

# PATRIMONIO ETNOGRÁFICO GALEGO IV



## OS CAMIÑOS DE SANTIAGO: MIRADAS E EXPERIENCIAS

Coordinan

Xosé Manuel Cid Fernández · Fátima Braña Rey  
Mariló Fernández Senra · Xulio Fernández Senra







# IV CONGRESO DE PATRIMONIO ETNOGRÁFICO OS CAMIÑOS DE SANTIAGO: MIRADAS E EXPERIENCIAS

## **Coordinan:**

**Xosé Manuel Cid Fernández**

**Fátima Braña Rey**

**Xulio Fernández Senra**

**Mariló Fernández Senra**

*S e r i e*



Dirección **Mariló e Xulio Fernández Senra**

Secretaría **Fco. Xavier Álvarez Campos**

Coordina **Centro de Cultura Popular  
"Xaquín Lorenzo Fernández"**

Deseño e Maquetación **Centro de Cultura Popular  
"Xaquín Lorenzo Fernández"**

Edita



Impresión **Imprenta Deputación de Ourense**

Dep. Legal **Ou 211 - 2012**

**RAIGAME**

*Apdo. 484*

*Telf/fax: 988 249493*

*32080 - Ourense*

**ccpraigamepublicacions@depourense.es**

**www.ccpxaquinlorenzo.es**

Todos os dereitos de reprodución, adaptación, tradución ou representación dos textos, ilustracións e fotografías están reservados e só poderán ser exercidos por terceiros previa solicitude e correspondente permiso dos editores ou dos autores.



PATRIMONIO ETNOGRÁFICO  
GALEGO IV

OS CAMIÑOS DE SANTIAGO:  
MIRADAS E EXPERIENCIAS

ACTAS

IN MEMORIAM

**XOSÉ ANTÓN FIDALGO SANTAMARIÑA**



*O*s camiños de Santiago: miradas e experiencias é o título do Congreso de patrimonio etnográfico galego celebrado en Ourense con motivo do Xacobeo 2010. Foi organizado pola Deputación de Ourense a través do Centro de Cultura Popular Xaquín Lorenzo e a Facultade de Ciencias da Educación da Universidade de Vigo.

O grande antropólogo Xosé Antón Fidalgo Santamariña, ourensán de adopción, formaba parte do seu comité organizador, como xa fixera nos anteriores congresos de patrimonio etnográfico. Lembramos aquí e agora as súas exhaustivas investigacións e os seus numerosos estudos antropolóxicos sobre os oficios ambulantes, os afiadores ou o Entroido na nosa provincia, entre os que destaca o profundo traballo realizado sobre a parroquia de Vilanova dos Infantes, estudo que tanto serviu para desenvolver a realidade etnográfica e cultural que hoxe é a romaría Raigame, coa que cada ano celebramos os ourensáns o Días das Letras Galegas.

E, neste sentido, non nos podemos esquecer tampouco da súa derradeira obra *Polas rutas do polbo e as polbeiras tradicionais en Ourense*, na que traballou durante tantos anos da súa vida e que finalmente puido ver a luz ao ser publicada por esta Deputación.

A un ano do seu pasamento, coa publicación destas actas, a Deputación de Ourense quere sumarse ao recoñecemento da súa traxectoria como profesor e investigador, así como do inxente labor desenvolvido no ámbito da antropoloxía galega. Esa antropoloxía que, de forma tan singular, se ten caracterizado na Ourensanía, é dicir, “no noso xeito de andar e interpretar o mundo”.

Por iso considero, máis que necesario, imprescindible, fomentar os traballos de investigación, tanto do profesor Fidalgo Santamariña coma de todos aqueles que, coma el, veñen realizando sobre o noso patrimonio etnográfico. De aí que a Deputación de Ourense estea sempre disposta a contribuír á súa divulgación e posta en valor, garantindo deste xeito a súa pervivencia, algo que non é, senón, a garantía de podermos continuar a facer –nunca mellor dito– camiño con pé firme e cun obxectivo claro, cara ao noso futuro.

José Manuel Baltar Blanco  
Presidente da Deputación de Ourense

# ÍNDICE

<b>In Memoriam. Xosé Antón Fidalgo Santamariña</b> <i>Xosé Manuel Cid, Comité Organizador</i>	Páx. 9
<b>I. CAMIÑOS DE SANTIAGO: ANOTACIÓNS HISTÓRICAS</b>	
1. <b>1.200 anos de motivacións para facer o Camiño de Santiago</b> <i>Manuel F. Rodríguez</i>	Páx. 15
2. <b>Mulleres peregrinas nos camiños</b> <i>Carmen A. Pugliese</i>	Páx. 25
<b>II. CAMIÑOS DE SANTIAGO: MIRADAS ANTROPOLÓXICAS</b>	
1. <b>Por que a antropoloxía no camiño?</b> <i>Manuel Vilar Álvarez</i>	Páx. 37
2. <b>As accións patrimoniais no Camiño de Santiago a través da análise das fontes como lugares antropolóxicos</b> <i>Fátima Braña Rey</i>	Páx. 47
<b>III. CAMIÑOS DE SANTIAGO: O CAMIÑO FRANCÉS</b>	
1. <b>Un Camiño recuperado. Políticas da memoria</b> <i>Eva Mouriño</i>	Páx. 59
2. <b>Dos camiños parroquiais aos camiños especiais: as rutas de peregrinación ao seu paso por San Xulián de Grixalba (Sobrado dos Monxes)</b> <i>José Antonio Fidalgo Santamariña</i>	Páx. 67
3. <b>A paisaxe do camiño na entrada a Galicia</b> <i>Xosé Benito Reza</i>	Páx. 81



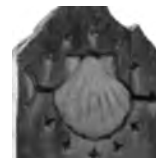
#### **IV. CAMIÑOS DE SANTIAGO: OS CAMIÑOS DO SUR**

- 1. Delimitación e protección do camiño de Santiago, Vía da Prata. Estado da cuestión** Páx. 91  
*Yolanda Barriocanal López*
- 2. O Camiño Sur como iter iniciático** Páx. 101  
*Xabier Limia Gardón*
- 3. Os Camiños de Santiago. “Os Camiños do Sur”** Páx. 111  
*Eligio Rivas Quintas*
- 4. Unha mirada dende a saúde pública cara o Camiño Xacobeo Minhoto-Ribeiro** Páx. 117  
*Lourdes Maceiras García*

#### **V. CAMIÑOS DE SANTIAGO AOS OLLOS DOS/AS EDUCADORES/AS:**

- 1. Guía de recursos didácticos sobre o Camiño de Santiago** Páx. 139  
*Xesús Rodríguez Rodríguez e Raquel Mariño Fernández*
- 2. A experiencia dunha aula infantil** Páx. 149  
*Rosa Vicente*





## IN MEMORIAM

### XOSÉ ANTÓN FIDALGO SANTAMARIÑA

O 18 de decembro deixounos o profesor. A Antropoloxía Social, a Etnografía perden ao seu maior activista das últimas décadas nestas terras. O Centro de Cultura Popular Xaquín Lorenzo e a Facultade de Ciencias da Educación queremos publicar estas actas na súa memoria. O seu último traballo, polo de agora, aparece neste tomo. A saúde xa non lle permitiu coordinar con nós os traballos de edición. Teño que aceptar o papel que el sempre me asignaba. Cando fun director dos cursos de verán (el sempre tiña algunha proposta para sacar a universidade das súas paredes), ou despois cando fun Vicerreitor, ou Decano, sempre me presentaba nas intervencións: “ten a palabra o profesor Cid, onde hai patrón non manda mariñeiro”. Que difícil é asumir iso neste momento, en que o patrón indiscutible é el, e os demais levamos os remos, ou só axudamos a arrimar a barca no peirao, a cuberto das olas e marexadas. A barca da cultura inmaterial é a última que tentamos levar a porto, conxuntamente cos outros amigos do proxecto Ronsel. Esta nova edición do congreso de patrimonio etnográfico é outra grande barca á que nos incorporamos Fátima e máis eu, para manter a flote un dos grandes proxectos que, coa axuda da Deputación Provincial, puxeron en marcha Mariló, Xulio e Xosé Antón, aló por 2004.

Labor difícil que temos que asumir, inspirándonos nas súas ensinanzas, e alentados pola súa memoria. Teño as mesmas lembranzas de afecto, como alumno, que as manifestadas por Xosé Manuel Piñeiro nun recente artigo. Eu por ser un ano máis vello non o tiven na materia de



Antropoloxía de segundo, senón en Socioloxía de terceiro, materias que impartiu por primeira vez, e desenvolveu durante unha longa década, ata especializarse só en Antropoloxía Social. Sumouse a aquel marabilloso equipo do Colexio Universitario para xuntar teoría e práctica, organizando saídas de estudo antropolóxicas a aldeas rurais da montaña ourensá (Forcadas, Chandrexa, a Illa...). Que feliz estaba de ver que dabamos continuidade a ese labor, coas estadias en Lodoselo, Grixalba, Santarém, ou a que temos concedida actualmente polo Ministerio, para a posta en valor de pobos abandonados, en Granadilla (Cáceres).

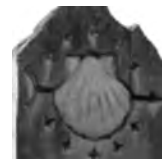
Como alumno primeiro, e como compañeiro despois, convivimos naquel Colexio Universitario de Ourense da Universidade de Santiago, logo Facultade de Humanidades, e máis tarde, Facultade de Ciencias da Educación, na Universidade de Vigo. A nosa colaboración máis seria foi o , desde o ano 2006, momento no que tamén retomamos os Congresos de Patrimonio, nas súas edicións segunda (dedicada a Xaquín Lourenzo polo seu centenario), a terceira (centrada no Entroido, para crear un foro de debate das ideas expostas no libro sobre o tema coordinado por el), e finalmente este cuarto sobre os Camiños de Santiago, no último Xacobeo.

Lembramos ao profesor, e logo introducimos o contido deste traballo colectivo.

O profesor Fidalgo chega ao colexio universitario no ano 1976, e decide non marcharse, fixando aquí a súa residencia e exercendo como profesor e investigador ata o mesmo día da súa morte. Moitos traballos inéditos, como este que incluímos aquí, irán saíndo á luz.

Foi o habitante solitario da illa da antropoloxía en Ourense. Apenas tivo con quen compartir docencia e investigación no ámbito universitario durante toda a súa longa traxectoria profesional. El era a Antropoloxía Social no campus de Ourense, e en toda a Universidade de Vigo. Desde esa soidade, a súa produción era notoria desde os primeiros momentos, destacando a tese doutoral *Antropología de una parroquia rural*, defendida en Salamanca (1984), pero realizada “no terreo”, en Friol.

Desde a súa illa foi tendendo pontes e tecendo redes: a Rennes, Bretaña e París, para perfeizoar a súa metodoloxía de investigación; a Congresos da área para achegar as súas contribucións; a Santiago, para contar entre dinamizadores da Sección de Etnografía e Folklore (Instituto Padre Sarmiento de Estudos Galegos - C.S.I.C.), do Padroado do Museo do Pobo Galego, ou da fenecida Ponencia de Antropoloxía do Consello da Cultura Galega; fora do país para integrarse na European Association of Social Anthropologist (EASA); sen descoidar a casa de acollida, onde presidiu o Ateneo, dirixiu o Centro Asociado da UNED, e gañou os premios Otero Pedrayo e Taboada Chivite. Unha ponte importante foi a integración no Proxecto Ronsel, con Iván Area, Pablo Carpintero, Xosé Manuel Cid, Xavier Simón, e Anxo Fernández Ocampo, do que saíu o *Plan para a salvagarda e posta en valor do patrimonio cultural inmaterial de Galicia*, así como multitude de traballos de etnografía publicados a través da web do proxecto, ubicada no portal da Universidade de Vigo.



Ademais dos relatorios en Congresos e artigos de revistas, o profesor Fidalgo foi elaborando durante a súa traxectoria investigadora libros como: *Antropología de una parroquia rural* (1988); *Cinco profesións ambulantes ourensáns* (1989); *O afiador* (1992); *La gran pulpada gallega. Consideraciones histórico-antropológicas de la fiesta del pulpo de Carballiño* (1999); *Os saberes tradicionais dos galegos* (2002); *Colectivos artesáns. Para unha etnografía dos portadores de saber tradicionais* (2007); *As caras do entroido ourensán* (coord, 2009); *Técnicas artesanais tradicionais* (edición trilingüe en colaboración con Fátima Braña, 2010).

Na súa illa, no despacho que pediu incansablemente ao Decanato, para transformalo en “laboratorio de Antropoloxía”, continúa aínda a materia prima, coa que elaborou a súa produción científica. Centos e centos de cintas de son e vídeo, unhas veces feitas polo alumnado e outras da autoría do propio profesor, esperan a súa transcrición, ou a súa copia en soportes dixitais máis modernos e duradeiros. Soñou con que o Proxecto Ronsel fose o soporte económico para ese labor, pero a aposta inicial da Consellería de Cultura e outras dependencias da Xunta de Galicia, non tivo continuidade, e a etnografía volve estar en mans do voluntarismo ao que Antón se dedicou durante tanto tempo, con horas e horas que caían fóra da súa actividade laboral. Viviu para a etnografía e morre co recoñecemento da etnografía. Sirvan estas actas do IV Congreso Etnográfico para sumarse a ese recoñecemento cunha achega sinxela, pero feita desde o corazón dos colaboradores desta publicación.

O Congreso pensouse coa oportunidade que ofrecía a celebración do ano Xacobeo do 2010, e coa pretensión de darlle carácter internacional, co apoio da SIPS, e cun comité científico, integrado por profesores de diversas universidades europeas, que revisase as aportacións que agora se publican. Neste esforzo por dar maior proxección científica ao Congreso, o programa foi deseñado co convite a expertos internacionais, como Paolo Caucci (que finalmente non puido vir) e Carmen Pugliese. Algúns destes expertos internacionais son galegos, e como pode verse nas actas que seguen, a contribución foi moi notoria.

Iniciamos a obra cunha sección histórica, cos traballos de Manuel Rodríguez Fernández, da Universidade de Santiago, e de Carmen Pugliese. Son dúas persoas con traxectorias investigadoras moi dilatadas sobre os camiños de Santiago, ademais de activistas na súa recuperación física e simbólica. No primeiro caso faise unha análise das motivacións que amosan os peregrinos para facer o camiño, recorrendo para iso á análise histórica e a estudos sociolóxicos contemporáneos. Estamos diante do traballo dun dos grandes expertos, como amosa a Gran Enciclopedia do Camiño, que coordinou e que mostra en 18 tomos, as múltiples perspectivas que hai sobre o mesmo. Aínda que temos unha sección pedagóxica nestas actas, o autor da enciclopedia xa mostra a súa vertente didáctica, pois “a enciclopedia serve como obra educativa aclarando verbas, conceptos, ideas, personaxes, itinerarios, tradicións e lendas, pero tamén incluíndo todos os aspectos prácticos da ruta, como albergues, gastronomía e información de interese”.



Carmen Pugliese levounos polo camiño da man de mulleres que se arriscaron a facelo en moi diversos momentos históricos. A historia está chea de “historias” que a autora de Perugia, escribe con talento científico e de maneira amena para centrar o interese de tódolos públicos.

Unha segunda e unha terceira seccións, agrupan as reflexións dos antropólogos, nun caso con reflexións teóricas máis ou menos contextualizadas en realidades dos camiños, e no outro aterrando directamente no camiño francés. Son as achegas de Manuel Vilar, Fátima Braña, Eva Mouriño e Xosé Antón Fidalgo, todos eles autoridades científicas na antropoloxía galega, e grandes coñecedores dos camiños. Completa a segunda sección un texto de Benito Reza, no que a perspectiva é ecolóxica, completando de xeito maxistral os aspectos culturais, cos do patrimonio natural.

Un congreso en Ourense, non podía dedicar menos espazo aos camiños do Sur, pois é unha das capitais da denominada, non sen polémica, Vía da Prata. Por aquí pasa tamén un camiño portugués que se está tratando de promocionar, o Camiño Xacobeo Miñoto-Ribeiro que ten entrada por Castro Leboreiro (Municipio de Melgaço), transcorrendo despois polos concellos ourensáns de Padrenda, Pontedevea, Cortegada, Arnoia, Ribadavia, Beade, Leiro, Boborás e Beariz, e xa na provincia de Pontevedra por Forcarei e A Estrada, e na da Coruña polos de Vedra e Santiago de Compostela. A perspectiva das asociacións dos Camiños, dalgún xeito representadas por Eligio Rivas e por Lurdes Maceiras, vese sistematizada polas contribucións de dous especialistas en historia, nomeadamente na historia da arte: Yolanda Barriocanal e Xabier Limia Gardón.

Finalmente, hai unha sección pedagóxica, fieis á nosa tese da importancia da transmisión ás novas xeracións do saber dos portadores e estudosos da cultura popular. Xesús Rodríguez e Raquel Mariño ilustrannos coa variedade de materiais e recursos didácticos nos que apoiarse para traballar educativamente o camiño. Mentres Rosi Vicente fainos un percorrido polo camiño portugués, adaptado a estudantes de infantil.

Que disfruten coa lectura destes traballos e esperamos continuar con novos congresos, que lembren a figura do seu iniciador, Xosé Antón Fidalgo. Nada mellor que un Congreso sobre o afiador e outros oficios da Galicia interior, no que estamos traballando con Olegario Sotelo Blanco e Florencio de Arboiro.

Polo comité organizador, Xosé Manuel Cid

I. CAMIÑOS DE SANTIAGO:  
ANOTACIONES HISTÓRICAS







## 1.200 ANOS DE MOTIVACIÓN PARA FACER O CAMIÑO DE SANTIAGO

**Manuel F. Rodríguez**

*Técnico da SA de Xestión do Plan Xacobeo*

Unha das preguntas máis repetidas á hora de tratar a cuestión xacobeá é a seguinte: ¿que motivacións impulsan a xentes tan distintas e de tan variadas procedencias a realizar o Camiño de Santiago?

Hai algo que engloba e compendia as razóns para facer esta histórica ruta de orixe relixiosa no presente. Estamos, sen dúbida, ante a máis emocionante –non digo a mellor, nin a máis relaxante, nin a máis fermosa– das aventuras europeas do século XXI. Ningún outro destino cultural concita a persoas tan diversas, durante tantos días e ao longo de tantos quilómetros. E nesa viaxe danse as condicións para que se produza unha determinada transformación, unha evolución, unha asimilación de experiencias que –entenden moitos– só por esta vía se poden intuír. É o concepto do ‘camiño máis longo’, o que nos transforma, e o seu espazo ideal no presente é, para milleiros e milleiros de persoas dos cinco continentes –crentes ou non–, a ruta xacobeá. De feito, nalgunha enquisa, tense afirmado que a distancia idónea para achegarse á raíz transformadora da viaxe é, segundo os propios peregrinos, superior a 500 km. Pero 500 km de algo: historia, paisaxe específica, espírito, xente singular e diversa. Un escenario así, hoxe por hoxe, só o ofrece de xeito pleno o itinerario a Compostela. É o factor diferencial onde o Camiño se mostra sobresaliente.



A Ruta, cuxas orixes remotas se sitúan uns 1.200 anos atrás –o sepulcro de Santiago descubriuse contra os anos 820-830– e que en gran medida funciona grazas ao boca a boca –actualmente un sorprendente boca a boca internacional–, é xa unha das viaxes imprescindibles dunha vida para persoas dos cinco continentes. Como París, Roma, Grecia, Nova York... É un logro asombroso, se temos en conta que se fixo realidade en apenas 20 anos. A primeiros dos pasados noventa os peregrinos que chegaban a Compostela polo Camiño eran uns poucos milleiros cada ano, segundo os datos da Oficina do Peregrino da Catedral de Santiago, que concede a compostela, o popularísimo certificado da peregrinación polo Camiño.

¿Cales son os motivos deste éxito? Son, por suposto, razóns históricas e contemporáneas. Nos últimos anos dispoñemos de determinadas enquisas que pretenden responder a esta cuestión. Se nos detemos só no manifestado polos propios interesados nesas enquisas as motivacións espirituais son as predominantes, pero con matices, como veremos. Queda unha ampla marxe para as intencións parciais, non concretas, difusas. Pero vaimos por partes.

### **NAS ORIXES**

Se intentamos buscar no pasado as claves para o presente, tampouco acabamos de desvelar o misterio, sempre e cando pretendamos ir máis alá da incuestionable realidade da peregrinación a un lugar santo como é Compostela. Quizais a resposta comece a adivinarse na propia definición que os dicionarios

dan do termo “motivación”, que coinciden en citar como a causa ou razón que impulsa a una acción, o estímulo para animar e interesar, o conxunto de factores que motivan ou determinan unha actitude ou comportamento. Xa que logo, estamos ante unha cuestión transcendente, que vai máis alá do simple vocábulo “motivo”, onde o estímulo non resulta determinante. O feito de que a maioría dos estudosos da cultura xacobeá se aproximen ás causas para facer o Camiño a través do termo “motivacións” –en plural– xa nos orienta sobre o fondo da cuestión que nos ocupa. E da súa complexidade.

O misterio da peregrinación a Compostela comeza desde o propio descubrimento do seu sarteiro a principios do século IX. Todo indica que os primeiros peregrinos peninsulares chegaron xa nas primeiras décadas. Desde o século X temos probas fundadas da chegada de peregrinos ultrapirenaicos. Tiña que ser moi forte a ansia que os impulsaba. Non hai fontes específicas ao respecto. A máis antiga, o *Codex Calixtinus* (s. XII) non nos dá pista directas. Máis que das razóns dos peregrinos para marchar a Compostela fai promoción das virtudes taumatúrxicas do apóstolo Santiago en todas partes, pero especialmente no seu santuario: “Chegan os enfermos e son curados –sinálase no libro I do *Calixtinus*–, os cegos recobran a vista, os coxos érguense, os mudos falan, os posesos son liberados, dáselles consolo aos tristes e, o que é máis importante, aténdense as oracións dos fieis, déixanse alí as pesadas cargas dos pecados e desátanse as ataduras dos pecadores”. É todo. Non se nos desvela ningún tipo de razón esencial ou sin-



gular que actuase sobre os xa moitos peregrinos europeos que recibía daquela o santuario compostelán.

Poderían ser unha boa base documental os relatos de peregrinos que xa desde ese tempo se conservan, pero as referencias non van máis alá da superficie: decídese peregrinar ao sepulcro de Santiago sobre todo –aínda que non exclusivamente– por unha imparabile intención relixiosa –pola fe, se se quere, pola fe extrema–, pero case nada se nos di do seu trasfondo.

Os grandes estudosos xacobeos alemáns Klaus Herbers e Robert Plötz, conscientes da dificultade de establecer motivacións específicas, apelan a un cambio de mentalidade do home medieval que se confirma no século XI: “o ir dun lugar a outro, o moverse, a busca, convértense nunha necesidade, nun costume, nun ideal, aínda que as súas formas de realización concreta sexan distintas”. E engaden: “Os peregrinos [medievais] aman de xeito apaixonado as grandes e remotas viaxes, moitos ven a vida do peregrino sinxelamente como a vida cristiá”.



O gozo da paisaxe estimula a determinados peregrinos. Gundián, Camiño do Sueste. Foto Arquivo SA de Xestión do Plan Xacobeo

É, en definitiva, o concepto do *homo viator*, que aparece con forza nese tempo: a vida terreal vese como unha representación da viaxe cara a vida eterna. E neste sentido, que mellor forma de interpretala que a través do camiño cara a fin do mundo daquela coñecido, o extremo e remoto punto onde esperaba un



**Ano Santo de 1965. Peregrinos católicos cataláns chegados a pé entran na catedral compostelá.** *Foto Arquivo Municipal de Santiago*

dos apóstolos predilectos de Cristo, o único do seus seguidores directos enterrado en chan europeo, xunto con san Pedro: “Alí estaba o lugar que prometía gracia, que significaba unha ponte entre ceo e terra”, conclúen Herbers e Plötz. Nestas connotacións coinciden outros expertos. Non cabía maior sacrificio e mostra de fe. Pode que naquela Europa medieval agrupada baixo o manto dun cristianismo sen límites non se intuise unha viaxe con máis argumentos para rozar co corpo e o espírito o “outro mundo”. E “os outros mundos”.

Xa que logo, se intentamos condensar as razóns históricas en superficie –as argumentadas ou razoadas–, podemos agrupalas en dous grandes grupos, sempre relacionados e intercambiables:

Polo impulso da fe. Pola aventura da fe, poderíamos dicir. Os corpos santos, sobre todo se eran tan valiosos como os dun apóstolo de Cristo, entendíanse como os mellores valedores para a viaxe á vida eterna. Por iso se buscaba de maneira obsesiva a súa intercepción, e esta era moito máis eficaz desde a proximidade física, que se alcanzaba tras a correspondente penitencia do camiño, dun camiño longo e con dificultades constantes.

Pola aventura da pura supervivencia material-espiritual ou vital. Moitos peregrinos –obsérvase sobre todo desde o século XV– bótanse ao Camiño buscando simplemente a posibilidade de sobrevivir nun novo escenario ou impulsados polo desexo de coñecer mundo, un mundo europeo onde o santuario compostelán figuraba, en gran medida mitificado, na memoria colectiva. En ambos os casos o espazo xacobeo entendíase como idóneo para o encontro de xentes moi diversas; ademais, tiña na hospitalidade co peregrino un referente inescusable.



## NEOMOTIVACIÓNS

Co renacer contemporáneo do Camiño –os primeiros peregrinos ultrapirenaicos que realizan esta ruta buscando de forma consciente a conexión co seu espírito medieval son dos anos cincuenta do século XX– obsérvase unha idealización das antigas motivacións e da súa atractiva simboloxía histórica. Unha especie de neomotivacións. E esta interpretación, que se sustenta nunha sublimación do termo “descubrimiento”, vai actuar como principal e pioneiro motor para o seu –insistimos– sorprendente renacer. A ruta xacobeana, como tal, pasa a ser o gran valor, de forma consciente ou inconsciente. Sen desbotar a transcendencia fundacional da meta, obsérvase un

troco no sentido dos termos: da meta que levaba a marchar polo Camiño, ao Camiño que leva a unha meta. A cuestión xa non é tanto “ir a Santiago” como “facer o Camiño” que leva a Santiago. Como sinalan tamén Robert Plötz e Klaus Herbers, a ruta é no presente unha experiencia espiritual, turística e ata deportiva na que “en primeiro termo está máis ben o Camiño; ata os teólogos teñen desenvolto unha espiritualidade propia do Camiño”. Outros autores insisten tamén nesta nova visión.

A razón desta idealización do itinerario como fundamento do actual renacer da ruta xacobeana é un dos grandes misterios da súa contemporaneidade. Os motivos dos peregrinos que desde os anos cincuenta do século XX

**Os motivos espirituais en sentido amplo  
impulsan tamén a peregrinos doutras culturas.**

*Foto V. L. Villarabid*





volveron ao Camiño son tan complexos como imposibles de reducir a unha simple estatística, como moitas veces con boa intención se pretende. Non é suficiente para coñecer esas razóns con preguntar se se peregrina –como se fai– por motivos relixiosos, relixioso-culturais, culturais, turísticos ou “outros”... Hai un fondo limitador neste, necesario, pero simplificador en exceso, como veremos máis adiante.

Quizais nos tempos actuais a experiencia do Camiño responda de xeito arquetípico ao que reclamaba o poeta Konstantinos Kavafis (1863-1933) para o seu célebre *Viaxe a Ítaca* –“que o camiño sexa longo, colmado de experiencias, colmado de aventuras”– porque pode que a busca sexa sempre a mesma: a necesidade vital da viaxe. O ser humano sobreviviu como especie grazas á viaxe. Non en

balde iniciamos o noso desenvolvemento cara o que somos mediante unha viaxe que hai entre cen mil e setenta mil anos nos levou desde África a todos os continentes. Ademais, o concepto do *homo viator* medieval –aquele que entendía esta vida como unha viaxe cara a vida eterna– segue presente na memoria oculta do ser humano actual. E dalgún xeito, maniféstase. E o seu escenario representativo no presente interprétase por moitos que é o Camiño de Santiago.

Facer o Camiño ten múltiples connotacións para o ser humano destes tempos. Vexamos algunhas das máis exitosas:

É unha ruta chea de preguntas. E con cada pregunta, pode empezar unha aventura.

Cada paso polo Camiño é visto como un paso sobre a senda que antes fixeron monxes, reis, devotos, aventureiros, cun único fin: chegar a Santiago, onde non lles esperaban ni riquezas, ni grandes praceres terreaís, só algo que seguimos sen acabar de saber que é pero que sigue atraendo a xentes de todo o mundo, sexan católicos ou non.

Obsérvase como un espazo sincero, diferenciado e único. A singularidade do Camiño é enorme nestes tempos: un lugar onde o natural é marchar e chegar a pé. É o camiño



**A cruz, símbolo motivacional do Camiño.**

**Cruz do Talariño, Camiño do Sueste.**

*Foto Arquivo SA de Xestión  
do Plan Xacobeo*



**A dureza  
da peregrinación é  
para moitos unha  
motivación aceptada.**

*Foto V. L. Villarabid*



máis longo, onde se darían as condicións para que xurda o descubrimento e a transformación. É a esencia deste itinerario. Non houbo que inventalo ou *deseñalo*.

É tamén determinante para moitas persoas a propia idiosincrasia humana desta ruta. O Camiño vese como un produto dunha sociedade plural e singular. Promociónano e susténtano moitos en moitas partes: asociacións, voluntarios, hospitaleiros, peregrinos, etc., e fano cada día, case sempre con paixón e devoción. Ningún *produto* turístico-cultural dispón dunha singularidade e un activo semellantes.

Son connotacións que representan un xigantesco activo de presente e de futuro. En calquera caso, sempre hai outras razóns... Son as dos que corren o risco de ir máis que á aventura, á desventura, no sentido persoal, polo menos.

Poñamos algúns exemplos:

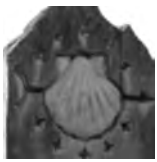
- Quen elixe o Camiño para competir. Vai ver quen chega antes.
- Quen escolle o Camiño para amosar o último modelo do que sexa.

- Quen se bota ao Camiño para mostrar a mochila con máis inutilidades imprescindibles.
- Quen se bota ao Camiño para ser o primeiro que só atopa con problemas.
- Quen vai ao Camiño para non estar nel.

Pero tamén este tipo de xentes son parte da paisaxe desta ruta. Poñen o contrapunto necesario, o que colabora a autenticar a propia experiencia.

## **ENQUISAS E MOTIVACIÓNS**

As enquisas, sempre propicias para a sistematización interpretativa dos datos, pero case nunca capacitadas para discernir sobre a súa complexidade, tampouco nos resoven a cuestión de fondo. Si nos orientan sobre as motivacións de superficie. Neste sentido, son de gran valor, entre outras, as promovidas anualmente pola Federación de Asociacións de Amigos del Camino de Santiago de España, publicadas na revista *Peregrino*, e as da Oficina de Acollida ao Peregrino da catedral de Santiago, onde se concede a compostela ás persoas que realizan a ruta xacobeá a pé, a cabalo



ou en bicicleta, ou sexa, sen utilizar medios motorizados.

Nas primeiras, realizadas ao longo do Camiño, e facendo unha media dos anos 2007-2009, sobresaen os motivos espirituais –en sentido amplo– como os principais, en torno ao 30%, seguidos dos relixiosos, 19%. Aparecen despois outras razóns en porcentaxes variables, pero sempre menores: encontro cos amigos, deportivas, aventura e arte, e historia. Na enquisa de 2007 os autores sinalan que o éxito actual do Camiño non é alleo “á moda adquirida nos últimos tempos de camiñar”. É, sen dúbida, un argumento de peso, que unido á singularidade xa comentada da ruta, acaba influído na elevadísima valoración que na case totalidade das enquisas –de calquera procedencia– esta logra, case sempre en medias do 90% ou que rozan nalgún caso o 100%.

As motivacións polas que pregunta a Oficina do Peregrino son tres: relixiosas, relixiosas e culturais, e culturais. Aquí os resultados presentan unha maior oscilación. Elévanse ata cifras que superan o 50%-70% os motivos relixiosos nos anos santos xacobeos e noutros momentos sinalados –é un dato observable xa desde o Xubileo de 1993– e baixa ao contorno do 50%-40% noutros períodos, nunha porcentaxe, en todo caso, na que os motivos estritamente relixiosos levan unha lenta pero continuada liña descendente, que as cifras da Oficina non ocultan e que, en boa medida, se explican non tanto por unha diminución do número dos peregrinos relixiosos como polo propio éxito do Camiño, cada vez máis concorrido por xentes de todas

as culturas, crenzas e procedencias. A diferenza entre as dúas fontes sinaladas podería deberse a que as enquisas da Oficina do Peregrino extraíense dos datos do formulario que se cubre para solicitar a compostela, concedida a quen manifesta motivacións relixiosas en maior ou menor grao.

Pero como dicíamos, se imos ao día a día dos peregrinos e ao que estes opinan e escriben, as razóns non están tan claras. Obsérvase unha sublimación da experiencia do Camiño e unha interiorización imprecisa –ou que se busca xustamente non acabar de precisar– das razóns que a provocan. Diciámolo ao primeiro: o valor intrínseco na contemporaneidade –¿tamén en parte no pasado?– é a percepción singular que se ten do Camiño; resulta o feito motivante, independentemente da visión histórica máis ou menos contrastada que cada peregrino/camiñante poida ter.

Sinala o historiador, escritor e experto peregrino galego Antón Pombo na *Gran Enciclopedia del Camino de Santiago* que “na posmodernidade resulta especialmente difícil chegar a percibir as motivacións dos peregrinos, en moitos casos porque eles mesmos tampouco saben precisalas con nitidez”. Como di Pombo, nas novas motivacións –tan diversas– segue aparecendo a fe, a busca da proximidade co santo, pero a tremenda singularidade da viaxe xacobeas –non estamos ante a típica peregrinación a un santuario local ou realizado polos modernos medios– está no Camiño. Esta parece a cuestión definitiva, como xa vimos comentando. Así o explica tamén este experto: “Moitos peregrinos, sobre todo os de longo recorrido –non só no





espazo, senón tamén o tempo determinan a percepción das claves simbólicas presentes na gran romaría compostelá-, seguen considerando o seu Camiño como unha metáfora da vida. Ao realizar esta lectura estanse decantando pola concepción que a Igrexa bizantina tiña da peregrinación, cuxo valor radicaba no propio Camiño e non na meta”.

Comentaba na edición do pasado 7 de agosto de *La Voz de Galicia* o antropólogo galego Manuel Mandianes que o que fai tan especial para moitos o Camiño é que resulta “unha experiencia de transformación e de aceptación de un mesmo [...]. O camiñante non queda indiferente porque é unha experiencia de mimetismo, de reflexión e de meditación”. Apelando tamén á actualidade máis inmediata, outro coñecido personaxe, o xornalista e peregrino Carlos Herrera, incidía en aspectos próximos. Decía na revista *El Semanal* do 13 de xuño último que hai unha voz interior que anima ao camiñante xacobeo por unha senda “poboada de tipos que chegan dos lugares máis remotos do mundo sen que un entenda que os trouxo ata aquí, tipos que camiñan sen descanso e sen dar explicacións, que arrastran o misterio como arrastran os pés”. E tras esta experiencia, conclúe, “nunca nada será igual e, ano tras ano, contarán os días que lles quedan para volver a explorar a espesura máis descoñecida de todo o universo: un mesmo”.

Nesta liña, que leva a algúns a cualificar o Camiño como manual práctico de autoaxuda, malia que unha análise detida evidencie o erróneo desta visión reduccionista, inciden os libros de peregrinos situados nos alber-

gues, bares, restaurantes, igrexas, etc., ao longo das rutas xacobeas. Malia a gran variedade de motivos particulares, íntimos, excéntricos e extemporáneos neles expresados, unha lectura atenta leva a concluír que o misterio, a busca, a necesidade imprecisa de encontro moven aos peregrinos máis concienciados, que son case sempre os das maiores distancias. Resultan ser eles, sen dúbida, os que alimentan cada día a singularidade xacobeas, sen a que esta ruta non sería nada, e sen os que –con seguridade– xa non existiría como tal. Xa que logo, que permaneza o misterio. Será para ben.

En fin, a motivación decisiva –a que afortunadamente non podemos ofrecer aquí– é a que pode buscar ou descubrir por si mesma cada persoa que decide facer esta ruta. É parte das que están aínda por suceder.

O peregrino italiano Nicola Albani, tan relixioso como aventureiro, inicia así a extensa crónica da súa *Viaxe de Nápoles a Santiago de Galicia*: “Direi aquí o motivo que me impulsou a realizar a miña viaxe, que foi que estando eu ao servizo do Excelentísimo Señor Don Mondillo Orsini, arcebispo de Capua, no ano 1743, presentouseme a ocasión de congraciarme con dous peregrinos toscanos que viñan de Santiago de Galicia, os que me contaron cousas fermosas da súa viaxe, e moitas outras curiosidades do mundo, polo que eu, que me encontraba xustamente na flor da mocidade, aos 28 anos, solteiro, sen paixón nin carga ningunha, e desexando moito andar polo mundo, decidín facer tamén a mesma viaxe. Establecido isto, e con boas maneiras, solicitei licencia ao meu patrón, que tivo un



gran desgusto, xa que non logrou disuadirme de levar a termo o que tiña decidido, malia que me puxo diante dos ollos as moitas desgracias que poderían sucederme por ser unha viaxe longa, e porque ademais era o tempo da peste de Mesina e da guerra en toda Italia; mais eu, confiado totalmente en Deus, preparei os hábitos de peregrino con todo o necesario, apartei 30 cequíus venecianos, vendín todas as miñas pertenzas, din varias delas

aos amigos, e téndoo moi determinado, partín de Capua”.

Salvando todas as distancias temporais e culturais, pode que a motivación última de cada un siga sendo iso: o trasfondo material e inmaterial que se intúe nas palabras de Albani, definitorio da existencia humana. Albani quizás compendie, sen pretendelo, os 1.200 anos de motivacións para realizar o Camiño de Santiago.

## BIBLIOGRAFÍA:

- ALBANI, N. *Viaxe de Nápoles a Santiago de Galicia*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2007.
- BARREDA, Á. L. [et al.]. “Encuesta anual de peregrinos 2007. Socioloxía y economía jacobea”, en revista *Peregrino*, nº 118, abril, 2008, pp. 18-27.
- BARREDA, Á. L. “Encuesta de peregrinos del año 2009. Análisis sociológico de la peregrinación”, en revista *Peregrino*, nº 122, Logroño, junio-agosto 2010, pp. 36-39.
- CAUCCI von SAUCKEN, P. “Les récits de voyage en tant que principale motivation des pèlerinages italiens vers Saint-Jacques-de-Compostelle”, en *Les traces du pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle dans la culture européenne*, Conseil de l'Europe, 1992, pp. 132-138.
- Códice Calixtino. O Codex Calixtinus en galego*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2010.
- “Estadísticas”, en Oficina de Acogida de Peregrinos, <http://www.peregrinossantiago.es/>
- HERBERS, K. e PLÖTZ, R. *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al 'fin del mundo'*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1999.
- POMBO, A. “Motivaciones”, en *Gran Enciclopedia del Camino de Santiago. Diccionario de la cultura jacobea*, Santiago de Compostela: Bolanda Edicións, 2010, tomo 12, pp. 168-172.
- RICHARDS, J. “Les relations de pèlerinage au Moyen Age et les motivations de leurs auteurs”, en *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, Munich: Schnell & Steiner, 1984, pp. 143-154
- VV.AA. *Santiago de Compostela. 1000 ans de pèlerinage européen*, Bruxelas: Credit Communal, 1985.
- VV.AA. *Santiago, camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1993.



## MULLERES PEREGRINAS NOS CAMIÑOS

**Carmen A. Pugliese**

*Centro Italiano di Studi Compostellani - Perugia*

Nas liñas que seguen imos analizar a presenza e o papel das mulleres peregrinas, especialmente das que concorreron a visitar as metas das peregrinacións maiores –Xerusalén, Roma e Santiago–, examinando algunhas das figuras máis significativas dende os inicios do Cristianismo.

Entre estas atopamos a raíñas, santas, tolas, visionarias, nenas ilexítimas, damas misteriosas e señoras procedentes de diferentes clases sociais.

Estudando os seus relatos (algúns escritos por elas mesmas e outros polos seus biógrafos) trazaremos un paralelo entre elas intentando debuxar un perfil da muller peregrina a través da historia.

Cando se fala de peregrinos, no imaxinario colectivo a figura que se acostuma visualizar é a dun home, de mediana idade, solitario, posibelmente barbudo que, apoiándose nun pau, avanza cara a súa meta baixo un sombreiro de aba ancha, decorado cunha venera. Este é, a grandes trazos, o estereotipo do peregrino. A realidade é que en peregrinacións ían tamén outros tipos de persoas: familias enteiras, nenos, anciáns e, obviamente, tamén mulleres.

Imos achegarnos un pouco a esta figura da muller peregrina, considerando que, nos documentos, os datos sobre as mulleres son máis ben escasos (cando se fala de mulleres acostúmanse nomear xunto aos homes –esposa de ..., irmá de ...,– como se non puidesen ter unha identidade



propia), e son algo máis abundantes na literatura e na tradición.

Obviamente, non imos presentar unha lista de todas as mulleres peregrinas das que temos noticias máis ou menos apreciábeis (e son moitas máis do que se poida crer), senón que nos centraremos nas máis significativas (pola época ou polo feito de que teñan peregrinado non só a Santiago de Compostela, senón tamén ás outras dúas metas das peregrinacións maiores, porque teñan deixado un relato da súa viaxe, ou, como veremos, porque teñan chegado a peregrinar até nove veces a Santiago de Compostela).

Contrariamente á relixión xudía, que establecía a obrigaón de peregrinar ao menos tres veces ao ano (Pascua, Tabernáculos e Recolectión), as Escrituras, refírome ao Novo Testamento, non impoñen a peregrinación (aínda que saibamos que Cristo, coa súa familia primeiro e cos seus discípulos despois, cumpriu coa peregrinación a Xerusalén). O costume de peregrinar aos Santos Lugares instaurouse na primeira metade do século IV, posteriormente ao edicto de tolerancia da relixión cristiá do emperador Constantino, e foi alentada polo achado da reliquia máis importante, a *Vera Cruz*, por parte de Helena –que podemos considerar como a primeira peregrina–, e polo levantamento de varias igrexas nos lugares máis significativos da pasaxe de Cristo.

Os datos biográficos sobre Helena son bastante escasos e existen versións contrastadas sobre a súa orixe. Unha versión refire que naceu dunha familia humilde; San Ambrosio no seu *Oratio de obitu Theodosil*, refírese a ela

como *stabularia* (a que se ocupaba das cortes), ou pousadeira. Sen embargo, converteuse na esposa (algunhas versións din que casaron, outras que foi a súa concubina), do entón senador Constancio Cloro, do que tivo un único fillo, Constantino.

Outra versión, duns cronistas ingleses da Idade Media, refire que fora filla dun príncipe británico, pero carece totalmente de fundamento histórico. Esta idea puido xurdir pola errónea interpretación dun termo empregado no panexírico do matrimonio de Constantino con Fausta; indicábase que Constantino, *oriendo* (polas súas orixes, desde o principio), honrara a Bretaña, o que foi tomado como unha alusión ao seu nacemento, cando en realidade facía referencia ao comezo do seu reinado. Cando Diocleciano instituíu a tetrarquía, Constancio Cloro repudiou a Helena para casar coa filla do emperador e converterse no César de Occidente. Coa morte de Constancio Cloro, no 308, Constantino, quen o sucedeu, convocou a súa nai á corte imperial, conferíndolle o título de Augusta. O biógrafo Eusebio, na súa *Vita Constantini*, apunta que coa súa influencia e liberalidade Helena favoreceu unha ampla expansión do Cristianismo.

Pero o labor máis significativo foi a peregrinación que emprendeu a Palestina despois de que Constantino se converteu no único Emperador do Imperio Romano. Esta estada en Xerusalén deu orixe á lenda do descubrimento da *Vera Cruz* e dos cravos de Cristo. Hai que considerar que as reliquias foron moi importantes en crear as bases da nova relixión. O biógrafo de Constantino, o ci-



tado Eusebio de Cesárea, conta que mandou levantar varias igrexas (a de Belén, a do Santo Sepulcro), pero non menciona en absoluto o achado da *Vera Cruz*, cousa que non deixa de nos sorprenden.

Quen refire o achado é Teodoreto de Ciro na súa *Historia Eclesiástica*, escrita no século V, pero os historiadores consideran estes contos apócrifos. É certo, sen embargo, que a igrexa do Santo Sepulcro xa se terminara no ano 335 e que as supostas reliquias da Cruz xa se veneraban alí dende o ano 340, tal como conta no seu *Catequeses* Cirilo de Xerusalén.

Estamos no século IV da nosa era cando na práctica empezaron as peregrinacións aos Santos Lugares (as vías consulares romanas facilitaban os desprazamentos dos peregrinos e peregrinas).

Entre os propios padres da Igrexa había quen apoiaba a práctica da peregrinación (como por exemplo San Xerónimo e Teodoreto de Ciro) e quen a desaconsellaba, especialmente para as mulleres, como Gregorio de Nisa, quen nunha das súas Epístolas preguntaba: *¿Que terán máis os que estiveron nos Santos Lugares?* El mesmo estivera en peregrinación a Terra Santa e afirmaba que a súa fe non crecera nin decrecera a consecuencia desta peregrinación. Practicamente contribuíu a crear o célebre refrán segundo o cal *qui multo peregrinantur, rare satificantur*. San Xerónimo, ao contrario, alentou a peregrinación de Santa Paula (347-404). Paula pertencía a unha das familias patricias de Roma: quedou viúva á idade de 32 anos, converteuse ao cristianismo por influencia de Santa Marcela e o seu grupo. Catro anos máis tarde tivo lugar a

xuntanza decisiva con San Xerónimo, quen chegara a Roma. Paula e o seu fillo Eustaquio deixaron Roma para seguir a vida monástica en Oriente. Primeiro, Paula realizou a perigrinaxe a todos os lugares famosos da Terra Santa, e finalmente estableceuse en Belén, ao igual que San Xerónimo. Fundou dos mosteiros, un para homes e outro para mulleres. Rica e benfeitora, é o modelo das viúvas cristiás.

Algúns peregrinos deixaban un diario da súa viaxe. Xa nos anos 333 e 334 temos un relato de peregrinación dun anónimo peregrino de Burdeos: o famoso *Itinerarium burdigalensis*. Como é anónimo non sabemos con exactitude se foi escrito por un home ou por unha muller. O *Itinerarium Burdigalensis* (coñecido tamén como *Itinerarium Hierosolymitanum*) é o máis antigo *Itinerarium*, e é o diario dunha viaxe a Terra Santa cruzando Italia, o río Danubio, o val de Constantinopla, a través de Asia Menor e Siria até Xerusalén e volta. O relato é pouco máis que unha mera enumeración das cidades polas que pasou o autor, onde cambiou de cabalos e as distancias. Describe moi pouco a Terra Santa. A súa descrición de Xerusalén, aínda que simple, proporciona información de grande valor para reconstruír a topografía da cidade. Persoalmente considero que foi redactado por un home, en canto ao estilo, estrito e telegráfico é moi parecido ao *Itinerarium* que nos deixará o bispo de Canterbury Sigerico no século X e que hoxe é a base para definir as etapas da Vía Francígena.

Neste mesmo século, Egeria sae de Galiza para ir en peregrinación a Terra Santa. Non só viaxou a Palestina, Exipto, Siria, Mesopotamia, etc., senón que deixou un relato



escrito da súa viaxe baixo forma de cartas que ía escribindo a outras mulleres, unhas *afastadas señoras e irmás* que evidentemente sabían tamén ler. Aínda que os seus datos biográficos sexan escasos, suponse que foi orixinaria de Galiza. Sábese que visitou os Santos Lugares entre os anos 381 e 384, recollendo as súas impresións no seu libro *Itinerarium ad Loca Sancta*, que tivo certa difusión por narrar de forma minuciosa e, sobre todo, animada a viaxe.

O *Itinerarium* divídese en dúas partes: a primeira narra a peregrinación e comeza cando Egeria está a punto de subir ao monte Sinaí, despois de ter visitado Xerusalén, e a segunda describe a liturxia tal e como se levaba a cabo entón en Terra Santa. É un diario redactado dende a piedade relixiosa, no mundo de finais do século IV, cando o Imperio Romano empezaba a súa decadencia, e que reflicte a súa valentía e curiosidade por recorrer estes países case pechados, dando detallada descrición dos lugares, persoas, curiosidades e costumes.

As cartas que forman o relato desta peregrina dános unha boa idea de como se podía viaxar nesa época, desprazándose polas múltiples calzadas, no que entón se chamaba *cur-sus publicus*, pasando as noites nas vendas ou mansións, casas de postas que marcaban as etapas da viaxe, ou acudindo á hospitalidade dos mosteiros, e de como era o Oriente do século IV. Varias mencións ao longo do manuscrito suxiren a posibilidade de que contara con algún tipo de salvoconduto oficial que lle permitiu recorrer á protección militar en territorios especialmente perigosos. A súa guía foi a

*Biblia*. Como dixemos, Gregorio de Nisa estaba convencido –e escribeo nunha epístola dirixida a un tal Censitore– que era imposíbel atravesar lugares corrompidos como as posadas ou os albergues orientais sen se contaminar coa súa depravación. Egeria demostrou que o nisenso erraba.

Esta muller é considerada a primeira viaxeira e escritora de fala hispana. Os seus datos persoais aínda son cuestionados polos historiadores, pois ela falou pouco de si mesma nos seus escritos. Non obstante, polas datas e lugares que menciona, infírese que pertenceu á familia do emperador Teodosio I. Sabemos que tiña coñecementos de grego, literatura e xeografía, e que foi querida e respectada polos seu contemporáneos, e supónselle tamén que foi abadesa dun convento. Varios investigadores considéranla monxa, aínda que o movemento monacal aínda se está instalando en occidente por esas datas e non se coñece ningunha comunidade cristiá de mulleres ás que se lle poida denominar *monxas* no sentido actual do termo. A hipótese máis probábel é que Egeria fose unha viúva e que posibelmente á súa volta da peregrinación puidera ter decidido entrar nunha comunidade relixiosa. Ao final daquel carto de século, bisagra entre o final do mundo clásico e o principio da época medieval, eran moi numerosas as matronas trotamundos que, como afirma o historiador Franco Cardini “inundaban como un verdadeiro diluvio a Xerusalén dos tempos de Xerónimo”. Entre estas viúvas peregrinas (moitas delas grandes amigas do autor da *Vulgata*) recordamos, ademais da nai de



Constantino, a Paula, a Melania, a María de Amida, a Furia ou Pelagia... A mesma Egeria refire que na cidade de Seleucia coincide cunha compañeira peregrina "... alí encontrei unha gran amiga miña, de cuxa vida todo o mundo se facía linguas en oriente ... chamada Marthana...".

Os datos que temos proporciúnaos San Valerio, abade de varios mosteiros do Val do Silencio, nunha carta dirixida aos monxes do Bierzo, dicindo que "Nacida no máis remoto litoral do mar Océano occidental, deuse a coñecer ao Oriente... e era superior en fortaleza a todos os varóns do século"<sup>1</sup>. Descoñécese lugar e circunstancias da súa morte.

Imos agora ao que son as peregrinacións a Santiago, que alcanzaron o seu auxe no século XII. Era a época de Xelmírez e a consideración da muller ás veces reflectíase nas crónicas. A *Historia Compostelana*, no seu libro II, deixa patente a misoxinia en xeral –e a aversión á raíña Urraca en particular, que é comparada con Jesebel– en frases como "Débil e inconstante o ánimo da muller pronto sae da súa órbita". Segundo está escrito "Máis vale a maldade do varón que a beneficencia da muller... A que non se atreve a loucura da muller? Que non intenta a astucia da serpe? Que non ataca a moi criminal víbora?"

Cando se quere loar a unha muller compárase cun home: o cronista Mateo Paris dixo da raíña Blanca de Castela, rexente do seu fillo, que era muller por sexo e home polo Consello. Temos visto que o mesmo abade Va-

lerio do Bierzo, para enxalzar a Egeria di que "A benaventurada Egeria, superior en fortaleza a todos os varóns do século".

A época de Xelmírez coincide coa do *Codex Calixtinus*. Ben: todos sabemos que o libro foi compilado por un tal Aymeric Picaud (alias Oliviero de Iscan...) que relata a súa longa e dificultosa viaxe. Pero se nos fixamos con atención, este Aymeric non ía só, senón con *sotia eius*. Ao final do libro V hai unha bula, naturalmente apócrifa, do Papa Inocencio II, que ademais de confirmar ulteriormente a paternidade do manuscrito atribuíndolla a Calixto II e reiterar a autenticidade dos contidos, explica que o código, que se supón redactado en Roma, vai levado e doado a Santiago por un certo *Aymericus de Picaud* (alias Oliverus d'Iscán), orixinario de Parthenay-le-Vieux, e por *Girberga* de Flandes, a súa compañeira.

No texto latino: *Hunc codicem a domno papa Calixto primitus editum, quem Pictavensis Aymericus Picaudus de Partiniaco veteri, qui etiam Oliverus de Iscani, villa sancte Marie Magdalene de Viziliaco, dicirtur, et Girberga Flandrensis sotia eius, pro animarum suarum redemptione sancto Iacobo Gallecianensi dederunt, ...*

Todo iso, en romance paladín soa como: "Este código, composto primeiramente polo Papa Calixto, que o poitevino Aimerico Picaud de Parthenay-le-Vieux, quen se di tamén Oliver de Iscán, vila de Santa María Magdalenade Vézelay, e Girberga de Flandes, compañeira súa, doaron a Santiago de Galiza pola redención das súas almas...".

<sup>1</sup> *Epistola de Beatissimae Echeriae laude*, San Valerio - Ad fratres Bergidensis, (cfr. Flórez, XVI, 391-416; PL 87,439-456).



Expertos como o profesor Herwaarden, quen ten analizado a singular figura deste Aymericus, teñen aportado diferentes teorías sobre a súa identidade e función: polo texto non se comprende con exactitude se Oliverus é outro nome de Aymericus de Picaud ou se os que levaban o precioso códice foron tres: Aymericus, Oliverus e Girberga. Se Aymericus e Oliverus fosen a mesma persoa (a hipótese máis aceptada), o primeiro podería ser o nome de pila e o outro o nome relixioso, utilizado na igrexa de Iscàn, perto de Vézelay; en efecto, Picaud, autor do himno que precede a carta do Papa Inocencio, vén definido *presbítero* de Parthenay.

Despois está esta Girberga que o acompañaba, que no texto latino vén definida *sotia eius*, onde *sotia* podería significar amiga, que vai con el en peregrinación, ou compañeira ou esposa, aínda que teoricamente esta hipótese tería que se descartar porque o Concilio de Reims (1119) acababa de reiterar a obrigación do celibato para o clero. Ou a señora de Flandes podería ser unha monxa, polo tanto socia en sentido relixioso ou, tamén é posíbel, a muller de Oliverus, na hipótese de que os que levaban o códice fosen tres. Ou unha viúva. Fose o que fose Girberga, o certo é que é unha muller, unha peregrina, que acompaña ao célebre Picaud e que leva o *Liber Sancti Iacobi* de Roma a Santiago.

Eminentes estudiosos confirman que o *Codex* foi redactado por Picaud quen, se non foi o autor de cada unha das súas páxinas, foi cando menos, o coordinador de toda a obra. Ninguén propuxo nunca que Girberga poida ter sido a autora –ou coautora– do *Codex*.

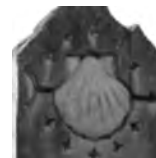
Aínda que durante a Idade Media as mulleres en xeral sempre quedaban nun segundo plano, houbo algunhas que sabía ler e escribir, e con moita maña. Pensamos na monxa alemá Hildegarde von Bingen, contemporánea de Girberga, que era pintora, música, experta en plantas medicinais e pedras e que se carteaba con personaxes como Bernardo de Claraval, o Papa Eugenio III e o emperador Barbarroxa.

Herwaarden liquida rapidamente a Girberga como concubina de Aimeric e outros afa-  
mados autores que analizan detalladamente o *Codex* nin a nomean. Non nos sorprendería que entre os dous houbera a que hoxe chamamos “afectuosa amizade” e que dende Roma se pechara un ollo sobre esta “relación prohibida”. Pero como ía Roma a consentir que esta relación fose reflectida con nomes e apelidos nun libro tan sagrado como o que loa ao Apóstolo Santiago e que ten que ser un punto de referencia para os devotos peregrinos?

Se reflexionamos sobre a figura de Girberga Flandrensis, son moitas as preguntas que se nos xuntan. Suponse que daquelas, para levar de Roma a Santiago un documento tan precioso e enviado polo mesmo papa, organizouse unha comitiva con algúns escoltas e que ao mellor, aproveitouse a viaxe para enviar tamén outros escritos ou obxectos. Entón, era Girberga a única muller da comitiva? E se non era a única, por que se nomea só a ela? Que tiña de especial? Que facía en Roma? Cal era exactamente a súa relación con Picaud? Como temos que interpretar as palabras *sotia eius*?

Levar un documento tan precioso como o *Codex Calixtinus* era ao mesmo tempo un





honor e unha responsabilidade. Como se lle confía a unha muller tan valioso manuscrito? Para coidalo e defendelos serían máis aptos outros homes. Tanto ela como Picaud eran pecadores que doaban o libro para a salvación das súas almas. Por que non puideron redactalo xuntos?

Se pensamos nos textos que preceden ao *Codex* e que relatan peregrinacións, notamos que o estilo e o carácter do *Calixtinus* se achegan moito máis ao diario de Egeria (hai observacións sobre os costumes alimentarios dos pobos, sobre a súa forma de vestir, relacionarse socialmente, acerca da liturxia, etc.) que non, por exemplo, ao simple relato do bispo Sigerico, quen narrando a súa peregrinación de Canterbury a Roma limítase a indicar as estancias das etapas recorridas e as estacións de posta. No *Codex* nótase que hai unha atención especial ao lado práctico da peregrinación, diríamos un “toque feminino” e, por moi escandaloso que poida parecer, consideramos moi posíbel que a misteriosa peregrina Girberga sexa coautora do *Calixtinus*.

Na segunda metade do século XII, nos camiños de peregrinación aparece unha figura singular: Santa Bona da Pisa (1155-1207), quen realizou peregrinacións a Roma, Santiago e Xerusalén. Os seus haxiógrafos (hai dous *Vitae*, un redactado polos cóngos regulares de San Martiño de Kinzica –onde estivo acollida dende pequena– e outro o do mosteiro de San Iacopo en Podio que ela mesma fundou) refiren que naceu en Pisa no barrio de Kinzica na ribeira do río Arno. A nai era corsa e o pai un tal Bernardo que en Xerusalén tiña tres fillos que os abandonou cando Bona tiña tres

anos. A nai, solteira e sen medios, recorreu aos frades do próximo mosteiro, onde a pequena foi acollida e criada. Era unha nena algo especial: aos sete anos tivo unha primeira visión de Xesús, que volverá aparecerlle numerosas veces, tamén xunto a Virxe e Santiago. Bona acostumaba martirizar o seu corpo cun cilicio e sometíase a duras penitencias.

Aos trece anos marcha en peregrinación a Xerusalén e queda nove anos visitando os Santos Lugares. Coa axuda duns mercadores de Pisa, consegue chegar ao convento de San Martiño onde vivía. Alí ten unha nova visión na que Cristo se lle presenta xunto a Santiago e invítana a unirse aos peregrinos que se dirixen a Compostela. Dinlle que *Volo te huius beati Iacobi limina in Hispania visitare*. Bona non dubida en participar naquela primeira peregrinación, á que seguirán moitas máis. A muller convértese en guía e acompañante dos peregrinos, a quen apoia, axuda nas dificultades e salva das augas dos ríos.

Peregrinou até nove veces a Compostela e tamén guiou a peregrinos a Roma e ao Monte Gargano, ao santuario do arcanxo Miguel (*Via Micaelica*).

Tamén funda un mosteiro, o de San Iacopo en Podio, onde acolle peregrinos, recolle reliquias para enriquecelo (unha imaxe do mesmo Xesús Cristo que ela lle pediu). Ao cincuenta anos de idade as súas condicións de saúde obrígana a interromper as peregrinacións: morrerá o 29 de maio de 1207. Non foi só guía de peregrinos, senón tamén milagreira en vida e *post mortem*. Agora descansa na igrexa de San Martiño en Pisa. O 2 de marzo de 1962, o papa Xoán XXIII declarouna oficial-



mente protectora das azafatas e supoño que tamén dos *azafatos*.

A última análise do seu corpo (en 2002) revela que o esqueleto corresponde ao dunha muller que morreu á idade de 50-55 anos (os haxiógrafos afirman que morreu aos 50 anos *et amplius*), de estatura pequena (1,5 m) e bastante grácil. O estado dos extremidades inferiores é típico dunha persoa que ten camiñado moito (camiñou aproximadamente 60000 km.), que tivo unha boa alimentación e non lle foron atopadas lesións traumáticas de ningún tipo, contrariamente ao que afirma a tradición, que di que foi ferida por uns sarracenos e que foi pisada por un cabalo. Tampouco había trazos de anemia. Coas medicións e estudos que se fixeron do seu cranio foi posíbel reconstruír de xeito aproximado o aspecto do rostro da santa.

Entre as peregrinas medievais houbo diferentes princesas, infantas e raíñas que normalmente ían acompañando aos seus esposos ou pais. Unha destas soberanas foi Isabel, neta de Xaime I o Conquistador, que aos doce anos foi pedida en matrimonio por Denís, rei de Portugal, converténdose en raíña deste país. A súa vida non foi fácil polos enfrontamentos entre o fillo, Afonso IV, e o marido, nos que tivo que mediar. En 1325 enviuvou do seu esposo, e foi entón cando empezaron as súas peregrinacións a Compostela, onde entregou ao bispo a coroa real para recibir o hábito da Orde das Clarisas. Ao volver a Portugal levaba con ela o bordón e a esclavina dos peregrinos, para “aparecer peregrina de Santiago”. Até o fin dos seus días viviu retirada, vestindo sempre o hábito da *Tercera Orde Franciscana*, aínda que libre dos votos relixiosos, pois sempre quixo manter o seu pa-

trimonio para construír igrexas, mosteiros e hospitais. Á súa morte, o seu corpo foi trasladado até o mosteiro de Santa Clara de Coimbra, onde repousa envolto nunha aureola de milagres. Foi canonizada polo papa Urbano VII o 25 de maio de 1625.

Isabel a Católica tamén recorreu o Camiño de Santiago, pero con diferente actitude: visitou o santuario de San Xoán de Ortega para propiciar o nacemento dun herdeiro varón e na Ruta era unha especie de cazarreliquias (no Cebreiro quería levar o cáliz e a patena; de San Xoán de Ortega levou un brazo do Cristo de marfil; e de Burgos quería levar nada menos que os cravos do Cristo, que entón estaba en San Agustín). Pero o certo é que ocupouse de mellorar as infraestruturas para acoller os peregrinos (por exemplo, o Hospital dos Reis Católicos).

Bríxida Birgersdotter, coñecida como Santa Bríxida de Suecia, foi escritora, teóloga, fundadora dunha orde relixiosa, santa patroa de Suecia e co-patroa de Europa. Viña dunha familia aristocrática: o seu avó materno tiña parentesco coa familia real sueca. Dende nena tivo visións da Virxe –que lle colocou unha coroa na cabeza– e de Cristo morto na cruz. Quedou orfa aos dez anos e, cando tiña ao redor de trece, foi dada en matrimonio, contra a súa vontade, a Ulf Gudmarsson. Foi nai de oito fillos, entre eles, santa Catalina de Vadstena. A devoción de Bríxida influíu tamén no seu marido. Entre outras viaxes, os esposos realizaron peregrinacións a Nídaos (actual Trondheim) e a Compostela. Durante o camiño, en Francia, Ulf caeu enfermo. Cando temían o peor, San Dionisio pareceu ante Bríxida e prometeulle que o seu marido non morrería nesa ocasión. Morreu de regreso a Suecia.



Entón, Bríxida repartiu os seus bens, aumentou o número de visións e preparou a súa viaxe a Roma co propósito de tomar parte na celebración do xubileo de 1350 e para obter o permiso do papa para fundar unha nova orde relixiosa. Durante a súa estancia en Italia tamén aproveitou para viaxar en peregrinación a santuarios de Asís, Nápoles e Italia do sur. O papa residía entón en Avignon, pero a súa ausencia non desanimou a Bríxida, pois ela sabía, debido a unha visión que tivera, que vería ao papa e ao emperador en Roma. Tivo que esperar até 1368 para entregar as regras da súa orde ao pontífice, e estas foron aceptadas con varias revisións e fortes cambios cos que probablemente Bríxida non estivo nada de acordo.

Cando contaba cuns 68 anos, Bríxida realizou una viaxe a Terra Santa e ao regresar a Roma, unha enfermidade debilitouna e finalmente morreu na actual Praza Franese. De acordo coa súa vontade, os seus restos mortais foron trasladados a Suecia. Uns anos despois da súa morte, saíu á luz a primeira edición das súas *Aparicións celestiais*. A orde que fundou perdura até os nosos días co nome de Orde do Santo Salvador, chamada comunmente Orde Birxidiana.

O relato da súa vida descubriuse en 1934 (só se coñecían sete follas) e é un dos textos máis temperáns sobre a peregrinación a Santiago.

Outra muller peregrina foi Margary Kempe. Naceu ao redor de 1373 en Bishops Lynn, Inglaterra, nunha familia acomodada, aínda que nunca aprendeu a ler e escribir. Segundo a súa biografía (que ditou ela mesma) durante a súa xuventude cometeu un “pecado secreto”, do que non entra en detalles, pero

afirma que nunca tivo valor para confesalo a ningún sacerdote. Aos 20 anos casou co rico mercador John Kempe, e pouco despois do nacemento do seu primeiro fillo intentou o suicidio. Probabelmente este “pecado secreto” alterara o seu equilibrio mental. Este foi o primeiro dos seus trece fillos. Nos anos entre 1413 e 1415 empezou as súas peregrinacións, viaxando a Xerusalén. O seu comportamento durante a viaxe (gritos e crises de nervios) puxo a dura proba a paciencia dos seus compañeiros e as súas rarezas supuxéronlle a acusación de herexía da que se tivo que defender. En 1417, xa soa, peregrinou a Santiago de Compostela en barco e como pola súa extravagante actitude era considerada louca (ou bruxa), os seus acompañantes dixéronlle que se chegaran a ter mal tempo sería pola súa culpa e que de seguro a tiveran botado ao mar. Entre 1431 e 1436 ditou a súa biografía a dous escribas: os últimos documentos sobre ela datan de 1438.

Estas pinceladas acerca dunhas peregrinas destacadas lévannos a unhas conclusións:

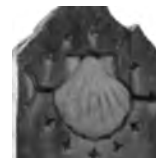
Moitas delas puideron levar a cabo as súas peregrinacións ou as súas obras de beneficencia cando quedaron viúvas. Este estado civil era sen dúbida o mellor porque proporcionaba á muller liberdade de movementos, liberdade de xestión dos bens económicos e unha exención dos prexuízos sociais. Ao contrario dos homes, a quen a condición de viúvo rende case desamparados, as mulleres parecen gañar en moitos sentidos.

Outras eran místicas ou visionarias, o que as convertía en persoas fóra do común, aínda que a miúdo “a risco da Inquisición”. En todo caso, mulleres excepcionais.



II. CAMIÑOS DE SANTIAGO:  
MIRADAS ANTROPOLÓXICAS





## POR QUE A ANTROPOLOXÍA NO CAMIÑO?

**Manuel Vilar Álvarez**

*Asociación Galega de Antropoloxía (AGANTRO)*

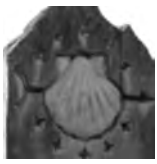
Pese á importancia histórica, a ser un fenómeno universal e mover millóns de persoas, a peregrinación non chamou a atención da antropoloxía até tempos moi recentes. Neste sentido hai que destacar o pioneiro traballo de Robert Hertz ou o enfoque teórico proposto por Victor Turner.

Sen embargo hoxe un antropólogo pode focalizar o seu traballo noutros aspectos, como o da patrimonialización e achegamento ao territorio que atravesa o camiño, nun intento de contribuír a entender a sociedade do presente. Neste sentido defendo o traballo etnográfico como unha ferramenta metodolóxica válida para estudar a sociedade do século XXI.

### **INTRODUCCIÓN**

Na chamada literatura odepórica actual atopamos preguntas do tipo “Por que o Camiño? Que me levou a peregrinar?”, preguntas que tamén se fai a escritora Espido Freire nun libro recente e no que relata o seu peregrinar a Compostela. E estas podían ser as preguntas que tamén formulamos desde a antropoloxía nun intento de visualizar o contacto cultural, de volvelo consciente, de reflexionar sobre o encontro entre o antropólogo e o seu obxecto de estudo (Krotz 1994: 8).

Polo tanto a pregunta xenérica a contestar aquí sería: que fai ou que pode facer un antropólogo no Camiño? E ampliaría o espazo do camiño ao territorio por onde este atravesa. As respostas poden ser diversas porque os enfoques poden ser igualmente diversos, pero tamén porque a antropoloxía é un amplo campo que posibilita a diversidade interpretativa.



Pero, antes de seguir adiante, quero confesar que cando se comezou a falar en Galicia con forza do tema do Camiño e da peregrinación, aló polo comezo da década de 1990, non sentín moito interese intelectual polo mesmo. Entendía que había outros temas, máis interesantes ou urxentes, sobre os que lanzar unha mirada antropolóxica e que a peregrinación a Santiago era un feito social con pouca incidencia no desenvolvemento global da sociedade galega, que a súa importancia estaba para os de fóra, non para nós, porque “o feito compostelán non tivo practicamente repercusión relixiosa en Galicia, e moi escaso foi o beneficio cultural... O Ano Santo nunca significou moito en Galicia, en contraste con outros santuarios, coma o de Santo Andrés de Teixido” (Chao Rego 1999).

Sen embargo si me interesaban as peregrinacións a outro nivel, a un nivel máis local, as peregrinacións que moitos de nós fixemos ou facemos a un santuario próximo a onde vivimos cada ano, cando imos a unha romaría, porque peregrinar é iso, desprazarse até un lugar que consideramos sagrado e facelo por un motivo devocional. Así, reteño na miña memoria o camiño de 4 km que de neno facía cada 21 de setembro andando co meu avó até un santuario da parroquia muxiá onde nacín; ou tamén o desprazamento até a vila de Muxía o domingo da romaría da Virxe da Barca. Porque estes pequenos camiños, en expresión tomada de Marcial Gondar (Gondar 1993), pequenos só pola distancia, son importantes á hora de configurar as identidades dos individuos, tanto a nivel particular como social, pero tamén son importantes desde un as-

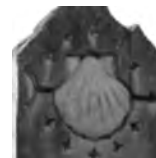
pecto máis ligado ao espiritual e, a certos niveis, tiveron moito máis peso social que as peregrinacións a Santiago.

### **ANTROPOLOXÍA DA PERIGRINACIÓN**

Podemos dicir que as peregrinacións están presentes, dun xeito ou doutro, en todas as culturas e desde as orixes das mesmas. Na cultura occidental a peregrinación cristiá, que empeza nos séculos I ou II da nosa era coa veneración das reliquias dos santos, podemos dicir que “is as much a part of the ongoing drama of European history as are wars, revolutions, the rise and fall of empires, industrialization, and urbanization” (Nolan e Nolan 1989: 3). Pero pese a esta importancia histórica e o volume humano que as peregrinacións mobilizan, estas non chamaron moito a atención dos antropólogos e podemos dicir que non o fixeron até moi recentemente.

A antropoloxía abriu os ollos á peregrinación e viuna como un meritorio obxecto de estudo en parte grazas aos traballos de Victor Turner e Edith Turner (Turner 1974 e Turner e Turner 1978). Estes levaron ao terreo da peregrinación as teorías de Arnold van Gennep sobre os ritos de paso. Por dicilo moi brevemente: para a Turner a peregrinación é un proceso no que o peregrino atravesas, como en todo rito de paso, tres niveis: un de separación, outro de liminalidade e un último de agregación ou incorporación cun espírito renovado. O importante para Turner é a liminalidade na que o peregrino pasa por un estado temporal de outredade, de transición, onde se dilúen as diferenzas de clase, deixa atrás as estruturas máis ríxidas da vida mundana e sente que





comparte con outros un novo sentido comunitario. É o que denominou *communitas* ou *spontaneos communitas*.

A análise de Turner estaba moi impregnada do seu interese polo ritual e que tiña estudado entre os Ndembu da actual Zambia; significa tamén traer a un contexto occidental unha metodoloxía aplicada, con certo éxito, ao estudo da sociedade tribal africana.

Pero mesmo antes de nacer Victor Turner, outro estudoso realizou un traballo interesante e pioneiro sobre unha peregrinación a un santuario situado nos Alpes italianos. Robert Hertz, morto prematuramente na Gran Guerra, escribiu un artigo sobre o santuario de San Besse no que se preguntaba que era o que motivaba á xente, dos pobos dos vales próximos e da rexión do Piamonte, subir cada 10 de agosto até ese lugar solitario, onde entre outros rituais os romeiros levaban anaquiños dunha rocha, como hoxe se fai tamén nalgúns santuarios galegos, como é o caso do que está situado sobre a vila mariñeira de Laxe<sup>1</sup>. Mais o traballo de Hertz, publicado xa no 1913, tivo pouco impacto nos posteriores estudos sobre as institucións relixiosas (Coleman 2002: 355). Ademais Marcel Mauss, que cualificouno como delicioso, non o considerou como un estudo antropolóxico porque o tema que trataba enmarcábase nun contexto europeo e non nunha xeografía distante e exótica. En consecuencia, e para os parámetros daquel tempo, era un traballo que entraría no que se consideraban estudos do folclore (MacClancy

1994: 37), algo que se cualificaba como menor e cunha categoría científica máis cativa.

Outros antropólogos, como John Eade, Michael Sallnow ou Simon Coleman, centran os seus traballos en explicar a complexidade deste fenómeno e os diversos campos interpretativos que este posibilita, entre outros o contraste entre as prácticas do peregrino laico e os mandatos da ortodoxia relixiosa, o peregrino como viaxeiro e a súa relación coa sociedade pola que vai viaxando, etc. Tamén son autores de fortes críticas ás teorías de Victor Turner, como que este confunde a realidade sociolóxica co idealismo teolóxico e de elaborar un paradigma que, si funciona, faino mellor para os contextos cristiáns que para os non cristiáns, ou que os antropólogos saíron ao campo á busca da *communitas* e non encontraron evidencias da mesma (Coleman 2002: 356 e 359). Pero pese a todas as críticas, o traballo de Turner pode considerarse clave para traer o fenómeno da peregrinación “to the forefront of anthropological considerations” (Morinis 1992: 8) e significa o primeiro modelo teórico aplicado á interpretación da peregrinación.

Os estudos enfocados no fenómeno da peregrinación foron medrando e consolidándose e hoxe hai antropólogos que se centran no estudo das causas que levan á xente a facer unha peregrinación; antropólogos que estudan ao peregrino mentres realiza o camiño, das experiencias que este sofre durante a realización do itinerario e na chegada á meta; ou-

<sup>1</sup> Aquí hai un cruceiro, que chaman a Cruz do Navegante, no que os devotos arrincan anaquiños da rocha sobre a que se asenta e lévanos como amuletos protectores. Tamén contan que estes anaquiños eran enviados, no medio dunha carta, aos que estaban na fronte durante a guerra civil.



tros centran o seu estudo no regreso do peregrino á vida cotiá e despois de atravesar un período de separación do mundo no que desenvolve a súa vida normal. Pero tamén hai outros aspectos vinculados á peregrinación que chaman a atención dos antropólogos como o que vincula peregrinación cunha forma de turismo, entendendo que o peregrino pode actuar ou comportarse como un turista, porque xa Victor Turnes e Edith Turner dixeran que “a tourist is half a pilgrim, if a pilgrim us half tourist” (Turner and Turner 1978: 20). De todos xeitos a fronteira entre peregrinación e turismo relixioso é un fino fío, pero a antropoloxía atende aos dous fenómenos porque ambos son actividades humanas complexas que practican moitos millóns de seres humanos.

E son estes os temas porque estes son tamén os elementos que caracterizan a unha peregrinación, especialmente a decisión de rachar coa rutina e emprender un camiño cara a un lugar considerado sagrado. Polo tanto motivación, destino e desprazamento son os tres piares básicos dunha peregrinación, e os tres teñen chamado recentemente a atención da antropoloxía. E baseando a peregrinación nestes tres pés, tamén se pode considerar como peregrinación a que se fai a determinados lugares vinculados con feitos máis modernos ou persoeiros dos nosos días, como políticos ou cantantes, e propios dunha sociedade máis secular. Así temos que funcionan como centros de peregrinación a casa na que viviu Elvis Presley, o campo de concentración de Auschwitz, a tumba de Jim Morrison, o Strawberry Field no Central Park de Nova York, etc.

Non queremos rematar este apartado sen unha mención aos escasos traballos antropolóxicos sobre o fenómeno da peregrinación feitos desde aquí ou sobre aquí. Salientar os traballos de Nieves Herrero (1995 e 2003) sobre o camiño como unha metáfora da vida e a patrimonialización do mesmo; e de Eva Mouriño (1997) sobre o engarce da peregrinación nun contexto posmoderno. E con referencias ao Camiño ou a cidade de Santiago como meta de peregrinación, tamén citar os traballos de Nancy Frey (1998 e 2004) centrados máis no peregrino como un viaxeiro e no regreso deste, ou de Sharon Roseman (2004) sobre as lecturas posibles de Santiago de Compostela como cidade cosmopolita e o Camiño usado como símbolo de unidade europea.

### **ANTROPOLOXÍA NO CAMIÑO**

Persoalmente levo máis dunha década relacionado co camiño e coa peregrinación; sen embargo nunca me considerei un antropólogo do fenómeno da peregrinación, en tal caso un antropólogo preocupado, entre outros, polos procesos de patrimonialización e polos temas e problemas que afectan á sociedade na que vivo, á sociedade do meu tempo, porque a antropoloxía é unha ciencia do presente.

Chegados a este punto teño que volver dicir que tanto o Camiño como a peregrinación non me atraían como obxectos de estudo. Sen embargo un día, a comezos do verán de 1997, vin anunciada unha peregrinación de Santiago de Compostela a Fisterra e Muxía para reivindicar e impulsar este camiño que, de aquela, non estaba aberto nin



moito menos sinalizado<sup>2</sup>. Entón decidín participar porque me pareceu outro xeito, e para min até entón diferente, de aproximación ao territorio co que me identificaba e co que tiña intereses de estudo. A experiencia resultou interesante e atractiva, polo que repetina até o ano 2004, en que se decidiu non convocar máis esta peregrinación, aducindo que este camiño estaba agora xa aberto, sinalizado e con infraestruturas mínimas para atender aos peregrinos. Ademais, e desde 1999 en que pasei a participar na organización da peregrinación, percorrín este camiño en varias ocasións para ver o seu estado de conservación, coñecelo mellor e coñecer mellor tamén o territorio que atravesaba, pois potenciar algo implica primeiro coñecelo. Asemade, e xunto aos compañeiros da AGACS, teño percorrido igualmente outros camiños ou parte deles e, moitas veces, para denunciar os ataques ao patrimonio cultural dos mesmos, xa que curiosamente en sitios se reivindicaba o Camiño e, ao mesmo tempo, se agride o seu patrimonio, moitas veces coa intención de facer as cousas máis “bonitas” e borrar a imaxe de atraso a elas asociadas. Un exemplo foi en Samos en 1998, outro na Lavacolla en 2007 cando se decide construír un macro polígono industrial nun terreo atravesado polo camiño, no concello do Pino e mesmo ao pé do aeroporto da capital de Galicia. Máis recentemente teño participado nos traballos de delimitación do territorio histórico vinculado ao camiño de Fisterra e Muxía.

Desde o camiño un antropólogo pode e debe contribuír, facendo un traballo etnográfico, a comprender a sociedade do presente e os procesos de patrimonialización vinculados ao camiño, porque as políticas do patrimonio non pasan só polo rescate do pasado, senón por novas producións, e o traballo antropológico pode axudar a ver o patrimonio como unha marca de modernidade e de calidade da vida, de autoestima.

O etnográfico é hoxe un concepto realmente amplo e cunha perspectiva focalizada dun xeito claro nunha visión actual da sociedade, unha ferramenta que considero moi válida para estudar e comprender o presente, un método de traballo que posibilita “understanding the history of the highly complex, fractured, crisis-ridden world of today” (Narozky e Smith 2006: I).

O etnográfico non hai que entendela como o estudo arqueolóxico dun pasado inmóbil ou dunha “comunidade” primitiva, aínda que ese “primitivo” sexa só un colectivo inserido marxinalmente no sistema global e capitalista dominante. O antropólogo busca o documento etnográfico, que é calquera fonte de información dispoñible para o coñecemento etnolóxico ou antropológico dunha determinada sociedade. O coñecemento antropológico non procede dun estudo nun laboratorio, senón da sociedade mesma e, en consecuencia, tamén ten un interese social, quer devolver a esta uns resultados que poidan contribuír dalgún xeito ao seu presente.

<sup>2</sup> A peregrinación estaba convocada pola Asociación Galega de Amigos do Camiño de Santiago (AGACS) e a Asociación Neria, organización privada e de ámbito supracomarcal que ten o seu campo de acción na Costa da Morte.



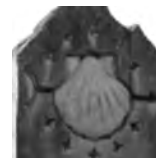
Polo que podemos dicir que a etnografía ten que centrarse tamén nas prácticas sociais e culturais emerxentes nunha sociedade actual na que o transcultural e o transnacionalismo son tamén circunstancias ou realidades que lle afectan. E a sociedade en Galicia está evolucionando rapidamente cara a novas formas, debido especialmente ás modificacións que se veñen dando no mundo agrario desde mediados do século pasado, mudanzas que afectan ao abandono da agricultura e ao cambio tecnolóxico producido por un avance técnico que deixou obsoleto unha tecnoloxía que tiña mostrado certa eficacia e continuidade secular; mudanzas producidas tamén por novas formas de inserción no mundo capitalista e globalizado; mudanzas incentivadas moi decididamente desde a entrada na Comunidade Europea e as directrices emanadas da Política Agraria Común que afectaron moi directamente ao sistema produtivo agrario e ao mudo rural directamente relacionado con ese sistema.

Agora o territorio rural é articulado desde as grandes institucións europeas e reflicte os cambios profundos e acelerados que se deron na segunda metade do século XX. Neste tempo a UE emite directrices e resolucións que implican cambios e alteracións na vida no mundo rural e limitando, por non dicir achicando, a produtividade agraria, especialmente coa cota láctea e a liberalización de mercados, polo que estes modos de produción clásicos xa non son capaces de manter a vitalidade desas sociedades e, en consecuencia, a realidade do medio rural perde cada día peso no produtivo, pero tamén no reprodutivo social, polo que a continuidade é algo que está en risco.

Ante este panorama ao mundo rural, onde a actividade agraria e gandeira xa non é determinante ou non é capaz de manter a vitalidade do mesmo, parece que só lle queda como recurso económico, e isto é o que sinala tamén a UE, a alternativa que pode ofrecer o patrimonio cultural vinculado a formas de turismo e de lecer. E aquí neste contexto é onde situamos o camiño de Santiago, como un elemento capaz de xerar novas expectativas, novas ilusións.

Neste sentido o patrimonio cultural acaba entrando nunha dinámica de mercado na que o mundo rural ofrece un produto, neste caso cualificado como de cultural (e aquí vai tamén implícito o de natureza e simplicidade vivencial, elementos que non son propios do mundo urbano), a uns potenciais consumidores preferentemente urbanos que o demandan. E hai que pelexar por colocar ese produto dentro dun mundo extremadamente competitivo, onde unha sociedade de lecer precisa consumir con urxencia calquera tipo de produto, de aí tamén a diversidade de destinos e ofertas, desde un turismo de aventuras, a un turismo solidario ou a un turismo relixioso. E os lugares sagrados e metas de peregrinación aparecen como sitios dignos de ser visitados e a peregrinación tamén pode ser entendida como unha viaxe a realidades distintas do cotiá, fóra do urbano, onde hai outros modos de vida e elementos máis “puros”.

O turismo, nas súas diversas formas ou modalidades, aparece así como unha alternativa de desenvolvemento. E a antropoloxía pode axudar a que certas prácticas e elementos patrimoniais do espazo social do camiño,



se convertan en produtos turísticos de calidade, produtos ben enxertados na paisaxe cultural e que esta non perdan ese referente de identidade, de lugar e de lugar local. Porque até agora unha das peculiaridades da chamada sociedade rural era o sentimento de espazo, de vinculación co territorio e onde o compoñente espacial era determinante á hora de configurar identidades e cosmovisións. Outro era a transmisión baseada na oralidade e no papel da familia, e dentro desta os vellos, como axentes transmisores; agora os procesos de enculturación son distintos e a mensaxe que se dá é allea á realidade do medio rural, son mensaxes que responden a unha realidade urbana, a un desexo de urbanizar, en todos os sentidos, o rural.

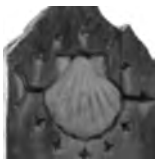
E así estamos andando xa polo camiño e podemos dicir que moitos lugares polos que este pasa non representan o paradigma do exitoso e do triunfante. En non poucas aldeas vemos despoboamento, por non dicir desertización poboacional, soidade, testemuñas da dureza dunha vida, onde todo remite a un universo do traballo. E a baixa poboación significa pouco peso social nunha sociedade baseada no nivel de consumo, pero tamén pouco peso cultural e político e menos alternativas cara ao futuro.

Pero esta imaxe da ruralidade tamén nos mostra certa inmovilidade, como problemas de acceso ás novas tecnoloxías e menor calidade de vida. E todo son características ou parámetros que non trunfan agora nunha sociedade globalizada e onde a desterritorialización é un paradigma. Non obstante esta tendencia mundial cara á glo-

balización e a homoxeneización sociocultural ten movementos en contra, ás veces simplemente testemuñas, que tan só mostran como somos e fan constancia de estar aí, reivindicando o propio ou a cor local; simplemente mostran o existir, que é onde cabe a posibilidade de agromar e emerxer na diversidade. Mostrar isto, é dicir, mostrar a xeografía da diversidade na que mapear as cores das diferenzas e das desigualdades, é tamén traballo do etnógrafo e da etnografía.

O traballo de campo etnográfico permítenos elaborar un discurso apoiándose no mundo das prácticas cotiás, nos espazos reais da súa vida diaria, onde os individuos son suxeitos e creadores e non só simples consumidores ou seres sociais pasivos. Podemos axudar a redescubrir unha xeografía do cotiá, onde tamén poden acontecer cousas extraordinarias e maravillosas en toda a súa densidade. Tamén unha xeografía do abandono, da desvalorización por falta de perspectivas e onde unha peregrina pode exclamar que facendo o camiño por terras galegas un “... could begin to believe she was not only walking across space, but across time as well” (Egan 2004: 16).

Neste contexto o traballo de campo etnográfico pode axudar a recuperar a memoria sobre ese espazo e ao facelo estará cuestionando un certo modelo de desenvolvemento e as formas de implantación do mesmo, que levan sempre un certo desprezo cara ao outro e tilda esas “outras” expresións como “atrasadas e ignorantes”, é dicir, se desvaloriza o que configurou esa realidade e o traballo etnográfico podería axudar a revalorizala. Por-



que o camiño atravesaba unha paisaxe debuxada por séculos dunha actividade agraria que está desaparecendo ou transformándose dun xeito que fai moi dubidoso o proceso de continuidade. Esa paisaxe está perdendo a semantividade que lle daba significado e por fallar ese medio de transmisión estase convertendo nun ente baleiro de significados, polo tanto máis fácil de destruír. O traballo de campo etnográfico pode axudar a frear esta desvalorización ou que os seus efectos sexan menos traumáticos. En definitiva, axudar a valorar, algo que se ten que facer desde a investigación social, que é investir en coñecemento, algo que as administracións parece que non entenden.

O traballo de campo, expresión procedente das ciencias naturais e traída ás sociais polo antropoloxia británica a cabalo do século XIX e XX, é un sistema de traballo que caracteriza a varias ramas das ciencias sociais, desde a arqueoloxía á socioloxía, pero moi especialmente á antropoloxia para a que é unha técnica, pero tamén un proceso metodolóxico polo que se crea un corpo primario de datos empíricos cos que despois poder lanzar hipóteses. Brevemente podemos dicir que a súa orixinalidade metodolóxica está en que:

- O mellor instrumento para coñecer e comprender calquera aspecto dunha cultura e a mente e a emoción doutro ser humano, e o camiño, e todos os aspectos vinculados co mesmo, é un aspecto cultural que se pode estudar por medio do contacto humano.
  - Unha cultura debe ser vista a través de quen a vive e, tamén, do observador científico que a estuda e investiga nun proceso con intencións sociais.
  - A cultura tomada como un todo (holismo) e non como feitos illados. O camiño pasa por un territorio e forma parte del, non é unha estrutura perfectamente illable senón que está inserido nunha realidade máis ampla.
- E asumimos como unha estratexia para a análise o establecer relacións coas persoas que habitan nese territorio que queremos estudar. Esa relación cos residentes proporcionanos descrições coas que elaborar un discurso e facer unha interpretación dese territorio máis próxima á realidade obxectiva, máis fiable. O camiño é unha realidade viva e como tal non se pode separar da realidade de quen o vive, de quen o transita a diario, aínda que sexa por motivos distintos aos da peregrinación, é dicir, de quen o transita por motivos da vida cotiá.

Pero algo importante do traballo de campo é aprender a escoitar, saber escoitar á xente, algo que nos axudará despois a facer preguntas, pois non se poden facer preguntas sen saber escoitar antes. E facendo o camiño un pode escoitarse a si mesmo, pero tamén a moita xente que, neste momento, son só espectadores dun fenómeno que non conta con eles cando eles son os que poñen o territorio histórico no que ten lugar a peregrinación.

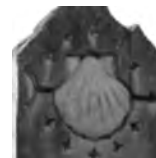


## BIBLIOGRAFÍA:

- CHAO REGO, X. (1999) “Trampas e virtualidade do Xacobeo”, en *A Trabe de Ouro*, 10 (38), pp. 163-179.
- COLEMAN, S. (2002) “Do you believe in pilgrimage? Communitas, contestation and beyond”, en *Anthropological Theory*, 2 (3), pp. 355-368.
- EGAN, K. (2004) *Fumbling. A Pilgrimage Tale of Love, Grief, and Spiritual Renewal on the Camino de Santiago*. Nova York: Doubleday.
- FREY, N. (1998) *Pilgrim Stories: On and Off the Road to Santiago*. Berkeley, University of California Press.
- FREY, N. (2004) “Stories of the Return: Pilgrimage and Its Aftermaths”, en E. Badone e S. Roseman, *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. University of Illinois Press, pp. 89-109.
- GONDAR, M. (1993) *Crítica da razón galega. Entre o nós-mesmos e o nós-outros*: Vigo, A Nosa Terra.
- HERRERO PÉREZ, N. (1995) “Camiño de Santiago, metáfora da vida humana”. En *Compostellana*, XL (3-4), pp. 465-480.
- HERRERO PÉREZ, N. (2003) “Resemantizaciones del patrimonio, reconstrucciones de la identidad: dos casos para la reflexión”. En *Etnográfica*, VII (2), pp.351-368.
- KROTZ, E. (1994) “Alteridad y pregunta antropológica”. En *Alteridades* 4 (8), pp. 5-11.
- MACCLANCY, J. (1994) “The construction of Anthropological Genealogies: Robert Hertz, Victor Turner and the study of Pilgrimage”. En *JASO* 25 (1), pp. 31-40.
- MORINIS, A. (1992) “The Territory of the Anthropology of Pilgrimage”, en A. Morinis (ed.) *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*. Londres: Greenwood Press.
- MOURIÑO, E. (1997) *Vivir o camiño. Revivir a historia*. Vigo: Ir Indo.
- NAROTZKY, S. e SMITH, G. (2006) *Immediate Struggles. People, Power and Place in Rural Spain*. Berkeley: University of California Press.
- NOLAN, M.L. e NOLAN, S. (1989) *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*. The University of North Carolina Press.
- ROSEMAN, S. (2004) “Santiago de Compostela in the Year 2000: From Religious Center to European City of Culture”, en E. Badone e S. Roseman, *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. University of Illinois Press, pp.68-88.
- TURNER, V. e TURNER, E. (1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. Nova York: Columbia University Press.
- TURNER, V. (1974) *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Nova York: Cornell University Press.







## AS ACCIÓNS PATRIMONIAIS NO CAMIÑO DE SANTIAGO A TRAVÉS DA ANÁLISE DAS FONTES COMO LUGARES ANTROPOLÓXICOS

**Fátima Braña Rey**

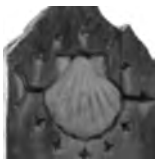
*Área de Antropoloxía Social. Universidade de Vigo*

Nesta comunicación presento unha reflexión sobre o patrimonio cultural e concretamente o chamado patrimonio etnográfico centrado nos bens que se encadran no espazo delimitado como Camiños de Santiago.

Procuró unha reflexión sobre o concepto de patrimonio cultural e as categorías de bens materiais e inmateriais en relación cos obxectos e contextos nos que se producen.

Nomeadamente imos falar da configuración de lugares de encontro no Camiño Francés como o son as fontes. Este tipo de bens son considerados unhas veces parte do patrimonio material outras do inmaterial mais a nosa proposta e que poden ser considerados como lugares no sentido que Augé os encadra na medida en que son espazos e tempos cargados de significación antropolóxica.

Deste xeito os bens como as fontes axúdanos a entender as definicións de patrimonio cultural ao tempo que nos proporcionan unha visión máis ampla ao abeiro dos recoñecementos que foi conseguindo o Camiño de Santiago como ben destacado do noso Patrimonio Cultural.



## CONCEPTO DE PARTIDA

Actualmente existe un consenso xeneralizado en canto á idea de que o patrimonio non é algo dado, nin sequera é un fenómeno universal; é un artificio. É unha construción social, algo creado, inventado (no sentido de construído) ou manipulado, ideado por alguén e historicamente cambiante (Llinares, 2006; Prats, 1997). Tamén consideramos que o Patrimonio –cultural, histórico, natural– non existe na natureza, nin en todas as sociedades humanas, nin en todos os períodos históricos. É unha construción social e como tal non existe máis que cando, desde determinadas instancias, é activado, é dicir é promovido pola súa capacidade para representar unha determinada identidade.

A orixe do termo patrimonio sitúase nas acepcións xurídicas nas que o patrimonio se pode aumentar, diminuír, transformar ou esgotar proporcionando as condicións para a reprodución dos individuos e grupos sociais (Sierra, 1997:384).

Así o concepto de patrimonio, como categoría xurídica e económica, refírese ao conxunto de dereitos e obrigas, sobre determinados bens mobles, inmobles ou capitais, dunha persoa física ou xurídica. Así pois, facendo referencia á propiedade e ás formas para a transmisión desta (Sierra, 1997).

A finais do século XX en distintos estudos antropolóxicos o termo de patrimonio vén collendo un carácter polisémico (Prats, 1998:63). O patrimonio cultural comezará a estar constituído polos artefactos aos que se lles atribúe a capacidade de significar esas adaptacións que son en definitiva a cultura.

Por artefactos enténdese, así mesmo, non só obxectos tanxíbeis, senón tamén os non tanxíbeis en canto que fan referencia, por unha banda, á súa construción humana e, por outra, a certa creatividade en resposta aos desafíos do medio.

De todo o dito despréndese que na construción do patrimonio cultural interveñen procesos de produción, reprodución, cambio e destrución (García, 1998:6). É un feito dinámico e compartido, polo que a súa análise abrangue procesos socioculturais compartidos en Occidente.

Polo tanto estamos a falar, no mesmo sentido que Jones (2010), pois non consideramos tan interesante falarmos de que obxectos son e cales non son patrimonio senón dos procesos relacionados coa construción do patrimonio cultural e a súa utilización.

Todos os elementos de cultura son patrimonializables, isto é, teñen posibilidades de converterse en patrimonio. Isto quere dicir que o patrimonio non é algo dado, senón un artificio, algo ideado por alguén (ou no decurso dalgún proceso colectivo) nalgún lugar e momento, para uns determinados fins. En segundo lugar, que o patrimonio é ou pode ser historicamente cambiante, de acordo con novos criterios ou intereses que determinen novos fins en novas circunstancias (Prats, 1997:20).

Pódese dicir tamén que o patrimonio é unha “invención” lexitimada, entendendo por invención do patrimonio a realización de composicións cuxos elementos poden ser inalterados da realidade, pero cuxa localización nun novo contexto contribúe a crear outra reali-



dade, con outro sentido. Esta proposición está en contra da común consideración de que os elementos patrimoniais créanse como tais ou son transformacións doutros bens patrimoniais anteriores.

Desde esta perspectiva, considera Llorenç Prats, que a invención, para arraigar e perpetuarse necesita converterse en construción social, é dicir, alcanzar un mínimo nivel de consenso (1997:21). Tal como expresamos máis arriba, algo ten o patrimonio de riqueza, de sabedoría, para alcanzar ese nivel de consenso e ser lexitimado como tal, e para mobilizar recursos para conservalo e expolo. Ese factor determinante do patrimonio é “o seu carácter simbólico, a súa capacidade para representar mediante un sistema de símbolos unha determinada identidade” (Prats, 1997:24). O patrimonio cultural representa e transmite unha identidade dada, asociada a unhas ideas, valores, sacralidade, inspiración creativa (ou o xenio do autor), excepcionalidade cultural. É por isto que se di que o patrimonio cultural funciona como marcador do sentido de identidade, de pertenza ao grupo, e que contribúe á reivindicación dunha identidade cultural. Tamén é isto o que explica o como e o porque se mobilizan recursos para conservar e expor o patrimonio ademais de se converter nun eixo económico na súa sociedade co turismo cultural.

Segundo o dito ata o momento os elementos que son patrimonio cultural representan as ideas e os valores, e os intereses dunha comunidade local, rexional ou nacional. En palabras de Llorenç Prats, “activar un reper-

torio patrimonial, significa escoller determinados referentes do contedor e expolos dunha ou outra forma. Evidentemente, isto equivale a articular un discurso que quedará avalado pola sacralidade dos referentes. Este discurso dependerá dos referentes escollidos, dos significados destes referentes que se destaquen, da importancia relativa que se lles outorgue, da súa interrelación (é dicir da orde do conxunto que integren) e do contexto” (Prats, 1997:232). Así pois ningunha activación patrimonial pode ser inocente ou neutral, senón que detrás hai valores, crenzas, intereses, obxectivos, etc. Estes valores, crenzas e intereses estarán presentes en toda activación patrimonial aínda que non sexan conscientes deles os colectivos e individuos que participan durante o proceso.

O patrimonio cultural como xa se comentou vén a estar constituído polas pegadas que deixamos os seres humanos cando, como seres sociais que somos, modificamos o noso medio natural. Nesta intervención sobre o medio tanto construimos obras arquitectónicas e urbanísticas como moldeamos obxectos de calquera clase. Así pois o ser humano crea, diseña e produce bens materiais concretos e tanxibles. Estes obxectos deveñen da transformación do medio na procura de recursos, mais na actualidade constitúense, como vimos, en expresións que adquiren un sentido completo só cando pode revelarse, máis aló do obxecto en si, o seu valor subxacente. Esta valorización foi derivando dos obxectos máis prezados en relación cun valor monetario ou simbólico relacionados coa conquista e o poder a un valor social. Da xoia e o monu-



mento pasamos a descontextualizar tamén os obxectos anónimos e populares.

Ata finais do século XX o patrimonio cultural foi unha construción ao redor da sustantividade de determinados obxectos que podían ter características moi diversas: desde un cadro, un castelo ata un incunable, mais sempre vinculados a un soporte. Falamos de soporte na medida en que, como xa se explicou, non é o obxecto en si o interesante á hora de falarmos de patrimonio cultural, senón os significados e contidos que se lle atribúen. É aquí o paradoxo da clasificación do patrimonio cultural material ou inmaterial. Todo obxecto na medida en que é utilizado socialmente está cargado de significación e toda significación atopará un soporte que a conteña. E ambos, o soporte e o contido, son de interese á hora de falarmos de patrimonio cultural.

Desde esta posición, unha vez explicitados os rudimentos da concepción de patrimonio cultural desde a que partimos, é onde podemos comezar a examinar os significados e as formas que toman determinados bens do patrimonio cultural.

Nesta ocasión, propomos un breve análise sobre o Camiño de Santiago. Non un percorrido senón unha parada para ollar os espazos de interacción e avituallamento que son por excelencia as nosas fontes.

## O CAMIÑO DE SANTIAGO COMO PATRIMONIO CULTURAL

Tendo como centro o territorio delimitado como Camiño de Santiago, a Xunta de Galicia, vén promovendo os espazos dos diferentes Camiños de Santiago nas súas políticas culturais e turísticas.

Hai tempo que xa ninguén dubidamos que as liñas trazadas e significadas como as rutas do que hoxe coñecemos como Camiños de Santiago son espazos privilexiados pola administración autonómica na procura dos elementos máis singulares e propios da cultura galega.

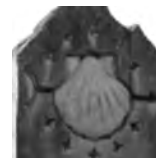
E a estes elementos singulares e propios chamámoslles bens do conxunto do noso patrimonio cultural atendendo a lexislación autonómica<sup>1</sup>.

Neste caso, ademais dos bens que se escollan nesta ruta, a propia ruta, o itinerario, está marcada e incluída dentro do conxunto do patrimonio cultural, ocupando un lugar destacado.

Esta posición privilexiada na política autonómica para o Camiño Francés<sup>2</sup> consegue unha serie de recoñecementos internacionais en diversas categorías patrimoniais como son: a declaración do Camiño Francés *Conxunto Histórico-Artístico* en 1962 polo Estado español, no 1987 o Consello de Europa concedeu-

<sup>1</sup> O Patrimonio cultural de Galicia “está constituído por todos los bienes materiales e inmateriales que, por su reconocido valor propio, hayan de ser considerados como de interés relevante para la permanencia e identidad de la cultura gallega a través del tiempo” (Lei 8/1995 do 30 de outubro, do Patrimonio cultural de Galicia. Art.1).

<sup>2</sup> A revitalización do Camiño de Santiago como eixo da política autonómica acorde cos intereses europeos é analizada por Eva Mouriño na súa tese inédita *Activación patrimonial e ritualización no proceso de revitalización do Camiño de Santiago* e por Lourdes Méndez en *Galicia en Europa. El lugar de las artes plásticas en la política cultural de la Xunta*. Sada. Edicións do Castro, 2004.



lle o distintivo de *Primeiro Itinerario Cultural Europeo*. Tamén a UNESCO incluíuno na listaxe de *Bens da Humanidade* no ano 1993, e finalmente o *Bureau International de Capitais Culturels* declarouno *Tesouro do Patrimonio Cultural Inmaterial de España* no ano 2009.

Segundo aparece na declaración da UNESCO, o Camiño é patrimonio da humanidade na medida en que presenta edificios tanto relixiosos coma seculares de grande interese histórico a ambos lados da fronteira con Francia. O propio texto destaca o papel do Camiño de Santiago como “ruta principal no encontro cultural entre persoas de distintas procedencias de toda Europa durante a Idade Media e por ser unha testemuña da fe católica en toda Europa independentemente da súa clase social”.

Os valores asociados ao patrimonio Cultural do Camiño de Santiago na declaración da UNESCO son fundamentalmente históricos mais tamén está o compoñente de testemuña dunha fe, a católica, que dará a entrada á consideración do patrimonio cultural inmaterial do 2009 segundo a cal se destacou o significado na historia europea do Camiño de Santiago como o primeiro elemento vertebrador do vello continente que está unido de forma indisoluble á cultura, á formación e á información.

Ademais da instrumentalización política e identitaria a nivel autonómico, estatal e europeo do Camiño de Santiago tamén é relevante a súa vertente turística.

Como sinalamos no comezo desta breve intervención, a activación patrimonial pode ter dous eixos fundamentais o identitario cara

a poboación e o turístico, de cara ao mercado. Así pois, máis alá do ámbito da identificación, as declaracións que vai conseguindo o Camiño de Santiago, estano a converter nunha imaxe de proxección turística a nivel nacional e internacional. Ademais non só se proxecta a ruta, senón tamén a idea de que cada un dos Camiños é un contedor de diferentes elementos de patrimonio cultural tanto na categoría de material como en inmaterial que supoñen unha experiencia única. No caso galego, a promoción dos Camiños pasa por fomentar a idea de procurar un achegamento á nosa cultura e conseguir fortalecer un dos nosos principais destinos turísticos, Santiago de Compostela.

Ademais da activación, tamén comentamos nas primeiras liñas que o patrimonio cultural aparece dividido en función da súa substantividade, materialidade ou tanxibilidade, como preferamos. Neste sentido, vemos que os valores resaltados para este patrimonio relacionan ambas cuestións e preséntannos distintos elementos cargados de simbolismo: a arquitectura civil e relixiosa, a historia europea, a relixión cristiá, ser unha vía de información e intercambio cultural...

Dito isto, propomos determos nun breve análise dun elemento asociado ao espazo do Camiño no que se aprecian as características mencionadas pois resulta de interese como valor patrimonial, mais tamén de forma instrumental para o turismo e a realización da peregrinación. A continuación, propomos facer un percorrido polo patrimonio cultural desde o continente, que constitúe a propia ruta, ata os elementos seleccionados: as fontes.



## AS FONTES DO CAMIÑO DE SANTIAGO COMO PATRIMONIO CULTURAL

A xestión política en materia de turismo, patrimonio cultural e cultura tivo durante gobernos do Partido Popular como eixo central o Camiño de Santiago. Este ben articulou esforzos nos eidos culturais de maneira que a sección de etnografía da Consellería de Cultura patrocinou inventarios etnográficos con especial interese en todo aquilo que tivera relación co Camiño de Santiago<sup>3</sup>.

O traballo que presento é unha reflexión que ten como base unha investigación que se realizou baixo estas directrices. Esta investigación foi subvencionada pola Sección de Etnografía da Consellería de Cultura.

A nosa proposta é determos nuns obxectos de carácter colectivo que consideramos de grande importancia na cultura galega: as fontes. Pero tamén imos relacionar estas fontes dentro cos Camiños de Santiago, eixes que articulan este IV Congreso do Patrimonio Etnográfico galego e I Internacional.

Case vinte anos teñen pasado desde que obtiven os datos e non pretendo recoller nesta comunicación os resultados obtidos naquela ocasión, senón relatar algunhas das consideracións necesarias para entender o papel dos bens inventariados na construción do patrimonio cultural ao tempo que revisamos algúns dos elementos que fan parte da devandita construción e, sobre todo, ter unha referencia etnográfica sobre a importancia de elementos

moi pequenos pero de grande significación na nosa cultura.

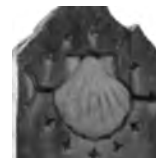
O primeiro ao que facemos mención é á vertente cultural dun elemento natural como é a auga. Así, a presenza de auga resulta imprescindible para os emplacements humanos de tal forma que se entende que a abundancia de auga nun territorio determina que este sexa ocupado de forma dispersa. Quizais sexa esta unha das causas polas que Galiza ten unha extensa ocupación e humanización da paisaxe. Neste sentido, a tecnoloxía hidráulica, as construcións para o aproveitamento da auga son abundantes na nosa terra, como tamén o son as distintas manifestacións, crenzas, lendas e usos que de esta se dan.

A principal construción para o aproveitamento da auga para consumo humano son as fontes. No Camiño Francés atopamos construcións de moi diversa tipoloxía, mais sempre abundan as de propiedade común sobre as particulares.

A *mina* é o nacemento da fonte, á que abastece de auga.

Ás veces esta mina ten un tratamento moi sinxelo como aquela que se realiza poñendo un *picho* nun desnivel do terreo. Noutras ocasións dá lugar a obras de arquitectura máis complexas nas que se inclúen canalizacións e decoración. Moitas das fontes aproveitan as minas mais outras, para procurar auga preto dos novos asentamentos, necesitaron de canles para guiar o caudal. Antes da chegada das canles industriais se lles encargaban

<sup>3</sup> Cabe destacar o empeño dos gobernos do Partido Popular na Xunta de Galicia pola investigación e patrocinio dos Camiños de Santiago. Podo dar testemuña das convocatorias centradas neste ámbito temático e territorial nos anos 1993-1995 nos que se ofertaron bolsas de inventario do patrimonio etnográfico galego.



aos oleiros a súa realización ou ben facíanse de cantería.

As fontes de *cabaliño* poden ser unha das construcións máis elaboradas dentro das fontes populares galegas. Este tipo está formado por un muro do que sae un ou varios canos a través dos cales a auga verte nun *pilón* (pío) ou ben nun tanque de granito. Moitas destas fontes acompañanse doutros elementos, como son o lavadoiro e o bebedoiro, que fan das fontes complexos construtivos para o aproveitamento do recurso hídrico.

Deste tipo de fontes podemos atopar en Santiago de Compostela, baixo a praza do Obradoiro cara a rúa das Hortas, xusto no fronte da igrexa de San Frutuoso.

Pero ademais das súas características como construcións populares as fontes, como surtidoras de auga, teñen unha gran tradición en relación as súas propiedades e usos. Neste sentido, algúns autores falan dela como *o sangue da terra*, en relación ao uso terapéutico e máxico tradicional na cultura galega.

Quizais a abundancia do recurso e a súa necesidade para adaptarnos e dominar o medio fixo que tanto a auga como as fontes estean na nosa cultura vinculadas a aparición de seres sobrenaturais de tipo máxico e tamén asociadas a usos e crenzas relixiosas.

As fontes constitúen un dos máis nomeados escenarios para as lendas e contos de mouras, donas, doncelas; seres sobrenaturais semellantes ás ninfas da mitoloxía clásica que saen sobre todo na noite de San Xoán (Taboada 1972:103).

As ninfas eran as protectoras das fontes nas épocas romanas, ás que se lle dedicaron

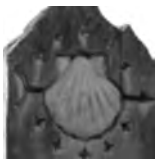
varias aras como as dúas atopadas en Cuntis dedicadas as Ninfas por Caio Antonio Floro agora no Museo Provincial de Pontevedra ou a inscrición que nomea á ninfa Calpurnia na fonte das Burgas de Ourense.

Florentino López Cuevillas narra como as ninfas romanas viñeron a substituír aos deuses masculinos autóctonos aos que se lles dedicaba as lápidas votivas nas fontes como a que apareceu dedicada ao xenio indíxena Edovio na fonte termal de Caldas de Reis, antiga Aquis Celenis.

No ámbito da relixión, as fontes tamén se vinculan aos santos. Así crese que hai augas axeitadas para a curación de certas doenzas e estas, polo xeral, aparecen vinculadas a un santuario. A capacidade de sandar destas augas é debida a súa asociación coa santidade e non polas propiedades das augas. É o caso da fonte ao carón da Capela de Coeses en Lugo ou como a fonte do Santuario de Amil en Moaña onde se di que a auga empezou a brotar grazas á intervención da Virxe en 1778.

Miña Virxe dos Milagres  
que fas milagres na terra  
fixeches nacer a auga  
na fonte da Rozavella  
(González, 1997:49)

Outro ritual de curación relacionado coa auga e as fontes consiste en pasar un pano mollado polo corpo enfermo ou a parte danada para que leve o mal co pano e quede con el. Neste caso pendúrase o pano como ocorre no santuario da Madalena de Ribasieira en Porto do Son. (González, 1997:42).



É frecuente que atopemos nas ermidas situadas no monte unha fonte milagreira á que se lle atribúe poderes sobre naturais en relación á devoción dun santo ou santa. (González, 1997:41). Así é o caso da fonte da Ermida de San Adrián no concello de Malpica de Bergantiños.

Como podemos apreciar nesta breve introdución á significación da auga e as fontes na cultura popular galega son un gran recurso cultural. As fontes son a manifestación física da utilización dos recursos naturais mais tamén son lugares de encontro e socialización que serven para ocupar as necesidades básicas pero tamén, e quizais por isto mesmo, para comprender valores da nosa cultura.

Neste sentido, a análise do Camiño de Santiago tiña que ser tamén realizada en función destas construcións e dos seus significados.

A consideración da Galiza como terra da auga e a importancia das fontes como recurso aparece xa no primeiro libro de peregrinación. No Codex Calistinus faise referencia e noméase ás fontes como recurso que promove o apelativo da terra galega como frondosa.

Na actualidade sinálase –como xa comentei– que un dos valores do Camiño de Santiago fronte a outros camiños é o ser “unha ruta principal no encontro cultural entre persoas de distintas procedencias de toda Europa durante a Idade Media”. Polo tanto as fontes serán lugares privilexiados nos que ese encontro se produce. Desde esta perspectiva as fontes serán un dos elementos que fan, sobre calquera outro, humanizada a ruta ao tempo que fornecen dun recurso funda-

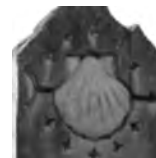
mental para recorrer a ruta a peregrinos e camiñantes. Por este motivo son moitos os inventarios que se teñen realizado deste recurso. No traballo que agora lembro e que realicei no ano 1994 foi un inventario destes “lugares”. Fundamentalmente a escolla das fontes ten sentido na medida en que son elementos que posúen interese socio-sanitario na medida en que poden ser vistos e usados como servizo público, mais tamén está o seu significado simbólico ou tradicional e finalmente como lugares para a exploración.

A nivel puramente descritivo o inventario realizado para a Sección de Etnografía seguiu o trazado delimitado pola resolución do 12 de novembro de 1992. Partiamos dunha primeira estimación entorno ás 130 fontes e finalmente conseguimos localizar e inventariar ata aproximarnos ás 150 fontes. Como sabemos os inventarios son o primeiro paso para coñecer o noso patrimonio, protexelo, conservalo e difundilo.

O prioritario foi o tratamento como elementos do patrimonio cultural e proceder ao seu inventario clásico coa anotación de medidas, anotación gráfica, esquema, partes, formas e clasificación, posibilidade de fixar algún dato de memoria, historia oral e fontes de documentación.

Obviamente atopamos fontes urbanas con grados de monumentalidade e fontes tan sinxelas mesmo como unha mina. Moitas delas case destruídas outras directamente enterradas polos desmontes das estradas. Nestas ocasións puidemos recoller a utilidade, a morriña do espazo máis por parte dos veciños que por parte dos peregrinos que vían as súas





demandas de auga satisfeitas coas novas fontes construídas pola Administración.

Non en tanto atopei fontes especialmente singulares realizadas de cachotería, cun fondo de pozo, tremendamente traballadas a base de lascas de pedra superpostas.

O último inventario de fontes no Camiño de Santiago, do que temos constancia, foi realizado polo profesor Navaza<sup>4</sup> no ano 2009 e como se sinala neste estudo as fontes son un recurso económico básico pero tamén como bens etnográficos cargados de significación cultural. Engadimos pola nosa parte, que ao marxe de análises e localizacións para facilitar o uso por parte dos peregrinos e recoller os seus usos tradicionais, parécenos tamén de interese atender a realidade actual destes espazos nas prácticas de peregrinación que se están a levar ao cabo nos Camiños de Santiago.

Como vimos dicindo, as fontes as entendemos non só como un recurso práctico, achega de auga para o camiñante. A mesma peregrinación precisa de elementos que estimulen a parada, de elementos que propoñan o descanso, e estes puntos son lugares para o encontro. Neste sentido, as fontes poderían ser revisadas, ser re-pensadas como “non lugares/lugares” na terminoloxía de Augé. As fontes son puntos de avituallamento e dese

tránsito que constitúe a peregrinación, son unha interrupción da ruta e da rutina do percorrido continuado, da mirada fixa na meta.

Mais a pesar de que para a peregrinación poden ser considerados como espazos transitorios, nada máis lonxe dunha ruta xacobea que a falta de identidade dá cada centímetro do seu percorrido.

As fontes están máis próximas da definición de lugar antropolóxico pois como xa se dixo son lugares de encontro, de cruce. As fontes, entón poden ser os miliarios nos que os itinerarios se constrúen. Polas fontes os peregrinos pasan e se converten en lugares de reunión. E vistos desde esta perspectiva os camiños e o tempo ocupado no traxecto é o que nos conduce dun lugar a outro no que os individuos recoñécense en novos espazos e nos novos roles dentro da práctica da peregrinación, un espazo e un tempo do que se teñen apropiado de forma transitoria e que aspira a ser unha experiencia vital para toda a súa vida.

Visto así os inventarios das fontes do Camiño de Santiago só poden ser a primeira pedra dunha construción moito máis complexa que nos remita aos encontros, os recoñecementos e ás relacións entre o transeúnte e a terra.

<sup>4</sup> Navaza Dafonte, Xosé Manuel (2009) *Guía das fontes do Camiño de Santiago en Galicia*. Universidade de Santiago de Compostela. Nesta obra o autor recolle 169 fontes.



## BIBLIOGRAFÍA:

- CAAMAÑO SUÁREZ, M. (2004) *As construcións adxetivas. Patrimonio etnográfico de Galicia*. Vigo, Edicións Xerais.
- CAAMAÑO SUÁREZ, M. (1999) *As construcións adxetivas. Cadernos do Museo do Pobo Galego*, nº9. Santiago de Compostela.
- DE LLANO, P. (2006) *Arquitectura popular en Galicia*. Vigo: Xerais.
- GONZÁLEZ PÉREZ, C. (1997) “As fontes sagradas e as augas santas. Achegamento á auga como axente de saúde” en *Medicina popular e antropoloxía da saúde. Actas do Simposio en homenaxe rendida a D. Antonio Fraguas*. Pontevedra: Consello da Cultura Galega, pp: 41-67.
- JONES, R. (2010) “Authenticity, the Media and Heritage Tourism: Robin Hood and brother Cadfael as Midlands Tourist Magnets” en Waterton, E and Watson, S. (Ed) *Culture, heritage and representation: perspectives on visibility and the past*. Farnham: Ashgate, pp 144-154.
- LÓPEZ CUEVILLAS, F. (2002) “O culto das fontes no Noroeste hispánico”, en *Alicerces* nº 15. Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego.
- NAVAZA DAFONTE, X. M. (2009) *Guía das fontes do Camiño de Santiago en Galicia*. Santiago de Compostela: Universidade.
- PRATS, LL. (1997) *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- SIERRA, X.C. (1997) “Patrimonio etnográfico en Galicia”, en *Galicia. Antropoloxía*. Tomo XXIX, A Coruña. Hércules., pp: 380-495.
- TABOADA CHIVITE, X. (1972) *Etnografía galega. Cultura espiritual*. Vigo: Galaxia.

### III. CAMIÑOS DE SANTIAGO: O CAMIÑO FRANCÉS





## UN CAMIÑO RECUPERADO POLÍTICAS DA MEMORIA

**Eva Mouriño**

*Antropológa. Profesora do Ensino Secundario*

Son moitas as perspectivas posibles desde as que se pode abordar o tema do Camiño de Santiago, aínda desde unha óptica antropolóxica. Esta achega céntrase no proceso (iniciado nos anos oitenta) da súa revitalización. Mais tamén este tema engloba múltiples circunstancias e se explica no converxer de moitas dinámicas e das diversas actuacións de diferentes axentes (as Asociacións de Amigos do Camiño de Santiago, os camiñantes, a Igrexa e as Administracións Públicas). Focalizamos aquí a nosa ollada tan só nesta última cuestión: a implicación das Administracións Públicas no inicio da recuperación do Camiño nos últimos anos.

Esta recuperación asóciase a un dos últimos Anos Santos do século XX: ao ano 1993, no que a Xunta de Galicia, co goberno de Manuel Fraga, deu en organizar o que se denominou Xacobeo'93. Sen embargo o proceso de revitalización e recuperación do Camiño iniciárase varios anos antes. Fálase de revitalización precisamente porque o Camiño e a peregrinación a pé a Santiago estaban en clara decadencia.

Para ilustrar isto é axeitado un fragmento da obra *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, publicada en 1948. Os seus autores despois de mencionar a un peregrino de 1891, escribían: “En este peregrino podemos ver representado el final de una estirpe histórica, que circuló por todos los caminos de Europa y que hoy ha quedado reducida a estampa turística de la ciudad de Santiago y sus alrededores.” (Vázquez, Lacarra, Uría, 1948:118)



Un pouco máis tarde, en 1963, nace en Estella a Asociación *Amigos del Camino de Santiago*, que edita desde o momento da súa constitución a publicación periódica *Ruta Jacobea*. A Editorial do nº 1 desta revista constitúe un valioso documento no que se reflicte o estado da ruta e as escasas expectativas que neses anos se vertían sobre o Camiño, como ruta pola que camiñar a Santiago.

Es inútil pretender que las grandes masas turísticas, la de los quince días de vacaciones cuelguen sobre sus hombros la esclavina peregrina y, ciñiéndose las sandalias, se lancen ruta adelante hasta el sepulcro del Apóstol misteriosa y pobremente como entonces. (...) Por ello una de las tareas urgentes es trazar una vía cómoda para el gran público peregrino. (...) Una vía cómoda que, sin seguir mojón a mojón, el viejo trazado del Camino francés en el rigor estricto del peregrino ideal, procure discurrir sin perder de vista aquel camino. Y esto no es difícil. En Navarra, el La Rioja y en otras regiones se puede observar como el Camino de Santiago es risueña carretera. (*Ruta Jacobea*, nº 1, páx. 1)

A mediados dos anos oitenta iníciase, sen embargo, o proceso de recuperación do Camiño e da peregrinación co esforzo e intencións, entre outras cousas, de diferentes administracións e institucións públicas. Aínda así, no ano 1989 o presidente do Consello da Cultura Galega, Ramón Piñeiro, escribía na prensa un artigo no que, amosando a súa ledi-

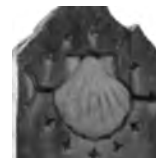
cia por eses intentos das Administracións Públicas de reconstruír o Camiño de Santiago, observaba nestes esforzos unha finalidade puramente simbólica.

Así, a iniciativa de reconstruír nos distintos países O Camiño de Santiago –que en realidade é unha rede de innumerábeis camiños que van converxendo– poderá ofrecer un sorprendente mapa Xacobeo de Europa. Non naturalmente coa pretensión de reproducir hoxe a finalidade que os creou no pasado (hoxe camíñase pouco) senón como recoñecemento actual da súa significación, consecuentemente, como homenaxe á súa importancia histórica. (*La Voz de Galicia, Especial*, 25 de xullo 1989, páx 4)

Non se prevía entón, o gran número de camiñantes que anos despois a percorrían. Só contabilizando aquelas persoas que en Santiago recollen a Compostela tense constancia dun incremento paulatino desde o ano 1986. Nesa altura recolleron o citado documento 2.491 persoas e no ano 2000 foron 55.004.

Unha data clave neste proceso é o 23 de Outubro de 1987. Ese día o Camiño é declarado polo Consello de Europa “Primeiro Itinerario Cultural Europeo” mediante a *Declaración de Santiago*<sup>1</sup>. Con esta declaración o organismo europeo facía un chamamento ás institucións e cidadáns para iniciar un labor conxunto de identificación, restauración e sinalización do Camiño e propuña un logotipo co obxectivo de unificar toda a sinalización da ruta.

<sup>1</sup> Lida o 23 de Outubro de 1987 polo Secretario Xeral do Consello de Europa en Santiago de Compostela e publicada na revista que edita o Consello de Europa, *Un Avenir por Notre Passé* (nº32, 1988).



Pero meses antes de que o Camiño fora nomeado Primeiro Itinerario Cultural Europeo, o ministro de Obras Públicas e Urbanismo, o ministro de Turismo, Transportes e Comunicacions e o de Cultura, asinaban en Madrid (8 de abril de 1987) o *Convenio de Cooperación para a Recuperación do Camiño de Santiago*. Pouco tempo despois, o 22 de outubro do mesmo ano, os responsables en materias culturais da Comunidade Foral de Navarra e das comunidades autónomas de Aragón, A Rioxa, Castela e León e Galicia asinaban en Santiago de Compostela a *Acta de Adhesión* destas comunidades ó devandito convenio interministerial.

Este convenio empézase a fraguar xa anos antes, desde que en xuño de 1984 o Consello de Europa emitira a denominada *Recomendación 987*, relativa á protección de rutas de peregrinaxe<sup>2</sup>. Tomando como exemplo o Camiño de Santiago, o texto desta *recomendación* perfila as primeiras liñas de actuación para a recuperación e promoción das rutas de peregrinaxe europeas.

En 1985, ano no que a cidade de Santiago de Compostela recibe do Consello de Europa o premio Europa-85, representantes deste organismo volven facer público este obxectivo. Foi durante o acto de entrega deste premio cando, Marcelino Oreja, como Secretario Xeral do Consello de Europa, anunciou na cidade que un comité de expertos estudaba que tipo de medidas se podían levar a cabo para organizar a rehabilitación do Camiño de Santiago.

É de interese destacar que o Premio Europa, que o Consello de Europa concede anual-

mente a unha cidade pola súa colaboración a favor da unidade Europea, se lle concedese a Santiago unha vez que se coñece que España ingresa a finais dese ano na C.E.E., circunstancia que como o mesmo Marcelino Oreja recoñecía, segundo declaracións recollidas na prensa<sup>3</sup>, influíu na concesión do premio.

O ingreso do estado español na C.E.E. constitúe nestas datas un acontecemento continuamente aludido polas autoridades políticas co fin de lexitimar os proxectos de sinalización e restauración da ruta.

A partir destas datas o deteriorado e abandonado itinerario Camiño de Santiago empeza a ser obxecto de programas e proxectos institucionais encamiñados a súa rehabilitación e sinalización. Estes acompañanse, asemade dunha publicitación do mesmo co fin de incrementar o número de visitantes e camiñantes na ruta.

Todas estas intervencións, e as que cos anos lle seguen, consolidan un proceso de activación turístico-patrimonial da ruta, e este constitúe unha estratexia, para a súa instrumentalización político-económica, que incorpora ou se basea nos actuais modelos de ocupación do ocio e no pluralismo relixioso que caracteriza ás sociedades occidentais. Insírese tamén no contexto político europeo, no proxecto de construción e consolidación da identidade europea que acompaña ó proceso de unificación política.

A atribución de significados identitarios ó Camiño de Santiago, é dicir, facer do camiño o símbolo de identidade europea, vai ser neste

<sup>2</sup> Publicada en Corriente Córdoba, 1998, § 6.

<sup>3</sup> Vid. *La Voz de Galicia*, 13 de xullo de 1985, páx. 21.



proceso fundamental e pode observarse na xa citada “Declaración de Santiago”. Esta iníciase coas seguintes palabras:

La dimensión de lo humano en la sociedad, las ideas de libertad y justicia y la confianza en el progreso son principios que han ido conformando históricamente las diferentes culturas que integran la propia y peculiar identidad europea. Esta identidad se hace y se hizo posible por la existencia de un espacio europeo cargado de memoria colectiva y cruzado por caminos capaces de superar las distancias, las fronteras y las lenguas.

El Consejo de Europa propone ahora la revitalización de uno de estos caminos, el que conducía a Santiago de Compostela como base y ejemplo para acciones futuras en atención a su carácter altamente simbólico en el proceso de construcción europea. (Corriente Córdoba, 1998, § 7)

Neste texto o Camiño tematízase como elemento simbólico que evoca o proceso de construción europea. Esta aparece así desprovista de todo carácter arbitrario unha vez que se presenta como continuidade dun proceso histórico identitario que ten como ideas motrices “la dimensión de lo humano en la sociedad, las ideas de libertad y justicia y la confianza en el progreso”. En alusión a este proceso o Camiño preséntase no texto como suxeito activo, capaz de “superar las distancias las fronteras y las lenguas”. A “superación das fronteiras” constitúe no discurso patrimonializador un sintagma clave para a comprensión

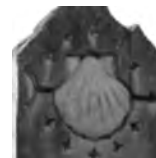
(intelixibilidade presente) da historia do Camiño e permite que este se converta nun elemento capaz de evocar a actual Europa, como ese territorio unificado no que as fronteiras (interiores) se dilúen.

A praxe política, como ten insistido D. Kertzer (1988), non implica exclusivamente recursos materiais e intereses económicos, tamén se basea ou constitúe en si mesma un xogo de crenzas, valores e símbolos. Estes constitúen ferramentas claves da acción política, en tanto que, as entidades políticas (estados, nacións, gobernos, etc...) perden a súa intanxibilidade e gañan recoñecemento por medio das construcións simbólicas encargadas de definilas. Neste sentido os símbolos, ó materializar feitos invisibles como a identidade, “suministran los medios a través de los que la gente da sentido a los procesos políticos” (Kertzer,1988:6) e permite que os axentes e as institucións que os protagonizan poidan chegar a recoñecerse como lexítimos. A historia do Camiño serve para argumentar a natureza histórica da identidade, unha vez que o Camiño se presenta como froito dos intereses comúns dos pobos europeos, o que permite así mesmo afirmar que a identidade europea naceu no Camiño de Santiago.

Louis Jung, presidente da Comisión de Ordenación do Territorio e Poderes Locais do Consello de Europa, durante o acto de entrega do premio Europa-85 á cidade de Compostela, aludía ó Camiño de Santiago coas seguintes palabras:

Desde la Edad Media, hombres procedentes de muy lejos, recorrieron, ilumina-





dos por la Vía Lactea, ese camino que les llevaba hasta esta basílica. Una fe común les guiaba pero también una voluntad de conocer a sus vecinos, de comunicarse con ellos, de intercambiar bienes y cultura (...). Ello dió lugar a un desarrollo de la amistad entre los pueblos y al sentimiento de pertenecer a una misma comunidad que me atrevo a calificar de europea. (*La Voz de Galicia*, 13 de xullo, 1985, páx. 20)

O carácter relixioso da peregrinación relégase aquí a un segundo plano para privilexiar o carácter común das motivacións (“fe común”, “voluntad de conocer”, “comunicarse”, “intercambiar”) e a comunidade como consecuencia da peregrinaxe (“amistad entre los pueblos”, “sentimiento de pertenecer a una misma comunidad”).

É preciso destacar como a dimensión histórica da ruta ofrece á identidade e á comunidade europea carácter de continuidade pois non se fai referencia á peregrinación medieval senón ás peregrinacións que teñen lugar “desde la Edad Media”. Así mesmo, cómpre subliñar a centralidade do concepto de comunidade, empregado no texto cunha significativa gradación; inicialmente, comunidade de veciños, en segundo termo comunidade histórica, cultural e finalmente comunidade europea, que remite implicitamente á denominación, anteriormente empregada, da actual Unión Europea.

Esta lectura esquece e marxina, consciente ou inconscientemente, todas aquelas etapas de decadencia da peregrinación a Santiago, incluídas as etapas máis recentes que,

paradoxalmente obrigan ás autoridades políticas –axentes da patrimonialización– a falar de rehabilitación, reconstrución e revitalización do Camiño.

Pero o proceso de activación patrimonial non se vai esgotar na lexitimación e atribución de significados identitarios ó Camiño. Este lévase a cabo asemade mediante unha difusión pública desa carga simbólica e unha presentación e exhibición do elemento patrimonializado, que en virtude dos significados a el atribuídos é lexitimamente obxecto de programas de restauración e protección.

O labor de construción simbólica vese necesariamente acompañado dun traballo de construción ou reconstrución material. O elemento patrimonializado precisa ser delimitado e obxectivado para a súa presentación pública como soporte visible dunha identidade. Neste sentido a activación patrimonial consiste en “*poñer a salvo*” o elemento cultural elixido para funcionar como significante no proceso de construción simbólico-identitaria. E esa salvagarda do significante, que funciona como reserva de significados, tradúcese en programas de identificación, restauración e rehabilitación.

O Camiño de Santiago, desde o seu nomeamento como “Primeiro Itinerario Cultural Europeo” en 1987 e desde o convenio interministerial asinado ese mesmo ano, fíxose obxecto de programas institucionais encamiñados á súa delimitación e recuperación.

A abundante documentación historiográfica non pode permitir, sen embargo, sinalar o itinerario cunha precisión tal que o sitúe transcorrendo pola esquerda ou pola dereita dunha árbore ou dunha construción que non



sempre existiu. A pesar disto, a delimitación do Camiño preséntase cunha rixidez, definición e sinalización que nunca tivo con anterioridade.

Neste proceso postúlase a existencia dun trazado orixinario e elimínanse, simbólica e materialmente os cambios producidos co paso do tempo, principalmente aqueles máis recentes nos que autoestradas, autovías, e grandes construcións completaron a súa modificación. O itinerario que agora se presenta é, neste sentido, unha tradición inventada, onde a continuidade co pasado é, en grande parte, ficticia. A pesar de que as institucións presentan o Camiño como produto do “fluxo ininterrompido de xentes” a ausencia de tal continuidade é posta de manifesto no labor de rastrexar na época medieval a súa autenticidade (así como no emprego do concepto de revitaliación). Máis exactamente, a continuidade, se existiu, elimínase coa invención e construción dun trazado tradicional. É a partir da definición e delimitación deste trazado cando o “tradicional” se fai invariable. Non só por impedir cambios futuros senón por situar a tradición nun pasado a partir do cal se eliminan todas as transformacións.

E tanto a definición do pasado como a obrigatoriedade imposta para o presente realízase en ocasións, como no caso do Camiño de Santiago, por procedementos legais<sup>4</sup>:

El Camino de Santiago viene definido por los terrenos que ocupe<sup>5</sup> y sus elemen-

tos funcionales en una franja de tres metros de ancho. En los casos especiales de puentes será Camino de Santiago el terreno ocupado por los soportes de la estructura.

Así reza o punto número dous do artigo primeiro do Decreto 290/1988 do 14 de abril da Comunidade Foral de Navarra, primeira comunidade do Estado español en delimitar o Camiño e establecer, como consecuencia, un réxime de protección.

Unha vez que o Camiño queda definido e delimitado na súa totalidade polas Administracións Autonómicas das comunidades por onde transcorre o seu itinerario, este é sinalizado de xeito uniforme empregando o logotipo recomendado polo Consello de Europa.

A activación patrimonial do Camiño de Santiago acompáñase desde os seus inicios, cunha activación turística deste espazo. Isto é, con estratexias encamiñadas a converter o Camiño nun destino turístico, nun espazo ó que desprazarse no tempo de lecer.

O concepto de turismo<sup>6</sup> como noción teórica fai referencia ó conxunto de relacións e fenómenos producidos polo desprazamento e a permanencia de persoas fóra do seu lugar de residencia realizados sen finalidade lucrativa (Santana,1997:48). Neste sentido, tanto a promoción da ruta como destino ó que realizar visitas e viaxes en vehículos motorizados como a promoción desta como espazo para

<sup>4</sup> Sobre a protección xurídica do Camiño Vid. Bermejo, 2001.

<sup>5</sup> No anexo que acompaña o presente Decreto aparecen grafiados os límites e percorrido do itinerario (*Boletín Oficial de Navarra* o 20 de abril de 1988).

<sup>6</sup> vid. tamén Fernández Fuster (1985, 1991).



percorrer a pé forman parte do proceso de activación turística. Tanto unha como outra modalidade de viaxe son promovidas desde as institucións no marco da activación patrimonial. É dicir, o uso do Camiño como recurso turístico derivase e lexitímase politicamente coa presentación do Camiño como un “ben patrimonial”.

A activación, conxuntamente entendida, turístico-patrimonial constitúe unha instrumentalización política e económica que incorpora ou se basea, como avanzamos anteriormente, nos actuais modelos de ocio así como no pluralismo moderno. A patrimonialización do Camiño e polo tanto a súa tematización como ruta cultural e histórica, permite unha activación turística que emprega como recursos os aspectos e elementos monumentais, históricos e paisaxísticos; unha activación que contempla e se dirixe a un amplo número de turistas potenciais, formado non necesariamente por crentes católicos ou máis xeralmente por cristiáns, senón por toda persoa interesada en admirar monumentos, aprender historia, achegarse a paraxes naturais ou camiñar, polo simple pracer de facelo ou na procura dunha experiencia espiritual.

Nesta mesma liña e no marco do Congreso Internacional *Territorio y entorno del Camino de Santiago* (Pamplona, 1991), organizado polo Ministerio de Cultura en colaboración co Consello de Europa, o relator Arturo Soria y Puig advertía:

Con un pouco de imaginación y empuje, el Camino de Santiago podría convertirse en el primer parque lineal de carácter

sacro-histórico-artístico, al servicio tanto de los habitantes de las ciudades que atraviesa –para cortos paseos o excursiones–, como los foráneos deseosos de peregrinar por motivos religiosos o de tener una experiencia nueva y gratificante, cual es la de pasarse un mes o una semana andando o cabalgando por medio del campo y siguiendo una ruta llena de historia y de sugerencias más o menos exóticas para un centro europeo.

Presentado como unha ruta verde que une cidades xa conformadas como destino turístico polo seu valor histórico-artístico (Burgos, León, Santiago de Compostela, etc.) e pequenas localidades rurais, o Camiño oférase como un destino no que é posible realizar turismo cultural, histórico e ambiental, usando a denominación da tipoloxía proposta por V. Smith (1992) para a análise do turismo.

Nun anuncio publicitario do Camiño editado pola Junta de Castilla y León podíamos ler:

Déjalo todo y ven a Castilla y León. Descubrirás paso a paso lo mejor del Camino. La belleza divina del románico. La riqueza del folklore. El sabor de la gastronomía. Y el Paisaje como Dios lo trajo al mundo.

Neste texto obsérvase como o léxico relixioso (“divino”, “Dios”) é empregado exclusivamente para vender e promocionar elementos da ruta que se vinculan a ela non tanto como Camiño de peregrinación senón como espazo histórico-cultural e natural.



Neste sentido, podemos dicir que a activación turístico-patrimonial constitúe unha estratexia política e económica que asume contextos que exceden a estes ámbitos.

Desde o punto de vista económico, a potenciación do Camiño por parte das Administracións constitúe un bo exemplo dunha activación turística que pretende amortiguar ou encubrir a empobrecida situación económica das zonas que atravesa (Salóm Carrasco, 1993).

Explicitamente as autoridades políticas teñen recoñecido as potencialidades do Camiño como recurso de gran magnitude para a economía do norte peninsular. O entón presidente do Goberno, Felipe González, nunha visita realizada a Santiago en 1991 afirmaba, segundo declaracións recollidas pola prensa:

el Camino de Santiago debería ser el eje de un proyecto cultural de gran amplitud, que permita además un plan sobre obras públicas, recuperación cultural e turística de alcance global para el norte peninsular. (*La Voz de Galicia*, 12 de xullo de 1991, páx. 1)

A posibilidade de utilizar a ruta como recurso turístico é o que fai converxer os esforzos das distintas Administracións. Municipios e pequenas localidades do Camiño súmanse ó labor iniciado polo Consello de Europa e o Goberno Español, dando lugar a un proceso no que un amplo abano de intereses conflúen e se materializan en prácticas comúns. Dito doutro xeito, a revitalización do Camiño responde, en grande medida, á confluencia nun mesmo proxecto de intereses locais, estatais e comunitarios.

## BIBLIOGRAFÍA:

- CORRIENTE CÓRDOBA, J. A. (1998) *Protección jurídica del Camino de Santiago: Normativa internacional e interna española*, Madrid: Ministerio de Educación y Cultura.
- FERNÁNDEZ FUSTER, L. (1985) *Introducción a la teoría y técnica del turismo*, Madrid, Alianza; e (1991) *Historia general del turismo de masas*, Madrid: Alianza.
- KERTZER, D. (1988) *Ritual, Politics, and Power*. New Haven: Yale University Press.
- SANTANA TALAVERA, A. (1997) *Antropología y turismo. ¿Nuevas hordas, viejas culturas?*, Barcelona: Ariel.
- SALÓM CARRASCO, J. (1993) “Las políticas comunitarias y las regiones del Camino de Santiago” en Torres, M.P. [et al.] (Coords.) *Congreso Internacional de Geografía. Los Caminos de Santiago y el Territorio*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp.823-846.
- SMITH, V. L. (1992) “Introducción” en Smith, V. (comp.) *Anfitriones e Invitados. Antropología del Turismo*, Madrid: Endymion, pp. 15-41.
- VÁZQUEZ DE PARGA, L. [et al.] (1993) *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid: CSIC.



# DOS CAMIÑOS PARROQUIAIS AOS CAMIÑOS ESPECIAIS: AS RUTAS DE PEREGRINACIÓN AO SEU PASO POR SAN XULIÁN DE GRIXALBA (SOBRADO DOS MONXES)

**Xosé Antón Fidalgo Santamariña**

*Universidade de Vigo. Facultade CC. da Educación de Ourense*

## **PRESENTACIÓN DA COMUNIDADE PARROQUIAL**

Como unha de tantas parroquias rurais galegas esta parroquia de Grixalba, conta cun ben delimitado territorio protexido polo santo Patrón, San Xulián, que a preside desde o interior da Igrexa e adro parroquial. Os poboadores que habitan nela seguen conservando unha acentuada conciencia de pertenza parroquial, unha longa historia vivida, e unha modalidade de existencia en cambio, merecente de ser comentada ao longo das posteriores descrições e análises que fagamos.

Asentada ao norte do concello de Sobrado no linde entre as provincias da Coruña con Lugo, onde a ladeira coruñesa do monte Cova da Serpe se abre á ampla chaira parroquial, os 35,890 km<sup>2</sup> do espazo parroquial esténdense ás dúas marxes do “camiño de ferradura que vai de Santiago a Vilalva e mondoñedo”<sup>1</sup>. Linda esta comunidade coas parroquias de Foxado ao N e de Cidadela e Foxado ao O, ambas do concello de Curtis; coas parroquias de Roade e Cumbraos ao S, estas como ela ó concello de Sobrado dos Monxes; e coas parroquias de Negradas, Nafreita e Nodar ao E, as tres pertencentes ós concellos de Guitiriz e Friol ambos da provincia de Lugo.

---

<sup>1</sup> MADDOZ(Pascual): *Diccionario Geografico-Estadístico de España y sus posesiones de ultramar*. Tomo III. Madrid, 1815.



## CAMIÑOS DE SANTIAGO: O CAMIÑO FRANCÉS DOS CAMIÑOS PARROQUIAIS AOS CAMIÑOS ESPECIAIS

Pero é na resposta que dan estes paisanos á terceira pregunta do *Interrogatorio de San Julián de Grijalva*, do *Real de Legos do Catastro de Marqués de Ensenada*, onde os propios aldeás de Grijalba detallaron os lindes do territorio parroquial ao dicir que “esta feligresía terá de L a P unha legua e cuarto desta, e de N a S outro tanto que se andará en dúas horas e media tanto de L a P como de N a S e de circunferencia terá cinco leguas e cuarto doutra que se andará en once horas e media; e se deslinda principiando pola parte do L. na lagoa Empegada e seguindo a parte Poñente ao cruceiro de Boimente, de alí ao porto carros, segue ao marco das cabras e deste dá volta á parte do norte seguindo á fonte cuberta volve cara ao poñente á mámoa das estepeiras, segue á Penalonga que di ao sur, e de alí volve ao marco que se acha no Rego que baixa da fonte Penalonga dividindo por estas partes a feligresía de San Julián de Cumbraos dá a volta á parte do N ao marco da fonte Salgueiro confrontando por aquela parte coa feligresía de Santa María da Cidadela prosegue ás penas chamadas dous Baños e de alí ao Porto, acaba

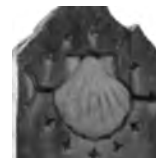
seguindo ao arco e fonte deste nome e á fonte do Baliño confrontado coa felegresía de Santa María de Foxado e segue a demarcación cara ao N á cruz de Outoriero e desta ao porto Obejal. Seguindo ao alto do Facharedo e desde el ao pontigo chamado Ollo da Morta e de alí ao porto Cavado, seguindo ao porto Cabalos e dese o marco de San Cibrao confrontando coa feligresía de Foxado e de alí volve cara o L á mámoa do Barreiro. Conformando por esta parte coa feligresía de San Vicente das Negradas, seguindo ao Porto Vilar, e deste ao marco da Camposa do Lousado e deste á fonte Encaiada confrontando coa feligresía de San Mamede de Nodar, segue á expresada lagoa Empegada onde se empezou a demaracación, confrontando coa feligresía de san Andrés de Roade e Santiago”.

Trátase dun extenso espazo parroquial percibido como propio polos actuais poboadores, que veu estando caracterizado por unha intensa ocupación veciñal asentada nunha mancha de aldeas parroquiais asentadas ao abeiro dunha rede de ríos e regatos que van ferindo aos montes, prados, pastos e campos de



**Vista da parroquia de Grijalba dende o cumio do monte da Cova da Serpe.**

*Foto do autor*



labor tradicionais, nos que os fregreses de tempos recuados producían “a maior parte centeo, liño e avea, trigo, nabos, e aínda se colle algún millo miúdo e liño.”<sup>2</sup> que se lle engadimos as “cento noventa e dúas colmeas”, o gando que se menciona que son os bois, vacas, tenreiros, eguas, facos, poldros e poldras, machos, mulas, porcós, carneiros, cordeiros e ovelas, castróns, cabras e cabritos e non hai cabana nin eguada que aparte fose do termino”<sup>3</sup>, e aqueloutros diezmos que pagan de impostos ao convento santiagués de San Martín Pinarío e ao de Santa María de Sobrado, que se concretaban no diezmo “de todo centeos, aveas, millos, liño, la cordeiros, cabrío, cachuchas do porco, mel” e “manteiga de vaca”<sup>4</sup>, compoñemos un sintético inventario xeral dos principais produtos básicos que producían estes aldeás dentro do seo parroquial de mediados do século XVIII, sen que sufrira apenas variacións até o ecuador do século XX en que vai iniciarse o proceso de cambio que continúa no momento actual.

Aínda que continúa sendo unha parroquia eminentemente rural, hoxe en día Gri-xaba xa presenta unha estrutura económica baseada nun modo de produción agropecuario en transformación, no que a agricultura áchase ao servizo da gandeira; e aquel antigo ideal de autarquía que aparecía no ámbito económico (autosuficiencia doméstica), social (endogamia parroquial), sanitario (terapéutica tradicional), e espiritual (salvación da alma) hoxe en día es-

tase transformando e trocándose nunha dependencia apreciable dos produtos que chegan á comunidade desde os centros de distribución situados no alén parroquial. No momento actual todo este espazo parroquial áchase habitado por unha poboación de 443 habitantes (228 homes e 215 mulleres), que se distribúe polos vinte e nove asentamentos parroquiais, varios deles case despoboados.

### **A Rede de camiños parroquias**

Desde a máis remota prehistoria parroquial existiron camiños naturais que responden ás necesidades humanas de penetración por esta paisaxe na que os primeiros poboadores se dedicarían á caza de animais e recolección de froitos vexetais, os lugares de enterramento dos que son testemuña as mámoas actuais que aparecen espalladas á veira dos camiños e carreiros mais tradicionais.

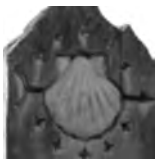
A eses camiños naturais, coa organización da comunidade castrexa poboadora deste perímetro rural ampliaríase a primitiva rede cos camiños castrexos que enlazarían os cinco castros asentados noutros tantos puntos estratéxicos do mesmo, dominados seguramente polo castro máis grande de todos, situado ó carón da actual aldea de Penagrande, na que se levantou a igrexa parroquial.

Desde esta rede primaria de camiños castrexos e romanos derivaríanse os que desde eles se encamiñarían ás diferentes *Vilas* “Vilar-

<sup>2</sup> Real de *Legos do Catastro de Marqués de Ensenada. Interrogatorio de San Julián de Grijalva*. Cfr. Resposta a pregunta 10 sobre os froitos que se recollen na parroquia.

<sup>3</sup> Real de *Legos do Catastro de Marqués de Ensnada. Interrogatorio de San Julián de Grijalva*. Cfr. Resposta a preguntas Nº 19 i 20.

<sup>4</sup> Real de *Legos do Catastro de Marqués de Ensnada. Interrogatorio de San Julián de Grijalva*. Cfr. Resposta a prgunta 15ª sobre impostos.



**Unha rede de camiños une os  
asentamentos castrexos parroquiais,  
como o que discurre ao carón do Castrillón,  
a uns 100 metros da ponte Carballal.**

*Foto do autor*



suso”, “Vilariño”, “Vilarchá”, “Suavila”- e aldeas que configurando as familias nativas desde que abandonaron o acubillo nos castros para se asentar por todo o actual ámbito parroquial.

Esta rede de camiños ancestrais transitados por castrexos e romanos, verase frecuentada, tamén, desde o inicio dos tempos medievais polos novos cristiáns conversos e os peregrinos que frecuentaron os santuarios da zona e, sobre todo, os que decidiron deixala ruta da costa, para atallar por esa parroquia en dirección ao santuario universal de Santiago apóstolo, e os que desviándose do camiño francés, decidiran visitar Sobrado e atallando por esta parroquia dirixirse ó santuario autóctono de San Andrés de Teixido, para non ter que ir de “morto o que non vai de vivo” tal como lles indica a crenza do dito “a San Andrés de Teixido vai de morto o que non vai de vivo”, coñecido por todos estes aldeáns.

Un dos destes camiños medievais que atravesan a parroquia en dirección ó concello lucense de Guitiriz é o camiño carreteiro que recolle Madoz no seu dicionario cando describe esta parroquia rural: “Trátase dunha corredoira que baixaba desde o asentamento de As Cruces a través do monte ó río Mandeo polo alto da

lebre, ó carón dos lugares de Farlá en dirección a ponte do mandeo e Portoparaños, para empezar a subilo monte monte da carregosa hasta o ‘muro’ limita a provincia de Coruña con Lugo”. Antes de inaugurar o monte *Cova da serpe* cara á aldea lucense de Penablanca da parroquia de As Negradas (San Vincenzo), do concello de Guitiriz, continuando, segundo nolo describe Madoz, ó asentamento de Guitiriz e desde aquí ós Bahamonde, Villalba e Mondoñedo, meténdose polo de Ribadeo no principado de Asturias.

No momento actual segue constituíndo o itinerario principal do espazo comunitario, no que enlazan os demais camiños asfaltados parroquiais, e a esta comunidade parroquial coas demais veciñas pertencentes ó propio concello e ós das provincias de Lugo e A Coruña cos que linda a parroquia.

Os veciños téñense xuntado para arranxar o deterioro destes camiños veciñais por mor do impacto da choiva, xeadas e nevadas invernales procedendo mediante o habitual sistema de axudas de traballo comunitario, xa que até ben avanzada a década de 1950 non existiron as reducidas subvencións para estas tarefas de conservación dos camiños e pontes veciñais, nin para a transformación destes ca-





miños veciñas en pistas abertas e a súa posterior conversión en estradas actuais.

Pero desde hai unhas décadas, a concesión de varias subvencións foron posibilitando a conversión en estrada de varios destes camiños, empezando pola ancestral vía central, que nomean o “camiño real”. Primeiro a transformación de parte en pista de terra, de parte deste camiño, e progresivamente a súa conversión en estrada asfaltada até o seu enlace coa que vén de Guitiriz, por Penablanca, ó límite da provincia de Lugo.

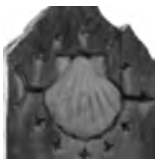
O asfaltado deste “camiño real” continuará coa abertura do camiño e posterior asfaltado da nomeada “estrada de San Victorio”, a segunda en importancia dentro do interior parroquial, que sae deste “camiño real” en *Porto-paraños*, e vai nun principio até a capela de Santuario de San Victorio, continuando, uns anos máis tarde coa transformación do camiño que leva ás aldeas de Sabugueira e Vilariño do

monte, no que en principio remata, inda que deba continuarse até o límite da provincia, por cerca da aldea lucense de Penalba. Na actualidade, outra nova estrada enlaza esta aldea coa de Vilaso. Baixando desde aquí polas de Orxás e Barrio até Penagrande, cabeceira parroquial. Igualmente empezouse o arranxo desta vía mediante o emprego de axudas de traballo daqueles veciños máis conscientes da necesidade de enlazar súas aldeas a través dela coa vía principal que vai das Cruces a Penablanca e Guitiriz.

Estes dous camiños centrais, convertidos primeiro en pistas terreas, e progresivamente en estradas locais, convértense nos anos sucesivos nun factor estimulante da continuidade do acondicionamento dos demais “camiños de carro” veciñais que desde elas atravesan outros espazos parroquiais en dirección ás diferentes aldeas do interior parroquial. Pero a miña tarefa no que segue vai ser outra. En base ás informacións recadadas dos veciños do interior parro-



Límite das provincias de Lugo e A Coruña, unidos pola pista parroquial. *Foto do autor*



quial vou presentar un sinxelo informe etnográfico daqueles camiños carreiros especiais que antes de desaparecer, ou de ser transformados en estrada foron empregados polos peregrinos que se dirixían por esta parroquia cara o mosteiro de Sobrado, o Santuario de San Pedro de Mezonzo e o Santuario do Apóstolo Santiago.

### **RUTAS DE PEREGRINACIÓN A SANTIAGO POLO INTERIOR PARROQUIAL: UN INVENTARIO PROVISIONAL.**

Ademais dunha complicada rede de camiño e carreiros que empregan os parroquiaais para dirixirse dunha aldea a outra do interior

parroquial e as parroquias veciñas, a parroquia rural de San Xulián de Grixalba conta, ademais, cos camiños que empregaban os romeiros e peregrinos tradicionais que se dirixían aos santuarios máis coñecidos desta zona e do Apóstolo Santiago. Trátase de variadas rutas que pasan polo espazo parroquial cara os santuarios que sosteñen unha maior concentración de devotos locais e os procedentes de asentamentos do máis alén comarcal.

Dispoño de informacións orais abondo para identificar estas rutas especiais do interior parroquial usados polos romeiros e peregrinos ancestrais, que paso a inventariar:

1. Infórmaseme dunha que seguían os romeiros e peregrinos polo *camiño norte* ou *camiño da costa* até o linde da provincia e, desde aquí ou ben deciden aliviar a dor de moas, da cabeza, ou sandar outros males na hermidá-santuario de Santa Columba das Pías da parroquia Roade e continuar o camiños até a vila de Melide onde se incorporan no *camiño francés* que os leva ao sepulcro do Apóstolo Santiago, ou ben optan por seguir o camiño que os leva por Sobrado até Arzúa e seguir desde esta vila o referido camiño francés.
2. Outra ruta de peregrinación é aquela que percorrían os peregrinos tradicionais que entraban na parroquia de Grixalba polo *camiño real*, deixándoo á altura da aldea de roñón para dirixirse por Dóbrete a Armada, a Sobrado dos Monxes e Santiago.
3. Unha terceira ruta era a que procedente de Guitiriz entraba na Coruña por Paradela e en Grixalba por Codesoso do Monte en dirección ás aldeas de Penagrande e Sante e ás parroquias de Cumbraos e San Pedro da Porta de Sobrado dos Monxes.
4. Unha cuarta ruta era a que facían aqueles que recorrían a parroquia polo camiño real até o asentamento de As Cruces, en dirección á Corda, Ciadella e ao concello de Présaras para visitar o santuario de San Pedro de Mezonzo, creador da Salve, e desde el continuar á vila de Arzúa para continuar a Santiago de Compostela polo tradicional camiño de Santiago.
5. Por último achamos unha quinta ruta que procedente das parroquias lucenses de Miraz e A Nafreita, ascende a cota sur do monte Cova da Serpe até a aldea de Penalba e entra na parroquia con dirección ao mosteiro de Sobrado polas aldeas de Vilariño, Vilasuso e o Santuario da Virxe da Armada.



Son, pois, cinco rutas as que pasan polo interior parroquial que podemos denominar “camiños da fe”, por ser os máis transitados por campesiños de máis fe no poder benfeitor dos santos protectores, e porque no seu carón tamén imos atopando referencias orais de desaparecidos cruceiros e ermidas nas que se detiñan a rezar e deixaban esmolos propiciatorias, así como de hospitais de peregrinos nos que os camiñantes se detiñan para descansar e curarse das enfermidades contraídas durante a viaxe.

Baseándonos nos datos recadados dos informantes parroquiais sobre cada un destes camiños enumerados, no que sigue tentarei reconstruír co detalle que nos sexa posible estes *camiños da fe* que teñen constituído outras tantas alternativas ao *camiño da Costa* que entran en Grixalba procedente da costa de Lugo e Asturias.

**Os camiños que conducen desde o Marco das Pías a Melide, ou ben a Sobrados dos Monxes e Arzúa onde se integran no camiño francés.**

Trátase de sendas alternativas que foron escollidas polos peregrinos que facían a ruta da costa que entra en Galicia polo asentamento mariñeiro de Ribadeo e baixa polos interiores de Mondoñedo, Vilalba e Baamonde, e segue polas parroquias de Santa Cruz de Parga e outras lucenses antes de entrar na provincia da Coruña polo paso nomeado *marco das Pías*, da parroquia de Roade que linda con esta de San Xulián de Grixalba. Pasado este límite provincial *do marco das Pías* uns peregrinos detíñanse no santuario cercan

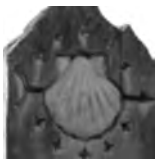
de Santa Colomba das Pías antes de continuar por esta parroquia en dirección á vila Melide onde se integra no camiño francés. Outros baixaban desde o *marco das pías* até o mosteiro de Sobrado dos Monxes polo camiño sobre o que vai a actual estrada que vén de Friol a Sobrado. Unha vez que visita e descansa no mosteiro continúan polas parroquias de Carelle, Boimil e Boimorto en dirección á parroquia de Santa María de Arzúa, uníndose na cabeceira parroquial ao camiño francés.

Idéntico itinerario até Sobrado facíano os que volvían de Santiago por Arzúa, e deixan aquí o camiño francés para visitar o mosteiro



**Sta. Colomba das Pías,  
no exterior da capela.**

*Foto do autor*



de Sobrado dos Monxes, e dirixirse desde aquí ao coñecido Santuario de San Andrés de Teixido a través da parroquias de San Xulián de Grixalba, en dirección a Santiago de Paradela pola aldea de San Cibrán, e a outras parroquias do alén que se van cruzando no camiño que os leva ao santuario de San Andrés de Teixido, de obrigada visita segundo nolo indica o dito: *A san Andrés de Teixido, vai de morto quen non vai de vivo.*

**O camiño que entra na parroquia de Grixalba procedente da Penablanca e se dirixe a Sobrado pola parroquia e o Santuario de Nosa Señora da Armada e o Amilladoiro.**

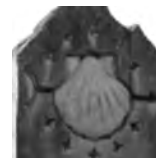
A primeira variante deste “camiño da Costa” que pasa por Grixalba, é a que deixa a ruta do camiño norte “oficial” á altura da parroquia de San Estevo, parroquias rurais de Maríz e As Negradas, subindo polo “camiño real”, desde a aldea de Penablanca a empinada ladeira do monte Cova da Serpe até o linde da provincia, entrando na parroquia de Grixalba atravesando “o muro” divisorio das provincias de Lugo e A Coruña á altura da aldea de Rañón. Neste linde provincial o camiño desvíase deste supraprovincial “camiño real” para coller un camiño carreteiro que enlaza as aldeas de Rañón, Brixaría, e Dombrete, aldea esta na que existiu unha pretérita

capela de Santa Eulalia fundada polo monxes bieitos do mosteiro de Sobrado dos Monxes, que mantiñan una granxa no espazo deste sector da parroquia. A tradición oral fálanos de que era neste sector parroquial limitado polas actuais aldeas de Dombrete, Lousado e Guiximil, asentadas ao amparo da ladeira sur do monte Cova da Serpe, onde se matinou fundar o mosteiro que logo se asentará en Sobrado dos Monxes. Dita tradición aválana algúns documentos medievais recollidos no *Tumbo I fol. 126*, datado o 24 de Abril de 1147 e *Tumbo I fols. 117 e 128*. Pero a decisión final foi instalar unha Granxa rexentada durante tempo por persoal do mosteiro, na que mantiñan unha capela con culto que a bo seguro sería visitada por los viandantes e peregrinos que por alí pasaban, en dirección ás aldeas de

**Asentamento actual do  
cruceiro do Milladoiro.**

*Foto do autor*





**Actual casa  
do Amilladoiro, cerca de  
Sobrado dos Monxes.**

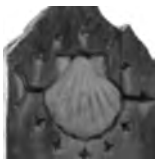
*Foto do autor*

Sabugueira, Vilasuso, e ao cruceiro de Vilasuso que marca o linde parroquial no camiño do santuario da virxe da Armada, da parroquia de Cumbros, que se ten reconstruída desde a base no terceiro cuarto do século XVIII. Desde aquí seguían ruta os peregrinos até o mosteiro de Sobrado polo camiño que cruza o río Mandeo pola ponte gótica que voa sobre el. En chegando ao Cepo e a Eirexe continúan pola aldea de Portacal ao lugar do “Amilladoiro”, topónimo que evoca aquel antigo montón de pedras que habería neste

lugar, transportadas pola recua de camiñantes que as carrexaban en son de ofrenda ou sacrificio para depositalas neste lugar. Hoxe o “Amilladoiro” (Humilladoiro) desapareceu do lugar pero permanece, habitada, a “casa do Milladorio”, do século XVIII, cunhas inscricións de difícil lectura nas pedras da parede<sup>5</sup>, así como o “cruceiro do Amilladoiro” de finais do século XVI, trasladado uns 20 metros ó interior dunha finca cando se interveu na estrada que vén de A Castellana e Teixiero a Sobrado dos Monxes, estando hoxe asentado

---

<sup>5</sup> Na xamba da porta da casa aparece gravada a lenda: “ANO DE 1772”, e na lumieira da mesma outra lenda que non me foi posible descifrar. A actual casa campesiña, toda ela rústica, presenta unha máis rústica cheminea de pedra, e aínda se pode apreciar no primeiro andar a presenza do ventanuco orixinal constituído por unha lumieira montada sobre dúas agullas asentadas na parede. Nas demais fiestras do baixo e primeiro andar interveuse sen tino para aumentala entrada de luz na cociña e outras estancias do interior. Con respecto ó ano que aparece gravado na xamba da porta, a informante comentou que “o número sete está deformado porque os rapaces da casa cando eran pequenos deulles por picar na pedra e facerlle ese risco que ten aí o número sete. Agora parece un oito pero xa se ve que é un sete e non un oito” (información da dona da casa. 4 Novembro 2005). En relación co “amilladoiro” ou montón de pedras depositadas polos peregrinos, despois de transportadas por eles durante un tramo do camiño, non obtiven informacións a salientar dos informantes que actualmente residen nesta “casa do malladoiro”.



a uns 30 metros do lugar orixinal<sup>6</sup>. Trátase dunha egrexia cruz pétreo, tal vez unha das máis antigas do concello, ó marcar no seu pedestal cadrado a lenda que di: “HIZOSE A/COSTA DE/ LM<sup>o</sup>DO/ AÑO 1582”.<sup>7</sup>

Nel encáixase o fuste ou columna redonda, coa cruz de pedra asegurada no extremo superior. Desde este punto situado ás portas de Sobrado dos Monxes, os peregrinos entran no asentamento de Sobrado bordeando a frondosa carballeira da “Casa do Gado” introducíndose no casco urbano ó

carón desta vía da costa que desemboca na praza do campo por diante dunha casa que contén un elemento patrimonial que é preciso constar. Trátase dunha cruz sobrecargada cos símbolos da paixón (tres cravos, lazo, tanzas, escada) e tres inscricións. A da dereita di así: “I H S. MA. IOSEP/ AÑO DE 1671”. A da esquerda di: “ALABADO SEA/EL SANTÍSIMO/ SACRAMENTO”. E, finalmente, a de abaixo di: “ES OBRA HIZOLA Co [...\*pedra rota] PEZ DA COSTIA I SU MUGER”. Desde aquí o peregrino camiña

uns cincuenta metros e entra no centro do espazo urbano cruzando a praza do campo da feira antes de meterse polo arco da Casa das Audiencias ou “Casa do Arco” na *vía sacra* presidida por unha vistosa cruz no centro deste amplo espazo que chega á porta principal do mosteiro, de acceso ó claustro da hospedería ou claustro de peregrinos de estilo herreriano, construído entre os anos 1623 e 1632 e restaurado hai tan só unas décadas, a partir de los arcos orixinais que conservaba.



Lumieira con cruz e lenda gravada  
nunha casa á entrada de Sobrado.

*Foto do autor*

<sup>6</sup> No momento de ampliar a estrada local de Sobrado a Teixeira houbo que cambiar de lugar o cruceiro, que impedía a súa ampliación. Pídiuselle autorización ó propietario da finca contigua para instalalo no lugar no que se atopa na actualidade. Pódese observar no pedestal cadrado o texto da lenda que dá fe do ano de construción da cruz, podendo lerse: IZOSE A COSTA DE LIMONADO. ANO 1582. Na parte superior do fuste redondo encáixase o capitel pétreo que sustenta a esvelta cruz deste “cruceiro do milladoiro”.

<sup>7</sup> Teño dúbida de se o 8 será un 6. Neste caso a data de construción da cruz do malladoiro sería o ano 1562.



**Ruta procedente do concello de Guitiriz que entra na parroquia por Codesoso do Monte e segue polas de Penagrande e Sante con saída por Cubraos e entrada en Sobrado polo Amilladoiro:**

Trátase doutra variante do camiño da costa ou camiño norte que atalla por Grixalba, que seguían aqueles peregrinos que se dirixían desde Guitiriz a Santiago seguindo un ancestral camiño co tempo transformado na estrada N-VI, deixándoo para continuar por *Augas Longas* algo antes do linde provincial para meterse por *Santa Mariña* na provincia da Coruña en dirección á sede parroquial de Paradela de Foxado (Curtis), por onde se une á ruta que vén do santuario de San Andrés de Teixido por Pera Maior, San Esteban, Reborrica, Estraviz e Paradela. Desde aquí os pere-

grinos camiñan en dirección ó mosteiro de Sobrado pasando pola beira de Sancibrán (San Cipriano), asentamento no que existiu un desaparecido hospital de peregrinos coa ermida baixo a advocación de San Cipriano que deberon dar nome á aldea. Destas edificacións consérvanse algunhas pedras formando parte dos muros dalgunha casa e de hórreos desta aldea e outras de cerca, amais un antigo “cruceiro de Sancibrán” (San Cipriano) situado cerca do enclave devocional. Os viandantes seguen desta aldea á ancestral senda montesía que entra en Grixalba pola aldea de *Codesoso do Monte*, e segue pola Uceira até o “camiño Real” que baixa polo *monte da carregosa* continuando por el até o *Portoparamos*, onde o deixan para coller a dirección de Sobrado polo camiño carreteiro que pasa por *Paramos* á *Pontetuela* e



*Casa das Audiencias* ou *do Arco*, pola que se entra na vía sacra do mosteiro de Sobrado dos Monxes.

*Foto do autor*



Penagrande, e bordeando o castro da Penagrande segue á ponte de Sante sobre o río Mandeo, aldea de Sante, deixando no seu entorno a parroquia para seguir polas parroquias de San Xulián de Cumbraos e de San Pedro da Porta até o enclave de “Milladoiro” (humilladoiro) e entrar no mosteiro de Sobrado seguindo este sector da ruta anteriormente descrita, descansar no claustro dos peregrinos e recibir coidados e comida antes de continuar a Santiago pola ruta igualmente constatada.

**Ruta do camiño real da parroquia en dirección á Corda, Ciadella e San Pedro de Mezonzo, na parroquia de PRÉSARAS:**

Había peregrinos tradicionais que trocaban a visita do mosteiro de Sobrado dos Monxes pola do santuario de San Pedro de Mezonzo. Eran os que viñan desde o concello de Guitiriz polo “camiño real” que enlaza con Galván e a parroquia de Maríz, ascendendo o monte *Cova da Serpe* pola aldea de *Penablanca* da parroquia de As Negradas, e entrando na provincia coruñesa atravesando “o muro” que linda Lugo con A Coruña, baixando polo monte *da Carregosa* até *Portoparaños*, desde onde se dirixe entre as aldeas *Paraños* e *Porto de Abaixo* cara a ponte no río Mandeo situada á beira do actual *Muíño Chambón*. De aquí continúa por detrás da aldea de *Falrá* e sobe polo *alto da Lebre* en dirección ás *casas da Garaboa* e ao asentamento de *As Cruces* cara o monte *da Corda*, onde contaban cun desaparecido hos-

pital de peregrinos con capela baixo a advocación de San Roque<sup>8</sup> para descansar e curar os males. O peregrino continúa por esta ruta até a aldea da Ciadella, cabeceira parroquial de Santa María de Ciudadela, sede do campamento romano así como dunha igrexa románica á que, séculos máis tarde, ao comezo de século XIX, se lle asociou un dos mellores cruceiros deste concello de Sobrado dos Monxes, ao presentar a ambos lados da cruz, unha imaxe da Dolorosa orientada cara a igrexa e as imaxes de Cristo Crucificado e San Francisco mirándose, orientadas cara o camiño da aldea. Desde aquí, o camiñante segue en dirección ó concello de Présaras que lle posibilitará a visita do santuario de San Pedro de Mezonzo, antes bispo de Iria, e autor da *Salve Rexina*, para desde el alcanzar o asentamento de Arzúa na que se incorpora ó camiño francés en dirección ó Pino, Labacolla e cidade de Santiago de Compostela.

**Sector parroquial da ruta procedente de Miraz e A Nafreita en dirección a Sobrado por Vilariño, Vilasuso e A Armada.**

Unha ruta máis seguida por grupos de peregrinos que se dirixen por Sobrado ao santuario do Apóstolo Santiago, é a que procede das parroquias lucenses de Sesión, Miraz, e A Nafreita, na que deixan a ruta oficial para coller o camiño que os leva a aldea de A Cabana asentada aos pés do monte *Cova da Serpe*. Desde aquí ascenden a ladeira do monte até

<sup>8</sup> Como vestixio queda un “cruceiro da corda” enclavado no medio do monte. Co tempo, esta solitaria capela ten sido trasladada ó lugar de A Torre, da parroquia de Cumbraos, e na década do 1990, o párroco de Cumbraos trasládaa ó asentamento das Cruces donde hoxe permanece. San Roque tamén dispón dun Peto de Ánimas situado na saída de As Cruces á beira da estrada que vai da localidade a Sobrado.





cerca da aldea lucense de Penalba asentada no alto do monte, e entran na provincia descendendo o monte en dirección ás aldeas parroquiais de Lousado, Vilariño e Vilasuso antes de entrar na parroquia de Cumbraos por diante do cruceiro de Boimente e o santuario da Virxe da Armada, seguindo desde aquí o itinerario dos que entrando na parroquia polo camiño chegan ao manturio polo camiño de acceso ás aldeas de Rañón de Brixaría, Dombrete, Sabugueira, Vilasuso, A Armada, Cepo, Amilladoiro e Sobrado.

Aparte da tradición oral depositada na parroquia que os informantes transmiten, hoxe en día xa quedan poucos vestixios materiais que proben o paso destes antigos peregrinos por todos estes atallos cara o mosteiro de Sobrado ou ao San Pedro de Mezonzo, e desde eles dereitamente a Santiago. Agás os solares dos desaparecidos hospitais de peregrinos asentados nas parroquias veciñas, a antiga “cruz do amilladoiro” e a “casa do Malladoiro” que teñen sido puntos de encontro destes peregrinos ancestrais que buscaron alternativas ao “camiño norte” ou “camiño da costa” a Santiago por Sobrado dos Monxes.

Con relación en concreto á esta parroquia de Grixalba, aínda mantén vivo este segmento importante da tradición oral depositada na parroquia, do que me deron cumprida conta os informantes locais máis anciáns, e outros de menor idade ben informados polos seus ascendentes desaparecidos. A eles debe engadir a vieira como as que levan os peregrinos a Santiago de Compostela, esculpida nun perpiaño que se exhumou no momento de reconstruír *ex cimentis* o nomeado

Mesón da Penagrande para dedicalo a casa de turismo rural. Hoxe en día, dito vestixio do camiño que pasaba pola aldea pode contemplarse facendo parte do pétreo canzorro que sostén a balconada do rehabilitado mesón.

Eu mesmo teño visto a parellas de peregrinos dirixíndose polo camiño real actualmente transformado en estrada local, uns montados nunha cabalería ben aparellada e outros camiñando; e andando o tempo volvían a velos dirixirse en bicicleta aos destinos mencionados. Penso que algúns atallos deste camiño norte deberían ser recuperados e indicados con paneis informativos do seu traxecto orixinal. Algúns deles áchanse hoxe en día convertidos en estrada local transitada a diario pola maioría destes parroquianos, e varios sectores doutros xa teñen desaparecido polo desuso dos camiños veciñais que transitaban a partir da progresiva transformación da rede viaria actual da parroquia. En calquera caso, sirvan estas notas para deixar constancia de que os camiños veciñas, ademais de comunicar as aldeas parroquiais entre si servían para conducir os peregrinos do alén até os santuarios de dentro e fóra da comunidade parroquial. Conviría afondar no estudo desta rede de “camiños da fe” parroquiais para quitarlos do seu total anonimato, na consideración de que “todos os camiños levan ó sepulcro do Apóstolo Santiago”, inda que uns sexan seguidos por máis peregrinos que outros. Teríamos que pór máis interese en identificalos todos dándolle a cada un a importancia que merece neste campo da peregrinación ancestral en dirección á tumba do Apóstolo Santiago.





## A PAISAXE DO CAMIÑO NA ENTRADA A GALICIA

**Xosé Benito Reza**

*Enxeñeiro Superior de Montes. Experto en Medio Ambiente*

Parafraseando a Otero, podo dicir que cando recordo aquelas paisaxes da entrada do Camiño en Galicia, sinto “un sereno e grave gozo”, porque non de outra maneira podo expresar esa sublime sensación de estar entrando na Terra, na miña, a través dun paraíso celestial.

Foi no noventa e un, cando meu irmán e máis eu fixemos a “heroicidade” de debullar en bicicleta todo o Camiño que vai dende Roncesvalles a Compostela, un milleiro de quilómetros. E digo heroicidade porque dende pequerrechos non colliamos un artefacto de dúas rodas, ou sexa, máis de vinte anos.

Se algo ten de marabilloso e peculiar para min o Camiño (así con maiúscula), é esa mudanza mesurada e cauta ao paso lento do peregrino de mundos pequenos ou microcosmos que invaden sen solución de continuidade os nosos ollos, extraviados de tanta fatiga e padecemento. Porque nada teñen que ver aquelas montañas inmensas pirenaicas, de calcáreas e alburas esgrevias infinitas que nos allean da Galia no principio do Camiño, coas plácidas ribeiras dos ríos acantonados naqueles vales amplos e farturentos da Castela de Burgos por exemplo, ou por suposto aquel universo tan diferente, tan pouco querencioso e mimoso, de terras abertas, núas, espidas, do tenso silencio onde funga o vento con aleivosía cos ceos bicando a terra permanentemente, ou sexa: Terra de Campos ou Campos Góticos.



Vai o viaxeiro paseniño con esta mudanza continuada espetada nos ollos, ao ritmo do seu tranquilo devalar polas terras do norte, que é unha ledicia cada vez que se chega a un “otero” ou “teso” de terras enfariñadas con xeso, logo dun longo e dilatado relanzo, para descubrir a cada paso novas terras e paisaxes que se abren e pechan a comenencia, segundo os límites precisos que marcan os factores climáticos, edáficos e morfolóxicos.

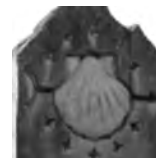
Despois de Mansilla de las Mulas xa se deixan os Campos Góticos, terras de pan levar. E logo dunha veiga inmensa e feraz, despois da Maragatería, camiño do Bierzo, sálvanse como boamente se pode montes bravos e outos que nada teñen que ver cos nosos, por Rabanal del Camino, onde hai milladoiro e todo. Dende a baixada arrepiante a Molina Seca, onde escorregou un ciclista e morreu, dexergamos esa cubeta berciana, tan produtiva e quente, de limos e arxilas, de chopos e alamedas, de regos e regas, conformada por terrazas cuaternarias sobre materiais terciarios e paleozoicos. Por algo é o Sil, tamén o noso Sil, o que sementa e fertiliza todas as terras que vemos en rodopío. Aló lonxe cara ao norte, hai unha nube negra e vella, por terras de Laciana en Fabero e Villablino, de cando a minería mandaba tanto e gobernaba o mundo de toda esta xente que un día foi galega, algo que a nós se nos escapa totalmente.

Logo do castelo dos templarios, Seniores Cabalieri Ierusalem, por Columbranos, Camponaraya, sempre por campos, hortas, froiteiras e regadíos, chegamos a Cacavelos onde máis dun galego ten ascendentes. Hai

moito bo viño tinto, e embutidos e fumeiros para todos os gustos, e pementos que son un agasallo para o padal, nesta Mesopotamia onde casan as augas que veñen en Babia, do Alto Sil, de Toreno e Villablino e desa cordal infinita chamada Cantábrica, coas augas frías que recenden a augardente de arando procedentes dos nosos Ancares e os deles, polos ríos encanastrados de vales que son un suspiro como o Burbia, o Cúa ou o propio Ancares que é deles e non noso pero o foi, onde chantan lugares tan engaiolantes como Espinareda, Candín, Burbia, Peranzanes, Teixedo, Campo da Auga, e aqueles do fin de mundo que xa nin saben onde quedan nin a quen pertencen de Suárbol e Valouta que se escribe con “B”.

Pouco máis e xa se chega a Vila ou Villafranca del Bierzo, falan galego. Quedan na memoria todas as estepas, páramos, tesos, motas, trigais inmensos dourados por un sol de xustiza, ríos cobizosos e farturentos de vales espléndidos e luminosos, ríos silandeiros, calados, calcados no sedimento daquel lago inimaxinable encorado en eras xeolóxicas no corazón de Castela, e que marchan sempre paseniño, invisibles na monótona linearidade da terra espida e sen rochedos, tan allea.

En Vilafranca racha de sotaque aquel mundo e ábrense as portas doutro universo, o noso, aló enriba, moi enriba... Tan enriba que mellor non se lle ocorra ao peregrino ciclista coller a autovía porque rematará abafado. O mellor, para ver todo, para respirar e non rematar arfando como un can no final, é coller de vagariño pola vella estrada, entre voltas, revoltas, relanzos e costas, que así se han

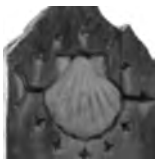


de ver todas a regalías que nos oferta a natureza por estes lares. E inda así, é un sufrir e un padecer continuo, vida esta de peregrino.

O que temos en fronte é unha auténtica muralla, unha frontal imponente que ergue setecentos metros por riba das nosas cabezas partindo da cubeta berciana, dos 600 ata os 1.300 metros, ata acadar Pedrafita, moita subida. Unha cordal que parte Galicia e León no senso norte-sur e que se ten como a prolongación e remate final da gran cordilleira cantábrica. E con todo, con toda esa crueza e dificultade, tanta serra e tanto monte ata as estremas que se perden no setentrión e tamén no mediodía pola banda de Ancares e Courel respectivamente, foi dende tempos inmemoriais paso obrigado de cabaleiros, nobres e plebeios, soldadesca, infanzóns e xentes de toda condición. Sobre de todo de arrieiros, nun ir e vir incesante de recuas e muleiros trasfegando mercancías da meseta a Galicia e viceversa. E tamén paso de osos, noutrora e inda agora por sorte, que non se sabe ben como fan para cruzar a autoestrada pero o fan, inda que de vez, como ten acontecido hai pouco, deixan a vida no intento. Sabémolo porque os osos que saen de Asturias, das terras tan afastadas de Ibias, veñen deambulando por toda a inmensa cordal ateigados de curiosidade e certa indolencia fronte aos humanos, chegando incluso –dato comprobado– ata a bacía do Sil en Valdeorras, aló pola serra da Enciña da Lastra, con grande estrago de colmeas e moito susto para os paisanos que non esperaban tal cousa. En fin, o Camiño, eiquí, bate como unha frecha no corazón mesmo da serra, xusto onde xuntan e arrexuntan Ancares e Courel.

Son as nosas serras orientais serras de lousas, xistos, cuarcitas, pedras arentas, produto desa metamorfose que pregou antiquísimos depósitos mariños que se chaman en xeoloxía metasedimentos, e que segundo os minerais e a potencia daquel esmagamento prodixioso poden dar tipos diferentes de rochas. É unha morfoloxía compacta, trabada, imponente, que desenvolve en longos e voluptuosos lombeiros. Son cousas da edafoloxía e a rocha nai, que se erosionan, devastan e consumen ao paso dos eóns producindo esas arxilas que non permiten esborrallamentos, nin deslices, nin esas hecatombes graníticas e os xabres consecuentes tan frecuentes na Galicia litoral e nunha boa zona da Galicia interior. Así son as nosas serras ou montañas orientais, a Galicia Pizarrenta a dicir de Otero, agreste e dura, en contraste coa melancólica e morriñenta que esvaece e se disipa devalando nesa media do país dos cincocentos metros, entre outeiros, touticeiras, curutos e curupe-las illadas, nun labirinto caótico de rochedos, pelouros e bolos ciscados. Este, pola contra, é un mundo aparentemente ordenado, xerarquicamente organizado, cunha rede fluvial case infinita que vai tecendo todo ese territorio seguindo pregues e vellas fallas e fracturas xeolóxicas, ata se perder nun exabrupto pola banda do outro lado, pola chaira terciaria de Lemos ou no taxo profundo do Miño en Belesar, denantes de acadar á chaira fundamental de Chantada, esa que din ser a máis vella de Galicia.

Así que o paso que empregou aquela toda xente para chegar ao noso país foi un camiño mesurado e cavilado hai quizais millei-



ros de anos. Porque se fai e se percorre seguindo o taxo ou fenda dun río, como tantas outras veces, xa sexan os ríos grandes ou pequenos, camiños de civilización. Pero agora, como non podía ser de outra maneira en terra tan inhóspita e esgrevia, o Camiño emprega para seguir un regato medroso, un regueiro de augas bravas, frías e cristalinas que veñen do outos neveiros, e tan pechado, encanastrado e encarcerado vai nesta terra brava de serras e montañas que lle chaman río Valcarce.

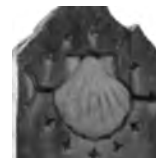
Tan axiña como comezamos o remonte entre paredes tan espectaculares, deixamos atrás, aló embaixo, os ambientes mediterráneos da Meseta. Eses dos tómelos, e as lavandas, das xaras pringosas e as leguminosas espiñentas, das aciñeiras e as árbores que chaman esclerófilas, de follas coriáceas, rexas, duras ou afiadas, sempre imperecedoiras, para poder aguantar eses climas extremados tan propios da gran chaira castelá, de fríos intensos e xeadas espantosas no inverno, e veráns esturruxadores onde sucumbe o máis pintado no mediodía solar, agás os pastores nómades das extintas merindades.

Entramos pois niso que se chama na ciencia da bioxeografía a rexión eurosiberiana, subsector naviano-ancarense, e por el iremos en todo o noso camiño ata deixar estas insolencias orográficas. É esta biorrexión a máis nosa, e dígoo sen menosprezo dos que viven polas terras ardentes de Valdeorras ou da banda meridional ourensán pertencentes á bacía do Douro, que son todos eles mediterráneos, porque agora, estamos xa na terra atlántica, de tépedos veráns e invernos chuviosos, afectada toda ela pola influencia do grande

océano e das fronteiras climáticas que con frecuencia baten nas abas destas montañas. Terra pois de plantas máis tenras e suaves, de frondas e follas xenerosas, de prados e lameiros esmeraldinos babuxando auga a cotío. É a terra do toxo e do carballo, da nudez inverneira e as avesedas máis agarimosas.

E por iso estamos xa nas terras do dominio das fragas, dos bosques caducifolios máis paradigmáticos de Galicia. Estas terras de montaña, de Ancares e Courel, gábanse de ser das poucas onde o bosque se presenta aos noso ollos na súa total plenitude e madurez, con todas esas especies arbóreas climáticas culminando a sucesión vexetal: os carballos de *Quercus robur*, os rebolos de *Quercus pyrenaica*, os carballos albares de *Quercus petraeae* que case ninguén coñece porque só viven nestas extremas da montaña, e incluso esa rareza propia das terras calcarias e non das acedas nosas que son as faias, os impresionantes faiales de *Fagus sylvatica* e outonos multicolores inesquecibles, e que teñen aquí o seu límite occidental, tan escasos e tan fráxiles e de tanto valor ecolóxico.

Neste territorio atlántico tamén vemos como agatuñan, acantonados nas derradeiras valgadas, apenas un asomo sombrizo nos altos cumieiros da serra, esa especie tan sorprendente pola súa plasticidade ecolóxica que chamamos bidueiros (*Betula celtibérica*), e que podemos ver en toda a terra ata ese último chanzo superior que os técnicos denominan piso subalpino da biorrexión eurosiberiana, e que ten moita importancia pola súa función protectora. E con el tamén andan naquelas extremas dos cumiais os cervunais ou pastos de



altura e o cimbro ou enebro anano (*Juniperus communis* sb. *nanus*).

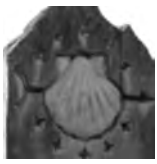
O resto do territorio que vemos xa pertence ao pisto inferior chamado “montano”, que é onde desenvolven as nosas fragas máis sobranceiras e toda a súa cohorte vexetal de acompañamento. Sinaladamente estamos eiquí no dominio da carballeira montana galaico-portuguesa, cuxas especies características son por suposto o carballo *Quercus robur* que domina amplamente o estrato superior, e o arando *Vaccinium myrtillus* que como un manto baixo e compacto tapiza o sobosque das carballeiras e que por aló van procurar para facer augardente. Inda así, e fronte ao dominio abafante das carballeiras sobre todo nas zonas máis avesedas ou en sombra, e que será máis intenso conforme vaíamos penetrando no país e nos ambientes máis doces e húmidos, xorden nas solainas os rebolos, que substitúen nas abas orientadas ao mediodía, máis quentes e luminosas, aos carballos. Son estas reboleiras de *Quercus pyrenaica* abondosas nos sollíos e nas terras cálidas do sur do país, eiquí unha reliquia ou relicto dos ambientes mediterráneos que imos deixando atrás no noso remonte cara Compostela.

A paisaxe na dura costa de Vilafranca ata Pedrafita vén domeada polos grandes volumes que nos esmagan no camiño, coas alturas na frontal que se nos vén por riba da serra de O Piornal e O Rañadoiro, e que acadan os 1.400 metros de altitude. Lombeiros e contrafortes que van desenvolvendo ao noso carón, con aquelas cristas ou galiñeiros das cuarcitas residuais despuntando nas cumieiras, como se agromaran as costelas sobre as que se sostén

a serra enteira, tan frecuentes nesta terra pizarrenta a dicir de Otero. Todas esas abas van cubertas dunha vexetación de matos abertos moi apreciados polos paisanos pois nutren de nitróxeno as súas terras de cultivo. É normal nestas partes aínda baixas atopar moitas leguminosas como as xestas branca e negra (*Cytisus striatus* e *Cytisus scoparius*), toxos arnal e molar (*Ulex europaea* e *Ulex minor*), e mesmo pequenos breixos ou queirugas de fermosas campañas como a *Calluna vulgaris*, *Erica cinerea* e *Erica umbellata* que tamén chaman fopa ou foupa.

Aló no fondo quedan, en tan soberbia e inesquecible ascensión, fóndallos húmidos e verdeais, carreiro de regos, regatos e regueiros, e por suposto o río Valcarce que sempre vai ao noso carón. Por alí deambulan en procesión calada os últimos amieiros ou ameneiros (*Alnus glutinosa*) denantes que o frío e as xeadas deixen paso aos bidueiros, e tamén os fermosos freixos eurosiberiáns de *Fraxinus excelsior*, os sabugueiros (*Sambucus nigra*) e varias especies de salgueiros (*Salix* sp.) tan querenciosos e tan hidrófilos. Corredores ecolóxicos de recoñecida importancia para a fauna silvestre, como paso obrigado, cordal umbilical entre hábitats, áreas de refuxio, de nidificación e tamén de reprodución. Un territorio mínimo pero fundamental para a supervivencia de tantas especies.

Xa preto de Pedrafita, sobordados os mil metros de altitude, nótase unha mudanza na coberteira da serra. As leguminosas das partes baixas, aquelas xestas que citamos antes, van repregándose e deixando paso á especie que mellor domina as nosas serras orientais, ese



mato compacto e trabado de gran talla que tingue na primavera as nosas outas montañas de púrpura que é a urce ou uz moura de *Erica aragonensis*.

No Cebreiro, culminada boa parte da nosa ascensión, adiviñamos dende aquel lugar privilexiado a pegada do home na serra, esa antropización á que ningún anaco do noso país é alleo. É ese mosaico de teselas en labrantío, prados de sega, patacas e millo, nabearas, prazas de cereais, e algunhas froiteiras. Agora, seguindo a cota aproximada dos 1.200 metros as xestas que vimos antes deixan paso nas terras fondas e quentes á leguminosa máis dominante e máis espallada nas terras a montes ou baldíos da bisbarra: o piorno ou *Genista florida*, máis grisalla, aérea e aberta cás outras. E tamén seguen as manchas de carballos, e os bosques de ribeira ou galería escorregando ladeira abaixo.

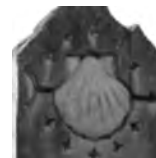
E aquí dominan as terras dos homes os prado de sega, e hai bidueirais entrefebrados no piornal pola banda da esquerda. Pola dereita do noso rumbo abren vales incipientes que conservan a coberteira de piornal deica un punto en que a humidade, a fondura da terra, a riqueza do humus e o sombrizo do lugar producen a ricaz materia deses bosquetes ou fragas en miniatura, no dominio do carballo e os seus acérrimos acompañantes que a estas latitudes son, por regra xeral: o capudre ou cancereixo (*Sorbus aucuparia*), o acivro (*Ilex aquifolium*), os pradairos (*Acer pseudoplatanus*), os xa citados vidos ou bidueiros, e os salgueiros, e de vez neses escasos lugares tamén as faias. E tamén aparece aquí, ao amparo de corgas, barroncas e congostras esa uz grande

e pretenciosa de flores brancas como a neve, o mato ou uceira preciosa da *Erica arborea*. Todas esas especies, xa en masas diminutas ou extensas, con moita ou pouca fracción de cabida cuberta, conforman a nosa fraga por excelencia, a biomasa chegada ao seu punto tope ou límite máximo, ao cumio da sucesión ecolóxica, alí onde a diversidade ecolóxica ou biodiversidade acada o seu máximo esplendor, un universo sen parangón.

Logo do Cebreiro ao peregrino vénselle o mundo embaixo porque xa cría que comezaba o descenso, pero non é así, inda quedan unhas costas máis deica o Alto do Poio. Por e aquí tamén se ve un piñeiral de pino silvestre (*Pinus sylvestris*), dese que ten a cor da pel do salmón, quizais como lembranza das terras do gran norte, do Báltico e a península de Xutlandia, pé do mar, que é onde está hoxe a súa estación, logo da recesión dos glaciares hai dez mil anos en que desapareceu do noso escenario. Por aqueles altores últimos domina a uz moura, algún toxo arnal, e tamén xorde de cando en vez esa planta que soporta o que lle boten, de tallos alados e follas coriáceas e vistosas flores amarelas que chamamos carqueixa (*Chamaespartium tridentatum*), outra leguminosa coa que antes se acendían con moito estralo e crepitación os fornos e as lareiras.

No alto do Poio, a 1.463 metros, remata ese mundo último que nos levou á raia estrema de Galicia con León. Seguemos vendo a cuberta compacta da uceira de uz moura, os consabidos piornais, algunha xesta onde quizais araban as xuntas de bois en tempos inmemoriais, e illas de vidos de cortizo prateado,





tan abondosas nas nosas penechairas de altura, alí onde abren os ventos e xorden fo-chancas ateigadas de auga a maior parte do ano, neses lugares con drenaxe impedido e mínima evapotranspiración. O Camiño vai seguindo toda esa cordal última, lambendo a cota dos mil trescentos metros. Mal paso para ir no inverno, con moita nevarada, un frío que espanta, e un vento furacanado que bate de fronte seguindo a cadencia e dirección das fronte atlánticas. Non hai máis que ver o evocador monumento ao peregrino no Alto de San Roque.

O noso amigo ve por fin á fronte a terra de promisión, horizontes que devalan nunha secuencia aparentemente interminable. Unha paisaxe movida e dinámica, rachada polos dez mil ríos de Cunqueiro, que baixa ou sobe segundo a capacidade das correntes para roer os chanzos que hai millóns de anos creou aquela oroxene hercínica do Devónico.

Baixando en bicicleta, como fixen eu hai tantos anos, sentes que che abre a alma e mesmo parez que xa ves Compostela alá lonxe, e xa vas cunha estrela na fronte e no bico un cantar, como a Rosalía de Curros. Hai

moitas obras dos homes a xeito de gloriosas e esplendentes praderías de sega ou a dente, e xorden outra vez os vales fondais que agora en troques corren cara a poñente. Logo de Triacastela, por aquela arrepinte baixada do Caldeirón, onde case me esnafro eu, nace de sotaque unha fraga inesperada e extraordinaria, porque agora os carballos, algún rebolo, os capudres, acivros, vidos e salgueiros pechan o vieiro e nos mergullan nunha paisaxe pola que devecimos en tan longo camiño dende Roncesvalles. E ademais tamén vai xa con nós o sereno e grave gozo dos soutos centenarios, deses castiñeiros que coroan de xeito tan persoal e singular os outeiros nas acuarelas de Castela, das caracochas vellas furadas polo tempo e os raios de mil treboadas, e todo cheira xa a Galicia máis nosa. Nace nese instante un sentimento dificilmente explicable, de autoestima, de orgullo de pertencer a unha terra que deixa atónitos a todos os que se achegan a ela polo Camiño das estrelas, ben o sabemos porque o vimos nos ollares dos que viñan con nós, que non eran galegos. O camiño de Aymeric Picaud e tantos outros que foron e seguirán sendo, peregrinos, coma nós.



IV. CAMIÑOS DE SANTIAGO:  
OS CAMIÑOS DO SUR



## DELIMITACIÓN E PROTECCIÓN DO CAMIÑO DE SANTIAGO, VÍA DA PRATA. ESTADO DA CUESTIÓN

**Yolanda Barriocanal López**

*Universidade de Vigo. Facultade de Historia de Ourense*

O camiño real de Castela, por Ourense, cara a Santiago de Compostela, é un dos camiños históricos de maior importancia dentro da rede viaria de Galicia, contemplado na *Lei 3/1996, de 10 de maio, de Protección dos Camiños de Santiago*, como unha das sete rutas enmarcadas na denominación xeral de Camiño de Santiago, baixo o título de “Ruta da Prata”. Neste resumo da mesa redonda “Os Camiños do Sur”, do Congreso *Os camiños de Santiago: miradas e experiencias*, faise unha breve exposición sobre o estado no que se atopa actualmente a delimitación e protección desta ruta secundaria, para a que, unha vez deslindada, seralle de aplicación a protección prevista na *Lei do Patrimonio Cultural de Galicia* para os bens catalogados.

Entre outras vías de comunicación, os camiños meridionais de Galicia e en concreto, este camiño real que durante séculos permitiu a conexión con Castela, por Ourense, pode ser contemplado como unha das máis importantes infraestruturas lineais históricas do territorio galego. Tanto é así que os accesos actuais a Galicia servíronse en boa parte do seu trazado, co que isto significa de conservación ou perda dos vellos trazados.

Pese á importancia dos camiños reais e innegable interese histórico, arqueolóxico e técnico, merecedores de formar parte do patrimonio cultural, poucos camiños históricos teñen este recoñecemento, fóra das calzadas romana e do Camiño Francés a Santiago (Nárdiz Ortiz, 2007: 40). A dimensión cultural

deste camiño non podía quedar ao marxe do Dereito, aínda que é, especificamente, pola súa vertente xacobeá pola que atopou no marco xurídico a súa protección, na *Lei 3/1996, de 10 de maio, de Protección dos Camiños de Santiago*, ao contemplarse como unha das sete rutas enmarcadas na denominación xeral de Camiño de Santiago, baixo o polémico título de “Ruta da Prata”.

Fronte á ruta principal, o Camiño Francés, co recoñecemento de Ben de Interese Cultural, incluído na categoría de territorio histórico, a estas rutas secundarias, unha vez deslindadas, seralles de aplicación a protección prevista na *Lei do Patrimonio Cultural de Galicia* para os bens catalogados.

Dous anos despois de promulgarse a Lei, no *Diario Oficial de Galicia*, de 9 de febreiro de 1998, publicábase o acordo de someter á información pública a proposta da delimitación da Vía da Prata, que desde entón conta cunha sinalización provisional sobre o terreo, froito do traballo e gran coñecemento que sobre a mesma ten D. Elixio Rivas, verdadeiro promotor desta ruta.

Paralelamente, iniciábanse os labores para a promoción e difusión dos valores inherentes ao Camiño de Santiago e de divulgación científica do seu Patrimonio Cultural. Dentro deste contexto, no ano 2003, a Sociedade Anónima de Xestión do Plan Xacobeo, órgano administrativo dependente da entón Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, (que tiña entre as súas funcións a da posta en valor e promoción do Camiño de Santiago, e a súa divulgación científica a través de publicacións), puña en marcha a redacción de textos para dous Libros-Guía sobre a Vía da Prata, dentro dun ambicioso proxecto conxunto para os

sete Camiños. A través da súa publicación, pretendíase facer un seguimento do seu trazado así como da súa relevancia histórica, coa inclusión de tódolos seus elementos patrimoniais, tanto materiais como inmateriais, ao longo de todo o seu percorrido, nunha franxa territorial de ata 15 km a partirdo propio marco da vía.

Ningún destes libros vería a luz, debido ás novas directrices políticas no tema xacobeo. Non obstante, faltaba o esencial para poder levar a cabo con rigor tanto este estudo como outros emprendidos ata o momento: contar ca determinación oficial do trazado da Vía, así como a delimitación do seu territorio histórico, para, en base ós resultados, coñecer o seu percorrido e zonas de afección. Unha acción largamente esperada, pois dela se derivará o exacto coñecemento do trazado do Camiño para poder, en consecuencia, garantir unha real e efectiva recuperación, conservación, mellora e protección do mesmo e de tódolos seus elementos funcionais.

## **DENOMINACION DO CAMIÑO**

No pasado Congreso, *O Camiño de Santiago para o século XXI. O Camiño do Sueste-Vía da Prata*, celebrado en Ourense, en abril de 2008, facíamos fincapé sobre a necesidade de acudir á documentación histórica como fonte de coñecemento e articulación dos valores culturais do camiño (Barriocanal López, 2009: 141-149), pois hoxe, a extensión do concepto de Patrimonio a escala territorial invita á consideración e valoración das antigas obras públicas como parte substancial da historia do territorio e da súa posta en valor.

Soamente dende o coñecemento da rede viaria que permite a documentación histórica

e dos elementos funcionais que a caracterizan, poderase identificar o interese do mesmo: o seu trazado adaptado ás condicións de transporte de cada época, as súas características construtivas, o seu patrimonio viario, e as transformacións sufridas, sobre todo a partir de mediados do século XVIII que, pasado o tempo, darían lugar ás primeiras estradas modernas.

Pero antes de producirse estas profundas transformacións, deixando tramos do camiño abandonados e áreas territoriais en retroceso, durante séculos foi o principal soporte para a comunicación de extensas áreas xeográficas tanto a escala rexional como peninsular, sendo un dos principais accesos dende Castela a Galicia, cumprindo un diferente cometido en cada etapa histórica.

Debemos buscar, xa que logo, un título único para referirmos a este camiño real –coñecido indistintamente como Vía da Prata, Camiño Mozárabe, Camiño Meridional, Camiño do Sueste, etc.–, cuxa significación sexa o máis fidedigna posible coa súa propia realidade histórica e cultural, e que permita entender o papel que tivo na comunicación entre os diferentes territorios peninsulares.

Aínda que non é o noso obxectivo facer aquí unha análise de maior contido sobre o tema, esbozaremos brevemente a discutida idoneidade dos termos máis usuais.

### **A) Vía da Prata:**

A Lei 3/1996, de 10 de maio, de *Protección dos Camiños de Santiago*, dá a este camiño de peregrinación o título de Vía da Prata, nome procedente do árabe *balath*, empedrado, aplicado a esta vía romana, o que indica a súa im-

portancia no mundo islámico. É ben coñecida a antigüidade desta vía, de remotas orixes, que parecen remontarse ó inicio da Idade do Bronce, como camiño polo que se transportaba o estaño do noroeste peninsular, podéndose datar entre os séculos VII e V a. C., comezando a tomar consistencia a partir de mediados do século II a. d. C, e rematándose en tempos de Augusto, Trajano e Adriano (44 a. d. C-138 d. C.). Orixinalmente, circunscribíase ó tramo que unía Mérida con Astorga (*Iter ab Emerita Asturica*), tendo na súa orixe unha función militar converténdose en vía de comunicación como canalizadora da cultura e do comercio (Roldán Hervás, 1971). No Itinerario de Antonino está descrita nos tramos situados ao norte da cidade de Zamora e ao sur desta localidade. Nas táboas de Astorga aparece en forma completa desde Astorga a Mérida e na cosmografía de Ravenna, desde Brigantium ata Emerita. Na Idade Media foi un importante eixo de comunicacións e de confrontacións bélicas entre o califato cordobés e o reino ástur leonés.

Os itinerarios da rede viaria romana de Galicia enfróntanos co problema da denominación deste camiño de peregrinación como Vía da Prata pois o principal eixo de unión da capital do convento astúrico, Astorga, en época romana, enlazando con esta Vía, conduce a Brigantium (A Coruña). O Itinerario de Antonino recolle esta ruta na vía número 20, desde Astorga a Braga por *Lucus Augusti* (Lugo). Xa no século XVIII, o novo Camiño Real de acceso a Galicia basaríase neste itinerario, como tantas veces foi exposto polos estudiosos das vías de comunicación e do transporte.

Nos últimos anos, veu arrastrándose a polémica con relación á utilización da Vía da Prata e “artificiosa prolongación como ruta jacobea por Galicia” (Rivas Fernández, 1993: 47), pois “en ningún caso puede tomar una denominación que no le corresponde” (Ravanal Alonso, 2003: 52), xa que “los enlaces a Galicia no recibieron la apelación Vía de la Plata” (Loewinnaohn, 1994-95: 101), aínda que se recoñece a existencia dun camiño de peregrinación dende Benavente por Sanabria cara Ourense e Santiago.

Máis axustada á realidade histórica é a consideración da Vía da Prata como un eixo vertebrador do occidente peninsular, contemplando a pluralidade de redes e de camiños históricos que nela converxen, coas súas distintas achegas histórico-culturais. Entre eles, este camiño real de Benavente, por Puebla de Sanabria, a Ourense e Santiago.

### **B) Camiño Mozárabe:**

Outro dos títulos máis difundidos é o de Camiño Mozárabe, pese as complicacións que a utilización do termo implica pola complexidade semántica do mesmo, actualmente rexeitado nalgúns campos de estudo.

O desapropiado da utilización do vocábulo “mozárabe” para designar a este Camiño derívase de centrar o protagonismo da súa pegada histórica exclusivamente nun grupo ou minoría relixiosa e social que comprende a comunidade de individuos que conservou a súa relixión baixo o dominio do Islam, e que cando a fronteira do reino leonés alcanza o Douro, trasládanse aos territorios da Meseta Norte en busca dunhas mellores condicións de vida, lonxe das tensións do Al-Andalus.

O termo aparece nas fontes cristiás a partir do ano mil, no século XI, tendo a súa orixe a partir de *mustarab*, “arabizado”, sendo adoptado polos cristiáns do norte para designar a seus correligionarios de terras musulmáns (Peñarroja, 1993: 52-53). Pero, como apunta Bango Torviso (2007: 75), nin sequera é convinte para denominar á totalidade dos cristiáns que viviron baixo dominio musulmán. É precisamente neste momento cando esta minoría relixiosa acusa unha marcada arabización na súa cultura material e cando se produce o maior apoxeo da migración deste colectivo ao norte cristián. Polo tanto, a utilización do termo implicaría referirse soamente a estes grupos, a esta minoría diferenciada relixiosa e socialmente, a partires do ano mil, que son os que a dita palabra caracteriza correctamente.

Dunha ou outra maneira a aplicación do termo ao camiño significa a sobrevaloración dos mozárabes e o seu protagonismo social e cultural na configuración do mesmo, esquecendo, pola mesma razón, o papel na articulación do seu espazo histórico para o resto da sociedade cristiá, é dicir, o camiño como eixo articulador de sucesivas etapas históricas.

Por outra banda a presenza de poboacións mozárabes en Galicia foi mínima, estando soamente documentado o mozarabismo monástico con monxes procedentes do sur, a lugares concretos, como Samos, segundo un diploma de tempos do rei Ordoño II (922), onde se relata a chegada “dos confíns de España”, do monxe Arxerico e da súa irmá Sarra, a quen Froila concedeu o lugar para restaurar a vida relixiosa. Outra cousa é a presenza en diferentes lugares de Galicia, como no mosteiro de San



Salvador de Celanova, de nomes arabizados e de escravos musulmáns capturados nas campañas militares ou outros encontros, pero faltan datos para unha posible creación artística por parte de estes grupos.

A presenza dalgúns elementos e formas islámicas na arquitectura do século X –tales como o arco de ferradura ou o alfiz, reflexo dos grandes logros do califato cordobés– levou a Gómez Moreno nunha obra memorable da historiografía artística, *Iglesias mozárabes* (1919), a entronizar a denominación dunha cultura artística hispana como arte mozárabe, ao considerar que estes se debían á influencia dos monxes mozárabes emigrados do Al-Andalus ás terras do val do Douro, en proceso de repoboación polos monarcas cristiáns.

Aínda que a definición de mozárabe se mantén nalgúns círculos historiográficos, trinta anos despois, o termo púñase en cuestión no campo da arquitectura (Camón Aznar, 1963; 206). En repetidas ocasións, Bango Torviso abordou o tema, sinalando o desacertado do termo para denominar á arte cristiá desta época, que califica de particularismo hispano, preferindo a maioría dos historiadores actuais o de “arte de repoboación” (Bango Torviso, 1974: 78-ss; 1996: 37-52; 1998; 2007: 75-88; 2008: 7-50), porque entre os repoboadores, ademais de mozárabes que escapaban do dominio islámico meridional, atopábanse tamén cristiáns procedentes dos núcleos de resistencia norteños. Incluso, recentemente, se sinalou que sería máis acorde considerar a actividade construtora dos mozárabes como árabe ou bérber (Mínguet Fernández, 2007: 75-88).

No campo artístico, as complexas igrexas conservadas deste momento nas inmediacións do camiño, como Santa María de Mixós (Monterrei) ou Santa Eufemia de Ambía (Baños de Molgas), semellan estar máis relacionadas con evocacións propias da arte asturiana, unidas a fórmulas propias da arte de repoboación.

O termo, en definitiva, pese á seducción que provoca, non resulta o máis adecuado para a súa asignación a este camiño, polo seu reduccionismo, ambigüidade e confusión, en canto definitorio dunha soa identidade grupal, referente dunha época determinada da historia peninsular.

#### **PROPOSTA DE DELIMITACION DO CAMIÑO DE SANTIAGO “VÍA DA PRATA”**

No Congreso *O Camiño de Santiago para o século XXI. O Camiño do Sueste-Vía da Prata*, anunciábase o inicio, a través da Dirección Xeral de Patrimonio Cultural, das accións para, por fin, levar a cabo a delimitación dos Camiños de Santiago, e entre eles o da Vía da Prata, co obxecto de dar cumprimento ao disposto no Título II da *Lei 3/1996, de Protección dos Camiños de Santiago* (Nieto Freire, 2009: 177-186).

A tal efecto, no BOE de 28 de abril, a Consellería de Cultura e Deporte do Goberno bipartito, convocaba a licitación, por concurso aberto, do contrato para a adxudicación dos traballos de estudo do territorio histórico vinculado a esta Vía, “comprendendo a análise e información previa necesaria para a elaboración da proposta de delimitación do seu trazado e das súas zonas de protección”.

Considerando a extraordinaria amplitude do ámbito territorial de estudo, o seu trazado quedou dividido en dous itinerarios, abarcando nun, o tramo dende A Portela da Canda a Ourense, no seu dobre itinerario, pola Serra Seca e por Verín; e noutro, o itinerario principal, dende Ourense á cidade de Santiago de Compostela.

Tiven a oportunidade de formar parte do equipo redactor de carácter interdisciplinar ó que foi adxudicado este último concurso, en colaboración con José Ramón Menéndez Luarca, un dos máis prestixiosos estudiosos da camiñaría e das vías públicas de España, autor do coñecido estudo *La construcción del Territorio. Mapa Histórico del Noroeste de la Península Ibérica*.

As funcións deste equipo foron as de recopilar toda información previa no ámbito territorial definido (de carácter histórico, tradición oral, cartográfica, de campo, etc.) para despois trasladar toda a información relevante sobre o soporte cartográfico, á escala 1:5000, e elaborar unha proposta de delimitación da ruta e das súas zonas de protección. Basicamente, o contido do estudo centrouse nos seguintes aspectos:

Recompilación de toda información dende o punto de vista histórico, obtida das fontes documentais de arquivo e arqueolóxicas, en relación coa antiga rede viaria: tanto romana, como camiños medievais, e camiños dos séculos XVI, XVII e XVIII.

Para coñecer esta realidade, tivéronse en conta, en primeiro lugar, as fontes literarias –crónicas, relacións de viaxes e diarios de peregrinaxe– que no transcurso do tempo van

documentando o dispositivo da circulación, aínda que forzosamente subxectivas, pois as referencias están suxeitas, en cada caso, ás valoracións persoais do cronista ou viaxeiro. E, en segundo lugar, cun signo moi diferente polo seu interese administrativo, legal e técnico, a documentación de arquivo, xerada polas diferentes administracións que historicamente tiveron competencias en materia de construción, mantemento ou reparación de camiños.

Fíxose tamén a análise do territorio a partir do traballo de campo específico, recollendo todas as características fisiográficas, afloramentos xeolóxicos, hidrografía, e elementos naturais e antrópicos configuradores da paisaxe, que pola súa preeminencia constituirán referentes no territorio do camiño.

Así mesmo reuniuse a información do planeamento municipal, réxime urbanístico e afeccións: é dicir do planeamento vixente das distintas administracións con competencias sobre a ordenación do territorio con vixencia sobre o ámbito de estudo.

Unha acción que resultou de grande interese foi a recollida da microtoponimia do ámbito xeográfico de estudo, pola achega de gran número de topónimos do século XVIII sobre accidentes xeográficos, que despois foron comprobados sobre o propio terreo e trasladados á cartografía.

E por último, elaborouse o Inventario do Patrimonio Natural e Cultural, tanto inmaterial (lendas e tradicións) como de bens mobles e inmobles de interese histórico, artístico, arquitectónico, arqueolóxico, etnográfico, etc.

Ademais da identificación e localización de todos estes elementos sobre a cartografía, con coordenadas U.T.M., fixéronse fichas individualizadas nas que se incluíron tódolos datos e elementos necesarios para a descrición e valoración histórico-artística de cada un destes bens.

Unha vez reunida toda esta información, foi o momento de elaborar unha proposta xustificada do trazado da ruta, que permitirá o seu deslinde, sinalando nos tramos correspondentes, os trazados alternativos debidamente avaliados e xustificados en razóns de tipo histórico respecto á sinalización actual.

No momento presente, este procedemento de delimitación está pendente da súa aprobación polo *Comité Asesor do Camiño de Santiago*, e se é o caso, segundo está previsto na Lei, sometido á información pública e aprobado mediante decreto da Xunta de Galicia.

### **CAMBIOS FUNCIONAIS E SOCIAIS DO CAMIÑO**

Ata que en 1841 Alejo Andrade projecta a estrada dende A Portela da Canda a Ourense, son moitas as transformacións sufridas neste vello camiño de ferradura. O tránsito de rodas non só esixiu novos pavimentos para os vehículos, tamén requiriu o deseño de novas variantes e trazados alterando o itinerario primitivo, coa desaparición ou profunda reforma de moitas das obras que marcaban o seu itinerario, caso das pontes que cruzaban a súa rede fluvial (Barriocanal López, 2009: 285-302; 2009: en prensa). Pero a necesidade de adaptar o trazado ás novas esixencias permitiu tamén a conservación de parte dos tra-

mos primitivos, de terra, hoxe relegados como comunicación de núcleos de poboación cando non abandonados e cubertos pola maleza.

A realidade xacobeá pon a esta antiga vía de comunicación fronte a novos retos e cambios, tanto funcionais como sociais, nos que se mesturan intereses históricos, económicos, culturais e relixiosos, amosándose como un dos destinos turísticos máis consolidados, produto do seu extraordinario acervo de recursos e atractivos culturais.

A nova orientación como camiño de peregrinación fai del unha realidade dinámica, na que será preciso facer coincidir respecto histórico con necesidade social e turística, todo á vez e non como termos contrapostos. Pero para lograr unha verdadeira potenciación destes recursos, dentro do vertixinoso proceso de mercantilización do Patrimonio, haberá que empezar por prestar máis atención á preservación do que é o máis importante e esencial: a recuperación, conservación e mellora do propio camiño como feito físico, sobre todo nos seus tramos terreos. Así como na recuperación das infraestruturas da ruta e elementos viarios ou funcionais, especialmente as pontes e numerosos pontillóns que van salvando as diferentes correntes fluviais en todo o seu percorrido.

Estas construcións, algunhas de fábrica medieval, serviron de límites xurisdiccionais e de percepción de portazgos, estando moi necesitadas de actuacións para a súa conservación, debendo ser tidas en conta no proceso do deseño e definición de futuras estratexias para a preservación deste camiño.

Somos plenamente conscientes das tendencias que día a día van consolidando este

camiño como unha nova realidade turística, coa vantaxe de ser unha ruta menos transitada ca do Camiño Francés, e co atractivo de atravesar, ao longo do seu percorrido, por territorios de grande singularidade, adobados cun rico Patrimonio Natural e Cultural.

Pero non é menos certo que para que esta actividade do sector turístico poda verse

incrementada como motor esencial da economía dos lugares polos que transita, deberá ir en perfecta conxunción e harmonía co propio ben. É dicir, ca propia realidade física do Camiño –nos seus trazados, firmes, pertenzas e accesorios–, para así poder superar os retos competitivos e fortalecelo con toda a súa dimensión histórica.

## **BIBLIOGRAFÍA:**

BARRIOCANAL LÓPEZ, Y.: “La documentación como fuente de conocimiento histórico y articulación de los valores culturales del Camino do Sueste-Vía da Prata”, en *O Camiño de Santiago para o século XXI. O Camiño do Sueste-Vía da Prata*, Santiago, 2009.

BARRIOCANAL LÓPEZ, Y.: “Infraestructuras lineales históricas: trazado y composición del Camino Real de Castilla a Santiago, por Ourense”, en *Historia y Cultura. Estudios en homenaje al profesor José M. Pérez García*, I, Ourense, 2009.

BARRIOCANAL LÓPEZ, Y.: “Obras para la composición de los puentes y del Camino Real de Castilla a Santiago, por Ourense, a mediados del siglo XVIII”, en *V Congreso para la conservación del Patrimonio Industrial y de la Obra Pública en España. Interpretación, Documentación y Gestión del Patrimonio en el Paisaje Industrial y Cultural*, Ferrol, 2009 (en prensa).

BANGO TORVISO, I.: “Arquitectura de la décima centuria: ¿Repoblación o mozárabe”, *Goya*, 1974.

BANGO TORVISO, I.: “El arte mozárabe”, en *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe*, Córdoba, 1996, pp. 37-52; Id.: Estudio preliminar a la edición facsímil de *Iglesias Mozárabes* de Gómez Moreno, Granada, 1998.

BANGO TORVISO, I.: “Un gravísimo error en la historiografía española, el empleo equivocado del término mozárabe”, *Simposio Internacional. El legado de Al-Andalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media*, Valladolid, 2007.

BANGO TORVISO, I.: “Los expolios del paisaje monumental y la arquitectura hispana de los siglos VII al XI. Reflexiones sobre el proceso constructivo de San Miguel de Escalada”, *De Arte. Revista de Historia del Arte*, nº 7, León, 2008.

BANGO TORVISO, I.: “Un gravísimo error en la historiografía española, el empleo equivocado del término mozárabe”, en *Simposio Internacional. El legado de Al-Andalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media*, Valladolid, 2007.

CAMÓN AZNAR, J.: “Arquitectura española del siglo X”, *Goya*, 1963.

GÓMEZ MORENO, M.: *Las iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX a XI*, Madrid, 1919.

LOEWINNAOHN, E.: “La Vía de la Plata en sus extremos septentrionales”, en *Brigedio, Revista de Estudios de Benavente y sus tierras*, nº 4-5, 1994-95.

MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M.: “Colonización y presencia mozárabe en el reino asturleonés. Un tema a debate” en *Simposio Internacional. El legado de Al-Andalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media*, Valladolid, 2007.

NÁRDIZ ORTIZ, C.: “O patrimonio das estradas e o Arquivo da provincia da Coruña”, en *Estradas e Camiños. O estado e a construción dunha rede viaria en Galicia*, A Coruña, 2007.

NIETO FREIRE, T.: “O Patrimonio Cultural e ambiental”, en *O Camiño de Santiago para o século XXI. O Camiño do Sueste-Vía da Prata*, Santiago, 2009.

PEÑARROJA, L.: *Cristianos bajo el Islam. Los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*, Madrid, 1993.

RAVANAL ALONSO, M. A.: “La Vía de la Plata en Castilla y León: de calzada romana a camino de peregrinación”, en *Astórica. Revista de estudios, documentación, y divulgación de temas astorganos*, nº 22, 2003.

RIVAS FERNÁNDEZ, J. C.: “Las comunicaciones romanas entre la Lusitania y la Gallaecia, y su incidencia en las posteriores rutas jacobeanas sureñas ourensanas”, en *Xornadas Xacobeas en Ourense*, Ourense, 1993, p. 47.

ROLDÁN HERVÁS, M.: *Iter ab Emerita Asturicam. El camino de la Plata*, Salamanca, 1971.





## O CAMIÑO DO SUR COMO ITER INICIÁTICO

**Xabier Limia Gardón**

*Profesor -Titor da Universidade Nacional de Educación a Distancia / Ourense*

No marco deste Congreso dedicado ós camiños de Santiago pídesenos unha reflexión interesada sobre Ourense e os “Camiños do Sur”. Dende este foro, cunha mirada especial, quero expoñer unha idea: a dun camiño de transformación persoal.

Son os de Ourense camiños do Sur a Santiago, morada *par excellence* da peregrinación<sup>1</sup>. Éo así sobre todo máis o do Sueste, dende a ubicación xeográfica<sup>2</sup>. Máis convén sinalar de entrada cómo a Xunta de Galicia privilexia un só camiño procedente do sur: o de Feces de Abaixo (concello de Verín) que ven de Chaves<sup>3</sup>. Ourense é unha provincia con unha ampla extensión fronteiriza con Portugal, tendo polo tanto varios puntos máis de entrada. Así ó leste de aquel, está o de Soutochao<sup>4</sup>, nas terras das Frieiras (concello de A Mezquita), utilizado por peregrinos

---

<sup>1</sup> Mais non a única: velaí Sto. André de Teixido, un culto anterior (eis a riqueza deste Fisterre...).

<sup>2</sup> Por España, e dende a ‘Vía de la Plata’, atalla para Compostela polas nosas terras atravesando Zamora en Sanabria polo Padornelo e a Portela de A Canda. Por elo é chamado ás veces Sanabrés, derivado do nome da comarca. Mais a entrada ata finais do século XVIII era por Hermisende (Zamora) e a Mezquita segundo se documenta no mapa de Tomás López de 1786. Un paso máis doado. Mediado o século XIX e sendo raíña D<sup>a</sup> Isabel II, xa coa nova delimitación administrativa de provincias, se completa a rede de camiños de roda de Fernando VI e Carlos III -que dende Madrid ata Astorga, entraban en Galicia da cabalo cara A Coruña e Ferrol por Lugo-, co acceso para o porto de Vigo, dende 1860 (que se inicia en Villacastín, SO. de Segovia), se porá en valor a dirección do sur leste, en paralelo á mencionada. Esta foi nos séculos XVII e XVIII (sobre todo dende a década de 1640) a entrada, máis que polos pasos mencionados do sur de Ourense, debido ás malas relacións entre as monarquías española e lusitana.



da *Vía de la Plata*. En Verín<sup>5</sup> as dúas vías se unen, continuando por Xinzo de Limia (dirección oeste), vila á que chegaban portugueses pola Xironda<sup>6</sup>. Mais tamén ían cara o N –dirección Monterrei–, pola verea de Laza e Xunqueira de Ambía: as dúas bordeaban a lagoa de Antela.

Hai outras dúas no extremo suroeste, sendo a máis occidental a que ven polo río Lima / Limia para Lindoso entrando a Galicia ata Lobios. É a entrada que deixamos para o final, a principal: pola Portela d'Homem, o que coincide coa Vía Nova romana que chega a Lobios. Esta é a que vos propoñemos, por Celanova, Ourense e Oseira, un Camiño inzado por senlleiros fitos á procura da espiritualidade.

### UN RITO DE PASO

Percorremos este camiño cos pés sobre tres piares nos que asentarmos, a trébede que o identifica e personaliza, máis tamén o destaca, dándolle o seu significado dende a mirada persoal e a experiencia propia. Eis unha mirada interesada, que se recolle sobre si mesma para dar coa verdadeira vida dende a escollida rota. Unha selección buscada co fin posto na auto-realización. Unha escolla na que o *homo viator* acha, dende os tres espazos, pode ir cara o seu ser escondido. Porque a peregrinación ten tamén tres tempos, o do desprendemento

do universo cotiá no que nos movemos -que é o primeiro-; a vida de peregrino (afastamento da orixe xeográfica e social), coas súas aventuras e desventuras, que lle serven para purificarse ata chegar ante o Santo –nunha segunda fase–, que nos encamiñan ó regreso e reencontro co noso, que é o terceiro tempo<sup>7</sup>. Por máis que na tradición xacobeá se teña desenrolado unha liturxia que expresaba o transcendente.

Velaquí, pois esta proposta dun *Iter* iniciático que se centra en tres piares, Celanova, Ourense e Oseira. Isto é: un oratorio do século X, ó costado dun ex-mosteiro bieito; unha capela privilexiada da catedral, e o coro alto da igrexa da Abadía cisterciense. Os tres están nunha vila capital de concello, nunha cidade –a máis grande do interior de Galicia–, e finalmente nunha aldea montuosa na dorsal central galega. Cadanseu nunha etapa<sup>8</sup>, na que teñen un singular significado:

- A) Cara Celanova: a aura de San Rosendo, na alba da peregrinación a Compostela, no oratorio de San Miguel, ó acubillo do ex mosteiro dos Beneditinos.
- B) Cara Ourense: as augas salutíferas lustrais ós pés do Santo Cristo na basílica-catedral de San Martiño.
- C) Cara Oseira: a salmodia no coro da igrexa monástica da Abadía do Císter.

<sup>3</sup> As terras de Vila Real –Lamego e Viseu, máis ó sur–, son o verdadeiro ‘*Caminho Central*’ portugués que debe diferenciarse do que se lle dá este nome e pasa preto da costa ata Valença, onde cruza o Minho.

<sup>4</sup> Procedente de Cisterna e Águas de Sandim, este itinerario ven de Vinhaes e Bragança.

<sup>5</sup> Hai outra que procedente de Sigirei pasa por Vilardevós camiño da grande vila de Verín.

<sup>6</sup> Pola Xironda e Cualedro, viña un ramal de Chaves por Vilar de Perdizes, lugar este con albergaría e hospital na segunda metade do século XVIII. Era un atallo que evitaba o val de Baronceli (Monterrei).

<sup>7</sup> Separación, Limen ou marxe, e Agregación. Cfr. Arnold van Gennep, *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid, 1986. Mais se non hai o necesario regreso transformado non haberá tal ‘rito’.

<sup>8</sup> Un gradual ascenso nas etapas centrais do Camiño, de conversión que anticipan a transformación final no canto de chegaren a Compostela os pasos...





Mais denantes de entrar na vila de San Rosendo débese ter andado por vales poboados e montes ermos. O camiño vai de val en val, ata Santiago. Estes vales son no fondo o mesmo: un rito de paso nunha senlleira contorna que conforma a viaxe íntima. Porque o camiño debe ser interior. Facemos o camiño para que o camiño nos faga, unha viaxe decisiva para vivir a consciencia. Facémonos preguntas sen saber que as respostas están o noso redor: o mundo, se queremos darmos de conta, é a resposta. Mais non debe esquecerse nos movemos nunha selección, unha parte dun todo máis amplo, un camiño entre Braga e Santiago: a penas unhas poucas etapas entre estes fitos, dende a Sé do antigo arcebispado metropolitano, capital romana dun Convento Xurídico da Gallaecia, ata o arcebispado da actual Galicia<sup>9</sup>.

### A) O camiño de Celanova

Dende Braga (Portugal), a histórica *Bra-carca Avgvsta*, e polo eixo viario das desgastadas lousas da calzada da Vía Nova, a n<sup>o</sup> XVIII do *Iter* de Antonino que se dirixe polas Terras de Bouro a ‘*Geira*’ imperial romana chega ó estratéxico paso de Portela d’Homen entre as Serras do Xurés ó leste e a de Santa Eufemia ó oeste, intermedio entre as bacías de augas termais dos ríos Homen, en Portugal, e Caldo en Galicia. É a “Porta do camiño”, que inspirou a Xosé Cid unha escultura que vimos no *atelier*, un home diante dun penedo furado, imaxe-logo do noso *Iter*. Porque nos achamos nun Camiño xa-

cobeo auroral, de *premier vague* no eido histórico ó pasaren por el as reliquias do primeiro dos Varóns Apostólicos, San Trocado, que son traídas do Sur por Mozárabes (en Guadix, Granada, é considerado como o seu primeiro Bispo, máis tamén na zona portuguesa de Coimbra) ata Santa Comba, a sobranceira igrexa visigótica que foi centro dun mosteiro dúplice familiar. Sito nun lugar privilexiado sobre a vía romana no outro lado do Limia, logo do paso por Ponte Pedriña, hoxe nas augas do encoro das Cunchas<sup>10</sup>. A súa situación está polo demais nas inmediacións da importante *mansio* de *Acquis Querquennis* (Baños de Bande). Hoxe en día, xa sen culto, queda alí o seu sartego, anepígrafo polo seu constante raspado na procura dalgún fragmento salutar para as doenzas dos devotos. Para o mosteiro bieito de Celanova foi levado cando pasou a ser un Priorato seu, polo que os seus restos están en sartego de prata na capela maior da igrexa de San Salvador. Na visita ó sacro lugar, unha impulsiva oración xurde do fondo, impulsada pola atmosfera bizantina da súa luz sutil, que entra polos finos arquiños da fiestra do presbiterio (o sabor dun inimaxinable rito cristiá fructosiano).

A seguir está a vila de Bande, rubindo o camiño cara os ermos do monte do Vieiro. E xa Celanova, fundada no val por San Rosendo no ano 942, ano no que profesou como monxe sen abandonar a súa condición episcopal. Chegamos o primeiro dos nosos centros: a ex Abadía beneditina de San Salvador, no que

<sup>9</sup> Itinerario en oito etapas, sendo a terceira a de Celanova, a de Ourense a cuarta, e a quinta a de Oseira.

<sup>10</sup> Declarada Monumento Histórico-Artístico en 1944, cinco anos despois foi anegada polo encoro das Cunchas. Agora só é visible nas grandes secas do final dos veráns...



**Coro da igrexa do  
Mosteiro de Celanova.**  
*Foto Iago Pillado*

perduran os arumes dos piñeiros beneditinos na grandiosa igrexa cos seus dous coros monásticos. Esta será a antesala, ou *inicium*, do encontro coa luz no oratorio da época do fundador. Á entrada da vila, nunha rotonda, saúdanos San Rosendo Abade, froito dos actos de seu milenario, pola comisión conmemorativa, debido ó xenio do mestre Manuel García de Bucíños que o transformou en bronce aéreo e sacro. Dende a expresión buscada, a súa voz sae ó noso camiño para interpelarnos dende o seu livián corpo que se axita baixo a orlada capa da que emerxe a man que suxeita o báculo de Bispo (e Abade, elixido en 948). Logo, un saúdo a Curros Enríquez e Celso Emilio Ferreiro –nos seus bronceados bustos– persoeiros desta terra, no Parnaso literario de Galicia dende finais do século XIX.

Celanova, San Rosendo (Monte Córdova / Santo Tirso - 907 // Celanova o 1 de marzo de 977), canonizado en 1172, e titular da parroquia dende 1977 na conmemoración do milenario. E a súa presenza e o culto do santo abade espállase dende o seu espazo

natal polo camiño do sur portugués (polo Douro, Lima e Miño): Santo Tirso, e tamén o transmontano São Rosendo de Pitões (Montalegre); e por Ourense en Arnoia e Paizás (Ramirás), antigos Priorados do mosteiro. Todo xurde na Abadía celanovense de San Salvador. Entre carballos e castiñeiros San Rosendo deseña Celanova en *Vilare*, onde busca a soidade do claustro monástico.

Entramos baixo S. Bieito –ós lados S. Rosendo e San Torcuato, como non podía ser menos–, entramos na escuridade sacra debaixo do coro outo e balcón do órgano, e camiñamos ás portas, poderosas e policromas, do coro baixo, dividido nos cadeirais de San Bieito e San Rosendo, do Abade e do Prior (nun segundo nivel as efixies de numerosos santos). No medio están os bancos para os fieis da parroquia. Sentamos na cadeira derradeira do coro, onde nos baña a luz que baixa da lanterna da cúpula (no chan condénsase nas pedras dispostas nun debuxo circular, ata a pedra do centro). Nos testeiros do cruceiro hai senllos retablos dourados cheos de santos,



mais é no elevado presbiterio, tralo altar e o sagrario exento, no grandioso retablo maior de Francisco de Castro e Canseco, tralos arcos das fornelas, onde se achan as cinsas santas, anunciadas polas imaxes da fachada. *Rvdesindvs*, é á vez desta volta o fío de Ariadna e o auriga da etapa.

### A capeliña de San Miguel

Polo claustro, buscamos o N, cara o exterior, pasando polo claustro plateresco. Un escuro cuarto é a transición que precede á pequena capela de San Miguel. Está nun espazo que foi en tempos non moi antigos horta e xardín, e sempre un lugar de oración, mais dende o ámbito do funerario pois era un cemiterio. Elo dalle un carácter especial á capela e ó contorno, no que había lápidas de Abades (Paio, Pedro González,...), algún deles con escudos de armas. Rodeado loureiros e mirtos, con rúas e carreiros que finalizaban en arcos de xasmíns así era a comezo do século XVII o lugar no que segundo Frei Benito de la Cueva a capeliña era *“como un pedazo de Cielo bañado de Santidad y olor de Dios, que enterneze y levanta el espíritu y le regala sensiblemente”*. Diante da cabeceira hai unha rocha primordial apenas rebaixada ó longo dos séculos monásticos, máis que para colocar nela a cruz. O coro baixo recolle nun taboleiro como estaba o con-

xunto en 1717, que tamén tiña os correspondentes alciprestes, árbores propias dos cemiterios, como por outra parte tamén o é a propia advocación do Arcanxo San Miguel, con culto inmemorial ligado ós mortos.

Con tres corpos, en gradación, a entrada está a occidente, baixo lintel, no muro sur. Mais é preciso virar de contado cara o leste. O espazo central é o máis outo e amplo, e presenta unha fachada co motivo decorativo musulmán dun alfiz, sobre o arco de ferradura de entrada na cabeceira, a modo dunha coroa, un arco que nos lembra o que vimos na cabeceira de Santa Comba, visigótico / Ástur, e este dos Mozárabes da época do Califato de Córdoba. A cámara do leste, minúscula, só permitía que o celebrante se colocara baixo o arco, porque o espazo é moi exiguo, e está ocupado polo altar. A cúpula ten oito gallóns, número cristiá



Arriba, a capela de San Miguel e á esquerda, detalle da fiestra leste da cabeceira.

Fotos Zarateman



simbólico alusivo á resurrección. A luz entra en derrame pola parede, fiestra de agulla, en arco túmido. Eis o acubillo no útero primordial coa lene luz do serán deste día entrando, apenas, o tempo semella eterno no camiño que cada quen ten que facer na vida (do berce á sepultura)<sup>11</sup>.

A tumba de Santiago, atopada entre os anos 820 e 830 no bosque Libredón, estaba daquela na Diocese de Iria Flavia, mais a súa *inventio* foi determinante para que os bispos foran titulándose de Iria-Compostela. Así o fixo Rosendo dende o 974. Era entón costume facelos xuramentos importantes sobre o propio sartergo apostólico, e así consta por un preito entre o Abade de Celanova e o Bispo Sisnando II uns anos antes, o que é proba da relevancia dun culto, que o noso santo bracarense defendeu e promoveu.

## **B) O camiño de Ourense**

O camiño segue a Vilanova dos Infantes, o centro da casa patrucial de San Rosendo. Aquí, no entorno, baixo a sombra de Castromao, estivo o mosteiro da Nai e Irmá do santo, hoxe uns restos aquí e acolá, dispersos trala destrución de finais do século XIX. Por baixo, en lugar ermo ata a nova estrada que é dende fai décadas a utilizada, a carón do santuario do estilo Barroco serodio da Virxe do Cristal, lenda mariana versificada por Manuel Curros Enríquez, escoitada dos beizos da súa familia materna.

A entrada en Ourense é polo arrabalde do “Polvorín”, ó sur, antigo territorio da abadía da Trindade. A rúa do seu carón –aberta no XIX–, condúcenos polas rúas de lousas cara á praza maior, máis nos preferimos entrar pola histórica Porta da Aira (queda fragmento dela nunha parede), e pasar ata a praza da capela dos santos Cosme e Damián onde loce o Belén do escultor cerámico Arturo Baltar, co seu museo colateral, e dirixirnos sen dilación –sen presas, sen pausas: somos peregrinos– ata a porta sur da Basílica-Catedral de San Martiño, itinerario que segue por diante de brasonadas casas, pasando pola traseira do vello pazo do Museo Arqueolóxico e a igrexa de Santa María Nai, arimada á el, dende a alta idade media (as columnas na fachada falan a linguaxe dos tempos visigótico-ástures), con soportais na triangular praza da vella cidade episcopal, diante do patín da porta Sur.

Entramos na súa estrutura de castelo por esta sobranceira portada abucinada do Románico. A luz, que baixa das fiestras da torre do ciborio, recíbenos. O noso camiño ata o Santo Cristo, polo deambulatorio, ten unha estación na capela do Cristo dos Desamparados: escuro e escintilante, a talla escultórica románica de grandes dimensións está tan preto e á nosa altura que case o podemos tocar. Coa coroa real sobre a fronte e os ollos abertos parece sorrir de pé, sobre os catro cravos.

<sup>11</sup> Cfr. M<sup>a</sup> Dolores Barral Ribadulla, *San Miguel de Celanova (el silencio y la elocuencia de una arquitectura singular)*, Cuadernos Porta da Aira Grupo francisco de Moure, Ourense, 2006, passim.



### O santo Cristo

O milagreiro Cristo de fins do Gótico está en singular capela do extremo do brazo N do cruceiro. A entrada cotiá é polo deambulatorio, como se dun postigo falso se tratase. As escasas luces fan lixeiros escintileos contra a madeira que tapa por todas partes a nave cadrada: a dos bancos, a das cadeiras do coro embutido en parte aquí contra as paredes, e a dourada dos retablos da vella cabeceira, cuxa decoración trepa como unha enramada ata a bóveda cubrindo o tramo de entrada antes do arco. Aquí está o espazo dos tempos do Renacemento, diante do Cristo doente que dende o centro da súa capela ad hoc, feita coa Contrarreforma Barroca como centro de conversión trala penitencia, é un punto forte na peregrinación a Compostela. Sábese da existencia de graffitis dos peregrinos nas paredes, hoxe ocultos tralas tallas de nogueira do antigo coro dos cóengos. Enriba delas, na base

do exótico balcón de balaústres de pau de rosa están as antigas Sibilas que prefiguraron o Camiño. O Cristo morto, coa cara seme agachada entre a longa melena, e as Virtudes teolóxicas e cardinais por diante e ós lados, orlado de Serafíns, conforma unha idea de conversión, luz segura entre a luz rebotada dos espellos dos lados. No baldaquino os símbolos da paixón, e nos tres grandes relevos das paredes outras tantas escenas do camiño de sufrimento, que coroará a luz que cae dende a lanterna no alto (*per crucem ad lucem*)<sup>12</sup>.

Sáímos pola porta N, a carón do retablo do Pilar, tan apropiado na porta que se abre á Rúa da Obra e a de Santo Domingo, en dirección á ponte medieval de orixe romana que atravesa o Miño. Baixo a crave do arco adornada coa estrela de Santiago imos, seguros, para a Abadía cisterciense, á que chegaremos logo dunha continuada ascensión dende o quente val de Ourense.



A capela do Santo Cristo da catedral auriense. Foto Arquivo CCP Xaquín Lorenzo

<sup>12</sup> Vide Francisco Xavier Limia Gardón, “La capilla del Santo Cristo”, en *La Catedral de Ourense* (José Manuel García Iglesias, coord.), A Coruña: Xuntanza Ed., 1993; Miguel Ángel González García, “El Santo Cristo de Ourense y su capilla”, *Cuadernos Porta da Aira*, Grupo Francisco de Moure, Ourense, 2011.



### C) O camiño de Oseira

Para chegar ó mosteiro é preciso e entrar na montaña, como deixara dito Xie Ling Yun, metáfora relativa ó interior de cada quen, que debe escoller camiño<sup>13</sup>. Dende o fondo do val do Miño, hai que rubir fisicamente a esixente costa de Cudeiro (ou a de Beiro, por Canedo: escolle peregrino), ata a chaira de Tamallancos, para entrar nas antigas posesións da Abadía de Oseira, que comezan na ponte de Sobreira, no medio da ponte sobre o Barbantiño (polo outro camiño pola ponte de Mandrás, augas abaixo, éntrase tamén no concello de San Cristovo de Cea), fermosa ponte medieval refeita a mediados do século XVIII. As vellas lousas desgastadas son aínda visibles nos tramos montuosos do camiño que segue a subir, máis

sombrizo e silandeiro pero máis curto que o que traemos, que chega a Casanovas pasando a ren de Mandrás e Pereda. Logo, xa unidos, entran na vila de Cea, onde había ata fai poucos anos unha advocación de fonda raigame xacobeá e ourensá, o Cristo, na súa capela, a carón do camiño que vai para Oseira e o alto de San Domingos: logo de ser derrubada, fíxose unha praza cunha escultura que semella o Crucificado, mais sen a cruz, da autoría de Acisclo Manzano. No amplo espazo resultante o vermello pavimento ten un ar a sangue.

Á saída para poñente, peregrino, tes o santuario da Virxe da Saleta, que acubilla a San Lourenzo, o titular da antiga ermida anterior a 1908, data da inauguración do edificio de estilo neogótico (pero elo só se queres fuxir, e gañar tempo cara Compostela, en di-



Vista do interior da igrexa do mosteiro de Oseira.

Foto Arquivo  
CCP Xaquín Lorenzo

<sup>13</sup> Cfr. *Poètes bouddhistes des Tang*, Editions Gallimard, Paris, 1987 (trad. Paul Jacob), cit. por Antonio Colinas, *La simiente enterrada*, Ed. Siruela, Madrid, 2005, 143.



**A Nai Vella de Santa María de Oseira.**  
*Foto Arquivo CCP Xaquín Lorenzo*

rección ós montes da Madalena na busca dos pasos de San Martiño e San Domingos). Dende aquí imos para Oseira polo monte, un tramo ermo polo Coto: eis a entrada no bosque –único destas tres xornadas que destacamos–, terra de camiño sen xente, limitado por anónimos balados dos veciños das aldeas próximas, que ata aquí chegan por cruces silenciosos. Apenas unhas voces entre o que torna a auga dos lameiros e o que leva a derradeira vaca do lugar de volta para a corte. O vento comeza a zoar ó ascenderen os nosos pés o áspero camiño de Silvaboa –monte bo, dende a sabedoría do latín: por aquí estivo o primitivo

asentamento monástico de Oseira–: son os penedos baixos das abas da Martiñá. Collemos o camiño para Peles, que baixa rodeando a grande cerca que pecha dende hai séculos a finca da Abadía. Buscando o silencio do camiño na nosa *peregrinatio* evitamos ó máximo a estrada que vai ó mosteiro dende os anos vinte do pasado século. Así, despois de visitar á Virxe Gótica na ermida da Ventela, desviámonos pola senda que en tempos foi o camiño principal que vai ó pé da cerca. Esta, murada, con chapiteis e torres angulares, nos vai a protexer neste derradeiro tramo. Chegamos así á Carballeira de Casledo, importante cruce de camiños antes da ponte sobre o río de Oseira, sinalizado por significado cruceiro da segunda metade do século XVI. O noso camiño ata o punto soñado está a chegar ó final. Mais os derradeiros pasos son o anticipo do que nos agarda, pois esixen aínda outro esforzo dende o pequeno río ata a porta da Abadía.

### **A igrexa de Santa María**

Baixo o arco de entrada penetramos no amplo espazo axardinado diante das fachadas en ángulo da igrexa da Abadía e do edificio monástico. Pola portería os monxes acóllenos, avisados da nosa chega. Hai un Abade de novo aquí, o terceiro dende o regreso dos monxes na primeira metade do século XX, logo da ex-claustración cen anos antes. Son a única comunidade do Císter da diocese, monxes que salmodian no coro ás horas canónicas dende moito antes do amencer ata as primeiras horas da noite. Sempre en castelán, agás a *Salve Regina*, co que se despiden da Nai cantando ás escuras ó final da longa xornada de



*Ora et Labora*, xirados cara ela dende os seus bancos, e miran para a vella imaxe medieval iluminada unicamente por unha candeia<sup>14</sup>.

Porque o prioritario está no tempo vivido, un camiño que percorremos pero que no persoal nos recorre a nós porque é parte nosa<sup>15</sup>. Percibilo así é o que buscamos: iso é a esencia de Kairós. Eis o momento oportuno, a Ocasión, o instante. É un tempo, mais tamén un lugar, pois é un Acontecemento (a vida con maiúsculas). Mais este é un tempo que non se pode medir, non ten unha duración de reloxo (Kronos). E así introducimos o tempo da vida que acabamos de velo no da morte. A historia que temos proposto ata aquí –a nosa historia en definitiva–, é un exemplo, mais non é teórico, senón práctico.

Sáímos do coro polo sobreclaustro. O son da auga na fonte é música para nós. Pasamos para o cuarto polo outro sobreclaustro: a música desta outra fonte é un son cheo de matices, mais é auga: húmida e fría sempre, movéndose nun circuíto hidráulico eterno (porque o silencio fala, pero tan só se escoita en silencio).

Seguimos o noso camiñar (Santiago non está lonxe xa). As nosas pisadas son agora distintas, porque como ten afirmado Dürkheim “Una vez que el hombre ha despertado a su mirar interior, se da cuenta de que el contenido de una experiencia marca el comienzo de una nueva vida”<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Cfr. A nosa tese de doutoramento: Francisco Javier Limia Gardón, *La proyección artística del Monasterio Cisterciense de Santa María de Oseira [de Dom Fray Suero de Oca (1485-1512) a Dom Fray Santiago Sola (1832-1835)]*, Santiago de Compostela, 2006 (inédita).

<sup>15</sup> Un libro que recomendamos: José Antonio García-Monge, Juan Antonio Torres Prieto, *Camino de Santiago. Viaje al interior de uno mismo*, Bilbao: Desclée De Brouwer, 1999.

<sup>16</sup> Karlfiel Graf Dürkheim, *El despuntar del ser*, Bilbao: Mensajero edic., 2010, 9.





## OS CAMIÑOS DE SANTIAGO “OS CAMIÑOS DO SUR”

**Eligio Rivas Quintas**

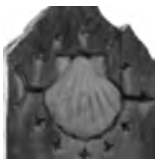
*Filólogo e etnógrafo*

Máis axustada me parece esta denominación de “Camiños do sur” cá do Sureste ou Sudeste, en plural por ser varias as derivas deica unificarse nun e así, xuntos, chegaren a Compostela.

Non Caminiño do sureste ou sudeste, xa que non é só o Levante. Non o da Vía da Prata, porque esta, a Balata, Blata árabe, vulgar Plata –tradución da romana *via strata vel calceata*– só cubre o traxecto de Sevilla ó Val de Tábara ou deica Astorga, ficando a 300 km de Compostela.

De feito, o de Camiño Meridional é o máis exacto, xa que abrangue toda a metade sur de España, pero sendo fieles á Historia, que nobreza e gratitude obrigan, mellor Camiño Mozárabe, que mozárabes son os cristiáns que por centos de anos asoballados pola mouramia, tentan fuxir cara o norte. Di o P. Mariana (1536-1623) en *Historia General de España* que “En tiempos que se descubrió el sepulcro del Apóstol Santiago, de todas partes del mundo venían a visitarlo, siendo el mayor número los que venían de tierra de moros”.

Este camiño, o Mozárabe, é o que tiven a dita, e non pouco traballo, de redescubrir no tramo que vai de Lubián (Zamora) a Ourense, falando cos naturais, con recorridos parciais, consultando documentos, e logo andando, dúas veces de Pobra de Sanabria a Santiago, outras tres dende Lubián.



Camiño tan interesante polo dito, engádeselle unha gran riqueza etnográfica e histórica ó seu paso pola extrema entre a xurisdición Asturicense e Bracarense na Terra das Frieiras, ó longo da posterior Baroncelle. Tradición e costumes, expostos en Terras das Frieiras 2002. Mitos coma o das cidades asu-lagadas que parte dos desaparecidos parafitos do lago Bión na Limia, e se espalla deica o lago de Sanabria e máis alá polo camiño Mozárabe; o lago a sopé de San Martiño de Castiñeira, A Lucerna *in vale viride* do pseudo Turpin, faterna de Unamuno en *San Manuel Bueno, mártir*. E tamén na Limia o Río do Esquecemento, Oblivionis en Plinio, Lezes en Estrabón. E deica aquí e deica a Gudiña chega polo camiño o tema do Pico Sacro sobre a Ulla, o *Mons Sacer* de Xustino.

Estas lendas e tradicións costumes, son o que falamos en *A Limia* (1985), *Camiño Meridional de Santiago* (1993)<sup>1</sup>, *Historia a redor do Camiño Meridional* (2008).

### NOME VULGAR DO CAMIÑO

O nome que os pobos polo que pasa lle dan é o de Verea ou Vrea. Así en Sanabria (1157): Verea de monte Boe (Monbuey); Vere en Lubián; Vrea das vendas, Vrea da Serra Seca e Vrea Bella na Gudiña. Na Serra (Campo Becerros, Porto

Camba) Vrea de Castilla, dos Segadores, dos Gallegos, dos Gañas; A Vrea na Alberguería, Vrea de Santiago na Limia onde atravesa a vrea romana (Via Nova ou XVIII de Braga a Astorga), e A Vrea de Xunqueira de Ambía a Ourense.

Cómpre ter en conta que ó sur de Ourense e norte de Portugal, tal nome é herdo directo de Roma: Verea ou Vrea, camiño ancho de largo distancia. É o galo latino *Vereda: Iter per quen caballus veredus vadet* (Du Cange), onde *caballus veredus* é o do “correo imperial” e *vereda* a vía romana de máis de tres varas de ancho.



<sup>1</sup> Hai dez anos, chamado pola Consellería de Cultura, renunciei aos meus dereitos sobre este libro, ante o rogo para a Xunta poder reeditalo. Como isto non se fixo, eu declaro sen efecto a miña renuncia.



Na Rabeda aparece o camiño nun apeo do Mosteiro de Melón, no século XII, onde di *...per via veterem qua venit de Pereiras ad Auriam* (AHPO, Tumbo Melón II, f. 381 v.).

Noutro apeo do ano 1144 (AHPO, Montederramo. Privilegios, f. 3), este traducido di así: “Desde un marco que está en Pereiras y desde allí al marco que está debajo de Vale bajo el *Camino Francés*” (sic). No Renacemento o Camiño recibe tamén o nome de Camiño Real, como veremos.

### REALIDADE DO CAMIÑO

Máis por interese turístico ou comercial ca pola peregrinación á tumba do Apóstolo, tense cuestionado, e aínda hai reticencias, a veracidade do trazado do camiño Mozárabe da Gudiña por Laza, Xunqueira de Ambía a Ourense. Imos dar aquí razón do noso aserto con documentos. É mágoa non podermos contar coa *Guía de los caminos de España*, S. XVI. En 1170, en Cáceres sobre a Vía da Prata, xorde a Orde Militar de Santiago para protexer a peregrinos a Compostela. Concretamente o traxecto sinalado: desde o sur á Santiago de Compostela.

### DOCUMENTOS

1. En 1140 (circa) Alfonso VII crea un *hospitale in Monte Misero* (Monte Talariño) hoxe A Alberguería, entre Laza e Vilar de Barrio.

2. En Xunqueira de Ambía por 1530, o prior Alonso de Piña (AHPO. Clero. Libro 434; Bol. Auriense VI, 215-216) “fundó un hospital cabe el monasterio en el que acogía y albergaba a los pobres y peregrinos extranjeros y nacionales en número de hasta cien... Al pare-

cer, y según manifestación de un testigo, cubría una gran necesidad, puesto que por allí pasaba el camino francés y real”. O que indirectamente apoia unha nova recollida en Chaves: polo ano 1515 unha Bula Pontificia concede gracias ó Hospital da Misericordia alí, por ser “de quotidiana romagem... principalmente de peregrinos que vêm e vão ao Apóstolo Santiago em Compostela”.

3. En 1570 o *Foro de Alberguería* (foto en Camino Meridional, pax. 50) deslinda por: “Junto al Camino Real entre el lugar das Eiras y las Cruces” (Laza).

4. En 1615 Bernardo de Aldrete (1565-1645), coñecido polígrafo, peregrina a Santiago a cabalo con outros catro, deixando breve diario: “Çamora, ... a la Puebla de Çanabria, ... Requexo... la Gudiña... Campo Becerro, al Aça (Laza)... Seixalbo, Orense, etc”. (Compostellanum, XXVIII, 374-5).

5. En 1755 D. A. Gálvez, vén de volta por este camiño (*Un sevillano por Europa*, Ed. Cabillo de Sevilla, p. 61-62, 1966) e no diario pon: (pasando) “a media legua de la montaña del Medo en que está el célebre Santuario de Nuestra Señora de los Milagros, ... a Vilar de Barrio, ... a Alberguería, ... a Sotelo Verde, ... a Laza, .... a Porto Camba, a Campo Becerro, A Gudiña, Cañizo, Pereiro, Lubián...”.

6. En 1777, Pedro González de Ulloa, (*Descripción de los Estados de la Casa de los Condes de Monterrey*, p. 63-64, CEG, Santiago, 1985) di: “villa de Laza... por tantos pasajeros que por allí transitan por ser vereda de todas las partes occidentales del reino de Castilla..., es tránsito muy frecuente para Castilla por las provincia de Tuy y Ourense”.



7. En 1784, en el Mapa de Tomas López (Camiño Meridional, pax 41) pode verse o Camiño Mozárabe por Laza, Xunqueira de Ambía, Ourense.

8. En 1826, S. de Miñano y Bedoya (Diccionario Geográfico..., s.v.): “Junquera de Ambía... en camino de herradura que conduce de Laza a Ourense... en cuyo intermedio están Alberguería ... Bóveda, ... Bovadela,... Padroso,... 7 horas de marcha militar”.

E s.v. Laza: “... pueblo de tránsito, desde Gudiña 7 y media horas de camino militar, y en su intermedio Venta de Cerdeiras, de Lage (teresa), de Juan Pérez, de Bolaño y pueblos de Campo Becerro, Porto Camba y Eiras”. En donde (s.v. Lubián) continúa: “ de Lubián salen 2 caminos militares, uno que va a Miranda de Ebro... Otro ... por Valladolid... a Ágreda”.

9. Mapa de Domingo Fontán, 1845 (Camiño Meridional, p. 42) pode verse o camiño a “Laza, ... Xunqueira, etc. E por certo, a nova estrada en construción por Verín, pero que morre en Hedradas, mentres a nosa Vrea, dela xebrada, polo Pereiro, Vila Vella, Lubián segue adiante”.

10. Tamén no diagrama de E. Ferreira (*Los caminos medievales en Galicia*, Ourense, 1998) se ve o mesmo trazado.

11. Pascual Madoz (Diccionario Geográfico..., Madrid 1952-3) s.v. Vilar de Barrio: “Atraviesa por el Término un camino que desde Ourense se direge a Laza y otros puntos”. E s.v. Alberguería: “... el camino que pasa por el centro de la feligresía, que va de la Puebla de Sanabria a Ourense es de herradura y mal

cuidado”. E s.v. Laza: “pasa por la villa el camino de herradura que desde Castilla va por Gudiña a Ourense y Vigo. Sería muy útil que construyese por él una carretera...”.

12. Vicente Risco (Geografía, Ed. Martín, Ourense, s.d., p. 176,192) fala do noso camiño: “ camino por la Sierra Seca... camino preferido por los arrieros...”.

13. Marilena Prieto (Rev. Douro-Litoral, Porto, 1951. P. 129) leva este camiño, dende a Gudiña pola Serra Seca a Laza.

14. F. López Cuevillas (*Cosas de Ourense*, Ourense. 1985, p. 141 s.) di: “Camino por el valle del Támega ... muy concurrido este, con hospital de peregrinos en Junquera de Ambía”.

## DIVERXENCIAS

15. A. López Ferreiro (*Historia de la Sta. Iglesia Catedral de Santiago*, 1909, Tomo V, p. 90-91) que non tiña máis información ca construción, adur se 30 anos antes da estrada, a primeira, por Allariz, Xinzo, Verín, A Gudiña, por aquí leva o camiño de peregrinación meridional a Santiago.

16. Elelizegui (1944), L. Vázquez Cortés (1948), L. Huidobro Senra (1951); C. Vázquez de Parga, Uría e Lacarra (1960); A. Fernández Arenas y P. Uarte (1965) e algún máis, o que fan é copiar a López Ferreiro, ás veces distorsionando mesmo o espazo. Cf. en *Camiño Meridional de Santiago* (op.cit. p. 13-15) onde falo destes autores.

Gustaría de ver testemuñada esta opción con un terzo da documentación aportada para a anterior.



### VÍAS PORTUGUEAS DE PEREGRINACIÓN A SANTIAGO NA IDADE MEDIA





### ENLACES CO NORTE DE PORTUGAL

A ubicación de Portugal na península Ibérica e en relación coa provincia de Ourense, atravesada ao longo do sur polo Camiño Mozárabe, paralelo á Raia Seca divisoria, fixo que as máis das rutas de Portugal veñan desembochar aquí. Expuxen o tema<sup>2</sup> nos Congresos Ospea de Viseu, Penafiel e Tondela, seguindo o mapa 5 de H. Baquero Moreno (Rev. da Facultade de Letras e Historia, II Série, Vol. III, p. 89. Coimbra). Sigo tamén o trazado, p. 265, de *Actas do Congreso do Camiño Portugués*, Xunta de Galicia, 2007. E o meu traballo de campo.

### CAMIÑOS A OURENSE POLO NORTE DE PORTUGAL

1. Camiño de Bragança, Vinhais, Vilardevós, a Verín-Monterrei e Laza.
2. Camiño Central Portugués: de Viseu a Vila Real e Chave, onde houbo catro hospi-

tais-albergue, a Verín-Monterrei e Laza, con Hospital de San Lázaro, albergue de 1320 Hospital da Sma. Treidade de 1429, hoxe restaurado.

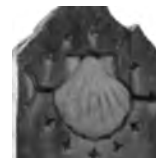
3. Desvío do anterior. Despois de Vila Real, en Oira, sobre o río Oira (cf. Oira) cara Vilar de Perdizes onde hai restos e na portada pon HOSPITAL PARA AGAZALHO DOS REMIR<sup>OS</sup> DE SANTIAGO. ANNO 1724. De aquí á Xironda, Lucenza, Xinzo, Sandiás, Allariz, indo por Sta. Mariña de Augasantas a unirse en Pereiras co Camiño Meridional ou Mozárabe.

4. Camio da Raiña Santa (Isabel), de Braga por Portela de Homem a Lobios, Bande, Celanova, S. C. de Viñas, á entrada de Ourense, onde se une ó Mozárabe.

Do camiño anterior, en Lobios, ía un ramal por Entrimo a Melgaço, atravesando o río Miño por barca, a Salvaterra, etc.

---

<sup>2</sup> A primeira parte do tema desenrolado pode verse na Revista Peregrino, nº 127, Febrero, 2010, p. 38-40, en que por certo, non sei con que intención alguén engadiu a “Rutas de peregrinación en el norte de Portugal” a palabra “Oriental” (...norte oriental...). E xa no texto, en vez do meu “existen outras rutas de peregrinación en el Norte de Portugal” puxeron “en el norte oriental de Portugal”. Non se fixou o interesado o que o mapa diagrama adxunto do profesor Baquero Moreno (*Vias portuguesas de peregrinação*, p. 89. Universidade de Coimbra) representa e vese claramente: Braga (ruta 4 a Ourense) de todo a occidente de Portugal, Chaves, (ruta 2 a Ourense) central e a máis importante historicamente de Portugal. Teima esaxerada de levar a auga ao muíño propio, roubándolla ós demais con falsedade.



## UNHA MIRADA DENDE A SAÚDE PÚBLICA CARA O CAMIÑO XACOBEO MINHOTO-RIBEIRO

**Lourdes Maceiras García**

*Área de Medicina Preventiva e Saúde Pública. Universidade de Vigo*

A Axencia Española de Seguridade Alimentaria e Nutrición pon o acento, este Ano Xacobeo, en evitar infeccións hídricas entre os peregrinos. Ter un auga saudable ao longo do Camiño, é o seu obxectivo principal.

Foi quedando atrás a preocupación polas pragas de parasitos de anos anteriores. O meirande risco biolóxico, neste momento, son os brotes hídricos, as intoxicacións por consumo de auga en malas condicións. Aínda que os riscos biolóxicos son moitos, dende unha bacteria como a da salmonelose, ata unha trabadura dun can, e, en xeral, é importante a conservación dos alimentos e bebidas.

Pero a realidade, antigamente, era outra. Creáronse Ordes Hospitalarias para coidar aos peregrinos enfermos, defender os Camiños de Santiago, e outras funcións. No Camiño Xacobeo Minhoto-Ribeiro hai abondosos vestixios delas e de lazaretos, así como de fontes de augas mineiro-medicinais utilizadas polos peregrinos enfermos.



## POLOS CAMIÑOS DE SANTIAGO

A Axencia Española de Seguridade Alimentaria e Nutrición pon o acento, este Ano Xacobeo, en evitar infeccións hídricas entre os peregrinos<sup>1</sup>. Ter un auga saudable ao longo do Camiño, é o seu obxectivo principal.

Foi quedando atrás a preocupación polas pragas de chinches e outros parasitos de anos anteriores. O meirande risco biolóxico, neste momento, son os brotes hídricos, as intoxicacións por consumo de auga en malas condicións, por exemplo en fontes non sinalizadas. Aínda que os riscos biolóxicos son moi amplos, dende unha bacteria como a da salmonelose, ata un membro trabado por un can, que tamén se dan no camiño, e, en xeral, é importante a conservación dos alimentos e bebidas.

Pero a realidade, antigamente, era outra. A explosión demográfica grande do século XI e as primeiras cidades, fixeron que xurdiran e se propagaran enfermidades infecciosas, como a peste e outras. Creáronse Irmandades Asistenciais, as Ordes Hospitalarias<sup>2</sup>, para coidar aos peregrinos enfermos, defender os Camiños de Santiago, e outras funcións, e delas as máis importantes foron:

### Orde Hospitalaria de San Xoán de Xerusalén

Tamén coñecida como Orde de Malta, ou Soberana Orde Militar de Malta, ou Soberana Orde Militar e Hospitalaria de San Xoán de Xerusalén, de Rodas e de Malta, ou Orde Hospitalaria, ou Cabaleiros Hospitalarios, ou

Cabaleiros Sanxoanistas. As orixes da Orde remontan a bastante tempo antes das cruzadas e aínda non se extinguiu. En 1048 uns mercadores de Amalfi (Italia) fundaron en Xerusalén un hospital para peregrinos; o proxecto contou coa aprobación do goberno do califa Husyafer, que lles outorgou unha licenza para construílo xunto á Igrexa do Santo Sepulcro; o lugar foi consagrado a San Xoán Bautista, razón pola cal o seu nome completo foi entón *Orde de San Xoán do Hospital de Xerusalén*. Recibiu o recoñecemento, mediante bula papal, en 1113<sup>3</sup>.

A súa misión foi primeiro hospitalaria (atención médica aos crentes que peregrinaban a Xerusalén), pero a pacífica vida dos membros



Cabaleiros da orde de Malta

<sup>1</sup> Troncoso, A. (2009). "Jornada internacional Prensa y seguridad alimentaria". AESANoticias, nº 20. pp. 2-3. Madrid, Ed. Agencia Española de Seguridad Alimentaria y Nutrición.

<sup>2</sup> Corpas, J.R. (1994). *La enfermedad y el arte de curar en el Camino de Santiago entre los siglos X y XVI*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.

<sup>3</sup> Galimard, B. (2006). *Histoire de l'Ordre de Malte*. Paris, Éd. Perrin.





desta Orde hospitalaria cambiou cando os turcos selyúcidas conquistaron Xerusalén no ano 1071; foi entón cando, en toda a cristiandade, xeneralizouse o sentimento de que había que recuperar os Santos Lugares. A primeira cruzada, organizada por borgoñóns e alemáns, e conducida por Godofredo de Bouillon, entrou en Xerusalén o 7 de xullo de 1099 e marca a fin dunha Orde pacífica e a súa conversión nunha Orde militar, pois ata ese momento os relixiosos Hospitalarios non empuñaran nunca as armas. En 1140 creouse unha especie de elite entre os seus militantes, unha clase especial de protectores, que gardarían a doutrina, as normas e os principios da Orde; algúns Cabaleiros de cada nación, os máis fieis e discretos, foron escollidos para formar parte dela. Os *Escollidos* chamáronse *Os Trinitarios de Xesús*. Estes, en 1198, fundan a Orde Trinitaria.

En 1291 todos os cristiáns foron expulsados de Palestina e a Orde instalouse en Chipre. E despois, en 1310, na illa de Rodas.

En 1312 o Papa aboliu a Orden dos Templarios, e, mediante bula pontifical, designou, algúns meses máis tarde, como herdeira dos seus bens á Orde dos Hospitalarios<sup>4</sup>.

A principios do século XIV as institucións da Orde e os Cabaleiros que acudían a

Rodas, procedentes de toda Europa, agrupáronse segundo os distintos idiomas que falaban. Inicialmente foron sete os grupos de linguas: Provenza, Auvernia, Francia, Italia, Aragón-Navarra, Inglaterra (con Escocia e Irlanda) e Alemaña. En 1492 Castela e Portugal separáronse da lingua de Aragón para constituír a oitava lingua. Cada lingua comprendía Priorados ou Grandes Priorados<sup>5</sup>, Bailiaxes (Bailías)<sup>6</sup> e Encomendas<sup>7</sup>. Acuñaaba moeda propia e mantiña relacións diplomáticas con outros estados.

En 1522 a Orde deseñou e fabricou o primeiro buque acoirazado da historia, o Santa Ana, un navío de chumbo, con seis pontes, unha magnífica artillería e 300 tripulantes; pesaba 3.000 toneladas pero, baseado no principio de Arquímedes, era insomexible. Hai historiadores que o cualifican como “o barco máis grande e temido da súa época”. No mascarón de proa lucía unha figura de San Xoán Bautista que hoxe pode verse na capela da catedral de San Xoán de La Vallette, en Malta.

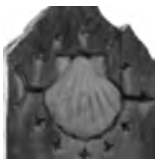
Tamén construíu o primeiro buque hospital da Historia, no que, coma en todos os hospitais da Orde, se cumprían, dende a súa fundación, medidas de profilaxe moi avanzadas para o seu tempo: examinábanse os ouriños

<sup>4</sup> Demurger, A. (2002). *Chevaliers du Christ, les ordres religieux-militaires au Moyen Âge*. Paris, Éd. Seuil.

<sup>5</sup> Aínda que o seu significado relixioso foi cambiando ao longo da súa historia, na Idade Media referíase a un establecemento monástico, que estaba baixo a dependencia dunha abadía. Os monxes estaban destinados alí provisionalmente pola Casa Nai e encargábanse de xestionar e enviar as rendas (da xente da zona) á súa abadía. Á súa vez, os priorados dispoñían de igrexas que eran construídas e mantidas pola Abadía Nai. Non obstante, cando un priorado alcanzaba unha certa autonomía, tanto de persoal (polo número de monxes e novicios), como económico, o priorado podía ser elevado a abadía.

<sup>6</sup> Segundo o dicionario da RAE, Bailía: “Territorio de alguna encomienda de las órdenes”. Segundo o dicionario enciclopédico galego-castelán, Bailiaxe: “Bailiaje, especie de encomienda que obtían los caballeros profesos de la Orden de San Juan”; Bailío: “Comendador de la Orden del Temple y, al extinguirse ésta, de la de San Juan de Jerusalén”.

<sup>7</sup> A encomenda foi unha institución socio-económica mediante a que un grupo de individuos debía retribuír a outros en traballo, especie ou por outro medio, polo disfrute dun ben ou por unha prestación que recibira.



aos enfermos, había camas individuais con varios xogos de sabas e mantas, os enfermos tiñan pelicas (zamarras) e pantuflas, e dábaseslles comida en abundancia.

En 1530 Carlos I de España e V de Alemaña, coa aprobación do Papa Clemente VII, cedeu á Orde as illas de Malta, Gozo e Comino, coa intención de protexer o Mediterráneo occidental da avanzada otomana, que en 1534 conquistara Túnez<sup>8</sup>.

O labor hospitalario que caracterizou a fundación da Orde, volveu ser o seu obxectivo principal durante as dúas guerras mundiais; a Orde realizou nese tempo un importante labor hospitalario e benéfico<sup>9</sup>.

A Asemblea Xeral das Nacións Unidas (ONU) tomou a resolución, con data 24 de agosto de 1994, de invitar á Orde a participar nos seus períodos de sesións e traballos en calidade de observadora. Na actualidade, a Orde tamén ten representacións noutras moitas organizacións internacionais, entre as que destacan o Comité Executivo do Alto Comisariado das Nacións Unidas para os Refuxiados (ACNUR), a Organización Mundial da Saúde (OMS), a Cruz Vermella, a Organización das Nacións Unidas para a Agricultura e a Alimentación (FAO: *Food and Agriculture Organization*), a Organización das Nacións Unidas para



Mulleres da orde de Malta

a Educación, a Ciencia e a Cultura (UNESCO: *Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*), ou o Consello de Europa.

Hoxe ten a súa sede central en Roma, e participa en actividades sanitarias e humanitarias cun corpo de axuda internacional chamado *Malteser International*. Ten ordenamento xurídico propio, expide pasaportes, emite selos, acuña moeda e dá vida aos organismos públicos melitenses dotados de personalidade xurídica autónoma<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Desa época vén a expresión “poñer unha pica en Flandes”, que se utiliza para indicar que se realizou algo moi complicado e custoso e que, ademais, supuxo un fito. O Emperador Carlos V, incluía entre os seus territorios os Países Baixos, e foi neles onde comezou unha guerra por diversos motivos, entre eles os relixiosos. Nesta época e nas décadas seguintes, o Imperio Español estaba envolto en varios conflitos, contra os turcos, otománs, Inglaterra, Portugal, Francia, Flandes... e neste panorama era complicado formar un exército e facelo chegar ata Flandes. A viaxe pasaba polo Mediterráneo, ata Italia e, dende alí, ata Flandes (Flandes era só unha das provincias, pero utilizábase este termo para englobalas a todas). Así, poñer unha pica en Flandes era sumamente custoso e supoñía unha viaxe longa e non pouco diñeiro.

<sup>9</sup> Petiet, C. (1992). *Ces messieurs de la Religion. L'Ordre de Malte au XVIIIe siècle ou le crépuscule d'une épopée*. Paris, Éd. France Empire.

<sup>10</sup> Espejo, J.L. (2009). *El Conocimiento Secreto. Los entresijos de las sociedades secretas*. Barcelona, Ed. B.



### Orde Hospitalaria de San Antonio

Tamén coñecida como os Irmáns Hospitalarios de San Antonio, ou Antonianos. Foi unha congregación fundada cara a 1095, no Reino de Arlés (un dos tres reinos do Sacro Imperio Romano Xermánico: un conglomerado de estados de Europa Central, que se mantivo dende a Idade Media ata inicios da Idade Contemporánea), e, posteriormente, abriron máis hospitais en Francia, España, Italia, Flandes e Alemaña. Primeiro foron laicos e, máis de cento vinte anos despois da súa fundación, recibiron a sanción, en 1218, como orde monástica<sup>11</sup>.

Os membros da orde antoniana usaron un hábito negro coa letra *Tav* de cor azul no peito; esa letra é a última do alfabeto hebreo, que en grego corresponde á letra *Tau*; é coñecida tamén como *Cruz de San Antón* (Parece ser que a cruz dos romanos tiña xa esa forma e así a representaron, ás veces, os primeiros cristiáns nas catacumbas).

Entre 1085 e 1095 un terrible andazo asolou amplas rexións de Europa Central. Era unha enfermidade misteriosa. Os afectados por ela, dirixíanse a mosteiros e santuarios para implorar a curación dos santos tidos como sanadores, entre eles San Antonio, o

eremita do século IV e pai dos monxes orientais. Ante a chegada masiva de enfermos á igrexa onde se veneraban as reliquias de San Antonio, creouse unha fraternidade de laicos, dedicada a atendelos, tiñan coñecementos médicos e corazón caritativo, e, aínda que ao principio eran poucos, xunto á igrexa das reliquias habilitaron una casa-hospital, que se chamou *casa dos probes*, e aos enfermeiros chamábanlles *irmáns dos probes* ou *da esmola*.

Esa enfermidade medieval, entón moi común, era o *fogo de San Antón*, ou *fogo do inferno*, ou *febre de San Antón*, ou, tecnicamente, '*ergotismo*'; enfermidade causada pola inxesta de alimentos contaminados por micotoxinas (toxinas producidas por fungos parasitos) (nestes tempos tamén pode estar producida por abuso de medicamentos ou drogas que conteñan esta mesma sustancia), fundamentalmente polo *ergot* ou cornezuelo (*Claviceps purpurea*) que contamina cereais e herbas, sobre todo o centeo e, moito menos frecuentemente, a avea, o trigo e a cebada. Os efectos do envelenamento poden traducirse en alucinacións, convulsións e contracción arterial, que pode conducir á necrose dos tecidos e á aparición de gangrena nas extremidades, principalmente. A enfermidade empe-

<sup>11</sup> Falcón, A. (1ª mitad s. XVI). *Compendio de la Historia Antoniana*. Versión original en latín, traducción al español: Suárez, F. (1603). Sevilla, Ed. Francisco Pérez. Disponible en: <<http://books.google.es>>. Acceso, 21 de febreiro de 2010. A meirande parte da documentación relativa á orde antoniana consérvase na Abadía de Saint-Antoine de Viennois. A partir dela, o antoniano francés Aymar Falcon fixo, na primeira metade do século XVI, un *Compendio da Orde Antoniana*, traducido ao castelán por frei Fernando Suárez en 1603. Seis anos despois vía a luz unha pequena obra, saída das prensas valencianas de Juan Vicente Franco, co título de *Fundación, vida y regla de la grande orden militar y monástica de los caballeros y monjes del glorioso Padre San Antón Abad, en la Etiopía, monarquía del Preste Juan de las Indias*, escrita por Juan de Baltazar, que se presentaba a si mesmo como cabaleiro abisinio, e relataba a existencia dunha, ata entón descoñecida, rama africana da orde antoniana; se facemos caso de Baltazar, a Orde Militar de Cabaleiros Antonianos fora fundada no ano 370 polo emperador etíope Xoán o Santo, coa intención de pelexar contra os herexes arrianos que ameazaban a relixión cristiá do reino de Etiopía. Non hai que esquecer que San Antón Abad naceu e morreu en Exipto (251-356, din que alcanzou os 105 anos), e que viviu ermitaño atendendo, ao mesmo tempo, a varios grupos de ermitaños (predecesores das comunidades monacais), dando nacemento ao movemento eremítico, polo que é considerado o pai do monacato; abandonou o seu retiro temporalmente en 311 para visitar Alexandría e predicar contra o arrianismo.



zaba cun frío intenso e repentino en todas as extremidades para converterse despois nunha queimazón aguda. Moitas vítimas lograban sobrevivir pero quedaban mutiladas, podían chegar a perder todas as súas extremidades; existía outra variante desta intoxicación na que o paciente sufría intensas dores abdominais que finalizaban nunha morte súbita; nas mulleres embarazadas producía invariablemente abortos. Esta enfermidade estaba moi estendida durante a Idade Media en Europa, sobre todo no Norte, e o único remedio coñecido consistía en acudir en peregrinación a Santiago de Compostela..., a explicación é sinxela: o ergotismo producíao o consumo prolongado de pan de centeo contaminado polo fungo *cornezuelo*, así que os hospitais dos conventos de San Antonio curaban aos enfermos ofrecéndolles pan candeal (de miga dura) de trigo<sup>12</sup>.

A pequena comunidade da casa-hospital desenvolveu o seu labor asistencial con asombrosa eficacia. Ao pouco tempo conseguiron establecer un gran hospital que se chamou *dos Desmembrados*<sup>13</sup>, porque nel levábanse a cabo operacións cirúrxicas. Os antonianos coñecían a técnica da cirurxía; a amputación de pernas e brazos era o remedio máis eficaz para evitar a gangrena. Houbo un cirurxián, de apelido Barthomé (1367-1401)<sup>14</sup>, que deixou notas escritas sobre a súa actividade cirúrxica; nelas relataba como se facía a amputación de pernas



Cruz de S. Antonio no antigo hospital Fráncfort-Höchst

e que beberaxe se daba aos pacientes para anestésialos. A operación, segundo se ve en gravados da época, denominábase *serratura*; o paciente estaba sentado nunha cadeira e era suxeitado a ela polos axudantes do cirurxián, que lle poñían un veo sobre a faciana, dábanlle un preparado de opio, morelle<sup>15</sup>, jusquiame<sup>16</sup> e mandrágora (plantas con propiedades narcóticas), e colocábanlle na boca una esponxa humedecida en auga con vinagre e un anaco de coiro para que apertase os dentes; cando perdía o coñecemento, o cirurxián collía a serra, que estaba no braseiro, e cortaba. As operacións cirúrxicas e os tratamentos terapéuticos complementábanse con outros remedios, a base de herbas medicinais, e cun réxime de alimentación sano: bo pan, elaborado con fariña non contaminada,

<sup>12</sup> Campos, F.J. (coord). (2006). *La iglesia española y las instituciones de caridad*. Madrid, Ed. Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas.

<sup>13</sup> Darodes, G. (1991). *Statuts de l'Hôpital des Démembrés de Saint Antoine*, Grenoble: Imprimerie Guirimand.

<sup>14</sup> Weber, S. (1996). *Barthomé (1367-1401). Quelques jours d'un chirurgien de l'Abbaye de Saint-Antoine en Vienne*. Saint-Antoine l'Abbaye: Les Nuits Médiévales (édita). [Saint-Sauveur: Press'Vercors (imprime)].

<sup>15</sup> *Solanum*, plantas que conteñen pataca, berenxena e dulcamara (amaradulce).

<sup>16</sup> *Hyoscyamus*, plantas que conteñen alcaloides como atropina, e hioscina ou escopolamina.



bo viño, a poder ser da *santa viña*, e boa carne de porco, dos famosos *porcos de San Antonio*. O prestixio crecente e a rápida expansión da fraternidade antoniana debeuse en gran parte á eficacia das súas prestacións médicas<sup>17</sup>.

A congregación creceu moito durante o século XIV, no que os Irmáns Hospitalarios tamén coidaron dos que sufrían a *peste negra*, que foi unha devastadora pandemia que asolou Europa nese século, e que causou a morte dun 30% a un 60% da poboación do continente europeo, reducindo a poboación mundial estimada dende 450 millóns ata 350 ou 375 millóns de persoas no ano 1400. A meirande parte dos científicos cre que a peste negra foi un brote de peste bubónica, una terrible enfermidade que se estendeu a xeito de andazo varias veces ao longo da historia. A peste é causada pola bacteria *Yersinia pestis*, que se contaxia polas pulgas coa axuda da rata negra (*Rattus rattus*), que hoxe coñecemos como rata de campo. A bacteria pode pasar ao torrente sanguíneo (forma septicémica), chegando así ao pulmón, pero causando frecuentemente a morte por choque endotóxico debido á lise masiva bacteriana; a acción vasculotóxica e a coagulación intravascular diseminada (CID) inducidas provocan hemorraxias e tromboes capilares, cunha forte cianose superficial (morte negra, peste negra).

Tamén trataban enfermos de lepra, escorbuto, sarna e enfermidades de transmisión sexual.

Esta Orde tivo o seu cénit no século XV. Pero as súas rendas diminuíron perceptible-

mente despois da Reforma protestante (século XVI), e máis particularmente unha vez que se realizou a conexión entre o *fogo de San Antón* e o *cornezuelo do centeo*, e a incidencia da enfermidade entre a poboación baixou abruptamente. En 1616 ordenouse unha reforma da Orde e foi realizada parcialmente. En 1777 a congregación, enormemente reducida, foi canonicamente unida á Orde de Malta por decreto papal. En España foi extinguida por un breve pontificio publicado en 1791. En Francia, só permaneceron abertas despois un número minúsculo de casas-hospital, e a Orde perdeu os seus derradeiros mosteiros durante a Revolución francesa (1789) e nos anos seguintes. En Alemaña quedaron un par de mosteiros abertos despois de 1777 que foron disoltos durante o período de Mediatización e Secularización do Sacro Imperio Romano Xermánico de 1803.

A orde hospitalaria de San Antonio non existe en España como entidade histórica. Non hai libros sobre ela. A documentación, que debía servir de base para investigacións e escritos, desapareceu. Don Ignacio Armisén, que foi comendador de Tudela, denunciaba en 1773: “la falta de muchísimos papeles en todas las Casas, debida, según tradición constante y uniforme antigua, a haberlos llevado los religiosos franceses, o quemado, al tiempo de separarse de la Congregación de estos Reinos de España”, isto ocorreu no reinado de Felipe II, que conseguiu de Roma apartar aos superiores estranxeiros da dirección das comunidades relixiosas en España<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Fernández, M. (2004). *Un viaje mágico por el Camino de Santiago*. Madrid: Edaf.

<sup>18</sup> Ollaquindia, R. (2004). “Noticias sobre la Tau y los Antonianos”. Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra, nº 79, pp. 157-173. Pamplona: Gobierno de Navarra.



### **Orde Hospitalaria do Espírito Santo**

Ou Hospitalarios do Espírito Santo, fundada cara o 1174 en Montpellier (Francia), foi aprobada en 1198. Existía tamén Orde feminina.

As obras benéficas, naquel tempo, circunscribíanse a só un tipo de necesidade ou enfermidade; así había asilos só para transeúntes, ou pobres, ou enfermos, ou peregrinos, etc. Mais a Orde do Espírito Santo foi única no seu xénero, pois nas súas Casas atendíanse todas as necesidades, esta foi a grande achega da nova Orde: nela remediábanse todas as miserias humanas, socorríanas todas. O feito de ter pasado á historia coa denominación de Orde Hospitalaria do Espírito Santo minimiza, un tanto, a súa actividade, xa que existiron Casas dedicadas a hospitais, a recoller mendigos, peregrinos, mulleres, casas-cunas, etc., mesmo houbo algunhas dedicadas exclusivamente á oración. Hai que subliñar que esta Orde foi a que recolleu nas súas mansións os primeiros expósitos da historia<sup>19</sup>.

A aceptación dos hospitais do Espírito Santo foi extraordinaria, aínda antes da aprobación polo Papa, nunha época de andazos, fame, inundacións e outros azotes á humanidade. Estendéronse por todo o mundo coñecido e, despois do descubrimento de América, a Orde foise establecer aló. O seu esplendor dende o século XII ata o XV foi enorme, os sucesivos Papas colmárona de favores e privilexios en recoñecemento ao labor que realizaba.

A Orde comezou a declinar no século XV. As postulacións, base da súa economía foron prohibidas nalgúns lugares; as guerras civís espoliaron os bens-raíces que posuían os hospitais e trouxeron fames e andazos; moitas casas foron sometidas ao pago de diezmos e de impostos aos parlamentos que andaban mal de diñeiro; houbo intrigas para acadar o cargo de Gran Mestre como chanzo para lograr cargos máis altos; empezaron as rivalidades entre as Casas de Roma e Montpellier... E todo isto foi o inicio da súa decadencia. As revoltas do século XVI, as guerras (entre elas as relixiosas) e as invasións despoixaron á Orde de moitos dos seus hospitais. En Alemaña, Países Escandinavos, Suecia e Noruega desapareceron case todos os hospitais. Só España viuse libre deste azote e no século XVI fixéronse novas fundacións desta Orde en Sevilla e Valladolid, e houbo outras realizadas no Novo Mundo: Cuzco, México, Santo Domingo e Cartaxena dos Reis. Máis tarde outras fundacións verían a luz na India, como a de Goa, ou en Santo Tomé (illa no Golfo de Guinea)<sup>20</sup>.

No século XIX o Papa Pío IX extinguiu a rama masculina da Orde, pero esta non pereceu. Algunhas Casas de Francia (Poligny, Neufchateau, Besançon, etc.) e outras en distintos países (todas elas da rama feminina) proseguiron coa súa obra. E houbo fundacións de máis casas en Polonia, Roma e Burundi (África).

<sup>19</sup> Dito dun recién nado: abandonado ou “exposto” (en latín *expono, exponere, expósui, expósitum* significa “poñer fóra”, sacar, neste caso: sacar da casa, *ex pósito* = posto fóra), ou confiado a un establecemento benéfico. Inclusa, casa de expósitos: casa onde se recollía e criaba a nenos expósitos. Hospicio: asilo no que se daba mantemento e educación a nenos pobres, expósitos ou orfos; usábase tamén para recibir e albergar a peregrinos, pobres, persoas con enfermidades mentais...

<sup>20</sup> Delisle, L. (1893). “Histoire de l’Ordre hospitalier du Saint-Esprit, par l’abbé P. Brune”. *Journal des Savants*, juin 1893, 16 pp. Paris: Impr. Nationale. Disponível en: <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bec\\_0373-6237\\_1893\\_num\\_54\\_1\\_447761](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bec_0373-6237_1893_num_54_1_447761)>. Acceso, 23 de febreiro de 2010.



### Orde Hospitalaria de San Lázaro de Xerusalén

Ou Hospitalarios de San Lázaro de Xerusalén ou Cabaleiros de San Lázaro ou Orde de San Lázaro de Xerusalén. Sen ter a repercusión social das tres Ordes anteriores, para nós é importante reseñala dun xeito específico porque estaba especializada en acoller e coidar a persoas con lepra<sup>21</sup>.

Antes das Cruzadas, fóra dos muros da Cidade Santa, había un hospital para leprosos baixo a invocación de San Lázaro; estaba na xurisdición dos Patriarcas Greco-Melquitas<sup>22</sup> de Xerusalén e atendido por monxes armenios. Deste hospital xurdiu a Orde de San Lázaro. En contraste coas outras ordes militares e relixiosas que se estableceron por si mesmas en Xerusalén, que dependían da Igrexa de Roma, a Orden de San Lázaro estaba baixo a xurisdición da Igrexa de Oriente.

Despois de que os Cruzados tomaran Xerusalén en 1099, os cabaleiros que contraerán a lepra foron coidados no Hospital de San Lázaro; algúns deles quedaron na comunidade monástica e fixéronse monxes ao mesmo tempo que continuaron co seu compromiso cabaleiresco. Así foi como a Orde de San Lázaro adquiriu a súa identidade final. Os Hospitalarios de San Lázaro coidaron leprosos e foron requiridos para admitiren entre eles a cabaleiros doutras Ordes que foran alcanzados pola enfer-

midade. Constituiron un exército e loitaron xuntos polos mesmos valores. A Orde de San Lázaro pertence á unha orde cristiá, que acolle nas súas filas indistintamente a católicos, protestantes, ortodoxos ou anglicanos.

No ano 1490 o Papa Inocencio VIII decidiu unificar a Orde de San Lázaro coa de San Xoán de Xerusalén, pero a rama francesa continuou autónoma, polo que o Papa León X anulou a unificación ordenada por Inocencio VIII. Pola súa parte, o rei de Francia Enrique IV, uniu á Orde de San Lázaro a do Carmelo, en vista de que esta última languidecía e era conveniente a súa unificación con outra máis poderosa para así poder atender mellor aos enfermos.



Escudos das diferentes Ordes (de esq. a dert.):  
Orde do Sto. Sepulcro, Orde de Malta, Orde do Temple, Orde de Santiago d'Epee e Orde Teutónica

<sup>21</sup> Bertrand, P. (1960). *L'Ordre militaire et hospitalier de Saint-Lazare de Jérusalem. Son histoire, son action*. Paris: Peyronnet.

<sup>22</sup> A Igrexa Greco-Católica Melquita, tamén coñecida como Igrexa Católica Greco-Melquita, é unha igrexa oriental católica de rito bizantino (na súa variante grega); é unha igrexa particular (sui iuris: con capacidade xurídica para manexar os seus propios asuntos) variante da Igrexa Católica que goza de autonomía e está en comunión co Papa de Roma. Tivo a súa orixe no Medio Oriente (a palabra *cristián* comezou a utilizarse por primeira vez na cidade de Antioquía, a sede histórica da igrexa Melquita), pero hoxe os católicos melquitas están dispersos tamén por outros continentes. Esta igrexa presenta a particularidade da súa alta homoxeneidade, xa que o seu clero e a meirande parte dos seus fieis son de lingua árabe. Separouse de Roma en 1054 (Cisma de Oriente) e reunificouse con Roma en 1724. Lingua litúrxica: árabe e vernácula, no pasado utilizouse o grego e o siríaco.



Ante a Segunda Guerra mundial, a Orde de San Lázaro organizou, dende 1940 en adiante, un corpo ambulante para a fronte francesa. Durante a ocupación, instituíu un corpo de voluntarios e traballadores co nome de “Voluntarios da Orde de San Lázaro”, que salvou moitas vidas durante os bombardeos, particularmente en Normandía e nos arredores de París. En 1945, os seus esforzos humanitarios foron recoñecidos polo goberno francés outorgándolle a *Cruz de Guerra*.

Cando a guerra rematou, os Cabaleiros de San Lázaro recomenzaron o seu traballo hospitalario. Levaron a cabo acordos con Raoul Follereau, coa intención de retomar a loita contra a lepra, sobre todo, a través de dispensarios abertos en África, e un pobo para leprosos construído en Senegal. Así mesmo, admitiron como Cabaleiro a Albert Schweitzer, que se involucrou nos proxectos africanos da Orde.

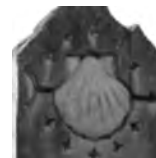
### **Outras Ordes Hospitalarias:**

- Hospitalarios de San Xoán de Deus.
- Cabaleiros da Milicia do Temple ou Templarios.
- Cabaleiros teutónicos.
- Congregación de San Xoán de Deus ou de Irmáns da Caridade.
- Congregación dos Bos Fillos, fundada en 1645 en Armentières (Francia).
- Cabaleiros da Orde de Constantino, da Orde Dourada, da Orde Anxélica ou da Orde de San Xurxo, fundada a finais do século XII.
- Canónicos e Cabaleiros do Santo Sepulcro.
- Hospitalarios do Monte de San Bernardo.
- Hospitalarios de Nosa Señora do Monte Carmelo.
- Hospitalarios de Burgos.
- Irmáns enfermeiros, Mínimos ou Obregones, instituídos en España en 1567.
- Orde da Caridade de San Hipólito, establecida en México.
- Hospitalarios de Terra Santa.
- Cabaleiros de San Tomé.

Existían tamén comunidades de *Irmás Hospitalarias*, e, entre elas, as máis coñecidas son:

- Fillas da Caridade de San Vicente de Paúl.
- Irmás da Casa de Deus.
- Irmás Hospitalarias de Nosa Señora de París, congregación fundada en 1624.
- Irmás da Caridade, agregadas á Orde Terceira de San Francisco de Asís.





## ASISTENCIA SANITARIA PRESTADA

Case todas as ordes relixiosas dispoñían de hospitais (que non tiñan nada que ver cos de agora) ou enfermerías para atender aos peregrinos, xa que a *Regra de San Bieito*<sup>23</sup> establecía que se debía coidar aos peregrinos; pero as que non eran Ordes Hospitalarias facían unha atención momentánea, de urxencia, para que os peregrinos puideran continuar o seu camiño, ou ben, se non estaban en condicións de facelo, para que puideran ser trasladados a un hospital dunha Orde Hospitalaria. Todos os Hospitais medievais tiñan anexo o cemiterio.

Entre as enfermidades atendidas, ademais das xa mencionadas neste relatorio, fogo ou febre de San Antón, peste, escorbuto, enfermidades de transmisión sexual, sarna, lepra, enfermidades mentais..., houbo outras tamén frecuentes, como o tifus denominado *tabardillo de las tripas* ou *tabardillo pintado*, que se contraía debido ás escasas medidas hixiénicas dos albergues, así como ao hacinamiento e a recollerse a descansar en pallares e graneiros, ou as vexigas (*viruela*), que constituíu outra da pragas que afectou aos camiñantes e que estes exportaron ao resto de Europa (foi considerada unha das peores pragas medievais, pois irrompía a xeito de andazo case todos os anos e foi a causante dunha elevada mortalidade).

Un caso curioso foi a lepra. Dende as primeiras descrições contidas no *Corpus Hippocraticum*<sup>24</sup>, aparece unhas veces asociada a psoríases, eccemas e diversas dermatopatías (había confusión diagnóstica entre as enfermi-

dades da pel, dado que existía entre elas unha grande variedade que ían ao caixón de xastre da lepra), outras como a verdadeira lepra ou elefantíase. Nas ruínas dalgúns templos de Angkor (Cambodia) atopáronse baixorrelevos representando lesións mutilantes e deformantes de lepra. Tamén a lepra estaba moi arraigada en toda Europa moito antes da Primeira Cruzada. Pero nos séculos XII e XIII apareceu unha pandemia que se cualificou de *lepra* e que algúns autores consideran que puido tratarse de sífilis (anterior, polo tanto, ao descubrimento de América, que é cando se sitúa a chegada da sífilis a Europa). Hai algo que non encaixa nesta *pandemia de lepra*: a lepra ten un índice moi baixo de contaxiosidade e require un longo período de incubación para a súa aparición e desenvolvemento, esixindo, polo tanto, una longuísima convivencia co enfermo leproso ata que chega a manifestarse; e outro feito aínda máis notable, se cabe, é a desaparición, case tan rápida como a súa aparición, da suposta lepra. A meirande parte dos autores que trataron sobre este tema, están de acordo en recoñecer que o illamento e as medidas represivas tomadas contra os leprosos, tiveron o efecto contrario ao desexado, pois a ocultación da lepra ten que ter sido grande ante o temor dos enfermos de ser separados da súa familia e dos seus fogares, o que ocasionou un meirande contacto e máis prolongado co enfermo. Ademais, é sabido que un leproso pode vivir moito tempo con persoas sans sen contaxialas; a lepra contráese na infancia ou xuventude e non se manifesta ata a idade adulta. Por

<sup>23</sup> “Ante todo e sobre todo, débese coidar aos enfermos, servíndolles coma se fosen o mesmo Cristo en persoa”, *Regra de San Bieito*, cap. XXXVI.

<sup>24</sup> Aforismos III, 20; De Usu Humidorum y Epidemias, 2. Foron redactados entre os séculos V e IV a. C.



outra banda, estábase tratando esa “lepra” con mercurio, e hoxe sabemos que o mercurio non cura a lepra, pero si a sífilis... Por estes motivos, moitos autores cren que a pandemia do século XIII puido non ser lepra senón sífilis. Sería importante poder comprobar este feito, pois refaría o concepto que temos da distribución epidémica da sífilis no mundo.

Por outra banda, para as persoas medievais, a lepra<sup>25</sup> era o estado morboso máis temible, o peor castigo. O afectado por ela, ademais de sufrir unha terrible enfermidade mutilante, cronicamente mortal, sufría unha morte social, caracterizada polo rexeitamento, a marxinación, a pobreza, o pecado e o castigo. Estaba tan chea de connotacións ominosas, que se facía irrelevante que o leproso tivera consumado algún pecado; a aparición da doenza era o suficientemente elocuente como para culpalo de algún. Toda esa pesada carga moral nutríase dunha longa tradición bíblica, que se normativizou no Levítico cando foi declarada “enfermidade impura”, e así continuouse considerando, dependente da culpa. Tras a acusación, o leproso era conducido a través dun ritual viático cara á contrición que salvaría a súa alma, xa que o corpo estaba irremediabilmente *culpado*. Todo este cerimonial pseudorelixioso condenábao a unha morte civil, que podería semellar simbólica, pero que se traducía nun rexeitamento social real, como reflicten documentos da época con claras reminiscencias bíblicas. No texto non só se ordena a exclusión, senón que tamén se

impón a indumentaria e, mesmo, o comportamento que o leproso debía gardar cara á poboación sá de lepra. Esta actitude defensiva contra o malato, non se reducía exclusivamente ao ámbito do corpóreo, senón tamén ao uso dos apelativos: leproso, gafo<sup>26</sup> ou malato, como insultos, chegaron a tomar corpo xurídico, converténdose en injurias verbais que sancionaban algúns fueros. Esta exclusión tamén levaba a perda do *status* social do leproso, fose o que fose antes, e, por suposto, dos seus bens materiais, sumíndoo nunha extrema pobreza obrigada, que o condenaba á mendicidade de por vida. As esmolos así obtidas, convertéronse nos fondos económicos que en non poucas ocasións facían subsistir ás leproserías, malaterías ou lazaretos, situados xeralmente ás aforas das cidades, nos cruces de camiños ou achegados ás rotas de peregrinación, para favorecerlles o cobro de esmolos como dereito de tránsito, ao tempo que facilitaba a mendicidade individual do malato, que deste xeito non se vía obrigado a entrar nas poboacións. Aínda que, cando a necesidade obrigaba, a súa entrada aos núcleos poboados debía ir precedida polo son alertador dos axóuxeres, taboiñas ou carracas, delatores da súa presenza. As referencias de tratamento, dende o que hoxe entenderíamos como Saúde Pública, que existen no noso país son, por unha banda, a denominada *medicus plagarum* (médicos especialistas en pragas ou epidemias) do Mosteiro de San Millán de la Cogolla e, pola outra, o *Fuero de Vi-*

<sup>25</sup> Enfermidade bacteriana, causada polo *Mycobacterium leprae*, de contaxio directo, persoa a persoa, que ocasiona dous grandes tipos de manifestacións: cutáneas e neurolóxicas.

<sup>26</sup> Lepra na que a afección mantén xa fortemente encorvados os dedos das mans, e tamén, ás veces, as dedas dos pés.



*guera*<sup>27</sup> (século XII). Neste abórdase a enfermidade cunha actitude non só médica, senón tamén social. Establécese a súa declaración pública e defínese como leprosería a “un cercado de chozas” para o illamento dos afectados. A actitude existente nesta época é profundamente restritiva e moi vinculada ao fenómeno relixioso. En primeiro termo, establécense ordenanzas que van rexer a conduta do leproso, e nelas indícase a obriga de manter unha actitude que minimize ao máximo os potenciais riscos na transmisión, tanto por

vía aérea: “non contestar a quen lle pregunta, para que non sexan contaminados co seu alento”, como a través dos alimentos: “non comer nin beber nada máis ca en compañía doutros leprosos”, ou mediante o contacto directo: “non tocar nada a non ser cun caxato”. A súa vinculación ao fenómeno relixioso queda demostrada polo feito de que no domingo seguinte á declaración dun caso, oficiábase unha misa *pro infirmis* na leprosería.

### POLO CAMIÑO XACOBEO MIÑOTO-RIBEIRO

O Camiño Xacobeo Miñoto-Ribeiro achégase a España dende Portugal por Castro Leboeiro (Municipio de Melgaço), transcorrendo despois polos concellos ourensáns de Padrenda, Pontedeiva, Cortegada, Arnoia, Ribadavia, Beade, Leiro, Boborás e Beariz, e xa na provincia de Pontevedra por Forcarei e A Estrada, e na da Coruña polos de Vedra e Santiago de Compostela<sup>28</sup>. Aínda que non parece pasar por eles, outros concellos están tamén interesados neste Camiño: Castrelo de Miño, Melón, Carballeda de Avia e Avión (que, como veremos despois, mantiveron relación directa coa Orde que prestaba atención aos peregrinos neste Camiño, e tiveron tamén algún hospital).



<sup>27</sup> Ramos, J.M. (1956). *Fuero de Viguera y Val de Funes. (Edición crítica)*. Salamanca: Universidad de Salamanca. Ou Fuero de Funes ou Fuero de Viguera-Funes. Fuero: dereito local altomedieval. As fontes xurídicas de carácter local son principalmente os chamados *fueros municipales*, dos que o seu contido vén determinado polo costume, que normalmente non se recolle integramente no texto, er con el, os privilexios que concede á localidade o rei ou señor que os outorga. Nace un dereito privilexiado de tipo local, con normas consuetudinarias ou escritas, que regula a convivencia cidadá e as relacións existentes entre os habitantes da localidade co rei, o señor, ou coas outras localidades.

<sup>28</sup> Maceiras, L. *Camiño Xacobeo Miñoto-Ribeiro*. Disponible en: <<http://webs.uvigo.es/ageps/cxm-r/cxm-r.htm>>. Acceso, 11 de setembro de 2009.



## ¿Que atopamos neste camiño?

### **Orde Hospitalaria de San Antonio**

A historia dos antonianos en España está directamente relacionada co Camiño de Santiago, pois Castrojeriz, pobo emblemático do Camiño, ao seu paso pola provincia de Burgos, foi o lugar elixido para establecer o primeiro convento español. Fundado en 1146, baixo o patrocinio de Alfonso VII de Castela, transformouse na casa nai da orde en España e na Encomenda de Castela. Tiveron, dende o século XII en Castela, e dende o XIII no Reino de Navarra e Aragón, dúas grandes encomendas xerais (ou *provincias antonianas*) para todos os reinos da península. A Orde dos Coengos Regulares de San Antón era a principal orde que mantiña unha importante rede hospitalaria coa súa correspondente estrutura sanitaria no reino de Castela, mesmo con balnearios, polo que os enfermos e moribundos que eran acollidos nos seus hospitais e lazaretos recibían asistencia médica e relixiosa. En Galicia non temos datos, neste momento, da súa presenza; probablemente a existencia nestas terras doutras Ordes Hospitalarias fixo que desistiran de instalarse aquí, ou ben, como dicimos anteriormente noutro apartado deste relatorio, “a documentación, que debía servir de base para investigacións e escritos sobre esta Orde, desapareceu”.

### **Orde Hospitalaria do Espírito Santo**

Hai documentos e sinais da súa presenza no Camiño Inglés, dende Ferrol e A Co-

ruña cara a Compostela. E tamén na provincia de Lugo pola comarca de Monforte de Lemos.

### **Orde Hospitalaria de San Lázaro de Xerusalén**

Tivo presenza en Castela<sup>29</sup> e León, pero en Galicia os lazaretos ou hospitais de leprosos, aínda que se chamasen Hospital de San Lázaro<sup>30</sup>, eran rexentados pola Orde Hospitalaria de San Xoán de Xerusalén.

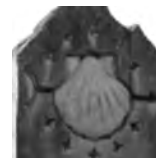
### **Orde Hospitalaria de San Xoán de Xerusalén ou Orde de Malta**

Foi a que tivo unha implantación grande nas terras galegas. Fundou sete Encomendas, Bailías e outras posesións secundarias, e hospitais nas catro provincias: Foron importantes as Encomendas de Portomarín e Quiroga en Lugo, relacionadas co Camiño Francés; e as de Beade e Pazos de Arenteiro en Ourense, relacionadas con este Camiño: o Miñoto-Ribeiro.

Os primeiros asentamentos dos Sanxonistas en Galicia débéronse, en grande medida, ao apoio prestado polos monarcas casteláns-leoneses, que mediante doazóns rexias favoreceron o establecemento da Orde nos Camiños que ían a Compostela, para que proporcionasen aos peregrinos que transitaban por eles a necesaria acollida, axuda e asistencia, labor para o que estaban especialmente preparados estes Hospitalarios. En 1142, Alfonso VII e a súa esposa Berenguela, doaron á Orde, que xa estaba establecida en Galicia, casas e terras na zona de Sarria (Lugo). En 1143 doáronlle de novo o monte

<sup>29</sup> Almazán, A. *Los Caminos de Santiago en Soria*. Disponible en: <[http://soria-goig.com/Rutas/pag\\_0421.htm](http://soria-goig.com/Rutas/pag_0421.htm)>. Acceso, 17 de febreiro de 2010.

<sup>30</sup> Fariña, L.A. (2005). “Urología antigua en Galicia”. *Actas Urológicas Españolas*, vol. 29, nº 2, pp. 121-130. Barcelona: Elsevier España.



chamado Padrón, cos seus territorios de Acebedo, situado entre Melón e Oroso (Oroso chegou a formar parte da Encomenda de Beade), no actual límite entre as provincias de Ourense e Pontevedra, coa condición de fundar un hospital para atención dos peregrinos que pasaban por alí en dirección a Compostela<sup>31</sup>. E nos anos seguintes fixéronlles máis doazóns.

Na zona oriental da provincia de Ourense a Orde obtivo do monarca castelán Alfonso X (a cambio dos seus castelos e vilas de Serpa, Mora e Morón, que lle foron cedidos ao monarca), diversos bens, entre eles recibiron a igrexa de Santa María de Castiel de Vega, na marxe esquerda do Miño, freguesía do actual concello de Castrelo de Miño, con todos os seus dereitos e pertenzas, ademais de incluírse nela a renda de máis de 500 maravedís da *antigua y buena moneda*; na carta de doazón do monarca especificanse os bens anexos a ela: *eglesiarios* cos seus cotos, herdamentos de cereal, viñas e pastos, ríos, muíños, aceas feitas e por facer, fontes, montes, peixerías, árbores, entradas e saídas...; ademais dos dereitos estritamente eclesiásticos como diezmos, primicias, e *mortuoros*, xunto con outros bens dedicados ao culto como cálices, libros, vestimentas, cruces e, en xeral, todo o tesouro que a igrexa posuía. Na doazón incluíase a exención do *yantar*, tanto da igrexa como das súas pertenzas, con respecto ao tenente ou prestameiro laico que administraba a terra de Limia ou o propio *cillero* real de Castiel de Vega. O

monarca completaba a doazón, xunto á renda estimada, co traspaso de todo o “sennorio conplido” e o “padronadgo” á Igrexa e as súas pertenzas<sup>32</sup>.

Así foise desenvolvendo a Orde de San Xoán de Xerusalén en Galicia durante os séculos XII e XIII.

A presenza temperá dos cabaleiros hospitalarios aquí veu determinada dende os seus inicios pola capacidade operativa de servizo e asistencia aos peregrinos que se dirixían a Compostela, tanto ao longo do Camiño Francés (moi concorrido, porque traía xente de toda Europa e máis aló) como noutros Camiños procedentes doutras terras.

O groso do patrimonio territorial da Orde foise configurando nestes primeiros séculos mediante frecuentes doazóns de bens, tanto pola xenerosidade rexia (interesada en potenciar e favorecer a peregrinación ao sepulcro do Apóstolo Santiago), como de particulares (doazóns *pro anima*, que trataban de asegurar o futuro espiritual dos seus benefactores, facéndose soterrar nos cemiterios das súas igrexas). Tamén contribuíron a aumentar os seus dominios, aínda que en menor medida, as adquisicións por compras e permutas. Os seus bens presentan nestes primeiros séculos un patrimonio territorial disperso, sen unidade estrutural, cun predominio de presenza ao longo das rotas de peregrinación.

Hai que engadir que a Orde do Hospital de San Xoán de Xerusalén foi recompensada en Galicia, nun primeiro momento, coa meirande

<sup>31</sup> Archivo Histórico Nacional, sección Órdenes Militares (A. H. N., O.O. M.M.), carpeta 577, número 1. Madrid: Ministerio de Cultura.

<sup>32</sup> A. H. N., O.O. M.M., carp. 569, núm. 22. [El documento de donación está datado en San Esteban de Gomaz a 10 de marzo de 1281].



parte dos bens da Orde do Temple nesta rexión tras a súa disolución definitiva no primeiro cuarto do século XIV, recibindo así o seu primeiro legado patrimonial, o que contribuíu a incrementar a presenza dos Sanxoanistas nesta terra.

## ENCOMENDAS

Estes bens territoriais cos que se fixeron os Hospitalarios en Galicia contribuíron ao fortalecemento e consolidación das súas Encomendas na rexión.

A Encomenda era a verdadeira unidade estrutural maior da organización territorial que xuntaba todos os seus bens e na que quedaban integradas outras parcelas xurisdiccionais específicas de Galicia, como os cotos aos que pertencían vilas, aldeas ou lugares. Un terceiro nivel que aparece neles, como xeito de agrupamento humano e delimitación espacial da residencia dos fregueses, é a freguesía e, aínda de maneira máis familiar, a parroquia.

A súa presenza viuse favorecida continuamente ao longo do Medievo polo fenómeno da peregrinación xacobeá, xa que varias destas Encomendas situáronse preferentemente nas inmediacións do camiño a Compostela, así po-

dían ofrecer e facilitar ao peregrino hospedaxe e asistencia nos seus hospitais e albergarías, que estaban repartidos tanto polas desoladas montañas como dentro das poboacións.

## Encomenda de Beade (con Ribadavia e Mourentán)

A Encomenda de Beade era unha das sete encomendas que a Orde dos Hospitalarios posuía no Reino de Galicia<sup>33</sup>. Atopábase localizada ao suroeste da provincia de Ourense e no sueste da provincia de Pontevedra.

A presenza inicial da Orde nesta zona remóntase a mediados do século XII, concretamente ao ano 1143<sup>34</sup>. Probablemente a creación da Encomenda de Beade foi posterior á fundación da Bailía de Ribadavia, da que a súa Igrexa de San Xoán<sup>35</sup> foi sempre cabeza da Encomenda, aínda cando a preeminencia pasou a Beade, e na súa proximidade estivo instalada a casa do Priorado<sup>36</sup>.

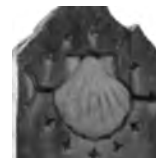
A vila de Ribadavia, que grazas ao fuero que Fernando II lle outorgou en 1164 pasou a constituírse a perpetuidade en vila realenga pola que os seus veciños quedaron como vasallos do rei, encóntrase situada nun impor-

<sup>33</sup> López Ferreiro, J. (1968). Galicia en el último tercio del siglo XV. 3ª edición. Vigo.

<sup>34</sup> Arch. Histórico Nacional, *op. cit.*

<sup>35</sup> Do século XII e de estilo románico, esta parroquia pertenceu aos cabaleiros da Orde Militar e Hospitalaria de San Xoán de Xerusalén. A Orde estableceu un hospital na vila para atender aos numerosos peregrinos que, naqueles tempos, seguindo o Camiño dende Braga (Portugal), dirixíanse a visitar o sepulcro do Apóstolo Santiago; situado na rúa Salgado Moscoso, este hospital funcionou ata o século XVI, hoxe é sede do Consello Regulador do Ribeiro. A reitoral, na que pode verse, enriba da súa porta, a cruz labrada símbolo da Orde, encóntrase unida á igrexa pola parte de atrás. Este templo destaca pola rica e variada decoración románica presente en canecillos, fiestras e portas. No seu interior destacan: a bóveda de medio canón, o retablo barroco de San Miguel e a imaxe da Virxe das Angustias.

<sup>36</sup> Eiján, S. (1981). *Historia de Ribadavia y sus alrededores*. Lugo: Alvarellos. [Edición facsimil da orixinal de 1920]. Monumental obra de referencia do franciscano Samuel Eiján Lorenzo sobre a súa comarca natal, O Ribeiro. Editada orixinalmente en Madrid en 1920, Alvarellos Editora (Lugo) publicou esta edición facsímil en 1981. O volume desenvolve un amplísimo, rigoroso e ameno estudo en preto de 750 páxinas sobre todos os aconteceres históricos que foron conformando Ribadavia e a súa bisbarra. Ao final da obra, esta *Historia de Ribadavia y sus alrededores* inclúe un práctico índice de autores, obras, arquivos citados, pobos e lugares.



tante nó de comunicacións de toda a comarca na confluencia co Miño, o que, sen dúbida, foi determinante para o establecemento da Orde de San Xoán alí. O seu hospital e convento erixíronse no centro da vila, anexo á súa Igrexa de San Xoán, onde compartiron os destinos espirituais da poboación cos monxes Bernardos de Oseira, donos ao principio do casco urbano e os seus arrabais<sup>37</sup>, de feito, houbo un preito entre a Encomenda e o Mosteiro de Oseira, sobre uns diezmos no ano 1211 na vila de Ribadavia<sup>38</sup>.

Ribadavia e Beade, en contra do que pensan algúns autores, non pertenceron á Orde do Temple, senón que sempre pertenceron á Orde Hierosolimitana<sup>39</sup>. A presenza sanxoanista en terras da comarca do Ribeiro do Avia confírmase polas escrituras do testamento de Pedro Pérez Alfonso no ano 1276 e a de Juan Pérez Bannos no 6 de maio de 1294, no cal dise:

Item Mando a Mesa a dos clérigos de San Johan do Espital de Rivadavia... Otro si a Mesa dos frayres e dos clérigos de dita Iglesia. E Mando o meu casar do Coenlly a que teño do espital de San Johan... que figue a o Espital en paz<sup>40</sup>.

De onde podemos observar a existencia dunha corporación de clérigos e frades que se encargaban da igrexa de San Xoán e do hospital de San Xoán, posteriormente chamado de Nosa Señora dos Anxos, fundado no último terzo do século XII<sup>41</sup>. A devandita corporación transformouse co paso do tempo en Bailía e Encomenda, como se recolle na escritura de fuero outorgada o 11 de marzo de 1420 por Diego Álvarez de Limpio, como administrador da Encomenda de Ribadavia, da que o centro fixouse na vila do mesmo nome<sup>42</sup>.

Dende principios do século XV a Igrexa de San Xoán da vila de Ribadavia pasou a depender da Encomenda de Beade, da que o seu Comendador chamouse indistintamente de Beade ou Ribadavia, podendo engadirse os títulos doutros dominios como Toroño, Castrelo, Limia, etc.<sup>43</sup>

A xurisdición da Encomenda de Beade estaba constituída no século XV por cotos e freguesías, agrupados entón por partidos<sup>44</sup>. Ao de Beade pertencían o seu coto (constituído polo casco central da Encomenda onde se atopaba a súa igrexa baixo a advocación de Santa María, a casa da Encomenda e diversos lagares e bodegas<sup>45</sup>), diversas propiedades na vila de Ribadavia (onde a Orde tivo a igrexa de San

<sup>37</sup> *Ibíd.*

<sup>38</sup> Meruédano, L. (1914). *Origen y vicisitudes de las cuatro parroquias de la villa de Ribadavia, de sus dos conventos y de los hospitales de la misma*. Ourense.

<sup>39</sup> Ou Jerosolimitana, ou Xerosolimitana: de Xerusalén.

<sup>40</sup> Eijan, S. *Op. Cit.*

<sup>41</sup> Meruédano, L. *Op. Cit.*

<sup>42</sup> Chamoso Lamas, M. (1979). *La escultura funeraria en Galicia*. Madrid: Encuentro. E tamén Eijan, S. *Op. Cit.*

<sup>43</sup> O Comendador posuía unha serie de facultades autorizadas por bula maxistral, como: nomear Vicario Xeral da Encomenda, administrador da mesma, xuíces, priores, escribanos e alguacís. En diversas ocasións, atopamos a un Comendador realizando as funcións de gobernador dunha Encomenda distinta da súa. Tanto nunha coma outra situación os comendadores atopábanse baixo a supervisión dos visitantes xerais<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> A. H. N., O.O. M.M., caja 7472, teg. 28, núm. 40, sin foliar, y caja 7.471, leg. 28, núm. 36, sin foliar.

<sup>45</sup> Otero Pedrayo, R. (1963). *La Encomienda de Beade de la Orden de Malta*. Ourense: Cuadernos de Estudios Gallegos.



Xoán, cabeza de toda a Encomenda, o seu hospital e a casa do Priorado), e o coto de Souto-longo.

No de Mourentán atopábase o coto do mesmo nome (situado ao sueste da provincia de Pontevedra, estendéndose polos actuais municipios de Arbo e A Cañiza, o cal constituía o núcleo orixinario da Encomenda de Mourentán, agregada posteriormente a Beade no decorrer do século XV), cotos de Santiago de Prado, da Canda e de Porto, e freguesías de Santa María de Luneda, Santa Cristina de Bugarín, Santa María de Castrelos (situada nunha das rotas que se dirixía de Tui a Vigo, nun dos camiños que ía dereito a Vigo por Santa María de Castrelos e a Ponte da Costa, tras a dobre bifurcación da rota á altura do lugar da Estrada) e Santa María O Campo (pertencente ao municipio de Marín, na denominada Península do Morrazo, nas inmediacións da rota principal que daba a volta á península, moi posiblemente coincidente con algún dos camiños que unían as dúas costas atravesando o espiñazo montañoso do interior -Camiño Portugués da Costa-)<sup>46</sup>. Outros lugares onde a Encomenda posuía diversos bens son os seguintes: freguesías de Santo André de Abelenda das Penas, San Cristovo de Regodeigón, San Cosme de Faramontaos, San Breixo de Berán, Santiago de Trasariz e San Martiño de Beariz; coto de Liñares, granxa de Sendelle e diversas casas nas cidades de Tui e Pontevedra.

A Encomenda de Beade foi adquirindo importancia, cada vez máis grande. Co tempo

uníuselle tamén a Encomenda de Torono, situada ao sueste da provincia de Pontevedra.

Os seus Comendadores chamáronse de Ribadavia, Beade e Mourentán en 1584<sup>47</sup>.

Ao mesmo tempo que se produce a decadencia de Ribadavia, obsérvase un auxe crecente de Beade (sobre todo ao longo dos séculos XVII e XVIII), que chegará a converterse no novo centro da Encomenda (de Beade, Ribadavia e Mourentán), trasladando os cabaleiros da Orde a súa residencia á vila de Beade ao longo do século XVII ata a desaparición da Encomenda como tal.

En Ribadavia existe actualmente unha Capela de San Lázaro, do século XII, que é o único testemuño da antiga leprosería fundada a finais do século XII polo Mosteiro de Melón. Esa leprosería funcionou ata principios do século XVIII. Posuía un cruceiro, que en 1902 trasladouse ao cemiterio municipal (onde está hoxe). A capela presenta no seu frontón o escudo abacial do Mosteiro de Melón.

### **Encomenda de Pazos de Arenteiro**

A parroquia de Pazos de Arenteiro, pertencente ao municipio de Boborás, ao comezo do Ribeiro do Avia, sitúase nun terreo bastante quebrado, atravesada polo antigo camiño de Ribadavia a Lalín, sendo un dos principais enclaves da rede viaria que unía Pazos co Ribeiro e do seu antigo tráfico comercial son aínda testemuñas mudas as ruínas da súa antiga ponte sobre o río Avia.

O lugar de Pazos aparece citado na carta de doazón que o abade Pelagio Gonsálvez fixo

<sup>46</sup> Ferreira, E. (1988). *Los caminos medievales de Galicia*. Ourense: Museo Arqueolóxico Provincial.

<sup>47</sup> Otero Predrayo, R., *Op. Cit.*





ao seu Mosteiro de San Clodio, arredor do ano 1158, co nome de Palacios de Argentario<sup>48</sup>, o que fixo supor a Samuel Eiján a posible transformación do antigo topónimo que facía alusión ao arrastre de arenas de prata nas augas do río polo de Arenteiro<sup>49</sup>. Dende a mencionada doazón, aparece o lugar de Pazos de Arenteiro como herdade poboada e de nova adquisición polo abade de San Clodio, que será o verdadeiro promotor da intensa actividade repoboadora na zona, rotulando montes e poñendo en explotación as terras baldías. que se van poboando de viñedos, para asentar así as bases do seu posterior desenvolvemento económico na área do Ribeiro.

O lugar de Pazos debeu pertencer á Orde do Santo Sepulcro de Astureses, suprimida en 1489, antes de pasar a converterse en Encomenda da Orde de San Xoán de Xerusalén, momento dende o que Astureses pasou a depender dela como freguesía. Así que a Encomenda de Pazos de Arenteiro configurouse de maneira maioritaria cos bens e igrexas procedentes das posesións da Orde do Santo Sepulcro, tras ser declarada extinta en 1489 nos reinos de Castela e desaparecer de xeito íntegro en Galicia.

A Encomenda de Pazos estruturouse territorialmente en torno aos seguintes lugares: freguesías de Pazos de Arenteiro (onde se situou a Cabeza de Encomenda, coa súa igrexa de San Salvador, centralizada no seu pazo de Encomenda, cun conxunto arquitectónico que se asemella ao dun *pazo* en cuxo extremo da fa-

chada dispoñía dunha torre “con dous sobrados”), San Xulián de Astures, San Pedro de Dadín e San Xulián de Parada de Laviote; coto de San Miguel de Albarellos; coto e freguesías de San Cosme de Cusanca, e lugar de Perciras. A eles hai que sumar outras propiedades en terras pontevedresas, como eran a metade do lugar e porto costeiro de Cambados e a metade do coto de Nogueira, lugar este último onde existiu un mosteiro no que se conserva hoxe en día soamente a igrexa románico-bizantina de San Vicente de Nogueira, na que a presenza da Orden Hospitalaria parece testemuñala un foro de 1512<sup>50</sup>.

En ambos lugares é probable que tivera anteriormente propiedades a Orde do Santo Sepulcro, como parece deducirse dunha carta de partición de 1421 entre Fernán Yáñez de Sotomaior e Lope Sánchez de Ulloa na que se indica: “(...) Hesta e a partición que fien aparte, do Santo Sepulcro”, que pasaron tamén á Orde Hospitalaria Sanxoanista.

## **NO LIMAR DO CAMIÑO XACOBEO MIÑOTO-RIBEIRO**

Na zona do Camiño Xacobeo Miñoto-Ribeiro hai diversos hospitais e leproserías, e moitas fontes de auga mineiro-medicinal. Aparecen tamén diversas “fontes do gafo”, chamadas así, dende sempre, polas persoas do lugar, sen saber que gafo significa leproso. Todo semella indicar que por este Camiño ían enfermos que non querían ver por outros Camiños, sobre todo polo Francés, sempre moi concorrido.

<sup>48</sup> Barriocanal, Y. (1988). *Pazos de Arenteiro*. Vigo, 1958

<sup>49</sup> Eiján, S. *Op. Cit.*

<sup>50</sup> A. H. N., O.O. M.M., caja 7525.



## OS CAMIÑOS DE SANTIAGO: OS CAMIÑOS DO SUR UNHA MIRADA DENDE A SAÚDE PÚBLICA CARA O CAMIÑO XACOBEO MIÑOTO-RIBEIRO

Vese que esta é unha comarca cunha rede de Camiños antigos que se van usando e mellorando en sucesivas etapas históricas<sup>51</sup>, e onde algunhas zonas e vilas, atravesadas por estes camiños, formaron nós de comunicacións e lugares de descanso nos que os viandantes podían achar aloxamento e seguridade.

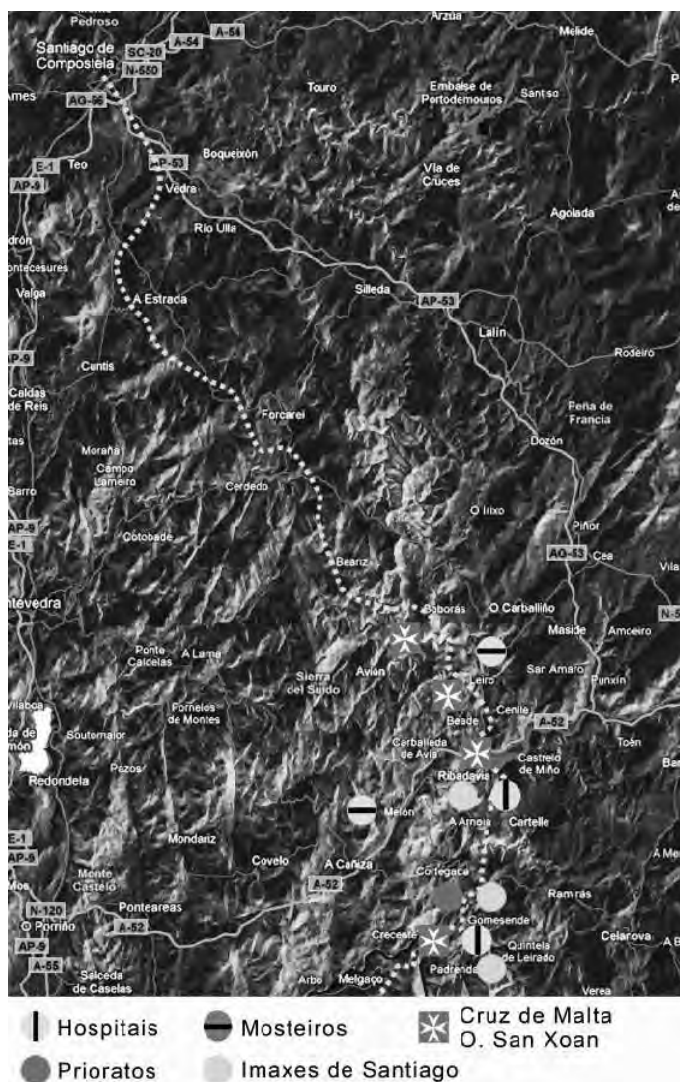
Confiamos en que a procura de máis datos dea bos resultados, e este Camiño vexa a luz co recoñecemento legal de maneira oficial como Camiño de Santiago. Para a súa inclusión dentro desta denominación xeral tería que convocarse a licitación, por concurso aberto, do contrato para a adxudicación dos traballos de estudo do territorio histórico vinculado a esta vía, que, de momento, estamos a facer a Asociación do Camiño Xacobeo Miñoto-Ribeiro<sup>52</sup>.

Chama a atención sobre os Camiños Xacobeos, que en Europa son moitos e forman unha rede, en España son poucos e están moi estandarizados..., sobre todo tendo en conta que cada quen vai a Compostela dende a súa casa, e, obviamente, camiños hai moitos necesariamente.

Por outra banda, se me deixades poñer unha pica en Flandes (xa que estamos a falar unhas páxinas atrás desta expresión), a xente camiñaba cara a estes lugares dende moito antes do *descubri-*

*mento do sepulcro do Apóstolo...*, e se o camiño fose o Camiño de Prisciliano<sup>53,54</sup>..., naqueles tempos (século IV) Hispania tiña a distribución que vemos no mapa este. ¿Por onde baixaban a Mérida, Ossonoba ou Córdoba?...

Vai ao final un mapa do Camiño Xacobeo Miñoto-Ribeiro<sup>55</sup>.



<sup>51</sup> En 1783 o arcebispo de Santiago pedíalle ao rexedor do Ribeiro que arrancara determinados puntos deste camiño para que puideran pasar mellor por el “*peregrinos, viajeros y comerciantes*”, como consta nos libros de rexistro existentes no Museo de Ribadavia.

<sup>52</sup> <http://www.camiñomiñotoribeiro.es>

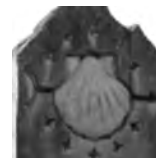
<sup>53</sup> Chao Rego, X. (1999). *Prisciliano. Profeta contra o poder*. Vigo: A nosa terra.

<sup>54</sup> Chao, R. (1999). *Prisciliano de Compostela*. Barcelona: Seix Barral.

<sup>55</sup> Asociación do Camiño Xacobeo Miñoto-Ribeiro. (2009). *Mapa do Camiño Xacobeo Miñoto-Ribeiro*. Ourense. Disponible en: <<http://www.camiñomiñotoribeiro.es>>. Acceso, 11 de febreiro de 2009.

V. CAMIÑOS DE SANTIAGO  
AOS OLLOS DOS/AS EDUCADORES/AS





## GUÍA DE RECURSOS DIDÁCTICOS SOBRE O CAMIÑO DE SANTIAGO

**Xesús Rodríguez Rodríguez e  
Raquel Mariño Fernández**

*Didáctica e Organización Escolar  
Universidade de Santiago de Compostela*

### **INTRODUCCIÓN: O DESEÑO E AVALIACIÓN DE MATERIAIS DIDÁCTICOS DENDE UNHA ÓPTICA CURRICULAR.**

Hoxe, as novas esixencias e crecentes demandas socio-educativas para a mellora da calidade dos materiais curriculares, esixe que estes materiais nos permitan transmitir valores e coñecementos para axudar a desenvolver unha identidade máis acorde cos intereses e necesidades da actual cidadanía. Con motivo desta nova preocupación nace a proposta de elaboración da “Guía de Recursos Didácticos sobre O Camiño de Santiago” que se presentou neste *IV Congreso do Patrimonio Etnográfico Galego e I Internacional sobre Os camiños de Santiago: miradas e experiencias*. Este traballo enmárcase dentro dunha materia curricular pertencente á titulación do Grao de Pedagogía cun significado moi claro: acercar os recursos existentes sobre O Camiño de Santiago á práctica didáctica nas aulas. O seu interese e potencial como proposta formativa radica na premisa de que o deseño, investigación e avaliación de materiais didácticos son aspectos de gran relevancia dentro do currículo da pedagogía científica e académica. A elaboración e análise de materiais supón unha poderosa ferramenta que capacita aos nosos alumnos e alumnas para a xeración e apertura de novas posibilidades de innovación educativa no seu eido profesional.



O ensino como acción esixe dos nosos profesionais o emprego dunha gran diversidade de medios e recursos didácticos que precisan coñecer en profundidade. Dito coñecemento vailles permitir mellorar, xerar ou manexar o seu potencial didáctico nas aulas, así como adquirir competencias vinculadas co propio deseño, produción e avaliación de materiais. Na proposta curricular desta materia faise unha reflexión e análise da diversidade de medios e formatos de materiais didácticos que os docentes e demais profesionais da ensinanza temos ao noso alcance, tanto nos propios ambientes educativos formais e non formais, como nos demais ambientes socio-culturais nos que estamos inmersos como comunidade educativa. Este primeiro proceso de cotexo e análise de diferentes materiais é preciso para que o noso alumnado poida, posteriormente, afrontar as tarefas que se lle van ir encomendando ao longo da materia sobre o deseño, produción e avaliación dos medios orientados ao seu uso en contextos de ensinanza e formación.

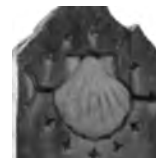
Podemos dicir pois, que a elaboración dos materiais didácticos polos propios profesionais da educación constitúe unha boa oportunidade para reflexionar e pensar sobre a nosa propia práctica. A elaboración de materiais supón tamén unha magnífica ferramenta de desenvolvemento profesional e unha boa oportunidade para compartir inquiredanzas e enriquecerse do traballo colectivo. Entendemos que para atender á diversidade existente nos nosos centros galegos, a elaboración e adaptación dos materiais por parte dos docen-

tes é fundamental, mais os noso alumnos e alumnas fanse conscientes de que esta proposta non está exenta de problemas:

- Falta de tempo para producir, refacer ou poñer en práctica os materiais.
- Escasa formación nos docentes para desenvolver esta actividade.
- Escaso recoñecemento dentro das escolas e organizacións educativas.
- Falta de espazos e recursos, etc.

A pesar destas problemáticas, nesta materia transmítese a importancia de realizar e fomentar esta tarefa entendida xa como proceso formativo e de mellora do seu propio exercicio profesional. Como ben recolle Parcerisa (1996:60) “a elaboración dos propios materiais pode ter diversos aspectos positivos, pero probablemente o máis importante é que, se se fai correctamente, pode ser realmente viable que os materiais constitúan un recurso e servizo dun proxecto docente específico, e non ó revés”. O proceso de elaboración dos propios materiais tamén conleva unha serie de vantaxes que merecen especial atención para a formación do noso alumnado:

- Facilita a apertura á xeración de cambios en función dos intereses e necesidades dos propios destinatarios/as.
- Facilita a flexibilidade e adecuación as características reais do alumnado e dos espazos.
- Permite reelaborar, engadir e/ou segmentar os recursos xa existentes nun material.



- Fomenta un espazo para a investigación-acción in situ.

En definitiva, con esta materia e co marcado enfoque práctico que se lle dá na aula, perséguese capacitar aos nosos alumnos e alumnas no dominio das diferentes estratexias para elaborar e adaptar materiais de cara á xeración de oportunidades de investigación e reflexión sobre a propia práctica e materiais curriculares que se empregan de forma cotiá nos ambientes educativos. (Rodríguez X., 2006:16).

### **O POTENCIAL DIDÁCTICO DO CAMIÑO DE SANTIAGO COMO EIXO CENTRAL DUNHA PROPOSTA FORMATIVA.**

Tal como se recolle nas webs oficiais do Camiño de Santiago<sup>1</sup>:

... a peregrinación a Santiago tornouse moi cedo nos eventos relixiosos e culturais máis destacados e profundamente experimentados na Idade Media, un feito recoñecido recentemente polo Parlamento Europeo, que designou o Camiño Primeiro Itinerario Cultural Europeo, e pola UNESCO, declarado Patrimonio da Humanidade. O descubrimento do sepulcro do Apóstolo Santiago, fillo de Zebedeu e irmán de Xoán, o Evanxelista, mudou a cara dun pequeno asentamento romano da Península Ibérica Noroeste, esquecida durante séculos e convertida nunha necrópolis. Este acontecemento tamén significou un cambio na historia espiritual dun con-

tinente que pronto se lanzou a procura e xeración dun camiño que permitise chegar á preciosa reliquia.

Non obstante, o derradeiro empuxe das rutas de peregrinación do Camiño de Santiago chegan da man dos grandes acontecementos que xorden nos séculos XII e XIII, período no que tamén se lle concede dende Roma a denominación dos Anos Santos Compostelanos que permite que todas e todos os peregrinos que fagan ditas rutas obteñan a indulxencia plenaria. A Bula Regis Aeterni concedida polo Papa Alejandro III en 1179, non fai senón dar fe do privilexio outorgado a Compostela polo Papa Calixto II no ano 1120. Polo tanto, serán Anos Santos ou Anos Xubilares todos aqueles anos nos que o día 25 de Xullo (día de Santiago) coincida en domingo. No caso de Santiago de Compostela cada seis anos prodúcese dita coincidencia, polo que no noso caso neste curso 2009/2010 cobraba un maior sentido a culminación desta proposta didáctica.

Para nós, como docentes e responsables da coordinación desta guía, o obxectivo xeral desta proposta formativa sempre foi a de ofrecer un amplo abanico de recursos, materiais, alternativas e recomendacións que permitan ao profesorado e demais profesionais do ámbito educativo e social, achegar a escola ao interese e riqueza etnográfica e cultural que nos aportan os diferentes espazos, axentes, personaxes, organismos, eventos, historias, institucións e demais elementos que conforman

<sup>1</sup> Información extraída da web oficial: <http://www.caminodesantiago.org/>.



as nosas rutas e itinerarios xacobeos. Por un lado, dábase resposta ao noso interese particular e profesional de elaborar unha guía que reunise ditas finalidades e, por outro lado, dábase resposta aos obxectivos propios da materia na que se enmarcaba:

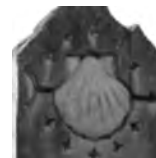
- Construír un marco teórico de referencia que permita analizar, explicar e avaliar a toma de decisións respecto aos materiais con finalidades educativas, identificando a súa funcionalidade integrada a unha proposta e afondando nas súas potencialidades como estruturantes das prácticas educativas.
- Integrar as achegas teóricas desenvolvidas noutras disciplinas do plan de estudos e establecer sínteses teóricas creativas que permitan iluminar as problemáticas que na futura práctica profesional se presenten.
- Valorar o propio proceso de aprendizaxe realizado no desenvolvemento da materia e, tamén os factores que interviñeron neste proceso (traballo do profesor/ra, selección e organización de contidos, actividades, técnicas, procedementos e recursos, avaliación) co fin de tomar conciencia do proceso, dos avances e retrocesos que significou, das características diferenciadas que adquire en cada un dos logros e das dificultades.

Podemos dicir que a planificación, procura e elaboración desta guía permitiu os alumnos e alumnas de pedagogía dos cursos 2007/2008 e 2008/2009 afondar no significado dos materiais didácticos como ferra-

mentas clave na práctica docente e profesional. Un aspecto destacable en todo este proceso foi a inmellorable contextualización da guía. Como xa mencionamos con anterioridade esta proposta foi levada a cabo dentro dunha materia curricular que se integra na titulación de Pedagogía da Facultade de Ciencias da Educación e na Universidade de Santiago de Compostela. A idoneidade do escenario non podía ser máis acertado, posto que os alumnos e alumnas coautores desta guía residían, nese período, en Santiago de Compostela. Recoñecer o potencial pedagógico, cultural, etnográfico e didáctico máis aló do meramente técnico, así como analizar mediante estratexias didácticas os diferentes materiais e recursos atopados, o identificarse cunha cultura, cunha tradición, cun pobo e cunha sociedade tan diversa como a nosa resultou relativamente doado para eles e elas.

A elaboración da *Guía de Recursos Didácticos sobre o Camiño de Santiago* naceu sendo un traballo práctico dentro dunha materia e foi evolucionando e crescendo ao longo de dous anos académicos consecutivos. Neste proxecto tiveron cabida moitos profesionais onde a súa participación e implicación foron determinantes para chegar a nosa meta final: os propios autores e autoras, compañeiros/as da facultade, axentes institucionais e entidades, bolseiros/as, organismos e demais informantes clave que dalgún xeito colaboraron nesta guía. Este proxecto serviu como ferramenta formativa pero tamén como espazo para compartir, reflexionar, debater e comprender o verdadeiro sentido de conciliar a vida escolar ca vida socio-cultural da nosa terra. É un traballo que





permite ao profesorado abrir outra mirada respecto do que podemos facer interdisciplinarmente cos diversos contidos existentes e vinculados a unha temática tan de actualidade como é “O Camiño de Santiago”. A diversidade de materiais aquí recollidos permiten pois que os e as docentes e demais profesionais educativos poidan adaptar e artellar as súas propias propostas didácticas, relacionando os contidos teóricos e prácticos das súas materias cos contidos teóricos e prácticos desta temática entre outras actividades como son: contrastar experiencias, ler e relacionar documentos, ver vídeos e escoitar melodías, falar e imaxinar cos personaxes das lendas e mitoloxías, etc..

#### **PRESENTACION DA GUÍA DE RECURSOS DIDÁCTICOS SOBRE O CAMIÑO DE SANTIAGO: DE PROXECTO A MATERIAL DIDÁCTICO.**

A finalidade ou idea clave que motiva inicialmente este traballo foi dar a coñecer o gran potencial formativo que nos ofrecen estes recursos para difundir a cultura e o patrimonio que aporta *O Camiño de Santiago* entre o noso alumnado. Esta primeira fase concíbese como un banco de recursos sobre o Camiño de Santiago elaborado polo alumnado da Licenciatura de Pedagogía da Universidade de Santiago de Compostela, como xa indicáramos, dos cursos académicos 2007/2008 e 2008/2009, e coordinado polos profesores Xesús Rodríguez Rodríguez e Raquel Mariño Fernández, no que se leva traballando máis de dous anos. Nunha segunda fase, ante a gran cantidade de información, recursos e materiais didácticos atopados, decídese ampliar a busca e redefinir os criterios e categorías de clasificación dos mesmos,

dándolles un novo enfoque: a elaboración dunha guía de recursos. Os nosos novos intereses formativos van a ser pois, a pertinencia da realidade actual na que nos atopamos (Ano Xacobeo), así como unha imperiosa necesidade por dar a coñecer os recursos e materiais existentes e o valor formativo que conleva traballar esta temática nas aulas. Esta nova guía encádrase académica e curricularmente nas seguintes finalidades:

- Clarificar e dar sentido aos contidos, obxectivos e metodoloxía da propia materia.
- Motivar e responsabilizar ao alumnado nun traballo que sexa de utilidade no eido educativo.
- Mellorar e incrementar o potencial didáctico dos nosos materiais e recursos galegos.

A nosa proposta trata de achegar estes recursos, non sempre concibidos como educativos, pero que poden acollerse a este rol, ao profesorado dos centros educativos galegos coa finalidade de que os empreguen e adapten segundo as súas necesidades e disciplinas. Polo tanto, recóllense diversos recursos para as etapas de Educación Infantil, Primaria e Secundaria. Estes recursos están elaborados polos diferentes concellos, entidades, organismos, institucións, asociacións, colectivos e demais axentes socio-educativos de Galicia ou de fóra da comunidade, que dalgún xeito están vinculados coa temática “O Camiño de Santiago”. Todos eles e elas comparten unha meta común: atender e difundir a cultura e patrimonio (material e inmaterial) que aporta o Camiño de Santiago, e que se nos presenta en



diferentes formatos: materiais impresos e en soporte interactivo, DVD's, xogos, contos, xornadas, eventos...

En canto ao proceso práctico de elaboración da guía dentro da aula, este estivo sempre coordinado polos propios docentes que imparten a materia na titulación e da man dos alumnos e alumnas que a cursaron nese período concreto. O peso central da elaboración recaeu en procesos vinculados coa procura e consulta de diferentes fontes e informantes. Esta parte do proceso resultou ser a máis importante pero tamén a máis difícil e complexa, xa que non sempre resultou fácil acadar determinadas informacións ou datos para ampliar os contidos

necesarios que conforman as fichas da guía. Para ordenar e clasificar toda a diversidade de información que podía ir atopando o alumnado, deseñouse un protocolo xeral de recollida de información que permitía axilizar o proceso e adiantar traballo de cara á configuración das fichas didácticas de cada recurso. Dentro dese protocolo, tamén se engadiron apartados que permitiran ofrecer orientacións adaptadas a cada etapa sobre os diferentes usos didácticos que se poden facer dos mesmos dentro ou fóra da aula. A modo de esquema gráfico amosamos a continuación, os elementos que se recolleron nas fichas didácticas de cada un dos materiais e recursos que conforman esta guía:

## ESQUEMA XERAL COMÚN PRESENTE EN TODOS OS BLOQUES TEMÁTICOS

### FICHAS

- 1 TÍTULO DO MATERIAL+IMAXE DO MATERIAL**
- 2 FICHA TÉCNICA DO MATERIAL:** DATOS DO AUTOR, EDITORIAL, ANO EDICIÓN, DESCRITORES, LOCALIZACIÓN, IDIOMA, ISBN ...
- 3 BREVE DESCRICIÓN DO CONTIDO DO MATERIAL:** TRÁTASE DE OFRECER UNHA PEQUENA VISIÓN DO CONTIDO QUE SE PODE ATOPAR OU QUE DEFINE ESE MATERIAL EN CONCRETO.
- 4 ORIENTACIÓNS/SUXERENCIAS DE APLICACIÓN:** OFRÉCESE AO LECTOR UNHA SERIE DE RECOMENDACIÓNS PEDAGÓXICAS DE COMO FACER UN BO USO DIDÁCTICO DESE MATERIAL, COA FINALIDADE DE FACILLITAR O USO DOS MATERIAIS OU RECURSOS APORTADOS NESTA GUÍA



Como aclaración, gustaríanos engadir que na guía, cada bloque temático vai acompañado dunha introdución inicial e xeral na que se describen os recursos e materiais que imos atopar nese bloque, así como os diferentes usos didácticos que se poden facer dos mesmos e que pretendemos transmitir coa recompilación que se fai nesta guía. Nestes momentos, o contido do proxecto está rematado e actualizado grazas ao intensivo traballo realizado polas novas dúas técnicas de edición que se incorpo-

raron neste curso ao noso equipo e proxecto. Estas dúas técnicas encargáronse de actualizar, ampliar e reelaborar a información e datos recollidos polos diferentes autores e autoras das fichas didácticas. Esta guía sairá proximamente editada polo Concello de Palas de Reis (Lugo), un concello ao que lle estamos moi agradecidos polo seu interese, implicación e apoio. Sen eles e elas a culminación deste proxecto non sería posible. A continuación presentamos o índice final proposto na nosa guía.

**1 INTRODUCCIÓN.**

**2 RECURSOS INTERACTIVOS PARA TRABALLAR O CAMIÑO DE SANTIAGO:**

- 1 CD- ROM e DVD's INTERACTIVOS.
- 2 VÍDEOS (VHS) E PELÍCULAS (DVD).
- 3 PÁXINAS WEB.

**3 XOGOS E UNIDADES DIDÁCTICAS QUE TRABALLAN O CAMIÑO DE SANTIAGO:**

- 1 MATERIAIS PARA TRABALLAR EN INFANTIL.
- 2 MATERIAIS PARA TRABALLAR EN PRIMARIA.
- 3 MATERIAIS PARA TRABALLAR EN SECUNDARIA.

**4 MUSEOS E INSTITUCIÓN VINCULADAS Ó CAMIÑO DE SANTIAGO (que presenten propostas educativas).**

**5 XORNADAS, CONGRESOS E ENCONTROS CELEBRADOS Ó REDOR DO CAMIÑO DE SANTIAGO, DENDE UNHA PERSPECTIVA PEDAGÓXICA.**

**6 EVENTOS SOCIO-CULTURAIS ORGANIZADOS Ó REDOR DO CAMIÑO DE SANTIAGO.**

**7 EXPERIENCIAS EDUCATIVAS ELABORADAS Ó REDOR DO CAMIÑO DE SANTIAGO.**

**8 RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS SOBRE O CAMIÑO DE SANTIAGO.**

**9 CONCLUSIÓN.**

**10 BIBLIOGRAFÍA.**

**11 ANEXOS**



Para concluír esta exposición, gustaríanos resaltar as grandes dificultades e satisfaccións que nos aportou a todos e todas os implicados neste proxecto, a elaboración dunha guía como esta. Como grandes dificultades, os nosos alumnos e alumnas manifestaron a localización de información de calidade e interese para realizar os contidos axeitados aos nosos obxectivos didácticos nas fichas. Tamén indicaron que a diversidade das fontes, dos informantes e dos materiais fixo moi complexa, nalgúns bloques temáticos, a coordinación das fichas desta guía. Finalmente a falta de tempo académico e persoal do alumnado para profundar en determinados contidos supuxo outras das maiores dificultades. En canto aos beneficios que nos aportou este traballo considera-

mos que, a nivel académico, a implicación, coresponsabilidade e satisfacción persoal acadada polo noso alumnado foi, nun 80%, máis elevada ca estimada inicialmente. A nivel formativo consideramos que lles aportamos unha nova aprendizaxe máis eficaz e produtiva que as ofrecidas de xeito cotiá nas nosas aulas. Finalmente, a nivel profesional, cremos que a coordinación deste proxecto didáctico sobre o noso patrimonio e riqueza cultural nos permitiu comprobar, gratamente, como as dimensións dos potenciais didácticos, formativos e pedagóxicos dos recursos e materiais curriculares son máis infinitos e enriquecedores do que xa tiñamos en mente. A todas estas persoas lles estaremos sempre moi agradecidos.

En palabras dos nosos alumnos e alumnas:

- “Coa elaboración deste traballo fomos conscientes do gran valor cultural do que goza o Camiño de Santiago (Iago, 2008)”.
- “Para nós resultou un labor custoso pero de moito interese e moi grato, xa que tratouse de facer un traballo de investigación sobre un aspecto que nos dá popularidade aos galegos (Jesica, 2008)”.
- “A pesares de todas as dificultades considero que se trata dun traballo moi enriquecedor, xa que procura a visión educativa dunha manifestación cultural tan importante como é o Camiño de Santiago, (Estefanía, 2008)”.
- “O traballo resultounos moi enriquecedor polo feito de que ampliamos o noso propio coñecemento sobre o Camiño de Santiago (Lidia, Laura e Sara, 2009).”
- “Este traballo permitiunos participar nun auténtico estudo de campo e de investigación e darlle significado a moitos dos contidos traballados nesta materia (Ainhoa e Ana, 2009)”.
- “Este traballo supuxo tamén para nós un descubrimento xa que, como mestres de infantil, non coñeciamos os recursos existentes nin as posibilidades educativas e didácticas que o Camiño de Santiago nos ofrece (Sandra, Pilar, María e Javier, 2009).



## **BIBLIOGRAFÍA:**

PARCERISA ARAN, A. (1996). *Materiales curriculares. Cómo elaborarlos, seleccionarlos y usarlos*. Barcelona: Graò.

MARTÍNEZ BONAFÉ, J. (2002). “¿Cómo analizar los materiales?” en *Cuadernos de Pedagogía*, 203, pp. 8-13.

RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, J. (2001). “Os materiais educativos impresos: ¡¿un futuro pouco esperanzador?!” en Fernández López, R. e Fernández Tilve, M<sup>a</sup> D., *Retos Educativos ante un Novo Milenio*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.

RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, J. (coord.) (2003). *Materiais curriculares e diversidade sociocultural en Galicia*. Santiago de Compostela: Concello de Santiago/Nova Escola Galega.

RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, J. [et al.] (2002). Una semana sin libros de texto, en *Cuadernos de Pedagogía*, 314, pp. 26-29.

RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, J. e MERI TROJAM, R. M. (2002). “La Concepción de los materiales curriculares impresos en los Documentos Normativos de Brasil”, en revista *Ciencias de la Educación*, 189, pp. 95-118.

RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, J. e MONTERO MESA, M.<sup>a</sup> L. (2002). “Un estudio de las perspectivas y valoraciones del profesorado sobre los materiales curriculares impresos de la LOGSE”, en revista *Enseñanza*, 20, pp. 127-156.





## A EXPERIENCIA DUNHA AULA INFANTIL

**Rosa Vicente**

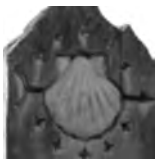
*Mestra de Educación Infantil e membro de Nova Escola Galega*

### O INTERESE DO CAMIÑO NAS AULAS INFANTÍS

É un momento idóneo para falar dun acontecemento social e cultural que se vive en toda Galicia e no resto do mundo. Deste xeito, os nenos e nenas pequenas poden traballar sobre sucesos que acontecen no mundo a través dos medios de comunicación, así como as posibilidades dos medios de locomoción, pero sobre todo, porque son acontecementos achegados a eles e elas.

A modo de exemplo presentamos algúns obxectivos que é posible traballar por medio de proxectos de traballo relacionados co Camiño na etapa infantil:

- Desenvolver no neno unha actitude positiva cara as opinións dos demais.
- Crear un entorno factible para que a aprendizaxe de historia sexa sinxela e divertida.
- Conseguir actitudes de respecto cara outras culturas, crenzas, etc.
- Ampliar o coñecemento fragmentado que se ten en xeral dos Camiños de Santiago.
- O coñecemento e dominio do esquema corporal.
- A orientación e a organización espacial.
- A tensión e a relaxación muscular.
- A asociación de imaxes.
- O desenrolo da atención e da memoria.



- A adquisición de conceptos cualitativos e cuantitativos.
- A organización perceptiva e visual.
- A orientación no espazo gráfico.
- A adquisición da suficiente coordinación visomotora do trazo, coidando o seu ritmo, rapidez e perfección.

O máis significativo é que se trata dun proceso de ensino e aprendizaxe desde o entorno máis próximo, que parte da diversidade e contempla as diferenzas desde a complementariedade



### **ANOSA EXPERIENCIA: CONTOS NO CAMIÑO**

Foi unha experiencia que realizamos no ano 1999 e que repetimos no 2004. Dela saíu unha unidade didáctica, un material curricular, para empregar con nenos das aulas infantís. Tratábase unha viaxe virtual polos camiños de Santiago. Neste caso, “virtual” significa imaxinado, e o camiño que escollemos foi o que máis preto da escola na que estabamos pasaba por alí: O Camiño Portugués. A escola na que se realizaron as experiencias é a Aurora de Tomiño, e a mestra participante activa, foi Rosa Álvarez Gayo, quen quixo en todo momento colaborar e participar na experiencia, co seu alumnado

de 3 a 6 anos, da escola infantil, e sen quen isto non tería resultado tan interesante, para as nenas e nenos e para as mestras.

### **A PREPARACIÓN**

Buscamos bibliografía sobre a historia do Camiño Portugués e centramos a atención nos tramos que van desde Tui a Santiago. Tivemos moi en conta a idade coa que estamos a traballar, para poder adaptar os contidos ás posibilidades do alumnado.

A base da experiencia está nos contos. Os contos son a esencia do ensino infantil, e ademais é a mellor maneira de achegarse á





historia do noso país. A través dos contos introducimos os contidos relacionados cunha Unidade Didáctica concreta, relacionada co currículo infantil e a temporalidade máis apropiada para levar a cabo dita Unidade Didáctica. Así o Camiño de Santiago incorpórase á Programación de Aula, como un traballo máis a realizar e non como algo complementario. Desenvolvemos un Proxecto de Traballo, sobre o camiño:

- A duración do proxecto sería aproximadamente de 15 a 25 días, dependendo do interese dos nenos/as, as dificultades ou facilidades das tarefas, e o xurdimento de novas sub-propostas que debíamos de ter en conta.
- A Áreas de descanso do camiñante-peregrino que fai o camiño condicionaría cada un dos 10 contos creados para facer seguimento “virtual” da historia do Camiño.

Desta maneira o neno/a tería constancia dun pobo, a distancia, o tempo que se tarda en chegar, etc.

- Así mesmo estableceuse unha relación Tarefa-Camiño, a través da exposición no conto de contido históricos, xeográficos e curriculares propios da etapa infantil.
- O desenvolvemento é construído progresivamente, a través dunha secuenciación lóxica e temporal, que podía ir modificándose en función das necesidades que presentaran os nenos, as súas propias inquietudes e en función dos coñecementos previos adquiridos.
- O Currículo está reflectido no material a través do desenvolvemento dos obxectivos relacionados coa temática dos Medios de Comunicación e Locomoción, que se van realizando apulatinamente, tendo en conta o contexto do neno e a nena, o seu pobo, o tempo, a natureza, etc.



## O DESENVOLVEMENTO

*O itinerario:*



*As personaxes:*

Deben ser achegadas aos nenos e nenas, coñecidas para eles. Podemos utilizar un animal, unha mascota dun dos nenos da clase, ou un animal da rúa, como un gato ou un can.

As personaxes principais:

- **O detective Pepiño**
- **A troita Noia**
- **O gato Xano**
- **A anduriña Lina**

As personaxes secundarias:

- **O Rei Afonso VII**
- **Un campesiño**
- **A Raíña Lupa**
- **A vella Mina**
- **Dona Urraca**

Neste caso queriamos ter contacto coa realidade histórica, aínda que fora superficial-

mente e de xeito imaxinario. A finalidade é empregar nomes de personaxes importantes e empregar algunha trama inventada ou baseada en feitos puntuais reais que puidera ser interesante, de maneira que os nomes lles foran soando.

*A trama:*

Debemos crear unha trama convincente para os nenos.

Neste caso, baseándonos na cadea trófica, realizamos unha trama “alimentaria”. O Gato Xano fai a viaxe do camiño para comer á Anduriña Lina, quen a súa vez comerá a Troita Noia, que é a única que por facer unha promesa vai realizar o Camiño. Ela faino por MAR, polo que inventamos un camiño novo, o que dá a entender que é posible ser creativo, sempre que se faga para un bo fin, que non hai que ser pechados ao pensar que só hai unhas poucas maneiras de chegar a Santiago. Outro camiño vai por Terra, e tentamos ser fieis á tradición, dando a entender que, a tradición é algo que non debemos perder, porque é parte de nós.



*Os proxectos temáticos:*

<u>TEMPO</u>	<u>CONTIDOS</u>	<u>CONTOS</u>
• Día 1 e 2	A viaxe	1 A saída
• Día 3 e 4	Gústame	2 Tomiño
• Día 5 e 6	Peregrino	3 Tui
• Día 7 e 8	O mar	4 Rías Baixas, A Guarda, Baiona, Vigo
• Día 9 e 10	Contaminación	5 Redondela - Pontevedra
• Día 11 e 12	Lendas	6 Caldas de Reis
• Día 13 e 14	Alimentación	7 Rías Altas, Noia, Costa da Morte
• Día 15 e 16	O fogar	8 Padrón
• Día 17 e 18	Formas de vida	9 Río Xallas
• Día 19 e 20	Fin desta viaxe	10 Santiago, Catedral

*Os contos:*

A súa escritura é breve, clara e interesante para o neno e nena de infantil.

O relato está escrito a modo de pequenos contos epistolares, onde un dos personaxes principais comunícase co grupo-aula, e lles conta como vai a viaxe. As tarefas que se realizan xiran a redor do acontecemento que este personaxe conta: reconstruír o tramo nun debuxo, representar cun grupo de casas, feitas con material de refugallo, o pobo no que se atopa, etc. Un exemplo:

Queridos nenos:

Son o detective Pepiño, co meu traxe de buzo, ¿recoñecédesme?

A Nosa troita Noia está preto do seu destino. ¿Vos acorda onde vai?

Fóra púxose a chover pero a troita Noia nin se dá de conta, como xa está mollada...

Moitas veces se ten que esconder porque a persegue un peixe moi grande que a quere

comer dun bocado. Ademais levantouse mar-rusía e aínda que non lle afecta a choiva, si lle molesta o movemento das ondas do mar.

A troita Noia está tan cansa que quedou a durmir a carón do río Ulla. O mar sacouna do seu agocho e abanéandoa levouna ata a Costa da Morte.

Ó espertar, asústase moito pois non sabe nin onde está. Un peixe amigo dille que está na Costa da Morte onde durante séculos afundiron barcos e agora hai moitos tesouros no fondo do mar, o último lugar que un bo peregrino ha de visitar antes de volver a casa.

Finalmente, decide volver rápida ó río Ulla.

Amigos, direivos que este é un camiño difícil para a troita Noia e que está moi cansa. Ímola animar todos ¿Que vos parece? - ¡Noia, Noia, Noia, ...!

Aburiño.  
O detective Pepiño



O Mapa Conceptual:

	Motivo da elección	Contexto dentro do programa educativo	Metodoloxía empregada
	Momento idóneo para falar dun acontecemento social e cultural que se vive en toda Galicia e o resto do mundo: para que se den conta dos sucesos que acontecen no mundo a través dos medios de comunicación, así como as posibilidades de desprazamentos.	Escolleuse a unidade dos medios de comunicación e locomoción porque foi a que mellor se adaptou ó tema que se quería levar a cabo.	Esta vai ser a de globalización. Teoría constructivista.
<b>A V A L I A C I Ó N</b>	<b>TEMÁTICA</b> <b>O CAMIÑO DE SANTIAGO</b>		
	Unidade Didáctica <b>Medios de Comunicación e Locomoción</b>		
	ÁREAS OU ÁMBITOS DE EXPERIENCIAS (LOXSE)		
	Obxectivos Xerais: <ul style="list-style-type: none"> <li>• Conseguir que os nenos teñan unha idea clara do que significa o Camiño de Santiago.</li> <li>• Que coñezan e saiban utilizar algúns medios de comunicación e locomoción.</li> <li>• Que coñezan e comprendan conceptos como solidariedade e a axuda ós demais.</li> </ul>		
	<b>Área da identidade e autonomía</b>	<b>Área do Medio Físico e Social</b>	<b>Área de Comunicación e representación</b>
<b>Obxectivos concretos</b>	Coordinación e control do corpo. Hábitos relacionados co bienestar persoal. Coñecer as posibilidades e limitacións de cada un sen discriminar.	Mostrar interese polas cousas que hai e que acontecen ó redor. Coñecer e utilizar algunhas regras de convivencia.	A expresión oral como medio de comunicación, así como a expresión escrita e visual. Coñecer as propias posibilidades de expresión. Representación matemática elemental.
<b>Bloques de Contidos</b>	Coñecemento de si mesmo: Descubrimento das necesidades básicas	Contorno Social: Persoas do ámbito familiar, escolar e social	Expresión corporal: Mímica
	Coordenadas espazo-temporais: Habilidades perceptivo-motrices de tarefas de diversa índole.	Contorno natural: Precaución para eviatar a contaminación e coidar o entorno que rodea ó neno.	Expresión oral: Como medio de comunicación.
	Hixiene e saúde corporal e mental: Ter conciencia dunha boa hixiene persoal.	Os seres vivos: Animais e plantas do medio próximo e os seus medios de vida.	Aproximación á Lecto-Escritura: Como medio de comunicación, información e disfrute.
		Contornos artificiais: Os obxectos de uso común. Os edificios importantes. Os medios de comunicación e transporte.	Expresión plástica: Interese polas producións propias e alleas. Expresión ritmo-musical: A voz como medio de comunicación colectivo. Expresión Matemática: O comportamento dos obxectos e a súa situación no espazo.
<b>Actividades de Aula</b>	Os contos motivación. O Álbum do <i>Gato Xano</i> .	As cartas do Gato Xano. Conferencias telefónicas co Gato Xano. O mapa de seguimento.	A historia de Alfonso VI. A maqueta.
<b>Individuais</b>	As formas de viaxar (ficha).	Fichas.	As formas de comunicarse.



*As tarefas:*

A través da realización das diferentes actividades, aló menos tivemos en conta os seguintes puntos:

- Posibilitan realizar “visitas” a lugares nos que nunca estivemos.
- Permiten ao neno e nena explorar materiais, espazos e imaxes de lugares e persoas históricas.
- Dan a oportunidade de aprender nomes de personaxes e lugares que non coñecen fisicamente.
- Motivan para seguir coñecendo con profundidade un tema ou aspecto de algo que se suscita a partir dun breve conto.

Estas son actividades habituais dunha aula infantil:

1. Debuxando o Camiño de Santiago
2. Construindo a maqueta do Camiño de Santiago
3. Enviando cartas ao Gato Xano
4. Representando obra de teatro sobre Alfonso VII
5. Facendo o mapa do Camiño de Santiago

6. Facendo un mural
7. Xogando a Oca nun taboleiro do Camiño de Santiago

Por exemplo:

1. O primeiro camiño posible é o que vai desde a casa á escola
2. O camiño portugués: tramo Tomiño-Tui
3. A nosa maqueta do Camiño Portugués
4. A Comunicación por carta
5. Unha representación teatral
6. Seguimos o itinerario día a día, no mapa dos Camiños
7. Fixemos un mural:

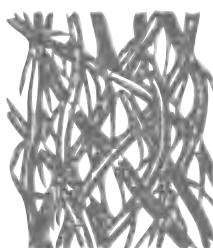
“Santiago matamoros, agora, matamoscas...”

### **UNHA CONCLUSIÓN**

En calquera contexto educativo é posible levar a cabo tarefas relacionadas co Camiño de Santiago, pero sobre todo, en ano Xacobeo, os medios de Comunicación poden converterse en aliados na fixación do coñecemento. Ademais, se o proxecto parte dos cativos a aprendizaxe é dobre.







Raigame

Edita:



Colaboran:

