mantienen con los comandantes de los distintos puertos, en los cuales las naves echan el ancla. Generalmente, el recibimiento se realiza con un número variable de salvas disparadas desde las fortalezas de los puertos donde se atraca, todos anotados con exactitud, ya que de su número se deduce la categoría del homenaje con que se agasaja al príncipe. Desde su desembarco en Barcelona, Magalotti enumera con mucha precisión las etapas, los alojamientos y, con particular atención, se detiene en las autoridades civiles y religiosas, en la consistencia de las fortificaciones y de las tropas y en cualquier otra noticia útil para el conocimiento del territorio visitado. Es evidente que no se trata de la simple descripción de un viaje, sino de una narración detallada de lo que puede interesar a una chancillería para consideraciones de tipo económico, político y militar. De esta manera, casi no se advierten impresiones personales o asuntos que tengan que ver con el autor. Los protagonistas de la *Relazione* son el príncipe y España y Portugal. El tono es distanciado y formal, a menudo crítico, desde la perspectiva de una posible lectura y valoración política.

Después de permanecer una semana en Barcelona, Cosimo y su séquito inician el viaje por tie-

rra. Se usan para transportar al príncipe varios medios. Frecuentemente una *parihuela*, a veces una *calesa*, otras veces *carrozas* puestas a disposición por las autoridades locales o por los diplomáticos toscanos que se encuentran. Magalotti indica con precisión las etapas donde hacen alto: con permanencias más largas de casi un mes en Madrid y Lisboa, y paradas de algún día en Barcelona, Zaragoza, El Escorial, Sevilla, Santiago de Compostela... En La Coruña permanece doce días a la espera del navío que lo llevara a Inglaterra.

El príncipe y su séquito se alojan preferiblemente en los conventos. A lo largo del camino, sin embargo, se vieron obligados a menudo a conformarse con las posadas, algunas muy humildes. En Martorell, por ejemplo, el príncipe encontró alojamiento, «muy razonablemente» en el *Lion d'oro*, mientras el séquito se hospeda en dos hosterías, una del *Cavalletto* y la otra llamada *della Rosa*. A menudo los topónimos citados en los informes indican paradas en las posadas a lo largo del camino: *Venta Nueva*, *Venta de San Andrés*, *Venta Quemada*, *Venta de los Santos*... Otras veces, como entre Santiago y La Coruña, Cosimo se aloja en una simple habitación y el séquito tiene que alojarse en las cuadras. Generalmente, el *administrador* Ciuti precede al grupo para encontrar alojamiento y es enviado, como en las proximidades de Barcelona, junto al interprete «para preparar la estancia». En Madrid rechaza el alojamiento que en el Parque del Retiro le había sido asignado por la reina Mariana, dado que desea viajar «de incógnito», para no dar carácter oficial a su viaje, que debe realizarse teniendo en cuenta también las relaciones políticas internacionales de la corte de los Medici, a caballo entre una posición filo francesa y una filo española.

El recorrido pretende visitar el mayor número de ciudades importantes de España y Portugal. La comitiva, de hecho, desde Barcelona llega a Zaragoza y a continuación a Madrid. En esta ocasión es recibido por la reina Mariana y por el joven príncipe Carlos, después de una serie de contactos diplomáticos iniciados en Barcelona en los cuales se entrevé el deseo de un encuentro que, por un lado, prestigiará sin duda su figura y su misión pero, por otro, crea situaciones políticas que él y su séquito querrían atenuar. El encuentro se celebra según el estricto protocolo de los Austrias dejando completamente satisfecho a Cosimo.

Desde Madrid visita El Escorial, símbolo de la monarquía española y lugar ineludible para todos los viajeros de su época. Los mismos motivos lo llevarán, una vez abandonado Madrid, a Aranjuez y a Toledo. El itinerario lo conduce después hacia el sur, alcanzando las principales ciudades de Andalucía: Córdoba, Granada y Sevilla. En todas partes es recibido con grandes manifestaciones de júbilo y de respeto, aunque él insiste en querer viajar de incógnito.

La comitiva cruza la frontera entre España y Portugal por Badajoz y Elvas desde donde llega a

Lisboa por el camino de Évora y de Setúbal. Después de permanecer en la capital portuguesa durante casi un mes, retomará el camino hacia el norte, a lo largo del importante recorrido que une las ciudades de Santarém, Tomar, Coimbra y Oporto. En Caminha, en la desembocadura del Miño, Cosimo se embarca para Tui, desde donde rápidamente, por Pontevedra y Padrón, llega a Compostela y, posteriormente, a La Coruña.

Un viaje de cinco meses que llevará al joven príncipe y su séquito a estrechar importantes relaciones diplomáticas y a conocer a fondo gran parte de la Península Ibérica que, en los informes y diarios, aparece descrita en todos sus aspectos, desde el político y administrativo a los culturales, sociales y económicos, desde las costumbres al paisaje.

Santiago y Galicia

Santiago de Compostela constituye una etapa importante del largo viaje. Magalotti le dedica muchas páginas. La ciudad le parece «pequeña, fea y construida casi íntegramente de madera». Recuerda, sin embargo, «tres o cuatro obras muy buenas, la iglesia y el convento de San Agustín, la de San Domingo de Bonaval y la Catedral». Describe después con atención la plaza del Obradoiro que «tiene sus tres fachadas ocupadas, una por la iglesia que queda en medio de la Casa parroquial y del Palacio Arzobispal, la otra por el Hospital de Peregrinos, y la otra por un colegio. Todas son construcciones antiguas y magníficas. Este último fue instaurado por el Arzobispo Fonseca, quien lo equipó convenientemente para sustentación de estudiantes y de individuos que en él vivían. El hospital, que es obra grandísima, fue fundado por

los Reyes Católicos, Fernando e Isabel. Debería, según la intención de los reyes fundadores, ser hospicio durante tres días para todos los peregrinos, pero actualmente se limita a recibirlos simplemente como hospital, es decir, cuando llegan enfermos. Tiene cuatro patios, dos de los cuales con adornos de piedra y fuentes en el medio, y los otros rodeados por una galería que da entrada a las habitaciones. La fachada de la Iglesia es de estilo gótico con una puerta moderna de piedra hecha por el ya mencionado Arzobispo Fonseca».

Entre las actividades destaca la importante industria del azabache: «En Compostela utilizan, para fabricar varias figuras de Santiago y de otros Santos, cierta piedra negra, que se extrae en algunas montañas cerca de Villaviciosa, Asturias, que se llama *Asavaccia*. Los montes en los que se encuentra son de una piedra similar al pedernal y entre una capa y otra nace el azabache. Se creía que tal piedra era arrastrada por el mar, como el ámbar amarillo en el mar de Prusia. Hay cuarenta minas abiertas, en cada una de las cuales trabajan siete personas, es decir, cuatro para quitar la tierra y tres para minar y extraer el azabache, que después de trabajado se pule y se abrillanta con el carbón y con un cepillo».

Entre los ritos y las devociones de la catedral, anota con ironía la costumbre de abrazar la estatua del Apóstol, un gesto que le parece supersticioso y ridículo, ya que los hombres para hacerlo apoyan su sombrero sobre la cabeza de Santiago que, visto desde la iglesia, cambia continuamente de forma. También Corsini queda impresionado por esta práctica: «Encima de la mencionada caja —escribe— está la estatua del santo, la cual, no sé si movidas por devoción o verdaderamente por superstición, es abrazada por las mujeres tres veces por detrás diciendo: *Amigo encomiéndame a Dios*».



Los hombres también lo hacen, poniendo además al mismo tiempo su sombrero sobre la cabeza del santo que, con la variedad de estos, cambiando muy a menudo de aspecto, parece cosa —considero lícito decirlo así— ridícula». Gornia recuerda que sobre el altar hay una antigua estatua de piedra del Apóstol que «es abrazada y besada por los peregrinos, y le ponen por devoción el sombrero en la cabeza, que está desnuda». Ciuti, por el contrario, se detiene en la costumbre de los fieles de tocar la estatua con «coronas, medallas y cruces», después de haberla abrazado y besado,

Tampoco el botafumeiro pasa desapercibido. «Hay un rito antiquísimo —dice Magalotti— de incensar en los ritos y procesiones solemnes; esto se hace con un incensario de figura esférica donde la lamparita del fuego está sustentada en el aire. Todo esto está colgado de un mecanismo de hierro que está dentro de la cúpula, y cuando se quiere incensar se mueve con una sogá, que se enrolla en un roquete, al cual, dado que tiene varios cabos, se agarran varias personas como al *martino*, con el cual se fijan los palos en tierra». Lo mismo escribirá Corsini que habla de la «antigua costumbre de colgar un incensario de plata redondo» en la bóveda de la iglesia y que a través de un sistema de sogas, movido por cuatro personas, llega a lo más alto de los brazos del transepto.

Gornia critica el hecho de que el tesoro de la catedral no se corresponda con tanta concurrencia de peregrinos, los cuales por otra parte son recibidos siempre por numerosos confesores y reciben «la certificación por escrito y sellada para invitar a

cada fiel que les haga la Caridad en un viaje tan largo». Un documento que no puede ser otra cosa que la llamada «Compostela».

Según su costumbre, Magalotti, como buen diplomático, anota con precisión el número de los habitantes, las rentas del arzobispo, los beneficios de la catedral y de los canónigos, el estado de las calles y de las murallas de la ciudad, que no le parecen nada buenas, y se encuentra entre los pocos de toda la literatura de viaje compostelana que cita la lluvia que ininterrumpidamente cae durante su estancia en Compostela. Concluyendo la descripción de la ciudad pues comenta: «Estas son las cosas más destacables de Santiago de Compostela a las cuales se añade una muy importante, que es la continua e incansante lluvia que durante seis meses de invierno, casi sin ninguna interrupción, baja del cielo, y si en cualquier otra estación hay humedad en toda Galicia, es normal que en Santiago de Compostela se convierta en agua y caiga en forma de lluvia».

Galicia, aun, «abunda en ganado, mulos, lino, cáñamo y especialmente en vinos en los pueblos de Orense y de Ribadavia que se consideran los mejores de España. Se pesca en sus mares una cantidad de peces y de ostras que sirven para proveer a muchos lugares que no tienen, y se les exporta en salazón». Le llama la atención la pesca de las ballenas, empujadas por los vientos de tramontana hacia la costa del norte, en particular a Malpica, y divisándolas desde la costa son asaltadas por veloces embarcaciones con arpones y de tal manera consiguen llevarlas hasta la orilla.

Ciuti, menos formal que Magalotti, y con aparente orgullo, señala que el Arzobispo de Santiago se despide del príncipe con un apreciadísimo regalo. Le hace llevar a La Coruña una gran cantidad de barriles de lenguados y peces marinados, cuatro cajas, en cada una de las cuales había doce jamones, además de otras veinte de ostras y un número impreciso de tarros que contenían mermeladas, frutas en almíbar y dulce de membrillo. Un generoso regalo que suavizó la incómoda lluvia que había acompañado a la comitiva en Galicia. Cosimo corresponde enviando al Arzobispo un retrato suyo *enjoyado*, y dando una opulenta propina a los portadores del regalo. Magalotti, como siempre preciso, explica que se dio «al portador un medallón de oro con el retrato de Su Alteza adornado de diamantes y esmeraldas, y a los criados y otra gente de rango inferior que le habían acompañado una importante suma de dinero»,

El 19 de marzo, llegadas las naves enviadas por el almirantazgo inglés, Cosimo y su séquito embarcaron hacia Inglaterra. Pier Maria Baldi había tenido todo el tiempo para diseñar un hermoso dibujo del puerto de La Coruña.

Termina así la *Relazione Ufficiale* de Magalotti¹. Un texto, sin duda, de notable importancia para conocer España y Portugal en la segunda mitad del siglo XVII. Ayudan mucho en la comprensión de esa realidad los otros diarios y dan gran importancia al viaje de Cosimo los 130 dibujos de Pier Maria Baldi que constituyen parte esencial de un texto que, de este modo, adquiere también una fuerte representación visual. Además el manuscrito de Magalotti, junto a los relatos de Corsini, Gornia, Ciuti y a los dibujos Pier Maria Baldi, aporta una importante contribución al conocimiento de Galicia y del peregrinaje compostelano a finales del siglo XVII. Una situación que se reafirma en la literatura odepórica compostelana italiana que en esa época, como hemos visto, tiene un nuevo florecimiento con las obras de Domenico Laffi, Gian Lorenzo Buonafede Vanti, Antonio Naia, Nicola Albani y Paolo Bacci, que demuestran como la peregrinación a Santiago, estaba todavía profundamente arraigada en las costumbres europeas. A ellos y sobretodo a los pobres y desconocidos peregrinos de los siglos siguientes les debemos la continuidad, casi sin interrupciones, entre la gran tradición medieval y nuestros días y esto puede ser uno de los caracteres que marcan la diferencia con otros peregrinajes y una de las causas que ha permitido a nosotros vivir el extraordinario resurgimiento de la peregrinación compostelana.

(Madrid, 28 de Noviembre de 2005)



¹ El texto de Magalotti e ilustrado con las acuarelas de Baldi ha sido editado en el Año Santo Compostelano 2004 por la Xunta de Galicia, en edición preparada por Paolo Caucci von Saucken.

Pedro M. Galán Bueno



El Camino y los Caminos de Santiago. El viaje y las infraestructuras

A lo largo de los últimos años el Camino de Santiago se ha convertido en un fenómeno popular, por lo que su simple mención ya parece garantizar su conocimiento real. No es tal. En la práctica hay percepciones muy diferenciadas sobre sus caminos, historia, peregrinaciones, formas de viaje, etc. y el Camino de Santiago no es la simple amalgama de todas ellas.

Los distintos significados de la expresión «Camino de Santiago»

La expresión «Camino de Santiago» tiene un carácter fuertemente polisémico ya que con ella podemos estar apelando a elementos tan disímiles como los siguientes:

- Un conjunto de caminos empleados en la actualidad por una gran cantidad de peregrinos y que están dotados de ayudas como señalización del trazado, albergues, guías, etc. Estas vías son alterables tanto en el tiempo como en la decisión de cada caminante.
- El trazado histórico del Camino francés que también tuvo alteraciones en el tiempo, con muchos tramos hoy desaparecidos y que en la actualidad es sólo parcialmente transitable.
- Otros trazados históricos (Vía de la Plata, Camino del Norte, Camino de Madrid, etc.) con una identificación parcial e inferior a la del Camino francés.
- Un itinerario que es Patrimonio de la Humanidad, Itinerario Cultural Europeo y Premio Príncipe de Asturias.
- Una peregrinación
- Un viaje concreto («voy a hacer el Camino», «estoy en el Camino»...).
- Una experiencia personal que permite una comunicación en torno al Camino antes, en, y después de su realización.

A los elementos anteriores hay que añadir las grandes diferencias existentes en la sociedad de las dos grandes épocas de la peregrinación; La primera, que se extendió a lo largo de mil años (813-1837) y que registró hasta 500.000 peregrinos anuales en torno al siglo XI, se puede considerar homogénea si se analiza con ojos de hoy (estática en movilidad, dominio de lo reli-

gioso, actividad económica en el sector primario, etc) frente a la época reciente del Camino (desde 1980) en el que también se han registrado un gran número de peregrinos (175.000 en 2004) pero donde han cambiado radicalmente las características y valores de la sociedad (postmodernidad, globalización, hipermovilidad...).

Complementariamente a lo anterior, una gran cantidad de las cuestiones que se formulan en la actualidad en torno al Camino de Santiago, son consecuencia de la fuerte carga semántica que encierra, como hemos visto, la propia expresión. Los análisis y respuestas que demos están en función del significado y época que adoptemos del Camino. En particular, las preguntas que se hace quien ha realizado o va a realizar un «Camino de Santiago» son las siguientes:

- ¿Cuál es la finalidad del Camino de Santiago? (C.S en lo sucesivo)
- ¿Cuál es el trazado verdadero o histórico del C.S?
- ¿Por qué la carretera es tan irrespetuosa con la vía histórica? ¿Lo es?
- ¿Es lo mismo C.S que peregrinación?
- ¿Cómo debe hacerse ¿A pie? ¿vale en coche? ¿y en barco?
- ¿Qué ayudas se pueden aceptar? ¿Un coche de apoyo?
- ¿En que plazo temporal? ¿todo seguido? ¿por tramos? ¿por fines de semana?
- ¿Qué motivación tiene y ha tenido? ¿Espiritual o cultural-deportiva?
- ¿Qué componente espiritual o estrictamente religioso tiene o ha tenido el C.S?

A lo largo de los siguientes apartados iré desgajando el título dado a estas reflexiones.

El Camino como abstracción de todos los aspectos hasta ahora reseñados y los caminos entendidos como meros trazados físicos. Al tiempo que se hace una distinción entre «viaje», objetivo como veremos del camino y las propias infraestructuras.

1. Aspectos esenciales del Camino

1.1. El camino como viaje

De todos los enfoques en torno al Camino la aproximación que me resulta más profunda y que mejor re-

coge las motivaciones de quien se pone a realizarlo es la que formuló Kavafis en su poema ITACA (1911)¹

«Si vas a emprender el viaje hacia Itaca, pide que tu camino sea largo rico en experiencias, en conocimiento. A Lestrigones y a Cíclopes, o al airado Poseidón nunca temas, no hallarás tales seres en tu ruta si alto es tu pensamiento y limpia la emoción de tu espíritu y tu cuerpo. A Lestrigones ni a Cíclopes, (...)

Pide que tu camino sea largo. Que numerosas sean las mañanas de verano En que con placer, felizmente arribes a bahías nunca vistas. (...)

Ten siempre a Itaca en la memoria. Llegar allí es tu meta. Más no apresures el viaje. Mejor que se extienda largos años; y en tu vejez arribes a la isla con cuanto hayas ganado en el camino, sin esperar que Itaca te enriquezca.

Itaca te regaló un hermoso viaje. Sin ella el camino no hubieras emprendido. Mas ninguna otra cosa puede darte. Aunque pobre la encuentres, no te engañará Itaca. Rico en saber y en vida, como has vuelto, comprendes ya qué significan las Itacas.»

Santiago («Itaca» en el poema) está en el propio camino, en el propio viaje, y Santiago no podrá dar lo que no se haya recibido en el viaje.

Haciendo una transposición de Itaca por Santiago haríamos la siguiente lectura de sus últimos versos:

«Ten siempre a Santiago en tu memoria; llegar allí es tu meta, pero no apresures el viaje»

«Santiago te regaló un inmenso viaje; sin él no habrías comenzado el camino, mas ninguna otra cosa puede darte»

«Aunque pobre lo encuentres no te engañará Santiago; Rico en saber y en vida, como has vuelto, comprendes ya qué significan los caminos.»

¹ Konstantino Kavafis. *Poesías Completas*. Ed. Hiperión 1982 (pág. 46-47).

Ésta es mi primera aproximación. EL CAMINO es un VIAJE y el viaje no es un mero desplazamiento para alcanzar el destino.

El viaje, como luego veremos, es una penetración y compenetración en el territorio, con el paisaje y el paisaje.

Hago una advertencia: El Camino es un viaje pero una peregrinación no tiene porqué serlo, ni ahora ni históricamente. (Punto I.3)

1.2. El camino y los caminos. Sobre esencia y apariencia

Los caminos son las infraestructuras históricas o actuales, variables en el tiempo y/o en la decisión de cada caminante sobre la que los peregrinos realizan su Camino que no es otra cosa que un viaje exterior e interior y que constituye una síntesis personalizada de todos los elementos que contiene la expresión «C.S» y que vimos en la introducción.

La diferencia entre Camino y caminos, entre esencia y apariencia fue magníficamente formulada por Heráclito y Parménides hace 2500 años. Su pensamiento tiene plena vigencia en el tema que estamos abordando.

Heráclito, padre de la Dialéctica según Hegel, analiza el incesante devenir de las cosas y profundiza a través de sus fragmentos² en su transitoriedad y variabilidad. En nuestro caso el devenir, el cambio, acontecería sobre los caminos físicos.

Heráclito diferencia entre apariencia (caminos) y realidad subyacente (Camino) entre lo que comprenden los sentidos y comprende la razón.

La armonía no es la síntesis de los opuestos sino la conciliación y anulación de su oposición; es precisamente la unidad que subyace a la oposición y la hace posible. De los muchos fragmentos que muestran la realidad cambiante (6, 12, 49 a, 51, 61 y 91) entresaca el 91:

«No se puede uno sumergir dos veces en el mismo río. Las cosas se dispersan y se reúnen de nuevo; se dispersan y se alejan»³

Parménides, padre de la Ontología, representa el pensamiento opuesto a Heráclito. Niega el devenir de las cosas y se centra en encontrar su unidad y permanencia. Para ello acude a la razón que es la que permite conocer la unidad o la esencia (El Camino) y no concede ninguna capacidad de interpretación a lo que viene de los sentidos que sería las apariencias (los caminos).

Su pensamiento, recogido en los 154 hexámetros del libro: *En torno a la naturaleza*, viene formulado en relación al tema que nos ocupa en los puntos II.3 y III y sintéticamente en la célebre expresión «Todo es. Nada cambia».

El Camino viene así reflejado por Parménides como la Unidad, el Ser, la abstracción, el viaje, mientras que todos los elementos cambiantes espacio-temporales (caminos, motivaciones, percepciones) son lo que indica Heráclito como elementos constitutivos cuya armonización es la unidad que subyace a todas sus manifestaciones cambiantes.

El Camino sería, por tanto, la abstracción y la unidad que prevalece sobre los caminos, motivos o apariencias de aquella realidad. El Camino como abstrac-

ción recoge una esencia común para todos los que se aproximan a su realidad, caminantes o no, si bien la percepción final de cada uno diferirá al entrar aspectos distintos a los estrictamente racionales (emocionales, sensitivos, etc.)

Dicho con un ejemplo: «Las Meninas» de Velázquez tiene una esencia o unos universales (atmósfera, composición, equilibrio, realismo, etc.) que permiten caracterizarlo y alcanzan su significado pero la captación de esa esencia y la valoración de la obra en cada observador concreto varían en función de otros valores no racionales que aquel posea.

1.3. Sobre las diferencias entre Peregrinación y Camino

Normalmente los dos términos, Peregrinación y Camino, se consideran sinónimos al igual que sucede con quienes realizan tales acciones, es decir, peregrinos y caminantes, pero tal identificación no es correcta.

El Camino y la Peregrinación nunca han sido sinónimos y la diferencia se agranda aún más en la actualidad por cuanto hoy se pueden acometer peregrinaciones sin esfuerzo y sin camino.

Para clasificar la distinción entre ambas, analicemos en primer lugar los objetivos de cada uno de ellos.

El objetivo de una peregrinación: la jacobea, está en llegar a Santiago con independencia de la forma de hacerlo y del modo de transporte que se emplee.

El *Diccionario de la Real Academia Española* clarifica cualquier duda. Si en su primera acepción dice que Peregrinar «es andar por tierras extrañas», en su segunda acepción enfatiza el objetivo a conseguir «ir a un Santuario por devoción o por voto».

Por el contrario el objetivo del Camino, al igual que en el poema de Kavafis, está en la realización del propio viaje aunque la meta sea Santiago. Hay casos, incluso, en las que Santiago no es ni siquiera el destino sino una mera referencia. Eso sucede cuando se acomete la realización de 200 o 300 Km. en tramos muy alejados del propio Santiago. Quienes así viajan tienen la percepción de estar haciendo el Camino aunque sepan que no van a llegar a Santiago en esa ocasión.

La peregrinación requiere estrictamente un desplazamiento mientras que el Camino es un viaje.

En segundo lugar si bien muchos de los que hacen el Camino participan en la idea de peregrinación, y por tanto de poder alcanzar Santiago en alguna ocasión, no todos los que lo realizan participan de la idea de «devoción o voto».

No existe en esos casos la componente religiosa de la peregrinación y sí algo específico del Camino que es la componente espiritual tal y como desarrollaremos en el punto I.7.

En tercer lugar, si la finalidad básica del Camino fuera alcanzar Santiago, este objetivo se podría alcanzar de una forma más cómoda y eficiente en otros modos de transporte tal y como veremos en el punto siguiente y no recorriendo fatigosamente a pie, o modos similares, muchos kilómetros.

Finalmente esta diferencia entre Peregrinación y Camino no es solo propia de esta época, si bien ahora aparece más marcado, sino que se ha producido desde las primeras peregrinaciones.

Veremos a continuación cómo en las dos grandes épocas de peregrinación y junto a los viajes realizados a pie convivían otras formas de desplazamiento.

En efecto, a lo largo de la primera época de las peregrinaciones a Santiago éstas no se hacían solo a pie sino por medios más cómodos (caballo) o más eficientes (barco). De hecho y hasta la llegada del ferrocarril a la península (1848), el modo más eficiente de transporte era por mar y de esta forma llegaron a Santiago miles de peregrinos.

Una de las fuentes más importantes para el estudio de las peregrinaciones a Santiago, es el trabajo de Vázquez de Parga, Lacarra y Uria⁴, al que habremos de referirnos en múltiples ocasiones y en el que se recoge más de 27 referencias sobre las cientos de expediciones que anualmente tenían como objetivo Santiago y se realizaron entre 1147 y 1514.

Los peregrinos que llegaban al puerto de La Coruña proseguían el viaje hasta Santiago a pie o a caballo dependiendo de sus posibilidades económicas.

Sobre la penosidad del viaje a pie se era plenamente consciente en esa época de las dificultades que entrañaba por lo cual e recomendaba hacerlo de forma más cómoda.

Andrew Boorde⁵ autor de la primera guía continental en 1547, fue dos veces a Santiago (1532 y 1537 aprox.) y relata su dura experiencia del viaje por tierra «Yo aseguro a todo el mundo que prefiero ir cinco veces a Roma desde Inglaterra que una a Compostela...»

Por mar no cuesta trabajo; pero por tierra es el viaje más penoso que puede hacer un inglés».

Si fueron numerosos los viajes realizados en barco, no lo fueron menos los que se hicieron a caballo, única forma de recorrer por tierra los caminos peninsulares de entonces ya que hasta el siglo XVIII no se tienen en dicho itinerario caminos carreteros. En el libro citado de Lacarra, Uria y Vázquez de Parga, y en las mismas páginas hay muchos ejemplos de peregrinaciones a caballo alguna de las cuales llevaban séquito de hasta 100 personas.

Vemos, por tanto, que junto a las peregrinaciones a pie fueron muchas las que se realizaron en los modos de transporte más avanzados de la época. La peregrinación fue considerada como tal con independencia de la forma de transporte.

En esta nueva época del Camino de Santiago y a lo largo de todo el siglo XX se han seguido considerando peregrinaciones aquellas que tenían como objetivo el alcanzar un santuario sin importar el modo de transporte.

Son muchos los carteles puestos en las puertas de las iglesias anunciando peregrinaciones a Lourdes o Fátima en autobús.

Igualmente todos los años parte desde Valencia una peregrinación de enfermos con destino a Lourdes organizada por la Cruz Roja, donde se completa un tren.

Más curioso es el relato de la peregrinación realizado también en tren en 1941 por los alumnos del último curso del instituto Ramiro de Maeztu de Madrid⁶ en el que se describe cómo en el mismo convoy iba otra «peregrinación nacional» en el que el capellán iba recorriendo a toque de campanilla los distin-

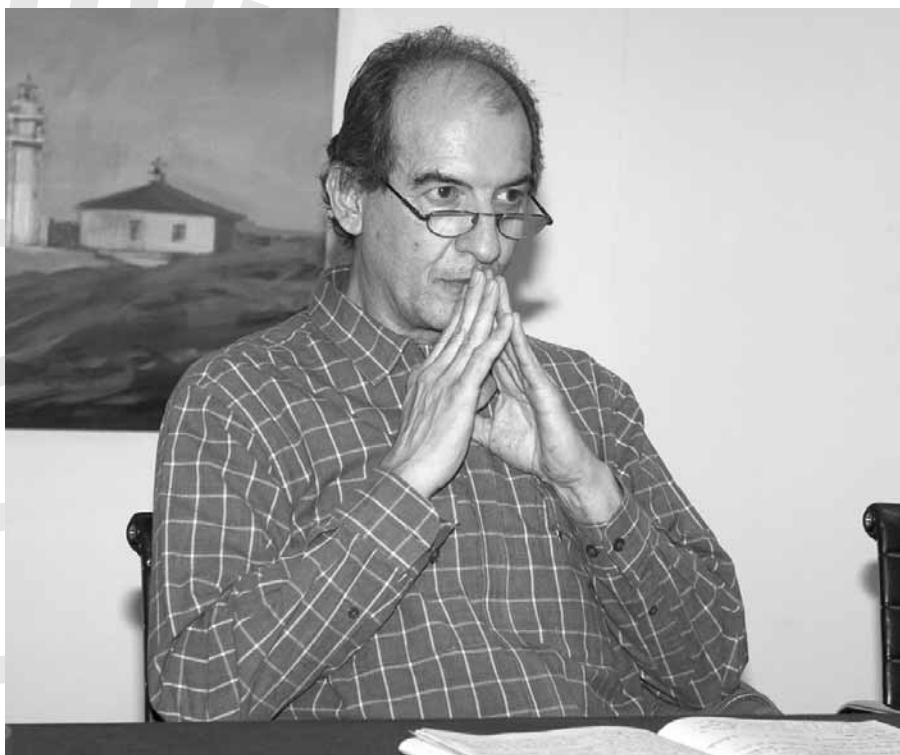
² Parménides y Heráclito. *Fragmentos*. Ed. Folio 2002.

³ Op. Cit. Página 237.

⁴ L. Vázquez de Parga, J.M. Lacarra, J. Uria; *Las Peregrinaciones a Santiago*. 1945 CSIC Tomo I Páginas 62 a 109.

⁵ Op. Cit. T. I Pág. 108, 109.

⁶ D. Miguel Allúe Salvador «Una peregrinación escolar a Santiago de Compostela» Madrid 1942.



tos departamentos para ofrecer a los peregrinos «los avisos espirituales».

Tanto en el título como en el texto no se duda en emplear el término peregrinación tal y como dice el diccionario de RAE: Alcanzar el destino con independencia de la forma de hacerlo.

Queda señalado cómo las peregrinaciones se han hecho y se sigue haciendo en la actualidad en cualquier medio de transporte.

En el caso de las realizadas en barco o en transporte motorizado, más que de viaje habrá que hablar de desplazamiento. El viaje, como el C.S va asociado a las otras formas de transporte.

1.4. El viaje. Características y distintas modalidades

Nos preguntábamos en el primer punto sobre la finalidad del C.S e indicábamos que la meta era Santiago pero el objetivo hacer el viaje.

De no ser así no habrían llegado en 2004 a Santiago 175.000 personas a pie o bicicleta, cuando desde cualquier sitio del mundo se podría realizar en apenas unas horas con menores costes económicos, físicos y de tiempo, empleando para ello los modos motorizados de transporte (avión, barco, tren, autobús, coche...). Con estos modos cabe hablar de desplazamiento, tránsito o transporte y no de viaje.

En el desplazamiento se intenta maximizar la comodidad y minimizar el denominado coste generalizado del transporte que en función del tiempo consumido, del riesgo de accidentes y del coste económico del mismo.

Como ejemplos puros de desplazamiento tenemos lo que realizamos par ir o volver del trabajo, de compras, o incluso para llegar al lugar de vacaciones. En todos

ellos el objetivo es alcanzar el punto de destino con el menor coste posible.

En el viaje, como sucede en el C.S., la finalidad no está en alcanzar cuanto antes la meta, sino en el enriquecimiento derivado de la realización del propio viaje. Esta distinción entre viaje y desplazamiento, tiene mayor importancia en la actualidad donde el rango de las velocidades se ha incrementado notablemente pudiendo variar de 2 Km/h a 1200 Km/h. Esta distinción cuantitativa no tenía sentido en la España peninsular anterior a 1848 donde en ningún caso se podía superar la velocidad de 10 Km/h de media.

El viaje, entendido como un movimiento que tiene finalidad por sí mismo, admite múltiples variantes: Va desde el *callejeo*, de carácter eminentemente urbano, hasta el *vagabundaje* donde no existen ni objetivos de destino ni precisiones temporales o espaciales. Por medio de estos, quedan los *paseos*, las *excursiones* y los propios *viajes*. La diferencia entre las cinco modalidades no es de dificultad ni existe una prelación entre ellas. Simplemente las finalidades son distintas, así como los beneficios derivados de las mismas.

Sabemos que tanto el *callejeo*, como el *paseo* o las *excursiones* constituyen un lapsus en la vida cotidiana. Se sale y se vuelve a entrar en ésta en un plazo no superior a tres días. El primero es urbano y puede llegar a ser muy arriesgado, el segundo puede ser mixto y no tener objetivo alguno, mientras que la *excursión* suele tener objetivos concretos y puede alcanzar riesgos físicos máximos.

En el viaje y *vagabundaje* no hay tal lapsus. La casa viaja con uno. La diferencia entre ambos es que el viaje se desarrolla entorno a una cierta línea espacio-temporal con un destino prefijado, características, todas ellas, de las que carece el *vagabundaje*⁷

El C.S. es claramente un viaje y nunca un *vagabundaje*. Existe un destino claro (Santiago) y aunque se

puedan hacer desviaciones, escauceos y retenciones con etapas variables y personalizadas, no se suele uno alejar en demasía de la línea espacio-temporal, que marca el destino.

El C.S. es viaje y no *vagabundaje* pero por otro lado tampoco es *paseo* o *excursión*. En éstos, con objetivos más o menos explícitos y aún con un riesgo máximo, su reducido marco temporal los convierte en fogonazos que se reintegran en la vida cotidiana cuando apenas se ha salido de ella.

En el viaje existe por un lado una continua penetración en el territorio y físico y humano pero también una vivencia de la soledad y una conciencia del yo, que se sabe ha de durar un día tras otro.

Ahí radica su grandeza y su enriquecimiento.

Por decirlo con un símil artístico el C.S., o un viaje en general, es como *La Odisea* o las *Suites* de Bach, mientras que una *excursión* sería un capítulo o un movimiento, y un *paseo* sería una frase o un pasaje musical. Éstos últimos pueden ser más difíciles e incluso más sugerentes que aquellos, pero en cambio carecen de esa cosmovisión armónica e integradora que solo las obras completas poseen.

1.5. La coexistencia de múltiples formas de hacer el Camino o para no empezar con nuevos puritanismos

Al igual que ha sucedido históricamente cada uno debe realizar su viaje como quiera y cómo pueda, no existiendo formas que sean superiores a otras sino sólo por el grado de enriquecimiento o de vivencia que produzcan en el caminante aunque también y a medida que aumentan las exigencias asumibles hay mayores posibilidades de crecimiento personal.

Analicemos, en primer lugar, las ayudas o comodidades en el Camino. Si una persona necesita coche de apoyo, viaje organizado, partición por tramos o etapas de dos o tres días, el resultado no tiene que ser menos enriquecedor que, por poner otro extremo, dormir al raso, hacerlo continuo y vivir de la caridad. La forma de viaje elegida está en función de las facultades, posibilidades y riesgos que cada uno puede asumir sucediendo que las formas más suaves suponen para muchos caminantes un límite casi infranqueable siendo su gratificación máxima. En sentido contrario, la realización de jornadas a 40 ó 50 Km a velocidades próximas a 5 Km/h y sin apenas detenciones -situaciones nada infrecuentes- no significan para el que lo realiza una mayor vivencia del viaje, sino tan solo una medida de sus facultades físicas que tiene más que ver con una prueba deportiva o con una huida que con el Camino en cuestión.

Para todos, los últimos kilómetros son más largos que los primeros, pero el objetivo no debe ser multiplicarlos arbitrariamente sino los que se hagan, pocos o muchos, vivirlos.

En segundo lugar, señalemos la variedad de enfoques o actitudes personales en el Camino. El C.S. el igual que todos los viajes, ofrece la gama completa de viajeros existentes⁸ (turista, posturista, deportista, peregrino, viajero...). La diferencia entre unos y otros depende no solo del distinto peso que tiene en cada uno los objetivos de todo caminante (espirituales, religiosos,

⁷ No es este lugar para hacer un análisis en profundidad de esta forma de viaje. Ya importante en la Edad Media y luego olvidada tuvo su reivindicación en España a lo largo del Siglo XX por parte de Josep Plá y de Camilo José Cela. Éste, subtituló muchos de sus libros de viajes («Del Miño a Bidasoa», «Judíos, Moros y Cristianos», «Primer viaje andaluz...») como «Notas de un vagabundaje» y en otros como «Viaje a la Alcarria» ó «Cuaderno de Guadarrama» el relato lo efectúa el autor al que denomina, en general, *vagabundo*.

⁸ *Revista de Occidente*, número 193. Junio 1997. «Viajes. Del vagabundo al posturista». Chris Rojek (pág. 56-59).

culturales, deportivos, etc) sino de la actitud y prejuicios ante lo que vive y ve (viajero, turista y posturista). El caminante resabiado que va en grupo y ya sabe lo que encontrará en cada albergue, se aproxima al post turista, mientras que el que lo hace en soledad minimizando las dependencias de albergues, guías o caminos se aproxima al viajero.

Es posible que las personas que hacen el Camino en la actualidad no correspondan a una tipología única sino a una mezcla de todas las formas de viaje o viajeros anteriormente reseñados.

Finalmente esa multiplicidad de formas de viaje no es específica del momento actual sino que ha sido una constante a lo largo de la Historia del Camino, tal y como quedó reflejado en el punto I.3. Allí indicaba como junto al viaje a pie coexistían otras formas que ofrecían las mayores comodidades de la época como era el viaje en barco y a caballo sin prescindir de séquitos y hospedajes en monasterios o palacios. Todo ello estaba en función de las posibilidades económicas o sociales del viajero aunque, bien es cierto, eran minoritarios en la primera época del camino.

La ausencia de viajes a Santiago en cualquier tipo de coche tirado por caballos obedece, como veremos en el apartado correspondiente, a que durante toda la primera etapa de la peregrinación no hubo ningún camino carretero hasta Santiago, siendo el itinerario principal un camino de herradura. Para darnos una idea de la penuria de caminos en 1497 cuando llegan Juan el Hermoso y Juana la Loca para ir a la corte, tuvieron que dejar los coches en Fuenterrabía y proseguir el viaje a lomos de acémilas. En la vuelta hacia Flandes recogían los coches en la frontera y luego proseguían el viaje⁹.

Señalo por último en este apartado que un puritanismo histórico dejaría de lado los Caminos realizados en bicicleta ya que éste era un modo inexistente en la primera etapa pues su invención y uso corresponde respectivamente al primer y último cuarto del siglo XIX.

1.6. Las cualidades del viajero y las motivaciones para hacer el Camino

El Camino, como todo viaje, requiere unas cualidades o valores en el caminante así como unas motivaciones que incitan a estar durante un largo periodo de tiempo moviéndose por tierras extrañas y teniendo como meta, próxima o lejana, a Santiago.

Todo viaje al margen de las motivaciones que lo originen (comerciales, económicas, culturales, de aventura, turísticas, religiosas...) constituyen una magnífica fuente de conocimiento interior y exterior.

El viaje es un conocimiento del otro y de lo otro, es una búsqueda de lo extraño y lo desconocido desde el respeto y la curiosidad, es una huida del mundo conocido y controlado de todos los días, es abrir la mente y los sentidos para que poco a poco vaya penetrando tanto lo sabido como lo insospechado y es, por encima de todo, un descubrimiento de uno mismo. Todo ello se debe a que los sentidos están alerta a cuanto acontece y la mente dispuesta a analizarlo y esto se produce en el grado máximo cuando el viaje se hace en soledad.

Toda esta riqueza ha dado lugar a que la literatura esté llena de páginas en la que se recoge el impacto y la descripción efectuada por una parte de los innumerables viajeros que ha habido en la historia. En el caso de España merece reseñar los 6 tomos que contienen los *Relatos de viajeros extranjeros por España y Portugal*, recopilados por José García Mercadal (Junta de Castilla y León, 1999. Hay una edición anterior de Aguilar) que son una magnífica fuente tanto para conocer lo que ha sido la visión de España en la historia, así como la experiencia del propio viaje.

Javier Reverte, magnífico viajero y escritor, ha sintetizado admirablemente estas características en el número monográfico ya citado de la *Revista de Occidente* de donde entresaco las siguientes reflexiones.

«El viajero esencial es solitario (...) Viajar tiene algo de creación (...) El arte y el viaje ahondan en lo que no se sabe, buscan territorios ignorados, se adentran en las profundidades de cuanto se desconoce; inventan una forma de ver el mundo»¹⁰.

«Cualquiera que haya viajado sólo, conoce esa profunda dimensión de la soledad que es también, quizás, una de las grandes conquistas del viaje. Porque viajando el hombre aprende a conocerse a sí mismo, aprende sus propios límites, la frontera de su audacia y su coraje»¹¹.

Finalmente, y en relación al conocimiento que proporciona el viaje dice:

«Conocer supone un avance moral, supone tolerancia y apertura de espíritu, despierta un instinto de comprensión que desemboca en una actitud ética. Viajar es conocer, y conocer es comprender. Y comprender, según se dice, está más cerca del amor que del odio»¹².

Estos efectos, unidos a las cualidades o valores ya reseñados del caminante, hacen que el viaje se convierta en una actividad eminentemente espiritual, distinta de la religiosa como veremos en el punto siguiente, que permite integrar armónicamente y en profundidad sensaciones, emociones y conocimientos.

En distintos puntos del Camino se pregunta por la motivación del peregrino para hacer el viaje indicando de una forma excluyente lo religioso, cultural, deportivo, etc. sin aparecer en ningún sitio la componente espiritual.

Porque, caso de que la motivación estricta fuera de hacer una peregrinación ¿no es más cómodo llegar directamente a Santiago?, o bien, si es por motivo deportivo ¿no es más cómodo hacerlo en Pirineos o recorriendo cualquier ruta peatonal de gran recorrido (GR) sin tener que soportar las incomodidades derivadas de tanta gente y el ruido y peligro de tanta carretera?, o, finalmente, si es por motivo cultural, ¿no es más cómodo recorrer en coche todas las iglesias o puntos de interés de la zona y no exclusivamente los que estén en el camino guardando toda la energía para aprovechar cada detalle artístico o paisajístico, y no consumirlo en el casi único caminar?

Para cumplir esos objetivos o motivaciones aisladas hay formas más cómodas y eficientes. El Camino es un viaje que permite integrar todas esas motivaciones, possibilitando el encuentro con uno mismo, con lo otro y con los otros. Paradójicamente y aunque existe una



percepción distinta, existe mayor homogeneidad en la actualidad en cuanto a las motivaciones espirituales del viaje que los que existió a lo largo de la primera etapa del Camino.

En efecto, ¿cuál es la motivación para hacer el Camino en la historia? Aparentemente cabe decir que se hacía por motivación esencialmente religiosa pero ahondando en los relatos existentes, cabe indicar que en el camino confluyen peregrinos, pícaros, maleantes, mercaderes y comerciantes, limosneros, aventureros y una gama que hoy, en 2005, sería difícilmente imaginable. A todos se añadían los que estaban completando penas o cumpliendo penitencias tanto propias como delegadas. Como muestra de lo anterior entresaco varios testimonios:

- Tomas de Kempis (1471-1580), autor de la *Imitación de Cristo*, sentenció de una forma tajante los abusos que observaba en los peregrinos «Qui multum peregrinatur, raro sanctificatur» (Los que mucho peregrinan raramente se santifican)¹³
- Muchos fueron los peregrinos que salieron para cumplir promesas y luego convirtieron el viaje en motivo de chanza y extravío. Diego Torres de Villarroel cuenta en su *Vida*¹⁴ el siguiente relato «Comencé a satisfacer varios votos hechos por mi libertad (tras el indulto por el destierro). Fue el más penoso el que hice para visitar el templo del Apóstol Santiago y sin duda el más indignamente cumplido (lo hice con Agustín de Herrera, tan fanfarrón, tan hueco y loco como yo...)» les acompañaban cuatro criados con otros tantos caballos y su mucha carga con todo lo necesario para la manutención y para la cama. Lo que comenzó en acto penitenciario, acabó en jerga prolongada.
- Vázquez de Parga, Lacarra, Uría recogen el testimonio del Subprior de Roncesvalles en 1625 (Huarte), en el que se dice que «los peregrinos que por allí pasaban, la mayor parte eran castigados y desterrados de sus tierras. Otros son labradores que no vienen por Santo Fin, sino solamente para sustentarse en España con mujeres e hijos (-), se añaden

⁹ Santos Madrazo. *El Sistema de transportes en España*. Tomo I pág. 64 (1750-1850).

¹⁰ Javier Reverte. «El Viaje como creación». *Revista de Occidente* (número 193) pág. 41..

¹¹ Op. Cit. Pág. 43.

¹² Op. Cit. Pág. 44.

¹³ *El libro de los viajes*. Ed. Destino pág. 53.

¹⁴ Op. Cit. Pág. 48.

a éstos los buhoneros (llamados también mercaderes (-) engañando a las gentes menores. Los peores son el último grupo, los herejes (-). Con estas gentes la peregrinación antigua está deslustrada, convertidos los buenos propósitos en malos, la devoción en risas, habiendo sucedido estos gentallas y chusmas viciosas y bahtinas, valdías y heréticas, a aquellos santos peregrinos antiguos.»¹⁵

En unos y otros es una sociedad enteramente estática, donde el peregrino con independencia de la motivación que tuviera debía ser aventurero y estar armado de un gran coraje.

1.7. Sobre lo religioso y lo espiritual

Trato específicamente estos dos conceptos que normalmente se consideran asociados y que frecuentemente de una forma errónea se emplean como sinónimos.

En el punto anterior avanzábamos como las distintas motivaciones que concurren en la actualidad en los caminantes, se puede sintetizar en una que los integra a todas: la espiritualidad, mientras que históricamente y bajo la aparente primacía de lo religioso convivían otras múltiples motivaciones que nada tenían que ver con ello.

Esto es debido a que en la primera etapa histórica del Camino, la Iglesia, con un poder real, lo articulaba casi en su totalidad a través de los innumerables santuarios, iglesias, hospitales, congregaciones, reliquias, limosnas, indulgencias, penitencias, construcción de puentes y caminos, etc, donde además contaba con la connivencia de reyes, señores feudales y órdenes militares-religiosas.

En la actualidad el panorama ha cambiado radicalmente, tanto por el tipo de sociedad (abierto, globalizada y con una mayor independencia cultural y económica) como por el peso de la propia iglesia y la distinta observancia y vivencia de lo religioso.

Así, la importancia que tuvo lo religioso y la religión en la primera etapa, entendiendo estos términos en la definición que de ellos da el Diccionario: («Profesión y observación de la doctrina religiosa»), se ha sustituido en esta segunda etapa del Camino (desde 1980) por lo espiritual entendido éste en su sentido primigenio («Ser inmaterial y dotado de Razón» o «Alma racional») (DRAE, 21 edición). Esta significación de lo espiritual coincide con la que desarrolló el Idealismo alemán en el que el espíritu es conciencia y voluntad (querer) del ser individual y de lo universal (Ferrer-Mora. *Diccionario de Filosofía*). Vemos, por tanto, que lo espiritual abarca un ámbito mucho más amplio que lo religioso y es específicamente humano y no referido a los dioses. Lo espiritual que históricamente había sido patrimonializado por la religión, no es más que una cualidad exclusiva de la especie humana.

Es importante destacar este aspecto porque con independencia de las creencias religiosas específicas que puedan profesar una parte de la sociedad, es la espiritualidad el auténtico patrimonio y potencialidad de la especie humana, y que como tal, se explicita como motivación real en la realización del Camino de Santiago, el cual enfatiza el carácter espiritual del hombre y por ello se interroga sobre sí y sobre lo que le rodea.

Tal vez, la asociación y apropiación indebida de lo espiritual por lo religioso, sea lo que haya provocado un

cierto pudor en su empleo cotidiano, cuando debiera reivindicarse por responder fielmente a la esencia y facultades del hombre.

Finalmente, y por clarificar estos términos con unos ejemplos artísticos, digamos que no es menos espiritual la pintura de Rothko que la de Fra Angélico, ni los aforismos de Cioran que las *Confesiones* de San Agustín, ni el Museo de Mérida que la catedral de León, ni los cuartetos de Webern que las Misas de Mozart o por no salirnos de la obra de un mismo autor, los dos libros del Clave bien temperado que las Cantatas de Juan Sebastián Bach.

2. Los Caminos de Santiago como infraestructuras. Trazados actuales e históricos

En esta segunda parte se analizan los caminos como meras infraestructuras de transporte en las que únicamente priman sus aspectos funcionales como es el de posibilitar la circulación de viajeros y mercancías y donde nunca, salvo en los últimos veinticinco años, se ha contemplado aspectos como la historicidad o la pureza de determinados trazados.

Dada la gran cantidad de publicaciones que existen al respecto, así como el importante volumen de actuaciones que se están llevando a cabo en la actualidad, ésta parte es necesariamente sintética sobre los elementos más conocidos y accesibles en la bibliografía reciente, mientras que sí se hace una reflexión sobre aquellos más controvertidos como son los derivados del mantenimiento de la traza histórica y su conflicto con el resto de las infraestructuras. A este respecto, mencionamos el trabajo que se está desarrollando actualmente por el Ministerio de Fomento dentro del plan sectorial de carreteras para minimizar los puntos y tramos en conflicto con la red de carreteras del Estado. Para concluir con unas consideraciones sobre la necesidad de reivindicar como patrimonios lineales, parte de los Caminos de Santiago, calzadas romanas, cañadas o caminos reales que no han tenido hasta el presente la debida consideración.

2.1. El fin de los caminos históricos y la ascensión de nuevas infraestructuras

Hasta que el Camino de Santiago fue considerado Patrimonio de la Humanidad e Itinerario Cultural Europeo, pocas infraestructuras habían merecido tal consideración en España. Toda infraestructura limitaba su importancia a su tiempo de uso.

Las infraestructuras son elementos cuya bondad radica exclusivamente en cumplir la función asignada, es decir, la más cómoda, eficiente, y segura circulación de viajeros y/o mercancías. Una vez que aquella deja de cumplir su función o es sustituida por otro mejor pierde todo su valor. Es lo mismo que acontece con los coches, los electrodomésticos o la ropa, que cuando de estropean o no sirven, se abandonan.

Hagamos un breve recorrido histórico por la fugacidad y abandono de las infraestructuras. Desde esta consideración, las calzadas romanas permitían la circulación de carros y ejércitos conectando entre sí los distintos enclaves del imperio. Su traza discurría por las zonas más elevadas para asegurarse la debida protección ante ataques extraños.

Una vez acabada la dominación romana y el siguiente movimiento de materias primas y ejércitos hacia el exterior, las necesidades de comunicación se li-

mitaron a un ámbito local por lo que las calzadas romanas perdieron su razón de ser, su conservación y su uso.

En la Edad Media surgen las cañadas con la finalidad de asegurar los movimientos de herbívoros entre los invernaderos (el sur) y los agostaderos (el norte). Las cañadas, a diferencia de las calzadas romanas, buscan las zonas más bajas para facilitar la comida, bebida y circulación de miles de cabezas de ganado. España es el único país europeo donde existían y se conservan este tipo de infraestructuras.

Al tiempo aparecen los caminos medievales de los cuales el más importante fue el Camino de Santiago con sus distintos orígenes y variantes pero destacando entre todas ellas el denominado «francés».

Los dos tipos de caminos mencionados tienen vida mientras cumplen una función. Cuando ésta se acaba los caminos se abandonan reutilizando en lo posible los materiales aún válidos o bien supliéndola por una nueva infraestructura que se superpone a la anterior.

Hasta 1749 no se empiezan a construir las pri-



meras carreteras denominadas «caminos reales», aptas ya para todo tipo de carros y diligencias. Un siglo más tarde (1848), muchos de ellos se abandonan ante la emergencia del modo de transporte que cambió radicalmente el concepto de espacio y velocidad: el ferrocarril.

Dicho modo posibilitó, aunque no extendida a toda España, una revolución industrial facilitando la especialización funcional y la concentración espacial. Surgen así las grandes ciudades y la producción en una escala superior a las necesidades locales gracias a las facilidades que ofrece su transporte al resto del territorio.

Las carreteras en la segunda mitad del s.XIX, tienen una función subsidiaria respecto al ferrocarril, cuya hegemonía continúa hasta 1956, fecha en la que el transporte de viajeros y mercancías por carretera iguala al ferrocarril creciendo, desde entonces, de una forma progresiva hasta llegar al momento actual (2005) con un tráfico por carretera 40 veces superior al de ese año. El tráfico por ferrocarril ha permanecido estable lo que ha llevado a cerrar un 25 % de las líneas (4.500 Km).

Vemos cómo las infraestructuras se han desarrollado en función de las necesidades de cada momento y han desaparecido cuando éstas se han minimizado o bien se han cubierto de una forma mejor, con otras infraestructuras. Todo ello lo veremos y comentaremos al hilo de las diapositivas siguientes¹⁶. Los Caminos de Santiago no han corrido una suerte distinta a la del resto de Caminos Históricos.

(Madrid, 29 de Noviembre de 2005)

¹⁵ Op. Cit. Tomo III pág. 24-25.

¹⁶ Texto pendiente de publicación.

José Fernández Arenas

Los eremitorios rupestres en los primeros siglos de la peregrinación jacobea



A mediados del siglo XX Iñiguez Almech («Algunos problemas de las viejas iglesias españolas», en *Cuadernos de trabajo de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma*. Roma. T. VII, 1955, 9-180) había prestado atención a esta clase de iglesias rupestres, ya insinuadas por Gómez Moreno años antes (*Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX al XI*. Madrid 1919.), y desde luego por los clásicos tratadistas de los antiguos monasterios, como Amaiz.

Nosotros mismos dimos cuenta por los años cincuenta de que la cueva de la tía Isidora, en Montejo de Bricia, era una iglesia rupestre formando conjunto eremítico con otras cuevas o celdas que dieron origen al monasterio de San Pedro de Celada, hoy totalmente desaparecido.

Cuando publicamos *La Arquitectura Mozárabe* (Barcelona, 1972), e *Imagen de la Arquitectura Mozárabe* (Barcelona, 1978) ya introdujimos un comentario sobre el significado de los eremitorios rupestres dentro del mundo visigótico-mozárabe, afirmando que en las iglesias y monasterios mozárabes actuaba la magia de las cuevas. Más tarde, otros autores han ido estudiando y aumentando el número existente de estas «construcciones» prerrománicas excavadas en roca, hasta conseguir una catalogación que hoy ya es abundante y representativa.

Al estudiar recientemente las rutas más antiguas que utilizaban los primeros peregrinos para llegar a Compostela, pensamos poner como título del libro (que en breve se publicará): *La ruta de los eremitorios rupestres*, pero hemos preferido dejarlo como *El viejo Camino de Santiago*. La inmensa mayoría de los eremitorios conservados se encuentran geográfica y cronológicamente a lo largo de esta antigua ruta jacobea, poco tenida en cuenta, que fue predominante durante los siglos IX, X, y XI, antes de que en el siglo XII se configurara el ahora llamado Camino de Santiago «francés» o «calixtino».

Situación histórica

Históricamente los eremitorios rupestres pertenecen a la época de repoblación y predominio de la tradicional cultura conocida como hispanovisi-

goda, mezclada con la cultura musulmana, que se produce como consecuencia de la huida hacia el norte de mozárabes provenientes del sur.

Si nos situamos cronológicamente, y simplificando fechas, entre el año 711 y el año 1050, marcadas por la invasión de los musulmanes y desaparecidos ya los ataques a la zona norte realizados por Almanzor, estamos en un período que comprende los siglos VIII, IX, X y la primera mitad del XI.

Son los siglos que reconocemos como de la *recuperación del reino o reconquista, y de repoblación*.

Delimitación geográfica

El mapa de los eremitorios rupestres, por tanto, se sitúa geográficamente en la zona norte de la Península Ibérica.

También se encuentran eremitorios fuera de esta zona principal, por el este en Aragón (San Juan de la Peña), por el sur en Soria (San Baudelio de Berlanga) y Segovia, y por el norte en Cantabria (Santo Toribio de Liébana) y Asturias (Cavadonga) e incluso en Andalucía.

La mayoría de estas iglesias rupestres o los eremitorios conservados, están en los valles de los ríos afluentes del Ebro. Es justamente este medio geográfico liberado paulatinamente a los árabes, pero sometido a sus ataques, algaras, algazias o razzas veraniegas.

Nos vamos a detener especialmente en las iglesias y eremitorios rupestres que aún se hallan en el sentido direccional del camino que conducía a Compostela, en el Valle de Mena (provincia de Burgos), en la zona occidental de la actual provincia de Álava, en el valle de Tobalina, valle de Valdivieso, valle de Manzanedo, valle de Valderredible, valle del río Pisuerga (Palencia), valle del Esla, Valdorria, y El Bierzo (León). Al mismo tiempo, podremos ver múltiples ejemplos de las iglesias del primer románico del los siglos XI y XII.

La orografía, configura valles estrechos y desfiladeros entre colinas, por donde discurren abundantes ríos, que permiten que las gentes vivan en pequeños pueblos, con altas montañas circundantes cuyas nieves, produciendo aguas abundantes, permiten una ganadería y agricul-

tura minifundista. El clima y los rincones ocultos y pintorescos atrajeron a los muchos repobladores, eremitas, anacoretas y monjes que poblaron estos valles.

Las formaciones geológicas o líticas de material arenisco o de piedra de toba, que la geología ofrece en estas zonas, facilitaron la excavación de estos materiales más fácilmente que en otras partes.

Las gentes

Las gentes que habitaban estos lugares eran, en primer lugar, los aborígenes de múltiples etnias que vivían en el Pirineo y el Cantábrico. Pero en la repoblación, acudirían otros procedentes del sur, huyendo primeramente de las presiones de los musulmanes desde principios del siglo VIII, y de las persecuciones religiosas de los mismos árabes iniciadas el año 850. También llegaban las gentes del norte, conocidos como *trasmontanos* descendiendo hacia la meseta para colonizar y vivir

En esta zona, primero de ocupación relativa, después de recuperación o repoblación abundante, perdura la tradición local en cuanto a costumbres y lenguaje, producto de elementos celtas, hispanorromanos y visigodos.

Los repobladores amparados por los reyes se aventuraban a ocupar las tierras con sus rebaños en grupos familiares y en torno a una iglesia que construían en un altozano, regentada por el jefe de grupo, generalmente un clérigo o presbítero, en tomo a la cual edificaban sus viviendas. Hay casos en que los repobladores son un grupo de clérigos dirigidos por un jefe que organiza la comunidad ampliada por los *gasalianes* o socios trabajadores. Recibe el nombre de *abad* y todos viven bajo una regla, que suele llamarse *Regla Común*, basada en las de San Isidoro de Sevilla y San Fructuoso del Bierzo y otros abades, y que redactan de una manera bastante libre, ya que se permitían una interpretación amplia dadas las circunstancias de temor y falta de seguridad ante las continuas entradas de los musulmanes. La vida en el poblado tenía simultáneamente un lado religioso y otro civil al mismo tiempo, y la normativa era aplicable a todos: «libres o siervos, ricos o pobres, casados o célibes, ignorantes o sabios, rudos o artesanos».

nos, niños o ancianos».

De esta manera, la pequeña iglesia fundacional, siempre citada en los documentos, pero nunca descrita en su forma, se convierte en monasterio con un cierto carácter de independencia y propiedad de sus tierras y con exenciones tributarias, que permiten ampliar sus bienes a base, sobre todo, de las donaciones.

Son estas, las donaciones, y su constancia documental escrita, aunque con interpolaciones y falsificaciones posteriores muchas de ellas, las que nos transmiten más datos y casi los únicos, sobre los nombres de estas iglesias y sus santos titulares, así como de los monasterios y bienes transmitidos en la época.

Los monjes reedificaban penosamente las iglesias y monasterios, después de cada ataque musulmán, que quemaban y arrasaban a su paso todo lo que encontraban llevándose mujeres y víveres. Los repobladores rehacían tenazmente una y otra vez sus casas, sus tierras, reponían sus árboles frutales, sus viñas, sus ganados, sus molinos y sus familias, después de estos ataques.

Los poblados, los transeúntes, y los peregrinos se acogían a la protección de los monasterios, castillos y fortalezas defensivos, pagando la *castellanía* o tributo por la defensa que les ofrecían o aportando limosnas.

Cuando los peligros de amenaza de los musulmanes se alejó más hacia el sur, cambia este género de vida por otro donde lo monástico se separa paulatinamente de lo laico, imponiéndose la regla de San Benito como norma monacal que se va introduciendo sobre todo tras su imposición en el concilio de Coyanza en el siglo XI. En este cambio de vida monacal y litúrgica, tienen mucho que ver los peregrinos, sobre todo extranjeros, que, en gran número, caminaban hacia Santiago.

Pasado el temor de las algaradas, los monjes comienzan a construir iglesias sólidas, de piedra, generalmente en altozanos y en torno a ellas el monasterio de vida en común y el pueblo, con nombres que obedecen con mucha frecuencia a los santos titulares cuyas reliquias, más falsas que auténticas, se hallan en el lugar. Estas reliquias darán origen, según la importancia a iglesias que se han de visitar como fin de peregrinación local o como etapa para continuar a Compostela o a Roma.

Los nombres de estas localidades se corresponden en su mayoría con los actuales y todo hace pensar que el territorio estaba bastante poblado durante el siglo IX, X y XI.

No es fácil calcular el número de habitantes, pero si nos atenemos a la cifra que ofrece el gran especialista Linage Conde, en la *España libre* entre los años 711 y 1100 aparecen 1882 monasterios documentados.

El eremitismo como forma de vida. Anacoretas y eremitas

Parece normal que el cristianismo se afianzara en la Península Ibérica especialmente a partir de finales del siglo VI: el año 589 se produce la Conversión al catolicismo del rey Recaredo, en el III concilio de Toledo, abjurando del arrianismo. El arte y la cultura desde entonces es el hispanorromano, aunque le llamamos visigodo.

Una de las características de la vida religiosa a partir de entonces fue el monaquismo. Y entre los monjes se pone de moda la vida en forma de anacoretas o eremitas que vivían solos, a imitación de los anacoretas del desierto en Oriente, patrocinados por San Antonio y otros solitarios famosos de la *Tebaida*.

Uno de los centros más famosos se reconoce en los montes leoneses Aquilianos, conocido *Valle del Silencio*, o *Tebaida del Bierzo* iniciado por San Valerio, San Fructuoso y después continuado por San Genadio, San Froilán, San Atilano y otros muchos.

En la parte de la actual Rioja, la influencia de San Millán de la Cogolla es grande, porque se rodea de numerosos seguidores, hombres y mujeres.

Otro factor a tener en cuenta es el temor a los sarracenos que persiguen especialmente a los monjes, lo cual les obliga a esconderse en lugares ocultos, inaccesibles y fuera de todas las vías de comunicación de origen romano, aprovechadas por los ejércitos invasores.

La falta de medios y una supervivencia insegura les obligaba a mantenerse alejados, disimulando la existencia y presencia de los monasterios, buscados por los invasores.

La solución está en el ocultamiento en lugares apartados pero aptos para vivir del propio trabajo. No es fácil encontrar monedas de esos siglos, por lo que el propio cultivo, la ganadería y el trueque sería el medio económico de vivir.

Tres causas determinan el origen y existencia de este tipo de edificaciones rupestres:

- 1 El ansia de retiro espiritual, de soledad, que invade a los monjes y a muchas familias.
- 2 El temor a los sarracenos que les obliga a esconderse en zonas poco asequibles y donde pueden pasar inadvertidos para los ejércitos de los invasores, que arrasan todo lo que encuentran.
- 3 La economía de supervivencia y la inseguridad no favorecía la creación artística. De edificios más ricos, salvo en algunos casos de apoyo por parte de grandes señores.

La funcionalidad de los espacios eremíticos rupestres no depende de una determinada norma o ley monacal, sino de los diversos actos vitales, sociales y religiosos y su manera de celebrarse. La liturgia mozárabe no se concretaba en libros ceremoniales y dependía de los distintos abades y obispos.

El tipo más frecuente de vida nos lo describe San Genadio en torno al eremitorio y cenobio de Santiago de Peñalba.

Una iglesia común reunía a los monjes en días y horas determinadas para hacer la oración y celebraciones litúrgicas (*collatio*). Los monjes vivían en cuevas o eremitorios diseminados en las cercanías.

Había tres clases de monjes: los que pertenecían directamente al monasterio y vivían en celdas cercanas o contiguas a la iglesia, ermita o santuario; los monjes reclusos voluntariamente como anacoretas, o forzosamente como castigados, y los monjes y familias que disfrutaban de los beneficios del monasterio y habitaban cuevas o lugares más apartados.

Generalmente un eremitorio rupestre estaba compuesto por tres elementos: la iglesia, la necrópolis, o cementerio, en su entorno y las celdas o habitaciones dispersas de los monjes y familias. En muchos casos alguno de estos tres elementos ha desaparecido

Hemos de distinguir, en primer lugar, entre los muchos *antros*, *cuevas*, *grutas*, *covachas*, *concavidades*, *cavernas*, las que son naturales y las artificiales o excavadas por el hombre.

En segundo lugar, cabe distinguir entre «eremitorio rupestre como iglesia o lugar de culto y reunión» y el eremitorio rupestre como habitación o celda habitado por los monjes o familias.

En muchos casos el anacoreta comienza su vida de solitario en un lugar que amplía en forma de iglesia con un titular santo o mártir y se utiliza para su entierro, porque otras personas, en grupos a veces muy numerosos, se acogen al magisterio, enseñanza y formas de vida del personaje. Esta persona por su vida virtuosa, penitente y milagrosa se convierte en centro de una población que llama *santo* por aclamación popular al eremita, dando título, más tarde, al lugar. En mu-



chos casos estos anacoretas terminan haciendo otras fundaciones o presidiendo como obispos una diócesis bajo el patrocinio de los reyes. Su enterramiento da ocasión a lo que se conoce como *tumba, sepultura, lauda, sarcófago, urna, nicho, cripta, memoria, hipogeo*.

La arquitectura rupestre. Época o datación

La construcción de los templos se rige por unas normas clásicas que tienen su modelo en las basílicas latinas, como se puede observar en las iglesias de arte visigodo de los siglos VI y VII (San Juan de Baños, Quintanilla de las Viñas, San Pedro de la Nave...) Esta costumbre permanece en las magníficas iglesias áulicas del reino asturiano del siglo IX: desde Pravia del rey Silo, hasta las ramirenses y San Adrián de Alfonso III. Incluso las monasterios mozárabes del siglo X (San Miguel de Escalada, Santiago de Peñalba, San Cebrián de Mazote, Celanova, Lebeña, San Baudelio de Berlanga...) mantienen esta normativa *basilical, cruciforme o centralizada*.

Conservamos un grupo de edificios construidas en el siglo X en varios lugares del norte desde Cataluña hasta Galicia. Algunas documentalmente fechadas y otras deducidas por sus formas unitarias. Las podíamos definir en tres grupos: las hispanovisigodas, las asturianas y las mozárabes que, aunque diferentes, muestran unos elementos constructivos semejantes como el uso del arco de herradura y el alfiz, abovedamientos, estribos o contrafuertes, modillones de lóbulos, construcción espacial cueviforme a base de volúmenes máxicos al exterior. Simplificamos con el término de prerrománicas.

Pero esas edificaciones construidas de muros con piedra de mampuesto o bien cortada en arcos y esquineros, de origen monárquico directa o indirectamente, nada tienen que ver con las iglesias excavadas en la roca, mucho más abundantes y rodeadas de enterramientos o necrópolis, como son los eremitorios rupestres, si no es la época y el espíritu religioso y social que las motiva.

La arquitectura eremítica rupestre es eminentemente monacal y rural, siguiendo el sistema de los eremitorios visigodos utilizando cuevas naturales o artificiales para la vida de los monjes, lo cual produce un tipo de arquitectura rupestre muy específico y comparable con el de otras zonas orientales como puede ser Sicilia o Capadocia, de donde sin duda viene su influencia.

Los primeros estudiosos de estos eremitorios rupestres, como Iñiguez Almech o Barbero Vigil, consideran de época visigoda a todas estas arquitecturas rupestres.

Sin embargo, nos parece más normal atribuir las a los años después de la invasión musulmana, especialmente a los siglos VIII, IX y X, coincidente con la repoblación y por tanto, con lo que llamamos genéricamente mozárabe.

Los conceptos de visigótico y mozárabe aplicados a las formas que permanecen como diseño de los arcos de herradura, disposición de los altares y otros elementos no siempre son fácilmente atribuibles a una u otra de estas dos épocas.

Estas iglesias rupestres se hallan excavadas en la roca en lugares recónditos, a veces de difícil

acceso incluso en la actualidad, como *peñascos, riscos, crestones, barrancos y estrechuras*, y gracias a eso se han salvado de las destrucciones musulmanas. En ocasiones tienen ciertos elementos y formas que recuerdan los visigóticos, y así se definen por algunos autores; son imitaciones de modos de hacer que rememoran los anacoretas que vieron las edificaciones anteriores a la invasión musulmana o que han visto en sus peregrinaciones para visitar las reliquias de los santos en otros lugares.

Lo cierto es que no resulta fácil datar desde las formas constructivas y diferenciar lo visigótico de lo mozárabe en los eremitorios rupestres. Las fechas de los documentos tampoco son clarificadoras, porque los términos usados son muy generales, pocos y de nula concreción como: *ya existente de antiguo, desde hace mucho tiempo fundada*.

La datación única y primera conocida y que está *in situ* es la de San Martín en Villarén de Valdavia, provincia de Palencia, en la cercanía de Aguilar de Campóo. ERA DCCCV HONRE + SCI MAR = - 38 = AÑO 767.

¿Que necesidad tenían los monjes visigodos de ocultarse, antes de la invasión musulmana, salvo casos concretos de algunos anacoretas que les gustaba vivir en soledad?

Las necrópolis

Que estos eremitorios rupestres estaban habitados por monjes y familias enteras, se demuestra en los enterramientos.

Los cementerios o necrópolis son una parte importante de los eremitorios rupestres y el gran número de los mismos que han llegado a nosotros es sintomático de la presencia de verdaderos poblados. Se componen de numerosas tumbas, también excavadas en la roca en la parte cercana o rodeando a la iglesia rupestre. Las tumbas son de niños, de mujeres y de personas mayores, lo que pudiéramos llamar un *cementerio poblacional rupestre*. Las tumbas aparecen también como sarcó-

fagos sueltos, pero lo normal es que compongan un conjunto de tumbas excavadas en el suelo arenisco. Solían formar conjuntos y estar en paralelo con orientación hacia el saliente del sol.

Algunos enterramientos están dentro de la iglesia rupestre y no al exterior, formando *nichos, laudas, criptas o memorias*, lo cual indica una preferencia hacia algún personaje, monje o clérigo de algún relieve. Esta costumbre la vemos en iglesias mozárabes como Peñalba.

Formas constructivas de los eremitorios. Plantas

La planta de un eremitorio que se ha de excavar en la roca y no construir con materiales aditivos no puede reducirse a un esquema fijo. Si empleamos la clásica división del espacio cultual en forma longitudinal o de sala, cruciforme o circular, los tres tipos son empleados en la excavación de un eremitorio, pero no hay una preferencia. A veces la misma roca, peñasco, farallón o risco determinan la forma a elegir y sobre todo la estructura pétreo del mismo roquedo.

Sin embargo, un examen de la planimetría, estudiada sobre los eremitorios conservados nos permite deducir la existencia de algunas constantes.

Se usa la planta única longitudinal con ábside en la cabecera. En ocasiones se fabrica una doble planta con ábsides o nichos con altares, a veces contrapuestos, frecuentemente con planta y arcos en forma de herradura o ultrasemicirculares

Se conservan casos de planta centralizada con espacios añadidos en la cabecera y en otros laterales, tal vez como habitación de los anacoretas o como entierro posterior de los mismos, formando conjuntos de iglesia y celdas.

Alzados

Parece contradictorio hablar de formas constructivas o arquitectónicas cuando se trata de es-



pacios excavados en las rocas naturales e informes.

Pero tengamos en cuenta que no hablamos de espacios o cuevas naturales, sino de espacios cueviformes artificiales y por tanto realizados por los hombres con una finalidad

Los lugares habitables son *espacios naturales* que conocemos como cuevas, utilizadas desde la prehistoria, y *espacios artificiales*. Las primeras la hace la misma naturaleza por agentes físicos y geológicos. Las segundas las *construyen* los hombres para guarecerse.

Se construyen por *adición de elementos* como madera, adobes, ladrillo o piedra o por *fusión* como sería el caso del tapial o del hormigón. Pero existe otro procedimiento que es la *extracción* del material, sea éste tierra, arcilla, roca toba o piedra arenisca. Es el caso de las bodegas o viviendas subterráneas, en este caso los eremitorios rupestres.

Se aprovechan farallones, riscos o acantilados sobresalientes en el terreno que se cortan en vertical generalmente hacia mediodía. El trabajo de excavación es a base de herramientas cortantes como cincelos, hachas, azuelas y picos con los que vacían la piedra arenisca o toba, sacando al exterior los residuos. Los espacios interiores conseguidos a base de picar la roca arenisca suelen tener una orientación hacia saliente, cuando son iglesias o espacios cultuales, no así cuando son simples celdas monacales, aunque en algunos casos adquieren dimensiones grandes, lo que demuestra el uso de grupos o familias. Hacia el exterior no se puede hablar de arquitectura ya que el muro exterior es la misma roca natural.

El espacio

La arquitectura de los eremitorios rupestres se define por su espacio interior, ya que no se manifiesta hacia fuera.

Los alzados tienden a ser altos, dejando un pilar en el caso de las centralizadas, o varios pilares en el centro de ambas naves que apoyan bóvedas sencillas (Olleros, Valverde, Presillas, Arroyuelos).

En los muros interiores suelen dibujarse el relieve arcos de herradura con función puramente ornamental o mimética de las iglesias construidas de la época.

En muchos casos aun puede verse un bancal corrido en los laterales, tallado en la roca y en ocasiones escaleras talladas en la misma roca para subir a un segunda planta. (Arroyuelos, Presillas) o escaleras de acceso al mismo eremitorio desde el exterior (Tartalés, La Puente)

Se aprecia la existencia de mesas de altares o aras, nichos para apoyar lámparas y arcosolios para guardar otros enseres se hallan en muchos lugares. El Tobazo, Villalén, Arroyuelos, Presillas. En algunos casos una cruz realizada pudiera haber sido soporte de cruces de bronce o Cristos de madera o de marfil. Arges, El Tobazo.

Se consiguen espacios irregulares con tendencia a la altura, de dimensiones que no superan generalmente 20 metros en profundidad y 12 en anchura en los casos mayores. Las líneas de composición se destruyen en todas las direcciones por apoyos innecesarios o por yuxtaposición de espacios secundarios.

Se denotan también la existencia de iconostasio y posiblemente celosías (de tipo visigodo).

Los espacios rupestres son espacios vacíos, cuya única ornamentación es la calidad de las piedras areniscas o tobas y las formas dadas por la configuración de los mismos vacíos espaciales. Ello da a los eremitorios rupestres ese misterio cueviforme artificialmente conseguido.

Sólo objetos pequeños podemos conocer como cruces colgadas sobre el altar, (Cruz de los Ángeles y Cruz de la Victoria, Cruz de Peñalba y Fuentes) vasos litúrgicos, lámparas de grasa, aceite o cera para la iluminación y tal vez imágenes tridimensionales de los santos en la inmensa mayoría de los casos perdidas. Si alguna característica muestra estos espacios, tal como han llegado a nosotros es el aniconismo o falta total de representaciones figurativas de todo tipo.

Podrían haber tenido decoración pictórica en los muros ornamental o figurativa, pero en ningún caso es posible afirmarlo, dado la incuria del tiempo y el uso para fines pastoriles y agrícolas en muchos casos.

En algunos eremitorios se conservan depósitos de agua en forma de pilones o cisternas, algunos muy grandes (Cezura, la Puente del Valle, Presillas).

Es posible que fueran utilizados como baptisterios para bautizar por inmersión. Algunos están aislados y se ve las conducciones del agua desde el exterior. Pero no corresponde a la descripción que san Isidoro hace de los baptisterios con tres escalones de entrada y tres de salida. (Marialba, en León)

También puede tratarse de cisternas o aljibes de recogida de agua, conducida desde el exterior.

La luz y su función cultural

En el mismo muro se abre una puerta de entrada, casi siempre situada en el lado meridional que, en muchos casos, se ha desmoronado por la acción de desgaste del agua y hielo, o por desprendimiento, quedando grandes aperturas.

En los muros se practicaban ventanas de reducido tamaño a cierta altura, para conseguir ventilación y luz, situadas casi siempre en el muro meridional. Hemos de suponer que ventanas y puertas estaban cerradas por puertas de madera cuyos quicios se puede reconocer en muchos casos.

La luz por tanto es natural y escasa, limitada a sencillas aperturas que permiten la entrada del rayo solar. En el caso de las celdas parecen guaridas, covachas, grutas abiertas hacia el barranco y no se practican ventanas.

Contenido espiritual de la arquitectura rupestre

Las ideas fundamentales de la vida religiosa eran la fe en Jesucristo, Dios y hombre al mismo tiempo, hijo de María y una de las tres personas divinas. Jesús, Salvador, Rey, Sacerdote y Juez, como le llama continuamente Beato de Liébana.

Beato de Liébana, combate en sus escritos a la herejía *adopcionista*, que negaba la divinidad de Jesucristo, anuncia la venida del *Anticristo* representado por los musulmanes, ante el próximo *final del mundo* y declara a *Santiago patrono y defensor de España*; Beato escribe a finales del siglo

VIII, y desde un eremitorio en la Liébana. Su obra, *Comentario al Apocalipsis*, está narrada en imágenes tremendamente expresivas por las formas y por el color, y fue explicada a los monjes y a los fieles en el ambiente del eremitorio excavado en la roca.

Una de las miniaturas del Beato de Escalada (FOL 215 V.) que representa el final del mundo: Satanás como Anticristo, en forma de dragón de siete cabezas, soltado de la prisión, saldrá a extrañar a las naciones, figuradas como personas a ambos lados. El Anticristo, vestido de oriental rodea a la iglesia celestial, donde se refugian los fieles, pero un fuego que cae del cielo y les destruye. *Los que se escondieron en las montañas se salvaron*, (MT, 24,16). La noticia fue ilustrada con las formas de la iglesia mozárabe de Escalada y tres eremitorios rupestres llenos de gentes en las montañas con árboles.

La misma rusticidad de la iglesia, que era en sí misma un mensaje visual, de temor, ocultamiento y misterio, producía la magia religiosa ante el misterio incomprensible de la Trinidad, presidiendo desde el ábside cerrado y oculto a las miradas de los fieles por el iconostasio. La presencia de la cruz de la que cuelga el anagrama de la divinidad, el *alfa y el omega*, como principio y fin de todas las cosas, esperando el día de la muerte para premiar a los buenos o castigar a los malos.

Los peregrinos que caminaban hacia Santiago también eran solitarios en el camino y al buscar el hospedaje de los eremitorios, porque no había otros, se contagiaban con el espíritu de lucha por la vida. Muchos anacoretas se añadían a las caravanas de los peregrinos para impetrar en Santiago al Patrón de España la paz y la protección. La enseñanza de las imágenes que representaban los Beatos en los códices y las imágenes que después poblaban las portadas, los capiteles y los canecillos de los monasterios románicos, que eran refugio y punto de estancia para miles de peregrinos, era, por tanto, muy clara.

Cuando el monje anacoreta sale de su cueva, para reunirse con los demás en la *collatio* o la *sálmodia*, no abandona las formas cueviformes de su vivienda, sino que éstas formaban un espacio mayor, era en el eremitorio rupestre donde se le explica la historia de la redención.

El monje ha elegido huir del mundo, hacer penitencia, meditar en la muerte y en el juicio final, ante la incertidumbre del más allá y la inseguridad de la vida presente. La lucha continua, expuesta a la sorpresa de cada día que podían dar los musulmanes al aparecer con sus caballos, atacando las fortalezas y las torres; matando soldados y peones, damas y caballeros, motiva el espíritu de lucha contra el mal, contra el propio cuerpo, con el demonio y el anticristo. La vida es una continua lucha en forma de juego con la vida. Era el ajedrez de la vida que se jugaba también sobre un tablero. (Las fichas más antiguas de ajedrez aparecieron en el eremitorio de Santiago de Peñalba).

Y estas ideas claves han determinado estas construcciones, escondidas en los montes, de abovedamientos totales, de estructura de roca y espacios cerrados, donde actúa, todavía hoy, para quien las visita, la magia de las cuevas.

(Madrid, 30 de Noviembre de 2005)

Eusebio Goicoechea Arrondo

El milagro del ahorcado a través de los cantos



Conozco a muchos e ilustres Profesores que estudian aspectos históricos, artísticos, etc., de la peregrinación. ¿Cuántos conocen, cuántos existen que estudien las canciones populares de peregrinos? Es muy difícil, laboriosa y costosa esta investigación musical... Llevo mucho tiempo realizando investigaciones sobre la música jacobea. Actualmente poseo 1.500 cantos recogidos por toda Europa.

No empequeñecer el tema

Encuadremos todo en una perspectiva amplia y profunda de la Peregrinación. No aislemos el tema sino momentáneamente, para analizarlo mejor; pero enseguida situémoslo en su contexto humano y en la perspectiva total de la Peregrinación Jacobea. El *Milagro de Ahorcado descolgado* es el tema más importante, el objetivo más expuesto, el asunto más comentado de todos los Milagros de Santiago. Son muchos los documentos históricos: documentos literarios (en prosa y en verso), documentos teatrales, iconográficos, musicales, que se refieren al mismo.

Poseo documentos literarios sobre esta Leyenda del Ahorcado y del gallo y la gallina. Su localización en Sto. Domingo de la Calzada, que todos conocemos, tiene unos antecedentes:

Antes se localizó en Triacastela, Belorado, Barcelona, Barcelos (Portugal), Champagne (Francia), Bolonia (Italia)... Antes el Milagro sucede y se localiza en Toulouse, según lo cuenta el *Códice Calixtino*, *Las Cantigas*, el *Salterio* palentino... Antes todavía se atribuyó a unos 30 Santos en la Edad Media: Jesucristo, la Virgen, Santiago, San Miguel. Y antes todavía hallamos varios aspectos del mismo en Las Mil y Una Noches... que tendrían su origen más antiguo en Egipto, Persia, la India y China; y en el Evangelio apócrifo de Nicodemos y hasta en el Antiguo Testamento...

Además de abundantes relatos literarios y dramáticos, tengo los iconográficos donde se plasma en retablos, pinturas, relieves, grabados y hojas volantes por doquier: España, Francia, Italia Alemania, Eslovenia, etc.

La Música, los documentos musicales no podían faltar en este Concierto con composiciones sonoras, a 1 voz y en polifonía. Son más de 45 cantos los que tengo sobre este Milagro del Ahorcado.

Una leyenda como ésta tiene una larguísima historia que pretendo relatar muy brevemente, aunque en mi obra todavía inédita: *Mil textos y mil cantos para mil años de peregrinación jacobea por toda Europa*, ocupa las 136 páginas de todo el capítulo décimo de la II parte.

Relato del Milagro del Ahorcado

Corría el año 1.090... d.C., cuando unos peregrinos alemanes, de la Diócesis de Colonia iban en peregrinación a Santiago. Llegan a la ciudad de Toluosa y deciden pasar la noche no en un albergue de peregrinos sino en una posada de pago, pues era una familia pudiente. «Llevaban abundantes riquezas» — dice el *Codex Calixtinus* —. El hospedero malvado les acogió solícitamente y los embriagó «con engaño.» «Movido del espíritu de avaricia» y «a fin de hacerlos reos de hurto y adquirir sus dineros una vez convictos metió a escondidas una copa de plata en el zurrón de los durmientes.» A la mañana siguiente salió tras ellos el hospedero gritando; «Devolvedme, devolvedme la plata que me habéis robado.» A lo que los peregrinos le respondieron: «A quien se la encuentres le condenarás, según tu voluntad.»

Hechas las averiguaciones, encuentran la copa en el zurrón de los peregrinos. Los lleva a juicio público y arrebató sus bienes, pena con que se castigaba entonces el robo. «En santa porfía, el hijo se ofrece a morir por su padre. «El juez, movido a compasión, manda soltar al padre y llevar al hijo al suplicio.» El padre, cumplida la sentencia, prosigue compungido su peregrinación a Santiago y «visita el venerable altar del Apóstol.» A su regreso, después de 36 días, visita la horca. Y el hijo que está vivo, le dice: «No llores, queridísimo padre, por mí. «Alégrate... porque Santiago, sosteniéndome con sus manos, me consuela con toda suerte de dulzuras.»

El padre, al oír esto corrió a la ciudad y llamó al pueblo a contemplar tan gran Milagro. Y viniendo la gente y viendo vivo todavía a quien llevaba colgado tanto tiempo, comprendieron que había sido acusado por la insaciable avaricia del hospedero, pero salvado por la misericordia de Dios. Luego le bajaron del patíbulo con gran júbilo y condenaron a la horca, por juicio popular, al hospedero.»

El apólogo medieval termina con esta moraleja: Todos deben procurar ayudar a los peregrinos y no co-

meter ningún fraude contra ellos, ayudándoles con compasión y benigna piedad.

Hay variantes de todos los datos de este Milagro. Sin ánimo de ser exhaustivo, enumeremos algunas. Por ejemplo, son tres los peregrinos que se ponen en Camino hacia Compostela: el padre, la madre... y el hijo. Los tres hacen la peregrinación para dar gracias a Santiago por el favor recibido; un hijo. El lugar del Milagro es muy variado, como hemos visto más arriba... Aparece la criada; pero el móvil del robo no es la avaricia, sino el rechazo sexual a lo que la criada propone al joven y apuesto mozo. Son dos copas de oro las que introduce en el zurrón del peregrino. A éste lo van a ahorcar, pero por tres veces se rompe la soga, por lo que le ahorcan con una cadena de hierro. Le sostiene con vida Santiago; pero también el Gran Dios, la Virgen, San Miguel, Santo Domingo de la Calzada... O bien muere el muchacho en la horca, pero le resucita Santiago.

En las primeras narraciones no aparecen el gallo y la gallina que después será elemento esencial de la narración y constituyen el segundo Milagro. El Juez está comiendo cuando van a contarle que el muchacho está vivo en la horca. «Eso es tan verdad como que este gallo y gallina asados van a resucitar...» Las aves saltan de la mesa. La resurrección del gallo y la gallina viene de antiguo: es la prueba de la inocencia de la persona ausente. Comprobada ésta, bajan del patíbulo al peregrino y ahorcan al posadero; o ahorcan o queman viva a la sirvienta. En un caso el peregrino intercede por la criada que se corta el pelo y por fin va a un Convento. O bien el Obispo acoge al joven peregrino para que sea Sacerdote. Los tres peregrinos van a dar gracias a Santiago por el Milagro y el joven muere poco después y es enterrado en Santo Domingo de la Calzada. O bien van a Compostela y regresan y viven felices.

Historia de la publicación del Milagro del Ahorcado

Primera etapa. Hasta el siglo XII

A. Documentos literarios: simbolismos culturales

1. En el paganismo: simbolismo del gallo. En el paganismo la raíz «gal» significa garganta, grito que anuncia. Gallo significó muchas cosas: la luz, el bien, la virtud, la sabiduría, la fuerza protectora y, en fin de cuentas, Dios mismo.

2. En el mundo judío: Antiguo Testamento. La tradición judeo-cristiana halló nuevos elementos aplicados a Yahvé o a Cristo. Isaías, 700 años a. de C. y lo mismo 400 años a.C., el libro de los Proverbios compara a Yahvé con el gallo que conduce a las gallinas, imagen mesiánica que prefigura a Cristo como conductor de pueblos y liberador.

La historia de José y la mujer de Putifar se plasma en nuestro relato con el episodio de la criada que tienta al joven peregrino. Y la historia de José y su hermano menor Benjamín en cuyo saco esconde una copa de oro, acusándole luego de robo, inspira directamente en nuestra historia el episodio de la copa escondida por la criada en el zurrón del peregrino para acusarle luego de robo.

3. En el mundo Cristiano: Nuevo Testamento. En el Cristianismo, aun manteniendo ese símbolo inicial, también se aplica a la resurrección, al despertar a una nueva vida. Por eso el gallo decora los primeros sepulcros cristianos. El gallo es anunciador del día, y por tanto de Cristo. Las negaciones de Pedro en la semana santa: «Antes que el gallo cante dos veces, tú me negarás tres,» dio pie para que apareciera también en lo alto de los campanarios.

Los villancicos populares, con su texto ingenio y sus deliciosas melodías, hablan con frecuencia del gallo y recogen antiguas tradiciones:

En el Villancico inglés (*El cuervo y la grulla*) se canta, con gracioso desacato a la cronología y a la historia, que San Esteban era el Escriba de Herodes. Al ver la estrella de los Reyes Magos comprendió que había nacido un Rey más poderoso y quiso marcharse de Palacio. Herodes al saberlo le dijo:

«Tan verdad es eso, Esteban,
que me acabas de decir
como que ese gallo que está asado,
en la fuente saltará
y tres veces cantará.»

Inmediatamente el gallo saltó y entonó —dice con gracejo el Villancico— el cantar gregoriano: «Christus natus est nobis.» Herodes enfurecido mandó matar a todos los niños de Belén. Según este Villancico, la culpa de la matanza de los Inocentes no la tuvieron los Reyes Magos, sino... un gallo.

Este Villancico de San Esteban y Herodes, con diferentes versiones, lo encontramos en diversos países, como Noruega, Suecia, Dinamarca, Islas Feroe, Francia, Alemania, Grecia. Y era conocido en todo el Occidente cristiano desde el siglo XI.

4. El milagro atribuido a unos treinta Santos. En esta 1ª etapa aparece la leyenda del Ahorcado, atribuida a diversos Santos. El Jesuita Baudouin de Gaiffier estudia estas atribuciones a Cristo y a la Virgen; y luego, por orden alfabético de nombres, los Milagros o leyendas atribuidos a casi una treintena de Santos.

B. Documentos musicales.

En el canto bretón, *Salvet gant Itron Varia as Folgoat*, la misma historia se aplica a una sirvienta acusada falsamente de haber matado a su hijo. Desde la horca María Fanchonic pide que venga a su presencia otra muchacha que es la verdadera asesina. Esta o, según otras versiones, el verdugo o la misma llama, fue a casa del Juez a decirle que no podía matar a María, pues a pesar de llegarle el fuego hasta la cintura, no sólo no había muerto en la horca sino que seguía sonriendo. A lo que contestó el Juez: «Antes

de creer lo que me dices, tendría que cantar este capón asado.» El Juez se quedó espantado: El capón acababa de cantar. La joven inocente marchó en romería a Ntra. Sra. de Folgoat a cumplir su voto.

Vemos, pues, en villancicos populares y en cantos bretones hay varios elementos de la leyenda del Ahorcado. En estos últimos el Milagro se atribuye a Sta. Ana o a Ntra. Sra. de Folgoat.

Segunda etapa. Siglos XII y XIII (XIV-XVI).

Localización del milagro en Toulouse. Intervención de Santiago o de la Virgen.

Concreción en unos peregrinos jacobeos.

A. Documentos literarios.

1. A mediados del siglo XII el *Codex Calixtinus* en el capítulo V de su Libro II relata este milagro, localizado por primera vez en Toulouse.

2. El Códice *Pater Abbatis*, documento del Archivo de la Catedral en Santo Domingo de la Calzada, del siglo XIII. Cinco de los milagros contenidos en este manuscrito Calceatense se encuentran en el *Códice Calixtino*; son exactamente los mismos y proceden de la redacción primitiva: Son unos teutónicos, padre e hijo, que se detienen en Toulouse. No aparece el gallo. No hay criada. Es el hospedero el que muere ahorcado.

3. Gonzalo de Berceo vive en este siglo XIII y cerca de Santo Domingo de la Calzada. Sin embargo localiza el Milagro, no en Sto. Domingo..., sino en Toulouse. No se trata del Milagro de Santiago, sino de un Milagro de la Virgen. En sus *Milagros de Nuestra Señora* habla de un devoto de María (Eblo) a quien salva esta devoción. Le ahorcan, pero la Virgen le protege:

«Metioli so los pieder do estava colgado
Las sus manos preciosas: tóvolo alleviado.»

No aparecen las aves por ninguna parte. En este caso es condenado a morir en la hoguera.

4. En el siglo XIII varios autores tratan de este milagro. Siguen el relato del *Codex Calixtinus*. Los peregrinos son alemanes; el suceso ocurre en Toulouse. Cuelgan finalmente al posadero. No habla del gallo y la gallina: Heinaldo de Froidmont (+ h.1229). Vicente de Beauvais (+ 1264) Santiago de Voragine (Varazze), Obispo de Génova (+ 1298) en su *Legenda Aurea*, escrita alrededor de 1260. Etc.

5. La narración de este Milagro la hallamos en *Histoire de la vie, prédication, martyre, translation et miracles de saint Jacques le Majeur*. Anónimo, trabajo publicado en Orleans en 1595 y reeditado en 1603 en Ruan. Expone, entre otros muchos temas, 26 historias milagrosas traducidas al francés. Es curioso que esta colección contenga dos versiones del Milagro del Ahorcado: una se sitúa en Toulouse y la otra en Santo Domingo de la Calzada. La primera es la más antigua.

B. Documentos musicales.

Todo lo anteriormente dicho se refiere a documentos literarios, veamos ahora los musicales, que también son abundantes.

1. El *Codex Calixtinus* es un documento histórico y literario, y al mismo tiempo un documento musical. En el mismo *Codex Calixtinus* hallamos, con música, el Himno *Ad honorem Regis summi*, que es una relación muy concisa — simples alusiones

— de los principales milagros obrados por Santiago. Es verdaderamente el «Himno de los Milagros.» Pero si nos fijamos atentamente, en este ejemplar falta el folio 191 que correspondía a las siguientes estrofas de nuestro Himno. Este Códice sólo presenta dos, las dos primeras. Pues bien: gracias al manuscrito del Museo Británico, que es copia del de Compostela, podemos completar todas las estrofas del Himno. En la estrofa 6ª se alude a nuestro Milagro:

«Hic suspensus post triginta
dies vitae reddidit;
Peregrino Pictavensi
Asinum tradidit...»

«A uno, suspendido después de treinta
días, a la vida devolvió;
y un borrico a un peregrino
poitevino le prestó.»

Tenemos, pues, en el mismo *Codex Calixtinus* el primer canto que nos presenta el Milagro del Ahorcado con melodía para poder ser cantada.

2. Pero hay otro documento musical que narra ampliamente este milagro y que lo sitúa en Toulouse. Tiene música propia, compuesta expresamente para este tema del Ahorcado: La Cantiga 175 de Alfonso X, el Sabio: *Cómo Santa María livrou de morte uun macebo que enforcaron a mui gran torto et queimaron un herege que ll'o fezera facer.*

Todos sabemos que el libro de *Las Cantigas* es un «Legendario» poético-musical, escrito en gallego, que narra milagros atribuidos a la Virgen María, no a Santiago... Se mantiene la estructura del *Codex*. No hay, por supuesto, gallo ni gallina.

3. Todavía nos queda un tercer documento musical que sigue el relato del *Codex Calixtinus*, situando el Milagro en Toulouse: se trata de un Himno *Ad Vesperas* en honra a Santiago que encontré en un Salterio Palentino, impreso en Logroño en 1512. Comienza así:

«Gens cuncta credens symbolum...»
La cuarta estrofa nos informa:
«Suspendus vir Teutonicus
procurans hospes iniquus
et Tolosae suspenditur
mortuus vivus redditur.»

Y sigue narrando otros Milagros de Santiago. Vemos que esta estrofa nos da más detalles que *Ad*



honorem Regis summi del Codex Calixtinus. El peregrino es también alemán y le acusa un hospedero inicu, en la ciudad de Toulouse.

Este Himno tiene su propia melodía gregoriana para poder ser cantado. No entiendo por qué el P. Dreves, que lo recoge en *Analecta Hinnica Medii Aevi*, dice que la melodía con que se canta es la del Himno de Visperas de San Francisco de Asís, (4 de octubre).

Tercera etapa. Siglos XIII y XIV Localizaciones diferentes a Toulouse

Ya en el siglo XIII empieza a localizarse el Milagro fuera de Toulouse, bien de una manera genérica, imprecisa, o bien de forma clara.

A. Documentos literarios

1. El Códice *Pater Abbatis*, documento del Archivo de la Catedral en Santo Domingo de la Calzada, del siglo XIII, contiene dos relatos del Milagro del Ahorcado: El segundo localiza el Milagro en Toulouse. De él hemos hablado antes. El primero localiza el suceso en Triacastela: «Quod est circa Compostellam itinere duorum dierum et dimidium.»

2. El cisterciense Cesáreo de Heisterbach, en su *Dialogus Miraculorum*, escrito entre 1220 y 1225, dice que vienen padre e hijo. El Milagro sucede «in quodam loco,» «en cierto lugar,» sin precisar más.

3. En otras fuentes el suceso ocurre en diversos lugares concretos, diferentes de Toulouse. Por ejemplo en la Villa de Santes, en el Arzobispado de Colonia. En la puerta de la casa en que ocurrió el Milagro del gallo y la gallina se puso este rótulo: «En esta casa sucedió el Milagro del gallo y la gallina... Su sitio está hecho un prado.»

4. Barcelona es una villa apacible del norte de Portugal. La Iglesia matriz es del s. XII. Cuentan que hacia el siglo XIV-XV sucedió un hecho similar al que relata el *Codex Calixtinus*. El Milagro se obra aquí con un gallego que iba a Santiago. Fue condenado injustamente por robo. Pero él apeló a la justicia de Dios, por medio de un gallo. Efectivamente el gallo resucitó.

5. Entre estos lugares concretos aparece dos ubicados en España, además de Triacastela. Y no es precisamente Santo Domingo de la Calzada, sino otra población no muy lejana a aquella y situada también en el Camino de Santiago: Belorado. En el siglo XIV Hermann de Fritzlár es el segundo en localizar el Milagro concretamente en España. Su obra *Heiligenleben*. (*Vidas de Santos*), escrita entre 1343 y 1349, lo localiza «en una ciudad de España, llamada Gelferate. «In Gelferate» ¿Cuál es esta ciudad?

F. Pfeiffer, editor de esta colección de «Vidas de Santos,» no logró identificar este nombre de Gelferate. Albrecht Gribl, en su minucioso y documentado artículo sobre esta leyenda, no acierta a localizar la ciudad de Gelferate. Sin embargo es claro que se trata de Belorado.

B. Documentos musicales

1. *N'era un pare i una mare*. Canción catalana. El primer canto se titula *El miracle de Sant Jaume*. Canción antiquísima que se cantaba ya en el siglo XVI. Según Joan Amades en su *Folklore de Catalunya-Cançoner*, esta canción se hizo muy popular y

señalaba como teatro de sus operaciones alguno de los hostales que había fuera de la Rambla.

2. En la obra audiovisual que publicamos en 1971, al hablar de Belorado incluimos una Danza del Ahorcado, cantada en las Semanas Medievales de Música de Estella por los Gaiteros. Se trata de una antiquísima danza, cuyo título «Del Ahorcado» no necesita más comentario. (argumento que corrobora lo dicho por Hermann de Fritzlár, y comentado en el punto 5 anterior).

Cuarta etapa. Siglos XIV-XVI hasta hoy Localización definitiva de la leyenda en Santo Domingo de la Calzada y atribución al Santo. Siglos XIV y XV.

La cuarta y última etapa, atendiendo a la ubicación geográfica de la leyenda, es la que estamos viendo que la localiza de manera definitiva o con episodios añadidos en Santo Domingo de la Calzada.

A. Documentos literarios.

1. Bula de 6 octubre de 1350 del Archivo de Santo Domingo de la Calzada, concedida por el Papa Clemente VI. Está dirigida a todos los Obispos europeos. Por ella se concedían indulgencias de 40 días a todos los fieles que dando una vuelta al sepulcro del Santo «recen la oración dominical y la salutación angélica así como a los que miren o vean el gallo y la gallina que allí están y veneren otras reliquias.» Lo que probaría que a mediados del siglo XIV ya se conocía en toda Europa esta leyenda localizada en Santo Domingo de la Calzada.

2. Hermann Küinig von Vach. 1495. Las dos primeras ediciones de su obra las editó en Estrasburgo. Habla de Santo Domingo de la Calzada, del Milagro de las aves que resucitan... atribuyendo este milagro a Santo Domingo.

3. Fr. Luis de la Vega en su *Vita Sancti Domini Calceatensis* (1606) atribuye el Milagro del Ahorcado a Santo Domingo.

4. Pinturas del trascoro, del s. XVI: Un espléndido cuadro nos muestra al Ahorcado con el dolor de sus padres por el suceso. Y otro cuadro con las aves resucitadas. Las grandes tablas son de Alonso Gallego y Andrés de Melgar.

B. Documentos musicales

1. Oratorio lírico-sinfónico *El Santo*. Compuesto por Bonifacio Gil (inédito, siglo XX).

Atribución del milagro a Santiago.

A. Documentos literarios.

1. *Histoire de la vie, prédication, martyre, translation et miracles de saint Jacques le Majeur*. De autor anónimo del s. XVI, se publicó en Orleáns en 1.595, como hemos dicho antes. Se da el caso de que aquí aparece el Milagro del Ahorcado en una doble versión: una lo sitúa en Toulouse y la otra en Santo Domingo de la Calzada. Fijémonos en esta última. Describe el Milagro del Ahorcado, tal como lo hemos expuesto, aunque con algunas variantes.

2. Uno de los que lo localiza en Santo Domingo es Hermann de Fritzlár, entre 1343 y 1349. Reconoce también que Santiago sostuvo con vida al peregrino. Y añade: «Estas gallinas pasaron algunos años en Gelferate (Belorado), pero ahora están en



otra ciudad llamada Santo Domingo, a cuatro millas de Gelferate.»

3. Un anónimo veneciano del siglo XV (o finales del XIV), *Da Venexia per andar a messer San Zacomo de Galicia per la via de Chioza*, trata de un sencillo itinerario que señala las principales etapas y distancias y algunas observaciones. Sobre nuestro tema dice escuetamente: «Da la soffera (Azofra) a San Domenigo de la Calzada. Ella si e el gallo ella gallina.»

4. El valenciano Jacme Roig (1377?-1478) en *El Llibre de les dones* (1460) cuenta que en una peregrinación llegó a Santo Domingo de la Calzada y relata el suceso localizado en esta ciudad riojana: «Una vil hosta... royn, disposta a puteria...» es la autora de la falsa acusación:

5. Otros muchos sitúan el Milagro en Santo Domingo de la Calzada y lo atribuyen a Santiago. Por ejemplo: Lucio Marineo Sículo (s.XV), Nompert II, señor de Caumont (1417), Arnold von Harff (1496), Bartolomeo Fontana (1538 y 1539), etc.

B. Documentos musicales.

1. *La Grande Chanson des Pèlerins des Saint Jacques*. La Revolución Francesa llegó a tomar prestada la melodía de la *Grande Chanson* y la utilizó en *contrafactum* revolucionario. ¿Por qué la importancia y relieve especial de esta canción? Después de muchas búsquedas y análisis llegamos a la siguiente conclusión: la melodía de esa *Grande Chanson* es una derivación musical de la melodía del *Codex Calixtinus*, *Dum Paterfamilias*, el himno europeo de la peregrinación. Pues bien, esta canción de los peregrinos jacobeos -*Grande Chanson*, en Francia; *Liedeken van Sint Jacob: Dats wildi vander* de los Países Bajos, *Pelegria Naiziela* en el País Vasco- no olvida el Milagro más popular del Camino. En todas estas versiones al menos una estrofa se dedica al Ahorcado de Santo Domingo de la Calzada:

a) *La Grande Chanson de Roncesvalles*. Compuesta, en francés antiguo, por Christian de Boisvert, noble de Troyes, en el siglo XIII, es la primera mención de esta *Grande Chanson* que tenemos hasta ahora. La estrofa X es la de Santo Domingo de la Calzada y el famoso Milagro.

b) *Les Chansons des Pèlerins de St. Jacques*. Troyes. Preciosa obrita de 1718 que incluye la estrofa del Milagro del peregrino, en el n° 1:

c) *Complainte des émigrés français*. Air des Pèlerins de St.-Jacques. La prueba de que esta *Chanson* era muy conocida y popular en toda Francia la tene-

mos en esa *Complainte* de la Revolución Francesa, aplicada a todos los emigrantes con la misma melodía conocida de Santiago. Aunque con texto diferente se nota que se trasvasa la canción itinerante de Santiago, pues emplea su misma letra, el mismo canto que toma como modelo: «Quand nous partimes de France / en grand desir...» Y se canta esta estrofa en la que, al final, se les compara, en clara alusión al Quijote, al Caballero de la Triste Figura:

«¡Ahi! Cuando partimos de Francia
Todo iba bien.
Todo era brillante y vivíamos en la opulencia.
Hoy nada tenemos;
No poseemos ni calzones ni zapatos,
Vamos mostrando nuestra desnudez.
¡Somos todos Caballeros de la Triste Figura!»

d) *La Grande Chanson des Pèlerins qui vont à St.-Jacques*. La versión publicada en Toulouse, sin fecha, impresa «chez Hénault,» fue encontrada en el País Vasco.

e) *Pelegria naiziela: La Grande Chanson vasca*. Tenemos también una canción itinerante semejante a la *Grande Chanson*. Su melodía, diferente de la francesa, procede sin embargo de una fuente común que no es sino el *Dum Paterfamilias*, del *Códice Calixtino*. La melodía vasca, más sencilla que la francesa, más austera y más típicamente modal, creemos que es también más antigua. Ha sido conservada por tradición oral. Posteriormente ha aparecido un manuscrito con esta canción, pero sin la melodía. En el folio 1 se lee el título: *Pelegri Airia Pharticeco Sant Jakësera Devocionin*, que se ha traducido así: *Canción de los peregrinos para ir con devoción a Santiago*. ¡Una canción... pero sin melodía...! Pero no hay tal. El título está mal traducido y mal puntuado: *Pelegri Airia*, así, separado del resto, significa «con el aire o melodía de los peregrinos. Canción para ir con devoción a Santiago». Es decir, que se canta con la melodía de *La Grande Chanson des Pèlerins*, que es la que poseo recogida de la tradición oral, con la estrofa *Pelegria naiziela* que es precisamente la estrofa que viene en ese manuscrito, en el folio 7v.

2. Otras canciones de peregrinos. Tenemos esta misma relación en canciones que no llevan el metro de *La Grande Chanson des Pèlerins*, sino en metros distintos, formando también las *Canciones itinerantes*. Aquí al menos una estrofa habla del Milagro del Ahorcado.

a) *Les Chansons des Pèlerins de S. Jacques*. Troyes. Otra canción de peregrinos, la nº 2, titulada *Quand nous partimes pour aller à S. Jacques*. Suelen llamarla canción de los Parisinos.

b) *El Romancero de Champagne*, tiene una con el Milagro del Ahorcado.

c) *Cuando llegamos a Santo Domingo*. Es una estrofa del canto francés de Dandichon: «20 Noël's français sur airs béarnais et basques.» Expresa la emoción de los peregrinos cuando llegan a Santo Domingo y contemplan el gallo, testigo de este gran Milagro.

3. Canciones sobre el Ahorcado. Son canciones en que se trata el tema del Ahorcado en todas sus estrofas. Son verdaderas joyas del peregrino donde se habla de aspectos muy diversos, a veces con variaciones muy significativas.

a) *Canción de los tres peregrinos*. Etaples. Hay una canción excepcional, grabada en el anverso del tríptico de San Miguel de Etaples. La melodía, en compás ternario, probablemente del siglo XIX, la copió un erudito, recogiendo la tradición de Etaples. Es el único caso en que tenemos este Milagro del Ahorcado en Audiovisual: Tenemos el texto, la narración escrita en el reverso; está grabada la Música, también en el reverso; y tenemos la imagen pintada en el tríptico, por delante, en el anverso.

b) *Los Tres Peregrinos de Santiago*. Haut-Bretagne es otro canto bretón sobre el Ahorcado que lo sitúa en Sto. Domingo de la Calzada y lo atribuye a Santiago.

c) *Los tres peregrinos de Santiago*. Canadá. Las canciones en francés, que se extienden también por Suiza y por Bélgica, saltan el Atlántico y florecen en América, en Canadá. De la parte francofona tenemos recogidas bastantes canciones de peregrinos de Santiago y concretamente dos que refieren la leyenda del Ahorcado. *Les trois pèlerins de Saint-Jacques* es una de ellas. Melodía recogida en 1.918 y 1.922, con dos variantes melódicas.

d) *Capítele de Sande Jàquje*. Poema de Pullas sobre el Ahorcado. En el *Canzoniere italiano* publicado por Pier Paolo Passolini, conocido cineasta, encontramos en el nº 543 una composición que trata el tema del Ahorcado: «Un padre, una madre e un figlio giovinetto vanno in pellegrinaggio per sciogliere un voto, al santuario di S. Jacopo di Galicia.» Etc.

e) Un canto checo sobre el Ahorcado: *Putovali poutrnici k sv. Jakubu*. *Peregrinaron los peregrinos a Santiago*, localiza este Milagro en Sto. Domingo de la Calzada y lo realiza Santiago.

4. Representaciones teatrales. Tenemos representaciones de este milagro con diversos nombres y procedencia geográfica, desde los *Dramas litúrgicos*, *Misterios o Moralitas...*, hasta los *Sacre Rappresentazioni* o *Miracolo* en Italia, o *Pastorales* y *Tragedias* en el País Vasco.

a) *Ludus Sancti Jacobi*. Misterio Provenzal. En el siglo XV-XVI este milagro pasa a las Representaciones Teatrales. Con título en latín pero escrito en provenzal, empieza proclamando:

«Jesús, Maria.
Trompeta.
«Al bet son de ma trompeta
Jeu vos diray uno serveto...»

b) *Jandone Jacob*. Santiago. Pastorales vascas. Es una de estas tres Pastorales que se ha transmitido oralmente y en copia manuscrita procedente de Zuberoa, de ese enclave vasco tan sugerente como es Tardets, Mauleón y Lacarry. En este último pueblo tuve la suerte —muy rara hoy día... — de asistir a la representación de una de estas Pastorales. Tiene 36 folios manuscritos y 96 personajes. Se representó varias veces en el siglo pasado en diversos lugares del País Vasco, entre ellos en Barcoxe, Barcus.

Además del recitativo de estas Pastorales, he logrado también rescatar el «Canto de oración» o «Canto del Angel» que siempre interviene en las mismas, compuesto en el modo 8º gregoriano. Lo hallamos revolviendo viejos papeles sueltos, bretones y vascos, que se conservan de manera informe en una

carpeta de la Sección de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de París.

c) *Peregrinus Compostellanus*. Innsbruck (Austria). No sólo en pueblos y Cofradías se representaba el drama del Ahorcado. En el siglo XVIII se escenificaba una pieza teatral: *Peregrinus Compostellanus* que no es sino la consabida dramatización del Milagro del gallo y la gallina. Este drama está en latín y se representó en 1624 y en 1734 en el gimnasio archiducal de los Jesuitas,

d) *Rappresentazione d'uno miraculo (sic) di tre Peregrini che andavano a Sancto Jacopo di Galicia*. Alessandro d'Ancona en 1872 estudió estas obras. Existen en Italia una veintena de dramas del tipo de las *Rappresentazioni*, ocho de ellas sobre el Ahorcado.

Este Milagro del Ahorcado florece, como acabamos de ver, por todas partes, en todas las naciones y regiones de Europa, tanto en documentos literarios y dramáticos, en documentos musicales y en documentos iconográficos...

Conclusión, con palabras de Gregorio Marañón a los escépticos.

Para los escépticos que puedan creer que, mirado superficialmente este relato, se trata de una leyenda, de un episodio ingenuo, un cuento o fábula, traeré aquí las palabras de un gran científico y médico español, Don Gregorio Marañón, citado por otro investigador insigne, el portugués De Castro Pires de Lima:

«A mí siempre me parecerán arbitrariedades retóricas, más que otra cosa, las polémicas suscitadas por los críticos del Milagro. Presencí algunas personalmente y leí todas las que pude. Mi posición fue siempre la misma. La razón conduce inexorablemente a Dios y el Milagro no echa abajo, - no puede hacerlo — la suprema verdad de su existencia. Quien creó el mundo, que es un puro milagro universal, diario, repetido en cada ser vivo, en cada célula de cada ser vivo, en cada una de las vibraciones infinitas de los átomos que nos circundan, en cada uno de los instantes del tiempo, ¿por qué no puede contradecir, cuando le plazca, las leyes que rigen la vida y la muerte? Y cuando esas leyes se cumplen con obediencia a las pautas de lo que creemos natural no son menos reveladoras de la grandiosa e inexorable realidad de Dios que aquella que se considera como un prodigio excepcional.»¹

Curiosamente... es el mismo argumento que utilizó el Cadí, en *Las Mil y Una Noches*, imprestando al criado por no creer que Alá podía resucitar a un ganso (gallo): «Y tú, descreído e impío ¿cómo te atreves a dudar de Alá que todo lo puede y que con su poder dio vida a este ganso que conserva todos sus huesos y al que únicamente le faltan las plumas?»²

Como se ve, la *Historia del Milagro del Ahorcado y del gallo y la gallina...* hunde sus raíces muy lejos en la historia y la tradición, según hemos podido comprobar con los documentos históricos, literarios, musicales e iconográficos que he aducido y forman parte de mi obra inédita: *Mil textos y mil cantos...* (mencionada al inicio de esta conferencia y elaborada a lo largo de estos treinta últimos años de mi vida y a la espera aún de ser publicada).

(Madrid, 1 de Diciembre de 2005)

¹ Marañón, Gregorio: *La Medicina y Nuestro Tiempo*. Buenos Aires (1954).

² El libro de *Las Mil y Una Noches* fue traducido y publicado en 1.704 por el orientalista Galland.

El **Seminario José Antonio Cimadevila Covelo de Estudios Jacobeos** constituye en Madrid un lugar de reflexión sobre el Camino de Santiago y toda la diversa y rica realidad que el fenómeno de la Peregrinación ha creado a lo largo de los siglos. Nuestro Seminario abre sus puertas a cuantos ámbitos de conocimiento: historia, arte, geografía, filosofía, teología, legislación, sociología, naturaleza, ingeniería, etc, puedan ayudar en el estudio y conocimiento de la realidad jacobea. En la edición del año 2005, del 28 de noviembre al 1 de diciembre, hemos contado con la participación de los siguientes conferenciantes.



Paolo Caucci von Saucken (Ascoli. Italia. 1941). Catedrático de Historia de España de la Universidad de Perugia (Italia). Peregrino. Presidente de la Confraternità di San Jacopo de Perugia, Presidente del Centro Italiano di Studi Compostellani y Presidente del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago. Visitó por razones de estudio Santiago de Compostela en 1968 por primera vez y se enamoró del mundo de la peregrinación. En 1971 publicó su primer libro jacobeo: *Las peregrinaciones italianas a Santiago*, al cual han seguido otras como: *Mille Anni di Pellegrinaggio a Santiago de Compostela*. Conferencia: «Santiago y España en el relato de Cosme de Médiçi».

Pedro M. Galán Bueno (Madrid, 1950). Ingeniero de Caminos Canales y Puertos. Peregrino. Experto en Planificación, Transporte y Tráfico. Jefe de Proyectos de la Dirección General Carreteras del Ministerio de Fomento, donde lleva el control de tráfico de la Red Nacional. Fue redactor del Plan General de Carreteras actual. Coordinador del *Atlas Nacional de España del Transporte por Carretera* (1990). En la actualidad es coordinador general del magno proyecto que en 2005 ha comenzado el Ministerio de Fomento con otras instituciones: «Identificación de Caminos Históricos y su confluencia y conflicto con la Red General de Carreteras». Conferencia: «El Camino y los Caminos de Santiago. El viaje y las infraestructuras».



José Fernández Arenas (Arija, Burgos. 1930). Catedrático Historia del Arte de la Universidad de Barcelona. Peregrino. Presidente de la Asociación de Amigos del Camino de Santiago-Ruta Vadiniense Picos de Europa. Autor sobre Historia del Arte: *Teoría y Metodología de la Historia del Arte* (1982); *Arte efímero y espacio estético* (1988); *Introducción a la Conservación del Patrimonio y Técnicas Artísticas* (1996). Así como de temática jacobea: *Los Caminos de Santiago. Historia, Arte y Leyendas* (1965); *Elementos simbólicos de la Peregrinación Jacobea* (1998); *El Gran Caballero: un Maestro en el Camino de Santiago* (1999). Conferencia: «Los eremitorios rupestres en los primeros siglos de la peregrinación jacobea».



Eusebio Goicoechea Arrondo (Valcarce. Argentina. 1925). Hijo de padres navarros, regresó a España con un año de edad. Musicólogo. Profesor de Literatura, Arte y Música en diversas ciudades españolas. Como compositor y liturgista ha sido autor de: *Alabanzas vespertinas* (1956); *Cantos sagrados pastorales* (1962); *Misa Comunitaria* (1970). Ha sido veterano peregrino y autor de una obra pionera que aunaba texto, cartografía, música y diapositivas: *Rutas Jacobeas: Historia, Arte, Caminos* (1971). Es autor de un gran trabajo de investigación musicológica, todavía inédito: *Mil textos y mil cantos para mil años de peregrinación jacobea por toda Europa*. Conferencia: «El milagro del ahorcado a través de los cantos».



A nuestros conferenciantes agradecemos su participación y sabiduría. Agradecimiento que también realizamos con sumo reconocimiento a: **Casa de Galicia en Madrid, Xunta de Galicia, Federación Española de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago y revista Peregrino**, que de manera generosamente jacobea nos acogieron, asesoraron y colaboraron para que el Seminario y estas *Actas* sean realidad.

