

JUAN G. ATIENZA



LOS PEREGRINOS
DEL CAMINO DE SANTIAGO



Lectulandia

La peregrinación ha constituido y constituye un elemento de referencia en la religiosidad del hombre del siglo XXI. Y como ayer, la búsqueda de nuevas experiencias a través de lo inexplorado, la vivencia sagrada y el camino hacia el encuentro con la Realidad lo siguen fascinando.

Los itinerarios originales que conformaban la verdadera Ruta Jacobea; los ritos y los distintos estadios del caminante hasta el encuentro final con Santiago; los hábitos y los horarios en el día a día del peregrino; la dureza y el encanto de la jornada peregrina; el significado de los símbolos y signos en los lugares sagrados...

Este libro, escrito por uno de los mejores especialistas en el tema, Juan García Atienza, desvela las claves de la pervivencia del Camino de Santiago; explica el significado de la historia y la leyenda de la figura del Apóstol, y analiza, entre muchas otras cuestiones culturales y sociológicas, hasta qué punto influyó el dogmatismo de la Iglesia católica o el obsesivo sentido del universalismo de la Orden de Cluny para que esta tradición llegara hasta nuestros días.

Una obra definitiva que invita a cualquier tipo de lector, sean cuales sean sus creencias religiosas o filosóficas, a descubrir una vía con la que se puede alcanzar a entender el sentido de la existencia, a través de una de las mayores herencias culturales y religiosas que nos ha legado la historia desde la Antigüedad hasta nuestros días.

Lectulandia

Juan G. Atienza

Los peregrinos del Camino de Santiago

Historia, leyenda y símbolos

ePub r1.0

Titivillus 30.04.16

Título original: *Los peregrinos del Camino de Santiago*

Juan G. Atienza, 1993

Diseño de cubierta: Ricardo Sánchez

Editor digital: Titivillus

ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com



... Llámanse peregrinos en cuanto van a la casa
de Galicia, porque la sepultura de Santiago
hízose más lejos de su patria que la de ningún
otro apóstol.

DANTE ALIGHIERI, *Vida nueva*, XLI

Índice

Prólogo

Introducción

1. Cómo nace un mito universal

2. Gentes del Camino

3. Los hábitos que hacen al monje

4. Pisando el Camino, devotamente

5. Signos de transformación

Apéndice. El *Calixtino* y los manejos de Cluny

Bibliografía

PRÓLOGO

La otra peregrinación a Compostela

LA Iglesia, con su investigación histórica a través de los tiempos, nos ha mostrado siempre unas claves del Camino de Santiago marcadas exclusivamente por su aspecto devocional y por su carácter penitencial. A la sombra de estos factores se han difundido la práctica totalidad de los estudios concernientes a la Ruta Jacobea y a su interés cambiante a lo largo de los siglos. El peregrino —se entiende: el peregrino católico, creyente a ultranza o vividor a costa o en pro de los devotos— ha marcado desde estas coordenadas las características del Camino: sus motivos, sus razones, sus instantes de auge y sus tiempos de recesión.

Toda la peregrinación se ha visto así académicamente determinada por su exclusiva relación con el paradigma cristiano y por el poder ejercido en cada momento por la autoridad de la Iglesia de Roma. Y, en consecuencia, se ha dejado a un lado, sin duda deliberadamente, lo mucho que la Ruta de Santiago tiene de personal e intransferible para cada peregrino que la ha seguido, y que no es otra cosa que su naturaleza paralela de camino exterior e interior, este último marcado por la necesidad del ser humano de encontrar sus señas de identidad enfrentándose a una circunstancia determinada por el sentido de lo trascendente.

Cuando se la aborda desde tal perspectiva, todos los elementos constituyentes de la peregrinación adquieren otro cariz y se transforman en función del efecto que ejercieron en su día o siguen ejerciendo hoy mismo sobre el peregrino. Los valores históricos toman otro aire; adquieren distinto sentido y surgen en función del caminante que vive interiormente el penoso Camino a medida que lo sigue paso a paso. Los accidentes naturales y los monumentos: montes, ríos, vados, iglesias, puentes, cruceros, no solo están *ahí*: están *para algo*, sobre todo para cumplir una función determinada sobre el espíritu. Las etapas dejan de ser simples distancias a salvar, para convertirse en niveles progresivos del despertar de la conciencia. Las oraciones tradicionales son lecciones progresivas que sirven para captar la otra realidad que se trata de desvelar. Y los ritos preceptivos, y hasta las mismas narraciones milagreras que tachonan la marcha son, a menudo, mensajes en clave que descubren a quien cree interpretarlos las razones más profundas del caminar sagrado.

Para captar esta perspectiva caminera tendríamos que tener en cuenta que la Ruta de Santiago es la única peregrinación histórica de primera magnitud cuyo itinerario reviste tanta importancia —o más, según los casos— que la misma meta hacia la que se encamina. Si recordamos las peregrinaciones a Roma y a Jerusalén en el mundo cristiano, o el viaje a La Meca en el universo musulmán, se nos evidenciará que, en todas estas marchas devocionales, la meta ha sido siempre lo esencial del peregrinaje, importando muy poco cómo, por dónde y en qué condiciones o en cuánto tiempo se

alcanzase. En estos casos, el peregrino suele dirigirse a su destino por el camino más corto, según el lugar desde donde lo emprenda. Y en alcanzarlo concentra todo el sentido que habrá de dar a su viaje.

En la peregrinación jacobea, por el contrario, quien lo emprendía se comprometía espiritualmente a seguir un recorrido señalado de antemano, fuera éste la Ruta tradicional o las distintas vías que constituyeron en su día los múltiples Caminos que Cluny unificó en el llamado Camino Francígena. Fue entonces cuando se determinó el itinerario completo, que adquirió categoría de preceptivo durante el siglo XII en el *Codex Calixtinus* atribuido a Aymeric Picaud, donde se marca el camino concreto a seguir por el peregrino. Lo cual no impidió que éste, si así lo requería su propia querencia espiritual, fuera acumulando experiencias complementarias que le permitirían abordar, mejor preparado, el enfrentamiento definitivo con la sacralidad buscada. Estas eran el colofón y la consecuencia de todas las pruebas trascendentes adquiridas anteriormente, gracias a los elementos propios de una enseñanza esotérica que no solo no era ajena al Camino, sino que, en muchos aspectos, constituía la motivación esencial para muchos que lo emprendían con el ánimo despierto a la asunción de otros saberes no tan bien acogidos por la Iglesia.

Esta circunstancia hizo siempre del Camino de Santiago una experiencia única, puesto que la meta espiritual que perseguía el peregrino no se ceñía a alcanzar el final del viaje. Por el contrario, se iba materializando a través de múltiples claves a lo largo de todo su itinerario, desde el momento mismo en que, bien fuera desde París (iglesia de Saint Jacques) o desde cualquiera de los puntos de encuentro de las restantes rutas convergentes en el Pirineo (Vézelay, Arlés, Le Puy), se emprendía aquella larga y penosa marcha que habría de seguirse puntualmente, hasta alcanzar la supuesta tumba del Apóstol, al borde mismo del *Finis Terrae*.

Por el camino, perfectamente delimitado por la tradición y —todo hay que decirlo— por la voluntad integrista de los monjes de Cluny, el peregrino iba tomando contacto creciente con una experiencia considerada como sagrada. Allí tenía la oportunidad de tropezar con múltiples elementos simbólicos que le iban revelando partes de aquella espiritualidad, a modo de lecciones de un aprendizaje interior que tendría su colofón al alcanzar Compostela —para el devoto creyente— o la costa del Mar Tenebroso —para el buscador de otras experiencias iniciáticas— y haber asimilado todas las enseñanzas adquiridas a lo largo del Camino.

En este sentido, todo el itinerario se hallaba —y aún se halla, al menos en parte— profusamente sembrado de señales. En unos casos se trataba de claves iconológicas que fueron dejando, como al azar, los constructores que levantaron los templos y los santuarios que marcaban los hitos de las distintas jornadas. Muchas de aquellas claves pueden ser detectadas todavía, a pesar de los cambios y transformaciones que el clero fue imponiendo a lo largo de los siglos para potenciar su ortodoxia y ocultar, en lo posible, cualquier señal que pudiera llamar la atención sobre factores que no se ajustasen a los estrechos preceptos impuestos por el dogma. Así, como al azar,

encontramos representaciones de juegos iniciáticos como el alquerque (hay varios en la iglesia de San Juan de Portomarín), imágenes sagradas envueltas en sutiles detalles procedentes de tradiciones heterodoxas o precristianas (el Cristo renano de Puente la Reina, por ejemplo, crucificado sobre una rama de árbol en forma de Y griega), representaciones esculpidas de relatos en los que la historia sagrada se confunde con la historia interior de una espiritualidad liberada de imposiciones doctrinales (las figuras del claustro de San Juan de la Peña), símbolos universales y letreros grabados en los muros de los templos, con claras connotaciones de sospechosa ortodoxia (el programa iconológico de las portadas de la catedral de Jaca) o incluso estructuras arquitectónicas claramente discordantes de los preceptos impuestos por el catolicismo militante, como la que rige las formas insólitas de la capilla octogonal de Eunate, con su claustro exterior y su portada, paralela y especular a la que puede contemplarse en la vecina aldea de Olcoz. Ello sin contar con los aparentes caprichos expresados por los canteros que labraron con sus signos de reconocimiento las piedras de los templos, marcando su pertenencia a las logias de constructores libres (francmasones), los cuales se consideraban conocedores iniciados en los secretos arquitectónicos que conformaban las estructuras de una edificación sagrada más allá de las imposiciones doctrinales de la Iglesia.

En ese programa de constantes llamadas a la conciencia del peregrino ávido de enseñanzas, llegaron a fomentarse, y hasta a crearse, juegos de corte esotérico, como el llamado *Juego de la Oca*, que, al menos en un principio, constituyó una especie de guía lúdica del Camino, en la que se le planteaba al peregrino/jugador un conato de itinerario esquemático que le permitiría abordar determinadas circunstancias camineras a modo de llamadas de atención, con sus correspondientes premios y castigos según pintase la suerte determinada por los dados, que representaban desde siempre —al menos en sus remotos inicios— la forma de la Piedra Cúbica con la que la Tradición arcana simbolizaba la Tierra.

Habría que recordar que, en ese itinerario lúdico del *Juego de la Oca*, siguen todavía representados toda una serie de factores que forman parte del Camino y que han persistido a través de los tiempos; puentes que unen distintas etapas de la enseñanza iniciática; construidos por maestros *pontífices* que habían alcanzado los más altos grados de la maestría canteril; mesones que entretienen al peregrino de sus obligaciones espirituales y los retrasan en su propósito de asimilar las enseñanzas que les ofrece secretamente la Ruta; ocas cuyo símbolo despierta el afán de aprendizaje del caminante, induciéndolo a avanzar en sus deseos de conocer lo que solo se le alcanza a captar por medio de la fe. Recuérdese el sentido de las palabras en la partida: *De Oca a Oca y tiro porque me toca*.

Las señales dejadas como al azar por los constructores se unen a otras que sirvieron a los peregrinos para tomar conciencia de la naturaleza trascendente del viaje que habían emprendido. En el caso de la Ruta Jacobea, he tenido la oportunidad de estudiar a fondo el significado de muchas narraciones legendarias que han ido

surgiendo o enraizándose a lo largo del Camino y he podido comprobar —o, de lo contrario, supondría toda una serie de coincidencias difíciles de admitir— que buena parte de ellas fueron localizadas en lugares muy determinados y en un orden preestablecido; de forma que, enlazadas unas con otras, constituyen un *continuum* que va dando cuenta, por etapas, de un mensaje unívoco, transmitido a modo de capítulos o lecciones de una enseñanza que iba mucho más allá del simple ejemplo devocional propio del relato milagrero corriente.

En este sentido, se pueden encontrar relatos tradicionales del Camino que descubren, a lo divino, enseñanzas que en modo alguno podían formar parte de los conocimientos de aquellas épocas oscuras del pensamiento humano dominadas por la fe cerrada del clero. La misma historia de san Virila, el santo abad del monasterio de Leyre, del que se dice que se asomó a la Eternidad por unos segundos y regresó de su experiencia trescientos años después, constituye un insólito precedente mítico de realidades físicas en las que las más modernas teorías cuánticas han entrado ya a saco a través de formulaciones matemáticas casi tan sorprendentes como el reconocimiento de los milagros proclamados por la ortodoxia integrista de la Iglesia militante. Y su propósito docente, que casi se podría pensar dedicado a empedernidos buscadores de la trascendencia, resulta evidente cuando se comprueba que el mismo relato, sin apenas variantes y solo con distintos protagonistas, se narra más veces a lo largo del Camino de Santiago, atribuido tanto al santo navarro de Leyre como a los también santos monjes Ero y Macario en las lejanas costas gallegas del Finisterre.

El mundo legendario y ritual presente en la Ruta Jacobea contiene una riqueza de claves y de signos que en modo alguno puede pasarse por alto atendiendo únicamente a sus apariencias inmediatas. Rara es la narración contenida en las viejas antologías o repetida en los distintos pasajes del Camino que no encierre un significado más o menos oculto, dirigido a transmitir una evidencia que debía entrar a formar parte de la experiencia peregrina. Unas veces era la historia del noble llagado cuyas úlceras se desprenden al regresar de la peregrinación y pasar por los mismos lugares por los que pasó en su viaje de ida, indicando que el prodigio interior se produce cuando ya se ha captado la totalidad de su sentido. Otras veces es la narración atribuida al alquimista Nicolás Flamel, que logró captar el sentido de las imágenes de su *Libro Mudo* cuando, también de regreso después de visitar la tumba del Apóstol, encontró en León al anciano hermetista judío que le desveló el sentido de unos dibujos que solo entonces alcanzó a entender.

Raro era igualmente el rito caminero, entre tantos de obligado cumplimiento por parte de los peregrinos, que no contuviera elementos correspondientes a tradiciones arcanas que el cristianismo había tenido que admitir, incluso a regañadientes, ante la pertinaz insistencia de los peregrinos a la hora de cumplirlos. Algunos de estos ritos, como el que suponía y sigue suponiendo el arrojar una piedra más en el montículo donde se alza la Cruz de Ferro, a la entrada de los montes de León, ha sido reconocido como transformación de una ofrenda secular que tenía lugar, allí mismo,

desde mucho antes de la era cristiana, para propiciar los favores del dios de turno que guardaba los montes y exigía el pago de un tributo a los viajeros que querían atravesarlos.

La persistencia de tales ritos, abundantes a lo largo de la Ruta, viene a desvelar que la marcha peregrina hacia Occidente con fines religiosos venía de mucho tiempo atrás. Por supuesto de mucho antes de la implantación del cristianismo. En realidad, habría que pensar que las primitivas migraciones celtas hacia el extremo atlántico de la Península, así como la llamada invasión sueva del siglo IV, en tiempos de la decadencia romana y cuando este pueblo era todavía pagano —su conversión primera al arrianismo tuvo lugar tras su contacto con los visigodos—, pudieron responder a una suerte de peregrinación masiva de estos colectivos siguiendo el camino trascendente del Sol hasta su desaparición en las profundidades del Mar Desconocido, del que muchas tradiciones que se han conservado procedentes de la más remota Antigüedad, tales como los mitos precélticos del *Leabhar Gabhala*, proclamaban que procedían las fuentes de todo lo sagrado y los orígenes mismos de la Humanidad.

No cabe duda de que el componente esotérico de las antiguas tradiciones atlánticas —irlandesas, bretonas y hasta oestrímnicas— influyó decisivamente en los orígenes de la que luego habría de plasmarse en la tradición peregrina jacobea. Allí hubo, desde tiempo inmemorial, un entorno propicio a la experiencia religiosa: el mismo entorno contra el que batalló el obispo san Martín Dumense, tratando de arrancar de la conciencia de los naturales todo un mundo de prácticas espirituales que chocaban de frente con su concepción eminentemente cristiana de la existencia y que combatió a través de su tratado *De Correctione Rusticorum*. En él, a la vez que arremete contra ellas, nos va descubriendo toda una serie de prácticas religiosas cuya memoria se habría perdido totalmente a no ser por la incalculable riqueza de su testimonio. Curiosamente, mucho de lo que aquel obispo de Braga proclamaba como muestras de salvaje paganismo por parte de los naturales de aquellas tierras no debió serlo tanto, pues constituyó la base espiritual y la práctica ritual de las ideas presuntamente heréticas del primer gran heterodoxo hispano entre los muchos que, con el tiempo, se alzaron por sus fueros frente a la ortodoxia furibunda de la Iglesia católica peninsular.

Me refiero específicamente al obispo Prisciliano de Ávila, que vivió por tierras de la Gallaecia romana ganando numerosos adeptos y murió condenado por la Iglesia en la segunda mitad del siglo IV (Tréveris, 382). Prisciliano fue, en cierto sentido, el pensador cristiano que, en los albores de la recién estrenada doctrina, trató de conciliada con las prácticas espirituales heredadas de las antiguas creencias, tendentes a poner al feligrés en contacto con la sacralidad en la que siempre se había tenido a la Tierra generadora de vida y *Magna Mater* de todo lo existente. Se dice, y la *Crónica* de Sulpicio Severo lo confirma con creces, que tantos adeptos logró el santo hereje en su camino hacia el que sería su suplicio y tantos milagros obró su cuerpo martirizado

cuando sus correligionarios lo devolvieron para ser enterrado en su tierra que, desde entonces, se multiplicaron las visitas de devotos a las tierras gallegas para visitar su tumba, siguiendo —curiosamente— el mismo camino que había seguido la comitiva fúnebre que trasladó su cuerpo desde Tréveris hasta el lugar secreto donde lo enterraron, para que la Iglesia no pudiera profanarlo.

Recordemos que esto sucedía quinientos años antes de la que se ha dado en llamar Invención del sepulcro del Apóstol Santiago. Y meditemos, ya de paso, sobre la posibilidad, seguramente no tan remota, de que aquella práctica devocional de siglos pudiera haber tenido algo que ver con el presunto descubrimiento de la reliquia proclamada como jacobea en tiempos de Alfonso II el Casto, cuando dice la tradición que una lluvia de estrellas se abatió sobre el lugar donde sería descubierta en olor a santidad la tumba del Apóstol. ¿Cabe tal vez que aquel origen determinase la implantación universal de la tradición caminera y de la santidad atribuida a Compostela? Son preguntas a las que la historiografía, seguramente, jamás podrá responder, pero a las que el componente esotérico del Camino ha dado, siquiera en parte, una respuesta inquietante.

INTRODUCCIÓN

Cuatro calas en la búsqueda peregrina de Dios

1. EL PEREGRINAJE COMO BÚSQUEDA

A lo largo del tiempo, la Humanidad entera se ha movido conforme a pautas colectivas comunes, tanto más misteriosas e inasibles cuanto más incapaces nos sentimos a la hora de determinar los motivos que las originaron. Aceptamos por comodidad la idea de los comportamientos arquetípicos y buscamos —a menudo inútilmente— las estructuras que los configuran. Tratamos de levantar barreras que delimiten el tiempo y diferencien a los pueblos dentro de espacios existenciales y somos incapaces de captar la evidencia de unas sincronías que, a la postre, unifican al ser humano de cualquier instante histórico y de cualquier espacio geográfico, a partir del momento mismo en que, al margen de todo intento diferenciador, lo pillamos con las manos en la masa, buscando lo mismo y por las mismas vías.

Los que marchan al encuentro de Dios

Los huicholes son un pueblo indígena mexicano, que habita en la actualidad cinco aldeas del Estado de Jalisco, en plena Sierra Madre Occidental^[1]. Practican una curiosa mezcla de su antigua religión animista con el cristianismo que les calzaron los misioneros de la Conquista. Cada año, al inicio de la estación seca, trece hombres elegidos por la comunidad se desplazan cerca de novecientos kilómetros camino de los desiertos del norte, conducidos por el chamán que les sirve de guía material y espiritual. Marchan a la tierra de sus antepasados en busca de las fuentes de la vida y de la trascendencia, tal como ellos la entienden. Al cabo del viaje —que hoy realizan parcialmente en camiones y autobuses, pero que, hasta no hace tanto tiempo, hicieron siempre a pie—, y después de haber cumplido toda una serie de ritos de paso ancestralmente establecidos, alcanzan los valles inhóspitos donde crece el *peyotl*, una de las plantas con mayor poder alucinógeno entre las muchas que existen en la América Central. En medio de ceremonias en las que no faltan las manifestaciones de éxtasis psicodélico, los peregrinos huicholes recolectan el cacto sagrado y regresan a su territorio con la cosecha, que habrá de servir en las ceremonias religiosas del pueblo a lo largo de los meses que transcurran hasta el siguiente viaje, el próximo año, al iniciarse de nuevo la estación seca.

La sustancia de los dioses

Los valles del *peyotl* son, para los huicholes, no solo el enclave sagrado del que procede su pueblo, sino la tierra donde deberán acudir puntualmente las almas de los muertos, para que los dioses que allí moran les indiquen su destino final en el Más Allá, después de transformarlas en cristales de roca. La trimurti sagrada de los huicholes está compuesta por el dios-ciervo, el dios-maíz y el *dios peyotl*. Las tres sustancias, o personas divinas, son, según ellos, idénticas en su esencia, puesto que las tres nutren al ser humano y lo ponen en comunicación con lo sagrado, sea a través del discurrir de la vida o a través de la visión trascendente que la ingestión de la planta sagrada les permite contemplar. Por eso, cuando los trece peregrinos elegidos se adentran por los valles donde crece el cacto alucinógeno, el rito obliga a que los primeros ejemplares que encuentren sean literalmente «cazados» con flechas, puesto que aquella ceremonia se identifica con la caza del padre-ciervo.

Del mismo modo, la peregrinación en pos del *peyotl* no se inicia hasta que ha sido recolectado el maíz y se ha cazado el ciervo. Así se justifica esa curiosa figura trinitaria perfectamente definida, con un padre ancestral: el *ciervo*, que proporcionó el alimento a los humanos en tiempos en los que el pueblo huichol desconocía la agricultura; un hijo suyo: el *maíz*, representado culturalmente por la figura de un recién nacido; y un espíritu santo: el *peyotl*, capaz de poner al pueblo en contacto con su propia trascendencia. Significativamente, en este esquema teológico, las dos primeras personas divinas se encuentran entre el pueblo, en la misma tierra que ellos habitan. En cambio, el espíritu capaz de hacerlas conectar con lo sagrado y vivir la experiencia trascendente exige una penosa y larga marcha iniciática, que servirá a los elegidos para templar el cuerpo y el alma y hacerse dignos custodios de la divinidad, lo que les permitirá, cuando esta penetre en su interior, ponerse en contacto místico con la realidad superior, con el universo de lo divino.

Para los huicholes, como para todos los peregrinos que en el mundo han sido, el hecho de alcanzar los lugares sagrados no es un fin, sino una meta. Pues no se trata solo de llegar, sino de vivir místicamente todo el recorrido en estado de previa preparación, para hacerse dignos de lo que allí van a afrontar. La marcha, aún hoy, es todo un rito que proporcionará, si se cumple convenientemente, su auténtico sentido sagrado a lo que, de otro modo, apenas se diferenciaría de una experiencia alucinante más o menos placentera. Los huicholes dicen: «Vamos a buscar más vida». Y, al decirlo, toman conciencia del auténtico significado que tiene para ellos la palabra «vida», que no ha de ser simplemente el transcurso de tiempo entre el nacimiento y la muerte, sino la asunción consciente de un camino que, para todo creyente sincero, prepara al individuo para su encuentro con la Realidad.



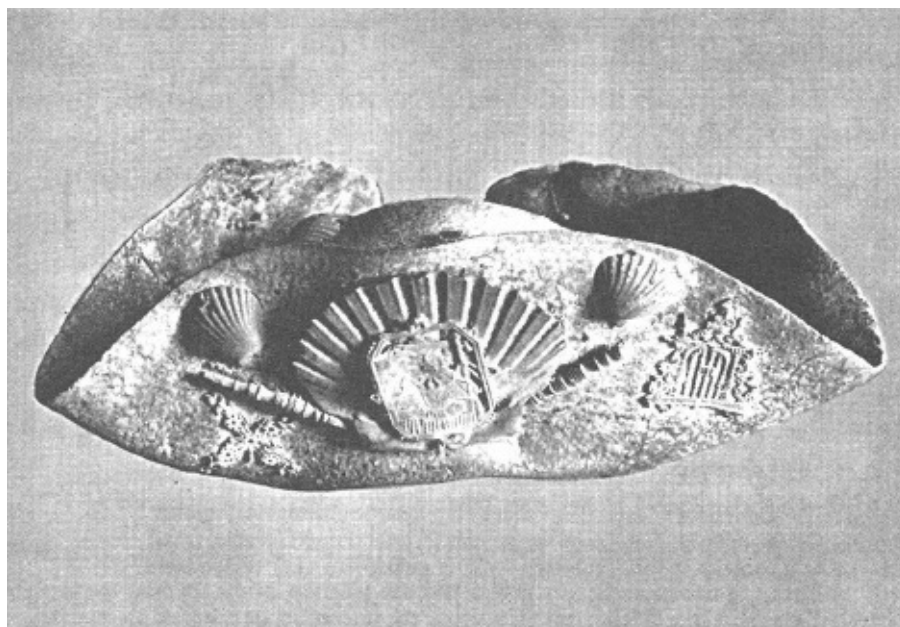
Objetos de un peregrino francés del siglo XVIII.

De ahí que, aunque los tiempos hayan cambiado un tanto el rito originario de la larga marcha hacia el *peyotl*, sustituyendo en parte la andadura por el autobús o el tren o el camión, haya aún lugares muy concretos que tienen que alcanzarse únicamente a pie, para que se cumplan las condiciones exigidas por el rito tradicional. Por esa razón, el peregrinaje debe cumplirse según determinados cánones que marcarán, apenas sin variantes a lo largo de siglos, las etapas de esa iniciación, por medio de la cual los peregrinos escogidos por el pueblo y dirigidos por el chamán (que habrá recibido supuestamente en sueños el nombre de quienes habrán de acompañarlo) irán asumiendo paulatinamente el significado profundo del viaje a todos los niveles: desde el atuendo al comportamiento, desde el símbolo sagrado a la inmediatez del paisaje por el que discurrirá su camino iniciático.

Ritos de pasaje

Con un vestuario propio, en el que destacan la *calabaza* para el agua, el *sombrero* de ala ancha, el *cayado* de caminante, las *sandalias* y un poncho corto a modo de *esclavina*, la marcha de los peregrinos huicholes tiene como punto de arranque el santuario de Taakáta, donde dicen que surgió el fuego primigenio, y como fin la montaña cónica de Lehumar, donde se cumplió el sacrificio del Sol. Los peregrinos

elegidos aguardan escrupulosamente la fecha determinada como propicia para emprender la marcha y, al iniciarla, cada uno de ellos recibe del chamán la personalidad simbólica —bajo la forma de un *cambio de nombre*— de uno de los dioses protectores que habrán de acompañarlos, todos ellos al servicio de Tatewarí, el fuego, que no los abandonará en todo el camino y resucitará cada noche a través de la fogata encendida en el lugar elegido para el descanso.



Objetos de un peregrino francés del siglo XVIII.

El primer rito a cumplir tiene lugar a una jornada de la aldea de Valparaíso. Allí se celebra la *confesión general* de los peregrinos ante el chamán. Una confesión que ha de ser absolutamente sincera, so pena de que toda la furia divina se abata sobre el penitente falsario y sobre todos los suyos. El lugar exacto de la confesión es la colina de la Estrella.

Poco después, con el alma ya limpia de impurezas, se realiza paralelamente el cambio de nombre de cada uno y, en una ceremonia colectiva, el cambio de nombre de todas las cosas. Se instaura, pues, un *orden sagrado*, nuevo y distinto al que ha venido marcando la vida cotidiana anterior a la peregrinación. Al mismo tiempo, cada peyotero elige un *compañero de viaje*, con el que compartirá penas y cansancios durante todo cuanto queda de camino.

La meta finalmente alcanzada

Antes de llegar a los valles del *peyotl*, los peregrinos huicholes han de franquear las cinco puertas celestiales, guardada cada una por un dios-ciervo al que el chamán,

que es el único en percibir su presencia, debe pedir permiso de paso. Desde la última de estas puertas hasta la montaña cónica del Sol, que es el centro mágico de la tierra peyotera, hay numerosos templos y varias aras votivas, pero ninguna de construcción humana, sino simbólicamente representadas en estanques, peñascos, colinas y fuentes, donde se impone la oración y se practican rituales precisos e inamovibles, que recuerdan el paso de un antepasado, el lugar donde quedó clavada la flecha de un dios o la impronta dejada por un halcón divino que bajó del cielo para aleccionar a chamanes del pasado, venerados por la comunidad. Aquí se sentaban los inmortales; allá esperaron inútilmente al héroe que, con su ausencia, costó al pueblo la pérdida de la inmortalidad. Más allá, en medio de los pantanos de San Luis de Potosí, está Tatey Matinieri, el «ombligo de las aguas del mundo». Cuando llegan a aquel lugar, se detienen al borde del estanque y dan gracias a los dioses que les brindaron protección durante el camino; arrojan ofrendas al agua y se tienden en el suelo para ser atendidos por el chamán de su cansancio y de cualquier percance sufrido a lo largo de la ruta, porque el lugar de su destino queda ya cerca y hay que alcanzarlo en perfectas condiciones físicas y mentales.

Frente a ellos se encuentra, por fin, la montaña Lehumar, cuya cima habrá que remontar en recuerdo del lejano sacrificio del Sol. A sus pies, a ya no mucha distancia, se encuentra el valle sagrado del *peyotl*. Antes de entrar en él pasarán su última noche frente al fuego, recibiendo bendiciones y purificando por última vez sus cuerpos y sus utensilios de trabajo para la cosecha. Esta purificación habrá de servir para «cazar» el primer botón del cacto, que será devotamente arrancado de raíz, cortado en rebanadas finísimas y ofrecido *eucarísticamente* a los peregrinos. Será la culminación de una experiencia preparada a lo largo de mucho tiempo, la cima de una iniciación emprendida casi mil kilómetros atrás, el premio sagrado a todas las penalidades, a todas las esperanzas y a todas las inquietudes del duro aprendizaje de la trascendencia tal como los huicholes la entienden. Cuando regresen a sus aldeas, llevarán consigo la carga anual de cactus sagrados para todas las ceremonias que tengan lugar a lo largo del año siguiente. Pero también regresarán con recuerdos sagrados menores: con la raíz de *usha*, que servirá para pintar su rostro en las ceremonias; y con el agua de los estanques sagrados, de probada eficacia para todas las enfermedades, lo mismo que varias especies de hierbas y granos que crecen en sus orillas y que participan de forma activa de las virtudes de los dioses que las pueblan. A su regreso a la aldea, se sacrificará un toro y el pueblo entero se hundirá místicamente en la fiesta alucinada del *peyotl* fresco, recién traído por los peregrinos.

Una marcha en pos del centro del mundo

Me he entretenido deliberadamente en una manifestación religiosa que todavía se mantiene con casi toda su pureza en la actualidad. Aunque forma parte de una cultura

muy distinta a la nuestra, y aunque nada tenga que ver —al menos en apariencia— con el contexto indoeuropeo que conforma desde hace milenios muchas de nuestras tradiciones, el peregrinaje huichol nos permite comprobar cómo unos determinados estímulos trascendentes pueden originar reacciones paralelas en lugares opuestos del planeta, de tal manera que, en numerosas ocasiones, harían pensar en influencias racionalmente impensables.

El esquema sagrado que nos descubre la peregrinación de los peyoteros nos permite establecer unas estructuras de comportamiento que, al ser sobrepuestas a las que han marcado las bases de la tradición entre otros pueblos de la Tierra, apuntan hacia querencias comunes del género humano, que unos llamarían instintos, y otros, a lo mejor, revelaciones; depende de las convicciones de cada cual. En cualquier caso, es cierto que la Humanidad ha venido estableciendo sobre el planeta unos *centros del mundo* en los que, presumiblemente, se produce el contacto entre el individuo, o la comunidad y la trascendencia, entendiéndolo como tal la percepción lúcida de todas las incógnitas existenciales. Alcanzar aquel lugar preciso y alimentarse espiritualmente de sus especialísimas virtudes significa entender el sentido mismo de la vida, obtener la respuesta definitiva al misterio que plantea el universo.

El ser humano ha buscado ese centro desde el amanecer de la conciencia. Y lo ha hecho escarbando en el interior de sí mismo o pateándose de modo individual o colectivo la Tierra que le da la vida. En ocasiones, y sobre todo en nuestro tiempo y en nuestro contexto cultural, la peregrinación se ha ido inclinando hacia el lado más laico de la existencia, no transformando el *sentido* del peregrinar, pero sí el *objeto* inmediato de la peregrinación. Así, han surgido en nuestros días las visitas periódicas a la tumba de Elvis o a los campos de exterminio del nazismo, a los monumentos señeros de las culturas del pasado, al lugar donde se custodia la obra maestra de un determinado artista. En otras ocasiones circunstanciales —y pienso de nuevo en el mundo antiguo— la peregrinación era, esencialmente, un deambular teórico, propuesto al individuo como camino ideal hacia lo trascendente, que tendría que cumplirse después de la muerte. Así aparece en los numerosos Libros de los Muertos, desde el *Bardo Thödol* tibetano al de los egipcios, significativamente llamado el *Camino hacia la clara Luz del Día*^[2].

Un solo centro para cada círculo

Sin embargo, a pesar de las diferencias abismales que pueden encontrarse comparando la tumba del rey del *rock and roll* con el Amenti, o el oráculo de Delfos con Auschwitz, el esquema estructural de todos estos centros es esencialmente el mismo: a ese lugar especialísimo se acude devotamente para revivir, en un sentido o en otro, un ideario existencial que está allí representado en grado superlativo y que impulsa al peregrino a un determinado tipo de transformación espiritual que

trasciende su vida cotidiana y lo pone en contacto con el proyecto al que se ha entregado, cual quiera que éste sea.

La idea simbólica del Centro del Mundo, presente siempre en el acto de la peregrinación, tiene su signo tradicional en las figuras derivadas del círculo: el círculo con su centro, la cruz inscrita en el círculo, los círculos concéntricos y la espiral, igualmente concéntrica. Representaciones de este tipo aparecen de forma recurrente en todas las culturas, desde las más remotas, y su significado es siempre el mismo: la relación entre el Mundo y su Centro: su Eje. Pero con una idea que, de tan obvia, solemos dejar a un lado, aunque configura la base misma del símbolo; lo dijo René Guénon: «La circunferencia no podría existir sin su centro, mientras que éste es absolutamente independiente de aquélla»^[3]. Efectivamente, la geometría más elemental nos enseña que un centro puede engendrar un número infinito de círculos, mientras que cada circunferencia solo puede tener un centro único que la conforma y del que depende para existir. Desde ese círculo parten igualmente un número infinito de radios que conducen al centro. En este sentido, los brazos de la cruz inscrita son los caminos *directos* —ideales— que, desde cada mundo, llevan hacia su origen primordial, al mismo tiempo que dividen el círculo en *instantes que lo ordenan*.

Pero el individuo, que tiende siempre a identificarse con su propio origen, no puede alcanzarlo por esta vía. Se lo impide la dinámica misma de la Rueda de la Vida. Por eso ha de caminar —en sentido espiritual, pero también en el sentido físico de la peregrinación— venciendo su propia inercia existencial, desde el ámbito de la vida cotidiana, acelerada por la sensación del tiempo, hasta el punto central que, lo mismo que el eje de la rueda, origina el *movimiento* de ésta, mientras permanece estático e inmutable, eterno frente a la idea temporal cambiante, falsa, esencialmente irreal.

Caminar hacia el centro

Imaginemos, sobre el papel, un círculo en movimiento sobre su eje, dividido por dos diámetros perpendiculares: por la figura de una cruz. Tomemos un lápiz, coloquémoslo en un punto cualquiera de la circunferencia exterior e intentemos trazar una línea hacia el centro. Esa línea jamás podrá ser recta, puesto que el círculo sobre el que la trazamos está en movimiento, sino que dibujará una espiral que también habrá de conducirnos al mismo lugar, pero describiendo un camino cíclico que pasará un número indeterminado de veces por cada palo de la cruz, cada vez más cerca de la meta. Asimismo, podremos comprobar que, a igual velocidad nuestra al emprender el trazado, se forma un número menor de espiras cuanto más rápidamente gire la circunferencia-rueda sobre su centro.

Ese Centro es, simbólicamente hablando, la meta hacia la que tiende la Humanidad. Una meta sin duda inconsciente para la mayoría de los individuos, que la

añoran aun sin percatarse de ello, mientras permanecen en la corteza del mundo que les ha tocado en suerte: bien en la superficie del módulo cultural aceptado, o bien en la de la forma religiosa asumida. Su vida, en esta ubicación generalizada, discurre en estado de inercia, dejándose llevar por la dinámica cotidiana, admitiendo tácitamente la propia existencia en tanto que destino que ha de cumplirse, sin que haya que hacer otra cosa que dejarse llevar mansamente por lo que decida esa falsa imagen que tenemos formada del tiempo. La fuerza centrífuga de la Rueda de la Vida lleva a esa actitud acomodaticia y pasiva.

Cuando una creencia religiosa determinada arraiga en un pueblo, la misma inercia suele llevar al convencimiento colectivo de que esa entelequia del tiempo aceptado, que aboca en la muerte, se encargará de conducir a cada cual a la meta que le ha deparado el tipo de Providencia en el que ha depositado su esperanza. Esta idea hace que la mayoría, dentro de los sistemas arquetípicos de la Humanidad, confunda los conceptos de Muerte y de Centro, sin plantearse siquiera la eventualidad de adoptar otra actitud más activa que pueda encaminar al individuo al conocimiento o a la percepción consciente de lo real, más allá del universo de apariencias que plantea la vida en tanto que permanencia en la superficie —en lo superficial— del mundo.

Sin embargo, esta intervención de la voluntad trascendente, en tanto que aviso subliminal proyectado sobre el ser humano, o en tanto que advertencia dirigida a quien realmente desee captarla, está presente a lo largo de toda la Tradición humana. Los Libros de los Muertos que mencionaba anteriormente puede ser descifrados como llamadas de atención y como textos indicadores de lo que el individuo puede emprender sin esperar a que la circunstancia vital lo lleve, con la muerte, a la supuesta desvelación de una Realidad que habrá de sustituir a las apariencias planteadas durante su existencia pasiva, cotidiana y centrífuga. Estos textos, lo mismo que los símbolos tradicionales, vienen actuando desde el alba misma de la Conciencia, a modo de detonantes de la voluntad, como estímulos capaces de movernos para ahondar mitos universales y hasta, eventualmente, por el conjunto de ritos adoptados por las más diversas culturas de la Humanidad. Todo este conjunto de claves, sin embargo, no desvela el misterio del Conocimiento: lo revela, para que cada ser humano pueda lanzarse a descubrirlo por medio de su voluntad, convenientemente estimulada.

2. LA CONCEPCIÓN PEREGRINA DEL CENTRO

Si tuviéramos que entregarnos aquí a un repaso minucioso del fenómeno universal de las peregrinaciones —lo que no voy a hacer, porque el fin que me he propuesto es mucho más concreto—, nos daríamos cuenta de que lo que comenzó siendo para la Humanidad un deseo de alcanzar el lugar inalcanzable, producto de la inquietud trascendente más indefinida y nebulosa, se ubicó muy pronto en espacios

reales y precisos, en los que la imaginación unas veces, otras la fe visceral y en algunas ocasiones la evidencia inmediata, captó ciertas cualidades telúricas aparentemente sobrenaturales, capaces de transformar la naturaleza humana y de abrir caminos nuevos a la Conciencia.

Orígenes de la meta peregrina

Los centros del mundo más antiguos que se conocen, o de los que se ha llegado a tener noticia arqueológica, fueron enclaves naturales ligados a una determinada concepción cosmogónica. Tal vez el primero de ellos, desde una perspectiva totalizadora de las querencias y de las creencias, fuera el *monte*, en cuya cima se produciría (idealmente) el contacto entre la Tierra y el Cielo. Subir a la montaña y permanecer en su cumbre supondría participar de esa cualidad unitaria; pero habitar su entorno —y hasta, eventualmente, su interior— sería como identificarse con esa unión de lo celeste y lo terreno, origen de todo lo creado y, por lo tanto, fuente fundamental de la vida. Por eso, muy pronto, al monte sagrado, detectado por su altura sobre los que lo rodeaban, o por su forma —preferentemente cónica y regular—, se le agrega la sacralidad de la *caverna* que debe haber en su interior, convertida y sentida como útero-santuario donde la Tierra gesta la vida engendrada a través de su contacto amoroso con el Cielo. Subir, pues, al monte sagrado, o vivir y orar en sus inmediaciones y aprender en su interior, es participar del misterio insondable de la vida y de la Creación. Esta idea sagrada primigenia ha dejado ejemplos evidentes en todo el mundo. En la Península Ibérica quedan varios de ellos, entre los que cabría destacar, por su evidencia incontestable, el monte Castillo de Puente Viesgo, en Cantabria, en cuyo interior se localizan cuatro cavernas-santuario con señales evidentes de haber sido utilizadas en la prehistoria como lugares de culto iniciático.

La idea del lugar de encuentro de lo natural con lo sobrenatural tiene variantes que fueron asumidas en la Antigüedad y que, eventualmente, siguen conformando diferentes enclaves sagrados del planeta, muchos de ellos transformados y apenas reconocibles ya por la presencia de sucesivas apropiaciones (a menudo indebidas) por parte de las distintas creencias dominantes; otros conservados con la misma pureza con la que fueron creados o hallados. Ahí están los *bosques sagrados* drúidicos, en su mayoría materialmente confiscados por las órdenes monásticas medievales; o los *ríos sagrados* de la India, con el Ganges a la cabeza, que ofrecían a los devotos alcanzar el *nirvana* accediendo a sus fuentes remotas; o las *grietas* de la tierra, por las que los dioses olímpicos se manifestaban a través de los oráculos; o las *fuentes* de las más diversas creencias, cuyas aguas harían participar a quienes las bebieran de la salud y las glorias divinas y de la transformación espiritual de la persona; o, en fin, las *rocas*, que contenían una fuerza, o albergaban a una deidad, o habían servido de base para que un profeta atravesara las barreras temporales; o los *volcanes*, que conectaban con

un inframundo aterrador, origen de todas las penalidades y de todos los sufrimientos, y que solo si eran conocidos podrían ser neutralizados por quienes hubieran llegado a captar su secreto.

Amaños en el lugar sagrado

Muy pronto, con frecuencia al tiempo que se producía el descubrimiento de estos centros o ejes sagrados del mundo, el ser humano quiso contribuir activamente a la sacralidad del lugar, en unos casos mediante la colocación de *testigos* que fijaban la localización exacta del punto clave de la sacralidad, en otros como demostración de que también él colaboraba en el misterio, asumiéndolo y potenciándolo. Así comienzan a surgir templos sola res como el de Stonehenge, espacios para la celebración de los misterios rituales y propiciatorios, megalitos destinados a señalar el recinto sagrado natural, pinturas y petroglifos que narran simbólicamente las características del enclave, ermitas y capillas preparadas para la oración o la meditación, o aras para ofrecer homenaje a las potencias divinas que allí se manifestaban mediante sus profecías, sus mensajes o sus favores a los mortales que acudían a visitarlas.

En cierto modo, los seres humanos trataron siempre de contribuir activamente al carácter sagrado del centro, una vez que era reconocido como tal. Y hasta, en ocasiones, intentaron potenciar sus cualidades o la energía sobrenatural que se le atribuía, construyendo en él recintos concebidos según el saber presuntamente trascendente de algunos iniciados que, en teoría, participarían del conocimiento celestial de la divinidad que lo regentaba. Así, la construcción sagrada nace precisamente en el lugar sagrado, y se encargan de llevarla a cabo aquellos que han sido capaces de captar un misterio que, para los demás, se ha limitado a ser acto de fe o de devoción.

Las formas religiosas han nacido siempre de individuos que fueron capaces de aparecer, ante el colectivo del que formaban parte, bien como intermediarios de una divinidad cuyas leyes venían a revelar, o como encarnación humana de un dios. Esta circunstancia ha contribuido secularmente a la exaltación teológica del personaje divino y, de modo subsidiario, a la sacralización de sus seguidores más inmediatos, de sus familiares y de quienes llegaron a alcanzar hitos de espiritualidad gracias a las enseñanzas recibidas. Naturalmente, los primeros espacios sagrados reconocidos como tales eran el lugar donde el personaje sagrado había nacido o muerto, en el que se encontraba su cuerpo santo, más aquel otro desde el que había predicado al mundo, o el sitio en el que tuvieron lugar sus prodigios señeros.

Así se peregrinó, por ejemplo, a la tumba del Buda. Y aún merece recordarse, siquiera por lo que tiene de anecdótico, que después de que Sidharta decidiera simbólicamente dividir su cuerpo en cuatro partes, que serían custodiadas en cuatro

lugares distintos, el rey Asoka decretó a su vez que los restos sagrados se repartieran entre ochenta mil templos que, automática mente, se convertirían en otros tantos centros del mundo y metas de peregrinajes, sin contar con aquellos otros lugares en los que se conservarían el recipiente en el que el Buda había bebido (Kandahar), una de sus pestañas (Mihintellé, en Sri Lanka), o la huella de su pie, en el monte de Adán, en la misma isla, o su escudilla en Baktra, u ocho pelos de su cabellera, o su escobilla en Rangún, o uno de sus dientes, venerado en Kandy.

Los cultos compartidos

Precisamente el detalle puntual de la huella del pie de Buda en una roca del pico de Adán puede servirnos de base para otra reflexión en torno a los lugares sagrados que secularmente se vieron hollados por los pasos de los peregrinos. Es el caso que esta supuesta huella no solo es reclamada por los fieles budistas, sino también por los musulmanes de la India, que la atribuyen al pie de Ali, yerno del Profeta. Por su parte, los shivaítas, adoradores de Shiva, aseguran que la huella pertenece a su divinidad, y los cristianos, cuyos misioneros fueron los últimos que bautizaron el pico en cuestión, dicen que se trata de la impronta del pie del primer hombre, según el Antiguo Testamento. Esta diversidad de atribuciones, que en principio puede sonar a confusa rebatiña de creencias, tiene seguramente su importancia, mucho más allá de la simple anécdota, pues nos pone en contacto con el enclave sagrado primigenio, sin duda mucho más antiguo que cualquiera de las formas religiosas que posteriormente lo han reclamado como objeto de su particular veneración.

No es este el único lugar sagrado que sufre tales atribuciones. Incluso conviene advertir que hay numerosos estudiosos que aseguran, con un convencimiento científico que no puede rechazarse gratuitamente, que el cuerpo santo encontrado en las excavaciones compostelanas no solo es altamente improbable que pertenezca al apóstol Santiago a quien se atribuye, sino que se dan muchas circunstancias que abonan la sospecha de que pudiera ser el de Prisciliano de Ávila, el primer hereje condenado por la Iglesia y el primero también en ser oficialmente entregado al brazo secular para ser ejecutado en Tréveris (385), de donde fue recogido por fieles adeptos para ser devuelto a su Galicia natal, siguiendo, entre el fervor popular, casi el mismo camino que luego habría de convertirse en Camino de Santiago. Ampliaremos esta sospecha más adelante, pero consignemos ahora que, si esto fuera cierto, lo que no puede descartarse ni siquiera acogiéndose a la piadosa tradición cristiana que se creó en torno al Apóstol, habría que convenir en que la peregrinación jacobea, la más importante en la historia de la Europa cristiana, pudo ser, cuando menos, consecuencia directa de una herejía condenada por la Iglesia y que, en un determinado momento, se amañó debidamente por parte de quienes barrieron en su propio beneficio unas devociones que no les pertenecían.

Me gustaría precisar, sin embargo, que nada de cuanto pudiera dar a Compostela un tinte supuestamente heterodoxo tiene por qué mermar al altísimo valor espiritual que tuvo en sí misma la peregrinación y que, objetivamente, sigue aún teniendo. Por el contrario, este origen tendría que contribuir al reconocimiento de algo que, según creo firmemente, tiene capital importancia a la hora de analizar el fenómeno del peregrinaje y el propósito del peregrino: el hecho de que esa marcha hacia el poniente gallego, hacia el *Finis Terrae*, es una tendencia infinitamente más universal y ecuménica de lo que cualquier grupo o creencia quieran reconocer y proclamar para sí. Lo mismo que en el caso de los grandes santuarios de la Antigüedad, para aquellos que acudían atraídos por la fama de sus prodigios desde todo el ámbito cultural circundante, Compostela fue la meta de muchas tendencias y de aún más numerosas creencias, cuyos fieles presintieron en aquel enclave esencialmente sagrado la respuesta puntual a sus propias preguntas existenciales.

La hora de la manipulación

No puede decirse lo mismo de una gran parte de los numerosos centros sagrados que surgieron a lo largo de la Historia. Pues si no cabe la menor duda de que muchos de ellos fueron designados como tales en respuesta a las querencias trascendentes de una mayoría de seres humanos, como es el caso de La Meca o de Chartres, de Lhasa, de Palenque o de Glastonbury, otros muchos fueron artificialmente creados —e incluso subrepticamente utilizados—, conforme a programas muy sutiles, diseñados por quienes aspiraban de mil maneras distintas al control de la conciencia y de la voluntad de su feligresía, potenciando hechos que, en sí mismos, carecían del carisma universalista que podría haberlos convertido en auténticos ejes del mundo de las creencias.

El amaño ha surgido con frecuencia a la hora de *crear* lugares de peregrinación presuntamente descubiertos en circunstancias milagrosas. Y no solo en tales ocasiones, sino cuando se ha tratado de darles un sentido concreto, haciéndolos depositarios de aquellos elementos que tendrían que despertar necesariamente la devoción de los seres humanos. Ha habido instantes puntuales de la Historia en los que el tráfico de objetos sagrados se convirtió en una auténtica obsesión santificante y en que el empeño por la posesión de un pretendido centro del mundo constituyó una verdadera batalla campal entre tendencias encontradas. Las reliquias santas —o proclamadas como tales— se multiplicaron de manera alarmante y las noticias de milagros y apariciones dejaron de ser claves de reconocimiento para convertirse en materia de propaganda y hasta de florecientes negocios. Quiero advertir esto porque demasiado a menudo, en la aventura sagrada de la peregrinación, resulta difícil distinguir y separar el grano de la paja; y porque muchos de los que acuden a realizarla se sienten confusos ante claves y testimonios que apestan a falsía y a

manipulación. Ante una duda que muchas veces se convierte en alarma, algunos llegan a sospechar que todo en los caminos peregrinos es trampa tendida para condicionar la mente y el espíritu hacia posturas manipuladoras.

La gran tentación escatológica

Aún hoy, buena parte de los lugares clave de las peregrinaciones universales inducen al peregrino ingenuo al error de confundir peligrosamente su sentido. Recuerdo haber visto, en Jerusalén, que buena parte del territorio que circunda la Puerta Dorada, a espaldas del enclave del antiguo Templo, se ha convertido en un auténtico cementerio, cuyas tumbas están ocupadas o han sido compradas a precio de oro por fieles que quisieron ser enterrados allí a toda costa, para encontrarse cerca del lugar por el que, según la tradición hebrea, hará su entrada el Mesías esperado, antes de la concentración de almas de toda la Humanidad que habrá de tener lugar el día anunciado del Juicio Final. El fenómeno no es único. Muchos lugares de peregrinación constituyen, de hecho, templos en los que los peregrinos van a rendir homenaje a un muerto: o sea, a la Muerte. La misma Roma, convertida por la Iglesia en una de las tres metas sagradas de la cristiandad, ganó ese privilegio por la circunstancia de haber servido de cementerio a buena parte de los santos mártires de las persecuciones imperiales. Abidos, por su parte, era en la religión egipcia el lugar de la tumba de Osiris. Medina, junto a La Meca, fue sepulcro de Mahoma y en Compostela está supuestamente enterrado Santiago Boanerges.

Esta circunstancia generalizada, presente y activa en la práctica totalidad de los sistemas religiosos imperantes de hoy y de siempre, ha contribuido a que una mayoría de los que emprenden el camino del peregrino lo hagan con la idea de la muerte en el espíritu, como si el peregrinar fuera, sobre cualquier otra cosa, un acto de particular veneración al muerto santo y a la Muerte misma. La meta de esos caminos es un cuerpo sagrado o un espacio donde la Muerte se convierte en estado ideal y deseado del devoto. Me estoy refiriendo, naturalmente, a la muerte física e inmediata, despojada de connotaciones simbólicas y tal como la predicán a los fieles los prebostes de las formas religiosas constituidas e institucionalizadas.

Por mi parte, pienso —y creo que debemos advertirlo así, para quienes emprendan como peregrinos el Camino de Santiago— que, cuando el peregrino empiece a ver tumbas y enterramientos a lo largo de su marcha, deberá ponerse en estado de alerta. Pues la muerte que allí surge, como meta o como lugar de paso de la peregrinación, no es solo la muerte física que marca el término de la vida y abre la puerta de lo desconocido, sino *la otra muerte*, la simbólica, la que deberá atravesar iniciáticamente quien aspire al Conocimiento, rompiendo los vínculos que lo atan a su propio pasado para renacer a una vida distinta que le proporcionará perspectivas muy diferentes de la Realidad.

Cómo se condena la salvación

Sin embargo, no todos adquieren la conciencia plena de esta transformación. Para la mayor parte de los peregrinos basta, a menudo, con la asunción del hecho escatológico como fin en sí mismo y como tránsito inevitable a un mundo trascendente, del que todas las religiones hablan y del que proclaman conocer su naturaleza, pero del que nadie posee la prueba inamovible de su existencia, aun en el caso de que esa existencia sea plenamente asumida por la fe. Incluso puede ser conveniente aclarar que todas las formas religiosas institucionalizadas, sin excepción, han propiciado esa postura, puesto que la ignorancia de los feligreses respecto a sus propias posibilidades de alcanzar en vida un estado superior de Conciencia ha sido la mejor manera que se ha encontrado para mantener a todos en la obediencia y en una creencia sutilmente transformada en credulidad.

Esta circunstancia manipuladora es la que, a pesar de todo, ha venido marcando la naturaleza de gran parte de las peregrinaciones universales, la que ha propiciado la marcha en masa de los peregrinos hacia la meta preestablecida, haciendo de los caminos que llevan a esa meta un simple paso, cuando no se llega a prescindir limpiamente de ellos para primar de manera exclusiva la llegada, tal como sucede, por ejemplo, en la peregrinación islámica, en la que lo único importante es alcanzar La Meca, sin que casi ninguna tradición específica haya logrado señalar nunca las presuntas vías sagradas de acceso, que tendrían que preparar al peregrino para que, en la medida de sus posibilidades y de sus intenciones, accediera con plena conciencia al misterio supremo de la Qa'ba.

Si repasamos la historia de las peregrinaciones, comprobaremos cómo, en varias ocasiones, el peregrino acude a ellas con la idea de la muerte fija en la conciencia. En el Ganges se produce corrientemente el suicidio ritual de los peregrinos que alcanzan sus aguas purificadoras. En el contexto judeocristiano, en la época en que se iniciaron las Cruzadas, muchos de los que se alistaron en aquellos ejércitos llegaban a Tierra Santa con más intención de morir en el lugar sagrado que de conquistarlo en provecho de la cristiandad. Incluso la costumbre, extendida en la Edad Media entre cierta nobleza poderosa y reticente, de mandar a otro para que cumpliera la promesa que el señor no podía o no quería cumplir, no era sino un acto paralelo al del sacrificio de *la víctima sustitutoria*, que era inmolada en lugar del rey o del sacerdote que tendría que haber sido sacrificado para que el rito se cumpliera cabalmente. El sentido de la delegación, en el fondo, no era sino enviar a otro para que, en el peor de los casos, muriera en lugar de aquel a quien teóricamente le correspondía.

Los picnics sagrados

De esta forma, buena parte de las peregrinaciones que en el mundo han sido

configuraron su historia particular entre dos esquemas escatológicos esenciales: de un lado estaba la visita específica a un centro-reino de la muerte, con vagas promesas del Más Allá; de otro, la muerte particular de los propios peregrinos o el peligro constante al que se sometían a lo largo de toda la ruta hasta alcanzar la meta sagrada. A medida que el suicidio devocional se fue haciendo cada vez menos corriente, se fue tratando de paliar el peligro que suponía la peregrinación para la vida de quienes la emprendían. Pero cuando los sistemas religiosos se dieron cuenta de que el miedo a la muerte y a la aniquilación podía reducir la querencia de los fieles hacia el lugar sagrado, con las consiguientes pérdidas que esa restricción podía suponer, se multiplicaron los esfuerzos para hacer las rutas más llevaderas y seguras. Se instalaron lazaretos, hospitales y hospederías; se facilitaron, dentro de lo posible, los medios de comunicación; en fin, se mentalizó al presunto peregrino para que no sintiera la sagrada y fúnebre visita que iba a emprender como un ejemplo a imitar, sino como una santidad simplemente digna de veneración. Finalmente, se instituyó el premio honorífico para el que regresaba. Así, en el islam magrebí, el que ha visitado La Meca será siempre, para su pueblo, el *hadj*, un elegido digno de honores y prebendas por parte de su comunidad. En Europa, los que hacían la peregrinación a Jerusalén tenían derecho a añadir una cruz a su blasón; y quien regresaba de Santiago podía exhibir igualmente la concha jacobea en su escudo familiar.

Tratando de establecer una síntesis estructural del fenómeno peregrino, creo que debe concebir su esquema sobre la base de un conocimiento arcaico de la circunstancia y del lugar sagrados, que llevaría a la Humanidad al encuentro instintivo con el espacio preciso donde se establecería el contacto con las claves de su trascendencia. Según fueron surgiendo determinadas y particulares formas religiosas preponderantes, los espacios sagrados pasaron a ser administrados por la jerarquía de turno y acomodados al ritual y a la teología dominantes. A la clase sacerdotal de cualquier credo le ha importado, siempre y sobre cualquier otra cuestión, mantenerse en el poder que se deriva de una autoridad superior de la cual se ha proclamado siempre oficialmente depositaria. Pero tal poder nunca puede afianzarse si no se fomenta la ignorancia y la consiguiente dependencia por parte de la feligresía. Por este camino se impone el control del lugar sagrado, transformando su sentido arcano y convirtiéndolo en un espacio en el que, en lugar de propiciarse el *contacto* del individuo con su propia concepción de la trascendencia, se exalta la circunstancia — por lo demás engañosa— del *perdón*, impartido por la Divinidad inalcanzable, hacia las faltas y los pecados de una feligresía sometida a sus inefables designios. Así, el creyente ya no acude —no debe acudir en modo alguno— al antiguo Centro del Mundo para buscar su identidad sagrada, sino para solicitar humildemente los perdones de un Dios Desconocido, todopoderoso y dominante, por obra y gracia del dogma previamente manipulado por los que vieron en el hecho religioso un medio seguro de dominar al colectivo sobre el que se implantaron.

Solo un *memento mori*

Como consecuencia de esa maniobra, y en un régimen teocrático basado en el temor y en la amenaza al castigo eterno, la muerte tiene que ser por necesidad la piedra de toque que recuerde constantemente al feligrés su dependencia, su radical ignorancia de un mundo sobrenatural al que no puede tener acceso y hacia el que solo puede sentir esperanza y fe, unidas al sentimiento obsesivo de obediencia a los módulos de conducta que se le imponen bajo la amenaza de la condenación.

La exacerbación de lo escatológico, indudablemente utilizada de antiguo con fines manipuladores, ha creado módulos rituales concretos que los feligreses peregrinos han terminado por hacer suyos, transformando hábitos que, primitivamente, tuvieron un sentido muy preciso y sin duda distinto. Recordemos, a modo de ejemplo, dos ritos paralelos dentro del contexto cristiano. En Belén, que formó parte del peregrinaje más antiguo, existe la gruta llamada de la Leche, que es el lugar donde María se habría refugiado con el Niño Dios y donde habría estado amamantándolo. Los peregrinos palmeros cumplían allí el ritual de arañar la piedra de la cueva y llevarse el polvo que extraían, que, según la tradición, serviría para que a las mujeres lactantes no les faltase nunca la leche para sus hijos. Indudablemente se trata de un rito profundamente vital, gozoso y exaltador de la existencia como misterio telúrico fundamental, homenaje a la Madre Tierra a través de la Virgen Madre.

Frente a este ritual peregrino, ese mismo cristianismo propició, con el tiempo, otro paralelo, pero de signo contrario: el que convertía en fetiche curandero la tierra de determinados cementerios de las rutas peregrinas secundarias. El polvo de estos camposantos era consumido por los peregrinos a modo de salazón de los alimentos y aseguraban que servía para preservar la salud de los rebaños, mezclado con el heno que consumían. El polvo de los cementerios de Vorst y Ahoutem, en Bélgica, constituye ejemplos aún vigentes en nuestros días. Y se cuenta que el consumo de polvo mortuario en el de Notre-Dame-de-Grinde alcanza no menos del volumen anual equivalente a la tierra de dos fosas funerarias^[4].

Estas manipulaciones, que no son únicas y llegan a convertir ciertas rutas de peregrinación en mercadillos de insólitas milagrerías al alcance de la bolsa, desde el agua bendita de Lourdes a los azabaches jacobeos, corren siempre el peligro de transformar la peregrinación en un sustancioso negocio, o, cuando menos, en una sucesión de ritos de paso engañosos e insensatos, a no ser que se conozca su sentido arcaico. Frente a esas prácticas, el peregrino tiene que adquirir conciencia clara de la función de cada una de las claves y saber distinguir entre lo arcano y lo manipulado para confusión de incautos. Pero eso nos lleva necesariamente a un intento de profundización en el papel que ese peregrino debe asumir, contra vientos mercantiles y mareas tendentes al deterioro irremediable del verdadero sentido de la peregrinación.

3. ANATOMÍA ESPIRITUAL DEL PEREGRINO

Este modelo humano que llamamos peregrino, cuando se manifiesta realmente sincero en su proyecto, cuando su impulso hacia el Centro le viene de lo hondo de la conciencia, configura la imagen ideal del adepto que busca la iniciación. Pero ser *adepto* no supone estar adscrito irremisiblemente a un determinado conjunto de creencias, aunque tampoco lo excluye. Se puede ser adepto de una búsqueda sincera y lúcida de la Realidad, cualquiera que sea la forma que la Realidad adopte. Tampoco la iniciación significa necesariamente acceder a los secretos de una determinada enseñanza, más o menos prohibida o marginada, aunque muchos asuman estos módulos a partir de idearios creados expresamente con la turbia intención de dominar al mundo y a la Humanidad. El adepto peregrino es, a la vez, un individuo solidario. Los peregrinos huicholes no emprenden el camino únicamente para acceder *ellos* al cacto sagrado, sino para que todo el colectivo del que forman parte se beneficie directamente de su caminata, tal como sucedía también en las parroquias y villas de la Edad Media europea, que designaban a un miembro de la comunidad para que emprendiera en nombre de todos la marcha que todo el colectivo no podía realizar.

El peregrino primordial parte en busca de una verdad anunciada, que se convierte en su propia verdad, para asumirla y hallarla en el lugar sagrado. Y, al mismo tiempo, en el interior de sí mismo. Para alcanzar esa meta, poco importa el hecho de que emprenda el camino solo o rodeado de compañeros que compartan su ideal en mayor o menor grado. Lo fundamental es que sepa recorrerlo, que lo haga con los ojos abiertos de par en par y con la mente despierta para saber cuándo ha de separar la paja del grano y lograr empaparse de cada una de las claves que vayan surgiendo en esa lenta preparación de la conciencia que supone la andadura hacia un destino trascendente libremente elegido.



Santiago peregrino en un dibujo parecido a una carta del Tarot.

El peregrino no es, en modo alguno, un ser que se evade, tal como lo han querido destacar algunos tratadistas. Su radical rechazo puntual a lo que significa la vida cotidiana, que ni siquiera es permanente, se trueca en una marcha a la búsqueda de sus límites auténticos. Cuando los halle al final de la Ruta —de su Ruta, pues siempre le será propia e intransferible—, podrá reanudar sus quehaceres cotidianos de siempre; y nada, salvo su más profunda identidad, habrá cambiado. Para todos, excepto para él mismo, será el que fue toda su vida, con nombre propio y fecha precisa de nacimiento; pero su mente y su espíritu habrán sufrido una transformación que se traducirá en el modo de afrontar la existencia desde la perspectiva de quien ha comprendido finalmente su sentido y su razón última.

Los caminos y la alquimia

No es casual, ni siquiera estrictamente simbólico, que el hacedor de la Obra alquímica, buscador empedernido, aparezca a menudo como peregrino, del mismo modo que el mercurio filosófico dicen que surge frecuentemente bajo la apariencia del apóstol Santiago. Ya sé que es difícil en nuestro contexto cultural, pero si somos capaces de asumir la idea de que el proceso alquímico no es en modo alguno una manera más o menos esotérica de obtener oro a partir de materias menos nobles, sino un camino lento y penoso hacia la evolución interna, durante el cual el alquimista experimenta su propia transmutación al tiempo que transforma la materia prima sobre

la que se afana, el paralelismo con la Ruta peregrina se pone de manifiesto y adquiere incluso un sentido más preciso. Todo consiste —y no es poco— en la capacidad que tenga cada cual para alterar convenientemente las claves objetivas que le abrirán poco a poco las puertas de la Percepción a una realidad imposible de captar, ni por medio de los sentidos, ni valiéndose de los esquemas racionales del conocimiento.

Es sabido que el alquimista que escribió bajo el nombre de Nicolás Flamel contaba cómo, ante su incapacidad manifiesta para interpretar debidamente el misterioso *Libro Mudo* que había caído en sus manos, «dorado, muy viejo y asaz ancho» y repleto de signos desconocidos, decidió emprender la peregrinación «al señor Santiago de Galicia, para preguntar su interpretación a algún sacerdote judío en alguna sinagoga de España». Sumido en una narración deliberadamente críptica, que necesita ser desvelada casi palabra por palabra, cuenta cómo «con el permiso de Perenelle (la esposa), llevando conmigo el extracto de las figuras (de aquel libro misterioso e intraducible), habiendo tomado el hábito y el bastón del peregrino, igual que se me puede ver fuera de esta misma Arcada, en la que he puesto las figuras jeroglíficas (...). Así pues, de este mismo modo, me puse en camino, y tanto anduve que llegué a Montjoye, y luego a Santiago, donde realicé mi voto con gran devoción»^[5].

Hecho, pues, el «voto» que representaba su examen iniciático, Flamel, poseído de una nueva visión de la realidad, inició su viaje de regreso; y en León un «mercader de Boulogne» le hizo conocer a «un médico judío de origen y entonces cristiano (...) quien era muy sabio en ciencias sublimes, llamado maese Canches». El anciano médico, entusiasmado ante la visión de las figuras herméticas, empezó a descifrarle el principio, mientras lo acompañaba en su camino de vuelta, «por mar», en busca del manuscrito original de donde Flamel las había copiado. Sin embargo, al llegar a Orleans, maese Canches se sintió muy enfermo y murió en *siete días*, cuando ya había revelado al alquimista las claves más importantes celosamente encerradas en aquellas figuras.

Al margen de la intención deliberadamente críptica de las páginas de Flamel, que incluso evita citar la condición iniciática del camino seguido hasta Compostela, no ofrece duda el sentido atribuido a una peregrinación que se plantea, antes que nada, como reveladora de unas certezas a las que el ser humano no tendría acceso sin transformarse previamente en peregrino. En el escrito, que he reproducido de modo fragmentario, cada término y cada nombre tienen un significado doble, incluso múltiple, que reclama la atención de quien emprende la lectura, del mismo modo que el Camino exige del caminante la atención total, para no perder ni una letra del mensaje que se le transmite; un mensaje que puede aclarar muchas de las preguntas fundamentales que el ser humano consciente no puede eludir y que lo llevarán, si pone en ello su empeño, al esclarecimiento de su propia identidad.

No hay camino sin la intención de emprenderlo

El hecho de emprender el Camino, contemplado desde esta perspectiva, exige del caminante toda una serie de propósitos sin los cuales la marcha habría de resultar inútil y se reduciría a un paseo más o menos penoso durante el cual, eventualmente, podría tropezarse con una determinada circunstancia que llamaría su atención, sin afectarle más allá de su capacidad para gozar de lo bello o de sorprenderse ante lo insólito. Sin ánimo de censurar tales actitudes, que son perfectamente válidas y pueden llegar a ser incluso reveladoras, se me ocurre proponer que, por encima de curiosidades históricas o estéticas, y hasta de devociones sin duda entrañables, si no se acompañan de cegueras dogmáticas, el Camino peregrino se plantea como una búsqueda liberada de prejuicios, tanto racionales como sentimentales, en el que la mente y el espíritu se vacían de ideas preconcebidas o genéticamente implantadas; donde el ánimo logra abrirse a la sorpresa y se vuelve capaz de admitirla tal cual surge, sin intentar explicarla ni comprenderla con arreglo a módulos que han venido marcando nuestro comportamiento secular, incluso ante rutas que, desde hace decenas de siglos, han venido siendo holladas por millares de caminantes que tendrían que haber desvelado todos sus significados y que, si efectivamente lo lograron, guardaron piadosamente para sí sus experiencias más íntimas. Y quiero recalcar la condición piadosa del silencio, porque sigo creyendo que el Camino de revelación ha de ser no un itinerario oculto ni secreto, sino una andadura en la que cada cual, por muy acompañado que marche, deberá descubrir sus propias raíces en lo más profundo de sí mismo y no dejar que las desvele otro que, por sabio y perspicaz que sea, no hará sino transmitirle experiencias ajenas que jamás quedarán implantadas en uno mismo para pasar a formar parte fundamental de su propio ser.

Volviendo a la Alquimia: jamás hubo un alquimista consciente que narrase de cabo a rabo su proceso iniciático hasta haber alcanzado la realidad última de la Obra, del mismo modo que jamás hubo un místico que contase claramente y paso a paso los peldaños que lo condujeron a su experiencia iluminativa. En ambos casos, como en toda vía hacia la apertura de la conciencia, quien intente llegar ha de realizar el esfuerzo por sí mismo, dando los pasos necesarios para alcanzar la meta y desentrañar solo la carta geográfica de su propia evolución, aunque dicha carta haya sido previamente trazada por terceros.

Por eso, el peregrino necesita apoyarse en los que recorrieron la ruta antes que él, pero el verdadero descubrimiento de esa ruta hacia la meta axial es un trabajo personal e intransferible. Sin duda, habrá de encontrarse con factores que intentarán marcarle cada experiencia y condicionarle cada visita, y hasta imbuirle su propio sentido a cada acto ritual consagrado por la Tradición y el tiempo. Pienso que, en líneas generales, cada rito puede ser válido, con tal de que se desentrañen lúcidamente sus motivos; que cada mito encierra los elementos necesarios para ser asumido y comprendido; que cada jornada está concebida en función de unas

intenciones, sobre la base de unas experiencias predeterminadas. Solo que cada intención, cada experiencia y hasta cada paso que se dé debe responder a un Todo que pasará a formar parte integrante de uno mismo, hasta haber conformado el mensaje total de un mapa revelador de la propia experiencia consciente.

La lúcida comprensión de las claves

La manera misma de emprender la marcha puede formar parte de la intención simbólica elegida por el peregrino para su iniciación. Anteriormente hemos visto cómo Nicolás Flamel fue a Santiago por tierra y volvió por mar, tomando un barco, según dice, «en Oviedo». En el caso descrito por Flamel, esta elección va íntimamente ligada a las dos vías utilizadas por el alquimista a la hora de iniciar su experiencia trascendente: la vía *seca* y la vía *húmeda*. Pero es de destacar igualmente que nuestro peregrino ni siquiera se detiene en la menor descripción de un viaje que, en él, habría sido equivalente a la descripción del proceso llevado a cabo en el atanor.



La mujer del cráneo de la Puerta de las Platerías. Una imagen de clara simbología alquímica.

Los historiadores de las peregrinaciones suelen destacar que éstas se emprendían, al menos en los tiempos de mayor auge, a pie, a caballo o en barco. Y convendría dejar bien sentado que, para la mayoría de los peregrinos, guiados exclusivamente por intenciones piadosas o penitenciales dictadas desde la autoridad religiosa, la elección se debía a la pura coyuntura circunstancial e incluso, a veces, a la propaganda más o menos hábilmente difundida. Pero para el peregrino lúcido, la forma adoptada para alcanzar la meta tenía un sentido mucho más preciso. Peregrinar

a pie, e incluso descalzo, no significaba solo un grado extremo de penitencia. Suponía el constante contacto directo con el Camino, por lo tanto, con la tierra que iba impartiendo la enseñanza que el caminante necesitaba para absorber a todos los niveles, y de forma inmediata y constante, una experiencia que ni siquiera la suela del zapato podía reducir al interponerse en aquel acto supremo de comunicación. Hacer el camino sobre cabalgadura: mula, caballo o pollino, tal como se describe someramente en el *Calixtino*, tampoco era una señal de comodidad, aunque muchos peregrinos la elegían por esa circunstancia. El caballo, en su sentido Simbólico, tal como aparece en los cuentos tradicionales, es el *conductor* capaz de llevar a quien lo monte por el camino recto del conocimiento. Incluso cabe para muchos establecer el paralelismo entre el caballo y la *Qabalah*, en tanto que ésta significó, tanto para hebreos como para cristianos heterodoxos, una *guía* insustituible, conductora segura y consciente hacia el conocimiento escondido en los textos divinos. En cuanto a la nave, que eventualmente tuvo que emplearse por necesidad para cubrir una parte de los caminos de peregrinación, poseyó siempre el valor tradicional, perdido entre las brumas del más remoto pasado, de conducir como el caballo (solo que a través de un medio vedado a cualquier otra posibilidad) al iniciado, que, simbólicamente, podía convertirse, gracias al saber adquirido, en piloto que llevara a buen puerto las aspiraciones de sus compañeros de viaje.

Hoy mismo, más allá del tiempo

Tendríamos que preguntarnos ya, aquí y ahora mismo, por el significado estricto del peregrinar, cuando el mundo parece moverse por estímulos aparentemente tan distintos a los que condicionaron la vida y los deseos en el pasado. Es corriente hoy contemplar los caminos de peregrinación tradicionales como un resto arqueológico de instantes ya obsoletos; en el mejor de los casos, como una recuperación casi lúdica del pasado, convenientemente transformada para adaptarla a nuestros modos de vida y nuestros planteamientos del ocio y de la cultura. Desde estas perspectivas, y dejando a un lado las peregrinaciones fomentadas por instituciones religiosas a causa de su carácter milagroso-terapéutico, o aquellas otras que siguen conformando el contexto existencial de otras formas culturales, como el viaje a La Meca en el ámbito islámico o el constante trasvase peregrino de hinduistas y budistas en Oriente, convengamos en que, al menos en nuestro mundo occidental, ya se ha confundido el concepto de la peregrinación con el sentido —superficial, aunque nos neguemos a admitirlo— del viaje turístico, más o menos envuelto en un leve manto de vivencias espirituales.

Partiendo de esta situación, se plantea la pregunta —se me plantea a mí, al menos— de la vigencia actual de toda una serie de claves que la Tradición fue colocando a lo largo de las rutas peregrinas, para cebo y estímulo de unos caminantes que, al

menos en teoría, eran muy distintos y los guiaban esquemas mentales muy diferentes de los que rigen en el mundo que nos toca vivir. Si a eso añadimos la cantidad ingente de lugares ya definitivamente desaparecidos, los muchos deterioros materiales sufridos por descuidos de los seres humanos (e incluso por deliberadas indigencias motivadas por intereses inmediatos), el olvido de tradiciones fundamentales y hasta el sacrificio consciente que significaban muchos tramos de las rutas en aras de necesidades derivadas del progreso material y tecnológico, la pregunta casi se vuelve angustiada y propicia al planteamiento de una duda esencial: ¿Realmente merece la pena que intentemos recuperar el sentido profundo de los caminos de peregrinación?

Decir SÍ a la peregrinación

Para mí al menos, y con carácter personal, íntimo e intransferible, la respuesta es una rotunda afirmación. Por dos razones convergentes: la primera, porque me gustaría contribuir en la medida de mis fuerzas a que no se perdiera definitivamente lo que aún persiste de aquel sentido sagrado que guió los pasos de los peregrinos lúcidos que patearon los caminos a lo largo de la Historia; la segunda, porque muchas de aquellas llamadas de atención al comportamiento trascendente del ser humano siguen vigentes y, aunque a menudo enmarañadas entre hojarasca de ruinas, entre capas de asfalto o entre conceptos radicalmente alterados por olvidos y conveniencias de todo tipo, todavía cabe recuperarlas para que aquel que así lo desee de corazón pueda hacer suyo el sentido de lo trascendente que pervive más allá de los calendarios y tenga la oportunidad de digerir siquiera una parte de las claves de conocimiento que se fueron depositando en la vereda peregrina a través de los siglos.

Lógicamente, quien ahora mismo se plantee recorrer, por ejemplo, la Ruta Jacobea, tendrá sus dudas, tanto respecto al modo de hacerlo como en lo que atañe al ánimo que habrá de impulsarlo. En lo concerniente al modo, supongo que ya quedan pocos dispuestos a sentirse y saberse peregrinos a la usanza tradicional, aunque aún he visto a muchos pateándose los arcenes de la carretera a golpe de zapatilla o a lomos de jaco. Lo normal, dentro de nuestra radical anormalidad cultural, es echar mano de los caballos de un automóvil y simular la repetición del camino con prisas, con las horas y las fechas prefijadas en la agenda, ya que todos —o casi— nos hemos pronunciado por ese vivir pendientes de un tiempo que parece escapársenos.

Otra cosa es el ánimo. Y pienso que éste, si es sincero y consciente, puede suplir con creces los irreparables deterioros del modo. En español, aunque muchos españoles quizá lo ignoren, tenemos una palabra que resulta intraducible en otros idiomas. Me refiero a las *ganas*, así en plural: rotundas, definitivas.

Las *ganas* son, en una sola pieza, hambre, deseo, inquietud, comezón, necesidad, ansia, urgencias. Pues bien: para volver hoy al Camino, y a todos los caminos, hace falta tener *ganas*. Y *gana*, en este caso concreto, se resuelve también, sobre lo dicho,

en nostalgia, querencia, curiosidad, esperanza de reencontrar el sentido casi perdido de unas vivencias que, querámoslo o no, añoramos algunos por lo que tuvieron de búsqueda interior sincera; algo cuyo sentido corre también el inminente peligro de perderse para siempre jamás.

Con las ganas a cuestas

Con las ganas a cuestas, el ánimo de peregrinar se encuentra a salvo, cualesquiera que sean las circunstancias reinantes. Ese ánimo es capaz de superar desde las anacrónicas luminarias turísticas, que convierten un muro de granito en cartón piedra, hasta el riego asfáltico vertido sobre una vieja calzada romana. El ánimo puede ser capaz de ver por encima de los deterioros que han borrado los perfiles de las piedras, oír el lenguaje de los signos en las marcas de cantería que aún quedan, sentir el significado de imágenes que fueron sustituidas o transformadas hasta resultar irreconocibles, leer los mensajes de leyendas que hace tiempo que no se han vuelto a narrar, vencer la reticencia de custodios recalcitrantes —que tampoco faltan— y hasta saborear el sentido de ciertos bocados tradicionales que hoy ya se condimentan a base de productos enlatados o congelados.

Es cierto que apenas queda en los caminos la centésima parte de la calzada originaria, incluso ha sido inevitable consentir la transformación de algunos templos que vieron ya medio perdida su intención primigenia por obra y gracia desgraciada de unas vigas de hierro puestas para sostener sus deterioradas estructuras. Y hasta se da el caso de monumentos que —¡menos mal!— fueron trasladados piedra a piedra para evitar que se hundieran en las aguas de un embalse que los habría hecho desaparecer para siempre. Es indudable —y ciertamente triste— que una parte de los caminos haya quedado convertida en escenario sin contenido, sin drama; y que, en su presencia, apenas quepa ya imaginar o reconstruir mentalmente todo lo que significó cuando aún latía en caliente, para solaz del peregrino lúcido.

Sin embargo, he hablado del ánimo. Y el ánimo es lo único que puede hacer que no nos volvamos atrás, que bebamos de las fuentes que perduran —que no son pocas— y que dejemos a un lado la siniestra sombra del tiempo para hundirnos con los ojos bien abiertos en un mundo que, con todos sus cosidos y remiendos, aún rezuma eternidad, conocimiento, sabiduría tradicional, sentido trascendente de la vida. Si eso es lo único que nos queda, pues bendito sea. Aprovechémoslo, tratemos de extraerle todo cuanto lleva aún dentro y aprendamos, aunque sea por los pobres medios que hoy tenemos a nuestro alcance, que meten en nuestra mente información mientras nos cierran los caminos de la comunicación.

Este es, en parte sustancial, el Camino Jacobeo. Se me ocurre ahora proponer, en este sentido, que el nuevo peregrino, despojado del peso del tiempo, sea quien devuelva a la Ruta ese contenido perdido. Pues ¿acaso no vuelven a darse

representaciones teatrales en los viejos teatros de Epidauro, de Pompeya, de Dhugga, de Mérida? ¿Por qué el peregrino, recuperado el papel de los antiguos caminantes buscadores de la verdad, no va a ser capaz de devolverles la vida —la verdadera, la que late y no la que maquilla muertos— a unas rutas que aún tendrían que ser para el mundo la columna vertebral de una cultura trascendente más allá del tiempo?

4. DE APRENDIZAJES Y ENSEÑANZAS

No resulta nada fácil, dentro del contexto cultural en el que nos movemos, reconocer las diferencias abismales que existen entre lo que solemos entender como aprendizaje de las múltiples materias educativas que se nos ofrecen, a modo de alternativas laborales, y la captación de ese algo que tendríamos que llamar enseñanza y que, en el fondo —al menos desde las perspectivas esencialmente racionalistas de nuestro mundo—, apenas sirve para otra cosa que para que nos sintamos en paz, aunque siempre relativa, con nuestra propia identidad y con nuestra relación existencial con el Universo del que formamos parte.

Desde el instante mismo en que se implantó en la sociedad humana el módulo de conciencia racional, que hoy domina las coordenadas de nuestro pensamiento y las mismas bases de nuestro existir cotidiano, tanto a niveles sociales como individuales, nuestro entorno ha sido contemplado como algo que debe ser dominado a toda costa por el poder y a través de la capacidad de nuestra mente y de los sofisticados mecanismos que esa misma mente ha sido capaz de crear. La inteligencia del ser humano, más ocupada en ese proceso de alcanzar el dominio absoluto sobre lo que la rodea —naturaleza, sociedad, estados e individuos— que en profundizar en las auténticas relaciones de todos los elementos que constituyen la Realidad total, intenta acumular saberes y métodos —o pautas— de comportamiento que le permitan afrontar el *desafío* que ella misma se ha planteado como fin y que constituye un Todo indisoluble con el carácter mismo de la sociedad en la que sobrevive.

En este esquema existencial, que tiene mucho de agresivo y de violento por lo que contiene de pugna tensa frente a lo supuestamente ajeno, el aprendizaje consiste, en esencia, en implantar en el individuo un conjunto de módulos mentales que, sobre permitirle subsistir en sumisa armonía con las directrices marcadas por la conciencia dominante, tratarán de insertarle, sin margen para la iniciativa personal, toda una parcela de saberes puntuales que deberán conformar la particular dedicación profesional e ideológica a la que el individuo tendrá que entregar la totalidad de su vida y de su conciencia. Este cúmulo de conocimientos estrictos y de sentimientos teledirigidos, de grandes esquemas de conducta prefabricados y de métodos rígidos de trabajo, sirve, sobre todo, para mantener el conjunto de la sociedad en un estado permanente de gregarismo, en el que juega fundamentalmente la fe ciega e irreductible en el sistema institucionalizado y la necesidad, tan visceral como

artificial, de cumplir unos principios preestablecidos que rigen comportamientos esencialmente idénticos, a la manera de condición indispensable para formar parte de un colectivo cada vez más anquilosado a fuerza de certezas aceptadas por decreto en todos los órdenes de la vida.

Frente a este panorama, en el que se desenvuelve la inmensa mayoría de la Humanidad, la *enseñanza* consistiría en la búsqueda de los caminos que podrían permitir al ser humano encontrar su propia y particular identidad y, sobre todo, su relación unitaria con todo cuanto le rodea, desde el prójimo más inmediato a la vivencia de lo intemporal, pasando imprescindiblemente por una identificación consciente y visceral con el mundo que pisa y sobre el que vive. Para iniciar esa búsqueda es condición indispensable que el individuo se enfrente, en primer lugar, a la mentira existencial en la que lo ha sumido el contexto sociocultural por el que discurren sus diarios quehaceres. Y no cabe la menor duda de que este enfrentamiento habrá de resultar lo bastante duro y violento como para que tenga que desistir del empeño quien tema por su integridad futura dentro del colectivo en el que discurre su existencia. Por eso, ya desde el inicio mismo, la voluntad personal y la decisión de asumir los peligros que se ciernen ante la adopción de esta postura son factores imprescindibles en ese intento de penetrar por una vía que, de manera necesaria, habrá de chocar con los principios mayoritariamente acatados por el resto de la sociedad.

Desnudo de al menos una parte sustancial de los prejuicios culturales y dogmáticos que han condicionado su existencia, como condicionan la existencia de todos los demás individuos que conforman el tinglado social, el paso inmediato de quien quiera penetrar en la enseñanza habrá de ser la búsqueda de aquellos indicios que puedan servirle de claves para un conocimiento que ha estado presente en la memoria colectiva desde los albores de la conciencia y que, más o menos respetado por la Tradición ancestral, se ha manifestado como cambiante evidencia a lo largo de todas las largas etapas históricas de la Humanidad, a través del *rito*, del *símbolo* y del *mito*. Este conjunto fundamental de factores, en la actualidad radicalmente despreciados, aunque se sigan utilizando bajo los más diversos y equívocos nombres, flota entre el inconsciente y el supraconsciente, y llega dándonos cuenta cabal de un conocimiento que difiere sustancialmente de los saberes puntuales transmitidos por el aprendizaje en nuestra civilización tecnológica, por formar parte de la esencia misma de lo humano. No se trata en modo alguno de un conocimiento pretendidamente objetivo, sino de una necesidad consustancial a la mente y al espíritu, a partir del instante en que estos segmentos de la conciencia prescinden de la falsa dicotomía imperante y se manifiestan como aspectos alternativos de una realidad única: la que, formando parte de nosotros mismos, es al mismo tiempo inseparable de todo cuanto nos rodea, convertida en holograma del Universo.

La enseñanza la elegimos nosotros; el aprendizaje nos viene impuesto. La enseñanza es totalizadora de unos principios que abarcan, en esquema, las raíces de

cualquier saber puntual; el aprendizaje supone ya, en nuestros días, una atomización consciente y deliberada de conocimientos cada vez más restringidos, con menos horizontes, que exigen una progresiva y radical especialización, con el consiguiente abandono de cualquier intento de asomarse a otras ramas del saber. La enseñanza es susceptible de transformar realmente al ser humano y llevarlo por los caminos de la comprensión totalizadora; el aprendizaje, tal como viene imponiéndose en nuestra cultura y tal como nos obligan a asimilarlo, nos deja cojos y mancos, tullidos y tuertos oficiales a quienes se veta, incluso académicamente, salirse del área estricta de pequeños saberes en la que se nos ha encasillado para colaborar, desde ella y solo desde ella, a lo que se ha dado en llamar el progreso de la sociedad.

El aprendizaje —me refiero siempre al oficialmente establecido por leyes y decretos, reconocido a través de títulos y diplomas y certificados de aprovechamiento— es el único camino que puede permitirnos ocupar un puesto de responsabilidad en esa sociedad para la que se nos ha formado y hasta, ocasionalmente, medrar en él y extraerle un beneficio a costa de la misma sociedad. La enseñanza, en cambio, solo sirve —aunque se me ocurre pensar que no es poco— para sentirse en paz con uno mismo y sentir al mismo tiempo al mundo y al resto de la Humanidad más cerca de nosotros; para respondernos a muchas de nuestras más íntimas inquietudes, precisamente aquellas que en ninguna cátedra habrán de resolvemos: aquellas que no figuran en ninguna de las asignaturas ni planes de estudio en vigencia.

Pero, fundamentalmente, eso que llamo enseñanza puede ser susceptible de ponernos en contacto con aquellos que, en el pasado, supieron también ser conscientes de una realidad que a nosotros está ya a punto de escapársenos de entre las manos, porque ya casi no nos sentimos capaces de frenar el deterioro de un mundo y de una civilización que, para su desgracia, solo sabe dirigir su mirada a las soluciones inmediatas y puntuales de sus propios problemas generales. Se trata de esos problemas que se nos plantean como concretos y precisos, casi obra de las circunstancias y de los pequeños descuidos, pero que, en realidad, amenazan con terminar con todos nosotros si no nos sentimos con capacidad para abordarlos como lo que realmente son: atisbos, señales de advertencia por nuestra ceguera integral, al no haber sido capaces de asumir a tope nuestra auténtica relación con el Cosmos. La enseñanza, tal como la concibo e intento que se descubra, mira al pasado pensando en el futuro, capta íntimamente el mensaje de los siglos para hacernos entender y asumir las claves de nuestra identidad, nos clarifica las verdades que se nos han intentado imponer por las bravas, despojadas de su esencia y convertidas en caricaturas de su propia realidad.

La enseñanza, en fin, nos ayuda —nos debería ayudar, quiero decir— a encontrar la auténtica dimensión de las cosas y la función primordial de las creencias y, por encima de todo lo demás, el significado auténtico de aquellos signos que debimos aceptar unilateralmente como esquemas de conducta, sin que nadie quisiera o supiera hacernos comprender su sentido. Supongo que aún está en nuestra mano asumir esta

obligación y emprender la tarea de descifrarlos, como camino único hacia nuestra supervivencia interior, que es la que cuenta, al fin y al cabo.

El Camino de Santiago reúne, desde su descubrimiento, estas dos facetas de acceso al Conocimiento. Y los millones de peregrinos que lo hollaron se dividieron entre los que aceptaban el juego del aprendizaje, cumpliendo a ciegas y a rajatabla los preceptos establecidos desde la más alta autoridad, y los que buscaban por su cuenta y riesgo las claves de una enseñanza que les serviría para encauzar su existencia por líneas de conducta para las que el Camino habría supuesto, una vez realizado, un modelo y un esquema existencial. En ambos casos, sin embargo, la aventura caminera inmediata era la misma. Todos atravesaban los mismos valles, todos se alojaban en las mismas posadas, todos oraban ante las mismas imágenes, todos cumplían igualmente los mismos ritos, pasaban las mismas penalidades y se tocaban con las mismas prendas. Lo que les diferenciaba era la actitud que adoptaban ante los estímulos que les ofrecía la Ruta. Por eso, a la hora de analizar el peregrinaje y estudiar el comportamiento de quienes lo emprendieron, tendremos que establecer, en primer lugar, un hecho físico común a todos: la aventura caminera y su argumento cotidiano; sus vicisitudes históricas y su ambientación en tanto que escenario grandioso para un importante acontecimiento colectivo. En segundo lugar, tendremos que requerir de los peregrinos su identificación, el certificado que acredite los motivos por los que cada cual emprendió la marcha para alcanzar una meta que, queramos reconocerlo o no, fue tan diversa y variopinta como esquemas de conducta y motivaciones persona les podemos encontrar en el individuo de cualquier época, de cualquier cultura y de cualquier creencia.

Por eso, el Camino de Santiago no puede abordarse únicamente como una aventura colectiva que marcó un acontecer histórico determinado. Pues, además de eso, y a menudo incluso por encima de eso, supuso un interminable conjunto de experiencias personales que, acumuladas, configuraron toda una visión con creta del mundo que pervivió por encima de ese acontecer histórico, condicionándolo unas veces, pero la mayoría de ellas reflejando un comportamiento común paralelo a la cotidianidad de la Historia que, ajeno al tiempo y a los acontecimientos que lo marcan y lo dividen, discurre por debajo de la cronología, estableciendo las estructuras de una espiritualidad esencialmente ajena al paso de los siglos y, por eso mismo, ignorada y hasta perseguida por quienes se aferraban y se siguen aferrando a esquemas estrictamente racionales de comportamiento.

En este admitir la pluralidad esencial del Camino y de quienes lo emprendieron radica la grandeza de su pervivencia a lo largo de los más de diez siglos de historia de las peregrinaciones jacobeanas. Porque esa pluralidad de fines y de idearios fue la que permitió que la Ruta no fuera una coyuntura histórica adscrita a un instante determinado del acontecer humano, sino un fenómeno universal que aún supera con creces su misma condición de acontecimiento histórico para convertirse en parte sustancial de la aventura intemporal de la Humanidad.

Capítulo 1

Cómo nace un mito universal

CRISTIANISMO: BORRÓN Y CUENTA NUEVA

LA consolidación histórica de la fe cristiana tras su reconocimiento como religión instituida en el Imperio tras el Concilio de Nicea (325) supuso, en el ámbito del mundo mediterráneo, una revolución sin precedentes. En esencia, se basó en la instauración de un ideario trascendente que, proclamándose universal y sirviéndose del poder político que le habían concedido los últimos emperadores romanos, transfería a sus cabezas rectoras la facultad de negar y destruir la validez de todas las creencias anteriores e imponer una unidad doctrinal monolítica, implacable a la hora de conceder cualquier valor espiritual a los cultos que venía a sustituir y capaz de imponer sus criterios dogmáticos por encima de cualquier sentimiento trascendente que no coincidiera con los esquemas que habían preparado los primeros doctores de la Iglesia.

El poder temporal que acumuló la jerarquía eclesiástica cuando se aposentó en Roma por concesión imperial, manteniendo de hecho la cabeza reconocida de su capitalidad y apenas sustituyendo la anterior estructura política por otra doctrinal, le permitió que, en la práctica, los súbditos del Imperio pasaran a ser, de hecho, súbditos de la Iglesia y de su máximo representante, el Sumo Pontífice, obispo de la Ciudad Eterna. De modo que, apoyándose en el pasado inmediato, pero prescindiendo de las directrices de la política llevada a cabo por los emperadores —que permitieron que en Roma se rindiera culto a todas las divinidades adoradas en los cuatro puntos cardinales del Imperio—, se estableció la necesidad perentoria de expandir la Nueva Fe hasta las más lejanas fronteras, proclamando oficialmente en todo el ámbito imperial una sola creencia que sustituiría, con carácter de ley, a la obediencia debida a la figura simbólica del emperador^[1]. El *Sol Invictus* imperial sería sustituido por el Sol Salvífico representado por la figura de Jesucristo; y los mártires cristianos que habían sido víctimas de las persecuciones políticas del Imperio sustituirían a su vez, como dioses menores, pero dignos de la mayor veneración, a las deidades que tenían que ser defenestradas para alcanzar la unidad de culto que la Iglesia reclamaba.

No resultaba esta una labor fácil. El Imperio era inconmensurable y, aunque Roma había dotado a todo su territorio de vías de comunicación eficaces, todavía resultaba difícil controlarlo en su totalidad, sobre todo contando la Iglesia con sacerdotes en lugar de legionarios y, sobre eso, nunca con aquellos representantes que estuvieran suficientemente preparados para ejercer una labor apostólica que tampoco la Iglesia tenía todavía muy clara, porque la mayor parte de su doctrina estaba aún por elaborar. Esta circunstancia contribuyó a la aparición de gran número de

movimientos heréticos, algunos de los cuales, como el arrianismo, llegaron a convertirse en la religión oficial de pueblos enteros sometidos al Imperio que, aunque tempranamente cristianizados, trataban de adaptar sus viejas creencias a la nueva fe universal que venía barriendo con la enorme pluralidad de teogonías y cosmogonías que habían surgido desde la noche de los tiempos y que, en estado más o menos evolucionado, habían constituido el mundo de las creencias de los súbditos del Imperio. Roma había sabido conservarlas, porque su conservación contribuía a la estabilidad política de los pueblos dominados. E incluso, tal como podemos comprobar en los *Comentarios* de Julio César, se potenciaba sutilmente la permanencia de aquellas creencias adjudicando apelativos consagrados por los romanos a las divinidades de los pueblos conquistados^[2].

La Iglesia fue mucho menos comprensiva. Necesitaba romper con todas las creencias que la precedieron, rechazándolas como obra de Lucifer, que se habría adueñado de los seres humanos a los que la doctrina de Jesucristo pretendía traer la salvación. Y, mientras no pudo ejercer directamente funciones punitivas contra los que se desviaban del dogma, se valió de la amenaza y del anatema para arrastrar al buen camino a quienes se desmandaban.

En estas circunstancias, alrededor de la segunda mitad del siglo IV de la nueva era, surgió por Galicia y se extendió rápidamente por todo el noroeste peninsular la doctrina de un cristiano singular que llegó a ser obispo de Ávila y que arrastró tras de sí a muchos devotos y casi a la mitad del clero católico de la España de su tiempo, mientras la otra mitad, la más poderosa e influyente, la más fundamentalista también, lanzaba sus anatemas sobre los principios que defendía y con los que había atraído a una parte considerable de la feligresía. El personaje se llamaba Prisciliano, y hay que plantearse, aquí y ahora, que resultaría difícil alcanzar una visión de conjunto de la historia de la espiritualidad española sin reconocerle el papel absolutamente definitivo que jugó en su tiempo, tanto mientras vivió como después de muerto^[3]. Por eso, aun faltos como estamos de un conocimiento profundo de su pensamiento y aunque su circunstancia vital nos ha llegado solo a través de quienes lo condenaron^[4], resulta imposible de comprender la conducta religiosa española y su proyección europea sin tener en cuenta lo que este reformador influyó en las estructuras religiosas peninsulares.

En Prisciliano, por lo que conocemos de su doctrina, apenas hubo sino ligeras desviaciones sin importancia del dogma proclamado por la Iglesia oficial. Leyendo los pocos escritos suyos que se salvaron de la purga eclesiástica, un tratadista cristiano de hoy se vería en aprietos para descubrir en ellos materiales heréticos. Sin embargo, fue fundamentalmente su manera de abordar la práctica cristiana la que llevó a su condena por las autoridades religiosas de su tiempo. Los cánones del concilio que se celebró en Zaragoza para anatematizar sus actitudes (380) cargaban las culpas heréticas de Prisciliano y de sus seguidores en la práctica diaria del cristianismo, en su manera peculiar de entender e interpretar la liturgia. A aquella

Iglesia colegiada, volcada en la obsesión por el dominio de una feligresía que no debía en modo alguno interpretar el espíritu evangélico, sino plegarse mansamente a las estrictas ordenanzas de unos rituales establecidos que, teóricamente, ayudarían a ganar el cielo si se cumplían de modo tan radical como estaban establecidos, le molestaba que gente que se proclamaba cristiana (y que, sin duda, lo era) se permitiera libertades formales que no habían salido de las estrictas ordenanzas romanas, sino —y en esto estribaba sobre todo la base de la condena— de prácticas ascéticas que, siquiera parcialmente, provenían de las creencias que ya tenía el pueblo desde antes de que el cristianismo viniera con su afán de demostrar que la suya era una religión absoluta mente diferente a todas las que hubo antes y su fin inmediato el de establecer una política de «borrón y cuenta nueva» que anulase incluso el larvado recuerdo colectivo de las creencias anteriores.

Las condenas de los cánones conciliares se extendían, entre otras materias, a la costumbre priscilianista de vivir los tiempos de Cuaresma en meditación, sin acudir al templo para recibir las directrices del pensamiento piadoso que debía implantarse desde la palabra de los sacerdotes autorizados; a la consumición en privado de la Eucaristía; a caminar con los pies descalzos en señal de ascesis; a la práctica de ejercicios ascéticos en lugares alejados —las *villae alienae*—, sin la vigilancia inmediata y autoritaria de los responsables eclesiásticos y unidos en un mismo fin devoto hombres y mujeres; a la posibilidad —fundamentalmente pecaminosa, incluso hasta nuestros días— de que las mujeres pudieran ejercer alguna forma de sacerdocio y funciones magistrales en asuntos de doctrina.

Sin embargo, a poco que se analicen estas pretendidas perversiones doctrinales, salta a la vista que formaban parte de una tradición. O, si lo preferimos, que, contra lo establecido desde las alturas de la autoridad eclesiástica, se trataba de maneras muy lógicas de enfocar el hecho religioso, puesto que ese sentimiento trascendente que llamamos religión, o se traduce en una intervención activa y voluntariosa del creyente, en tanto que el sentimiento religioso es de cada uno, personal e intransferible, o se convierte —como, de hecho, se pretendió a lo largo de la historia convertir al cristianismo— en una sucesión de prácticas dirigidas desde las alturas inapelables de la autoridad reconocida y de estrictos comportamientos morales estrechamente controlados por las autoridades menores subsidiarias.

La aventura activa de Prisciliano y de sus seguidores nos da la pauta, pues, de un comportamiento colectivo, esencialmente asumido por una parte considerable de los cristianos habitantes del noroeste peninsular, que fueron quienes más directamente recibieron las enseñanzas del obispo herético de Ávila, que se tradujo, aún en vida de su líder carismático, en una auténtica revolución espiritual de la idea cristiana, previamente tamizada por los recuerdos vivos de un ascetismo a caballo entre lo pagano y lo místico, procedente de unas vivencias religiosas profundamente enraizadas en el pueblo desde mucho antes de que la política eclesiástica triunfante hiciera su aparición en la Hispania que todavía formaba parte de un Imperio

decadente.

TRÁGICO Y ESPERANZADOR VIAJE DE IDA Y VUELTA

Convencido de su misión, así como de la sinceridad de su doctrina, que jamás dejó de proclamar cristiana, Prisciliano, con algunos de sus seguidores, viendo la imposibilidad absoluta de hacerse escuchar por las autoridades religiosas que habían convocado el Concilio de Zaragoza y que habían pronunciado un anatema irreversible contra sus doctrinas, decidió exponer directamente al Sumo Pontífice las ideas que, con toda seguridad, creyó que le habían sido dislocadas por los padres conciliares. Con al menos dos de sus compañeros, Instancio y Salviano, Prisciliano emprendió viaje a Roma, para entrevistarse con el papa Dámaso. Dice Sulpicio Severo: «Realizaron su viaje por el interior de Aquitania, donde, acogidos magníficamente por los que entonces no estaban al tanto, esparcieron la semilla de su perfidia». Lo que significa, sin que tengamos necesidad de hacer ningún esfuerzo interpretativo, que en aquel viaje el maestro hereje siguió sumando adeptos entre el pueblo. Pero en Roma, el papa Dámaso no quiso siquiera recibirlos. Y lo mismo sucedió cuando pretendieron entrevistarse con san Ambrosio, que era entonces obispo de Milán y, de hecho, la segunda autoridad viva de la Iglesia.

Mientras, el mayor enemigo de Prisciliano, el obispo Itacio, instó al emperador Máximo, que se encontraba en Tréveris, a que se sometiera a juicio al obispo hereético. Prisciliano, con sus más inmediatos seguidores, acudió confiado a la convocatoria, tan seguro se encontraba de su comportamiento y de que sería escuchado por el emperador y no por los obispos. No fue así. El juicio lo llevó a cabo la Iglesia y, entre los acusadores, tuvo especialísima relevancia cuanto declaró Itacio, a quien ni siquiera Sulpicio Severo concede beligerancia cuando lo trata de desvergonzado y glotón, y añade: «Su estupidez había llegado a tal grado que incluía en su acusación tanto a todos los santos varones en quienes había prendido el deseo de estudio, como a los compañeros de Prisciliano o de sus discípulos...». Qué escándalo no causarían aquellas actitudes que incluso Martín de Tours, que entonces se encontraba en la ciudad de Tréveris, se mostró partidario decidido de no condenar a Prisciliano por las acusaciones de Itacio. Pero san Martín tuvo que dejar la ciudad y su ausencia decidió el desenlace del proceso. Condenado por las autoridades religiosas presentes, el prefecto Evodio confirmó la pena de muerte que ya, de hecho, había sido pronunciada por la Iglesia, por haberse dedicado Prisciliano a «doctrinas obscenas», por haber llevado a cabo «reuniones nocturnas con mujeres indecentes» y porque acostumbraba a rezar desnudo.



San Martín de Tours, uno de los santos más venerados del Camino Jacobeo, fue uno de los poquísimos prohombres de la cristiandad que se opuso en el siglo IV a la condena del hereje Prisciliano. (Musée Paul-Dupuy, Toulouse).

Prisciliano, con sus dos discípulos más directos, fue decapitado en Tréveris en el año 385. Y cosa de dos años después, seguidores suyos fueron insólitamente autorizados por la autoridad de la Iglesia para recoger sus restos y llevarlos de vuelta a su tierra natal, la Gallaecia, donde, siempre según Sulpicio Severo, «sus funerales fueron celebrados con grandes obsequias». Sin duda, aquel camino de vuelta se realizó siguiendo algunas de las vías romanas que posteriormente serían aprovechadas para establecer los caminos jacobeos y, muy probablemente, el cuerpo venerado pasó por muchos de los lugares donde su propietario se había detenido años

antes en su marcha a Roma para predicar su doctrina y ganar adeptos. No es vana, en este sentido, la aseveración del mismo cronista, cuando dice: «Por lo demás, muerto Prisciliano, no solo no se reprimió la herejía que había brotado por obra suya, sino que, fortalecida, se propagó más ampliamente. Pues sus seguidores, que antes lo habían honrado como santo, después comenzaron a venerarlo como mártir». Todas estas citas están tomadas textualmente del libro II, capítulos 44 al 51, de la Crónica de Sulpicio Severo anteriormente citada. No haría falta que repitiera que su autor no fue, al menos abiertamente, reconocido como priscilianista, antes bien se destaca su ortodoxia casi de manera sospechosa, dando la impresión de un cronista empeñado en la imposible labor de ser sincero a pesar de que sus opiniones pudieran caer en la eventual sospecha de haberse constituido en defensor de los mismos males que denunciaba.

En cualquier caso, algo muy significativo se desprende de las noticias que poseemos y de los documentos que se han podido reunir sobre el maestro herético y sobre la vida religiosa en el noroeste hispano a lo largo de los primeros tiempos de la Edad Media. En primer lugar, que su doctrina, en los siglos posteriores a su muerte, lejos de desaparecer, se incrementó hasta convertirse en una amenaza encubierta, pero evidente, para la expansión del cristianismo romano por las tierras finisarranas de la Península. En este sentido, el breve tratado del que fue obispo de Braga durante la permanencia en aquella tierra de los suevos, san Martín Dumicense, a los que logró convertir al cristianismo gracias al proclamado milagro de la curación de la hija del rey Carriarico, es definitivo. El tratado en cuestión es conocido como *De correctione rusticorum* y constituía una especie de guía de conducta para los sacerdotes que tenían a su cargo en la diócesis el cuidado de las costumbres de la nueva feligresía. Allí se condenan prácticas como la adoración de las piedras y la atribución de cualidades terapéuticas prodigiosas a fuentes y árboles. Y se repite, como una cantinela, toda la ristra de pecados que ya fueron anatematizados por los sabios padres que acudieron cien años antes al Concilio de Zaragoza para condenar las doctrinas priscilianistas. Todavía tres siglos después de la muerte de Prisciliano, el maestro de ascetas hispanos, san Fructuoso, que fijó sus reales de espiritualidad en los montes de León, era advertido por su amigo el obispo Braulio de Zaragoza de que tuviera cuidado con los que acogía como discípulos en los Valles del Silencio, porque las doctrinas de Prisciliano seguían siendo moneda corriente que amenazaba la espiritualidad ortodoxa de aquellas comarcas.

Y, ya entrados en el siglo XII, cuando los monjes benitos se asentaron en los dominios fructuosianos, recibían en alguna ocasión importantes donaciones de nobles de la región en las que figuraba como motivo de éstas el recuerdo de un pariente que «había vivido pagano» y que, por alguna circunstancia prodigiosa, se había convertido a la fe verdadera^[5]. Lo que significa que todavía entonces, cuando el Camino de Santiago tenía ya plena vigencia oficial y su calzada pasaba a pocas leguas de ese monasterio que fundara el asceta visigodo, había en el Bierzo —lo

mismo que habría sin duda en toda Galicia, aunque los testimonios abundan menos—ramalazos de priscilianismo que nadie puede asegurar que no fueran parte de la meta perseguida por un número indeterminado de peregrinos compostelanos.

La primera sospecha de esa permanencia soterrada de la herejía la podemos encontrar no solo en los testimonios inmediatamente posteriores, como la noticia que nos sigue dando Sulpicio Severo de que jurar en nombre de Prisciliano constituía una garantía de veracidad y de honradez, sino en la tradición misma de la ubicación secreta de su sepulcro. En Galicia y en el Bierzo, este misterio sigue siendo incluso hoy una cuestión de fe popular. Y hay cuatro lugares que, a la hora de establecer suposiciones, se llevan la fama de ser los auténticos que conservan en secreto el cuerpo del maestro herético.

El primero de estos lugares es Astorga. En Astorga era obispo, cuando los devotos priscilianistas devolvieron el cadáver a su tierra, un sincero seguidor del condenado. Y dice una tradición que ofreció un lugar secreto donde pudiera ser enterrado; un lugar que sería conocido únicamente por sus seguidores y que se reservaría para su culto a espaldas de cualquier autoridad que pretendiera prohibirlo. Apuntemos, siquiera sea de paso, que Astorga es uno de los puntos de paso imprescindibles del Camino de Santiago, la puerta de la inhóspita Maragatería de la que esta ciudad es la capital.

El segundo lugar, admitido incluso por una parte de los investigadores que se han comprometido en el estudio maldito del priscilianismo, es la cripta del templo parroquial de Santa Eulalia de Bóveda, a poco trecho de Lugo y también paso obligado oficial de los peregrinos que elegían pasar por la antigua *Lucus* para alcanzar Santiago de Compostela. Lo curioso de este lugar es que la cripta en cuestión, según puede apreciar cualquier visitante que se acerque, fue, en tiempos anteriores al cristianismo, un ninfeo romano, del que todavía se conservan tanto las bóvedas que albergan el estanque de agua lustral como buena parte de las pinturas al fresco que lo decoraron, milagrosamente conservadas, representando en su mayor parte parejas encontradas de toda suerte de pájaros^[6] y curiosas entrelazaduras de plantas que recuerdan las hojas de la vid. Incluso hay una piedra labrada que, según muchos, puede ser la tapa del sepulcro del maestro. La piedra en cuestión se encuentra cerca de la entrada, en el lado derecho, y su labra, apenas apreciable por el desgaste de los siglos, parece representar una curiosa figura de mono danzante y retorcido. Igualmente, en el exterior del templecillo, mirando hacia arriba y a la izquierda de la fachada, se encuentra otro bajo relieve medieval primitivo que, a todas luces, representa la danza de un grupo de hombres y mujeres que bailan con las manos enlazadas, como un recuerdo de las danzas de los adeptos de Prisciliano.

El tercer emplazamiento tradicional del sepulcro de Prisciliano es el monasterio de Oseira, en la actual provincia de Orense. Este fue uno de los monasterios señeros de la colonización cisterciense gallega, fundado a mediados del siglo XII^[7], pero sus orígenes son seguramente muy anteriores y pueden remontarse, según algunas

opiniones, a la época de san Fructuoso, cuando aquel lugar fuera ocupado por eremitas que seguían las directrices espirituales del patriarca berciano.

El cuarto supuesto emplazamiento de la tumba de Prisciliano es mucho más problemático y su misma mención constituye ya materia de polémica. Pues hay muchos que afirman —y la cosa viene publicándose abiertamente, al menos, desde que la apuntó, no sé con qué datos, don Miguel de Unamuno— que es Prisciliano el que ocupa el sepulcro que tradicionalmente se tiene como el de Santiago en Compostela. Lo cual, si fuera cierto —aunque no lo fuera daría exactamente lo mismo—, obligaría a que nos planteáramos, ya abiertamente, la cuestión candente de los motivos por los que el mito jacobeo pudo originarse tan tardíamente, como veremos de inmediato, y por los que ese retraso pudiera justificarse, dando pie a la revolución cultural más importante que tuvo lugar en la Europa cristiana medieval.

La única explicación que justificaría esta polémica evidencia, de la que, al parecer, no quedan más datos que el paralelismo de unos cuerpos santos trasladados desde muy lejos hasta su emplazamiento definitivo y la coincidencia en una costumbre inveterada de la Iglesia, de la que ya hemos hablado páginas atrás, de rebautizar santidades reconocidas por el pueblo de acuerdo con una necesidad de sacralizar todo lo venerado a sus espaldas, pasaría por la urgencia puntual de encontrar un motivo de esperanza y de fe añadida para un colectivo amenazado por la expansión islámica. Y la realidad de que esa esperanza únicamente podía oficializarse, dada la ausencia en el noroeste peninsular de una tradición cristiana fuertemente arraigada, mediante la sacralización institucional de las únicas bases auténticamente religiosas que ese territorio poseía para estructurar su identidad. Por un lado, la conciencia de haber sido meta de querencias ancestrales que se remontaban milenios a la aparición del cristianismo. Por otro, la santificación —debidamente transformada— de un elemento devocional: la Tumba Santa, aunque fuera la de un hereje declarado que, para una mayoría de seguidores, representaba el paradigma de todo lo sagrado y venerable que podía constituir la esperanza y la meta de un proyecto espiritual colectivo y de una conciencia que aglutinase los deseos y las esperanzas de un pueblo en vías de encontrar su propia identidad.

Esta urgencia se hizo evidente cuando, a partir del año 711, la Península Ibérica se vio ocupada en su práctica totalidad por la última migración violenta de su historia, la de los musulmanes, que se llevó a cabo no como una terrible invasión masiva que obligase al levantamiento de la totalidad del pueblo invadido contra el invasor, sino como la ocupación fulminante de una idea en el territorio dominado por otra idea rival, como un cambio estructural de los esquemas anteriormente vigentes por los que traía consigo una fuerza teóricamente invasora que, compuesta por un número ridículo de guerreros^[8], consiguió islamizar la mayor parte del territorio de Hispania en apenas treinta años, arrebatándole al cristianismo cerca de las tres cuartas partes de su feligresía, que abrazó voluntariamente la creencia novísima que los ocupantes le ofrecían, como alternativa al dominio omnipotente que la Iglesia había venido

ejerciendo desde que Recaredo II proclamó la fe católica como religión oficial del reino visigodo durante el III Concilio de Toledo (589). Sobre ello, se daba una circunstancia complementaria que no puede despreciarse: la libertad de culto que concedía el islam a los cristianos que quisieran seguir fieles a su fe, solo mediante el pago de un tributo especial.

LA URGENCIA DE UN MITO SALVÍFICO

La tormenta islámica se detuvo en la cordillera Cantábrica y en los Pirineos Occidentales. Aquella estrecha franja de terreno montañoso constituía, por un lado, un hábitat absolutamente ajeno al que constituía el ambiente habitual de los árabes nómadas y magrebíes que dirigieron la ocupación; no estaban acostumbrados a vivir entre los fríos de la alta montaña, sino en los cálidos desiertos norteafricanos. Por lo tanto, probablemente ni siquiera se plantearon el proyecto de ocuparlo, cuando el resto del territorio peninsular ofrecía bastantes alicientes que justificaban su asentamiento. Según los cronistas musulmanes que dieron cuenta de lo sucedido en aquellos primeros años de islamismo peninsular, los dirigentes de la invasión, aun sin resignarse totalmente al abandono de aquella pequeña parcela del territorio, no sentían ninguna prisa por completar su conquista. Después de alguna escaramuza adversa, como fue la magnificada batalla de Covadonga, prefirieron dejar que aquel grupúsculo de cristianos se extinguiera por sus propias carencias.

Aquello pudo ser un error irreparable a largo plazo, porque el avance del islam había dado como resultado inmediato que se refugiaron en aquellas montañas los restos del poder político y religioso del destruido reino visigodo; la mayoría de aquellos señores y preladados que, de hecho, habían sido los responsables indirectos de la invasión que habría de terminar en un tiempo increíblemente breve con su régimen político; todos aquellos que se aferraban a los retazos de un poder definitivamente perdido, pero que no se resignaban al cambio cultural y religioso que venía a imponerles la dinámica imparabla de una creencia recién nacida, dispuesta —como lo estuvo el cristianismo en sus primeros tiempos— a conquistar el mundo entero para el cumplimiento universal de su propuesta salvífica. Allí, casi viviendo exclusivamente de la miel de las abejas silvestres, como dice un cronista musulmán contemporáneo^[9], los pequeños núcleos cristianos se fueron estabilizando, hasta conformar minúsculos Estados sin más proyecto a corto plazo que el de su propia supervivencia frente a un auténtico imperio que los amenazaba al menos dos veces todos los años con expediciones que solo lograron ser detenidas —y aun esto solo parcialmente— estableciendo un territorio desértico, casi vacío de habitantes, que impedía el reavituallamiento de los guerreros antes de alcanzar sus objetivos.



Ilustración que resume la leyenda clásica del Apóstol Santiago.

A esta situación de constante inseguridad, que impedía la estabilización política y mantenía a todos en un continuo estado de provisionalidad existencial, se unió muy pronto, a las puertas del siglo IX, el creciente temor a las profecías apocalípticas que anunciaban el reino milenario de Cristo. El año Mil, con todos sus oscuros anuncios, estaba en puertas. Doscientos años por delante no eran nada en un instante en el que ni siquiera se tenía la seguridad de un cómputo cronológico correcto. Y nadie, salvo sabios eclesiásticos a los que había que creer por decreto, parecían estar al cabo de la calle con relación a lo que sucedería y a cuándo habría de suceder. Uno de estos sabios, al menos el más conocido entre los que vivían en el pequeño reino cristiano de Asturias, era Beato de Liébana, que fue posteriormente conocido en toda la Europa por sus *Comentarios al Apocalipsis*, que constituirían los famosos *Beatos*, de los que

todavía quedan algunas copias de extraordinario valor, fue probablemente el primer escritor cristiano peninsular en proclamar la devoción de los españoles por el Apóstol Santiago, cantando en uno de sus himnos:

¡Oh Apóstol dignísimo y santísimo,
cabeza refulgente y dorada de España,
poderoso defensor y patrono especialísimo!

Sin embargo, parece ser que el culto a Santiago, y hasta su presunta evangelización de la Península, era una noticia que circulaba por la Europa cristiana incluso antes de que los españoles tuvieran tiempo ni oportunidad de plantearse dicha eventualidad. El llamado *Breviarium Apostolorum*, que era ya conocido en el siglo VII, dejaba sentada esta posibilidad que ni los Hechos apostólicos confirmaban: *Hic Spaniae Occidentali loco praedicat et sub Haerodis gladio caesus occubit, sepultusque in Achaia Marmorica*^[10], refiriéndose a Santiago el Mayor. Como se ve, se apuntaba la posible predicación, pero en modo alguno se afirmaba la ubicación peninsular de su sepultura. En cuanto al venerable Beda, que vivió a caballo de los siglos VIII y IX, vuelve a citar dichas predicaciones^[11] de Santiago en España, pero en circunstancias muy poco claras, porque también cambia arbitrariamente los lugares donde los demás apóstoles se dirigieron para emprender la evangelización universal que se pretende puntualizar en los Hechos evangélicos.

La necesidad que tenían aquellos pequeños núcleos cristianos de un protector divino era urgente, casi esencial. Solo una figura gloriosa unánimemente reconocida, venerada más allá del habitual culto a las reliquias que se expandía diariamente por todo el mundo cristiano, pero que significaba poco, más allá del mero testimonio de su lejano martirio, podía enfrentarse a la extraordinaria fuerza que la figura de Mahoma ejercía sobre sus fieles, lanzándolos como iluminados a la guerra santa —la *yihad*— con la promesa formal de que los que murieran en ella habrían ganado el derecho a un lugar en el Paraíso. Pero el instante preciso en que surgió realmente el mito jacobeo, tal como hoy es proclamado con la fuerza de la tradición, es algo que ignoramos, porque absolutamente todos los testimonios existentes en las crónicas, que son las fuentes más fidedignas con las que podemos contar a la hora de conocer los acontecimientos puntuales sucedidos a lo largo de aquellos siglos, son más de cien años posteriores a los sucesos milagrosos que se narran^[12], sin que ningún testimonio contemporáneo nos confirme su absoluta evidencia, ni, por supuesto, su imposible autenticidad. Lo más que nos transmiten, aunque no es poco, es la urgente necesidad de que tales hechos milagrosos fueran asumidos por los cristianos, que habrían de utilizarlos en beneficio de su supervivencia y de la supervivencia de la fe cristiana en la Península.



Antigua miniatura que plasma el momento en que el obispo de Iria Flavia, Teodomiro, descubre milagrosamente la tumba que guardaba los restos del Apóstol.

Esta tradición, tardíamente consignada y narrada sucesivamente por etapas que iban complementando el mito y retrotrayéndolo en el tiempo, vendría a ser la siguiente, una vez establecido un posible orden cronológico:

- a) Santiago, hermano del Salvador (según fue admitido por una mayoría de devotos jacobeos, a pesar de que la Iglesia jamás se pronunció sobre esta circunstancia, medio apuntada en la literatura evangélica), se trasladó a Hispania, donde estuvo cierto tiempo, consiguiendo un reducido número de conversos y algunos discípulos, conocidos como los Siete Varones Apostólicos. Antes de regresar a Palestina, la Virgen se le apareció dos veces en cuerpo mortal, una de ellas en Muxía y otra en Zaragoza, para darle ánimos en su labor.
- b) Regresado a Palestina, fue martirizado en el año 46. Dos discípulos suyos recogieron su cuerpo, lo pusieron en una barca sin timón y se hicieron con él a la mar. La barquichuela, milagrosamente conducida, arribó a las costas gallegas de Iria Flavia, donde, tras unos milagros espectaculares, la reina Lupa, que era 7agana, se convirtió y permitió que el cuerpo santo del Apóstol uera enterrado en un lugar que sería conocido como el Castro Lupario.
- c) Pasados setecientos años desde aquellos sucesos, cuando el pueblo había olvidado ya la presencia de la santa reliquia en su tierra, un anacoreta llamado Pelagio vio en el año 814, durante la noche, luces extrañas y de apariencia

prodigiosa que partían del que luego se llamaría el Pico Sacro e iban a posarse en el Castro Lupario. Avisado el obispo Teodomiro de Iría Flavia, acudió al lugar, donde descubrió un sepulcro que fue reconocido inmediatamente, por inspiración divina, como el que contenía las reliquias del Apóstol Santiago. Inmediatamente fue avisado el rey de Asturias, Alfonso II, que mandó construir una pequeña iglesia sobre la tumba y se apresuró a poner la milagrosa noticia en conocimiento del papa León III y de Carlomagno, ninguno de los cuales dudó ni por asomo de la autenticidad de aquel hallazgo. Antes bien, el propio emperador se propuso emprender, con aquel motivo, la conquista de España a los musulmanes, aunque la derrota sufrida en Roncesvalles cortó su propósito.

En aquella invención, que muy bien podemos ahora considerar como genialmente concebida, por la enorme cantidad de elementos simbólicos importantísimos que contenía, conviene que distingamos dos vertientes fundamentales, de las cuales inmediatamente eliminaremos parte de una, porque no atañe de forma directa al motivo de las peregrinaciones que me he propuesto desarrollar en estas páginas.

Dicha primera vertiente es la que corresponde a la figura de Santiago, en tanto que patrono celestial de una estructura política, religiosa y cultural llamada España. Esta vertiente es la que nos enfrenta con la figura harto conocida por nosotros (menos reconocida por los peregrinos, sin embargo) de Santiago Matamoros, el que se dio a conocer proporcionando a los cristianos la imposible victoria en una batalla que jamás tuvo lugar: la de Clavijo, que se inventó junto al que habría de convertirse en el camino jacobeo oficial, en tierras riojanas. Esta imagen totalizadora de la figura de Santiago, partiendo de su condición de hermano de Jesucristo, convertía al Apóstol en figura gemelar de éste y, tal como estudió en su día el profesor Américo Castro^[13], asumiría un papel paralelo al que tuvieron los Dióscuros en el mundo clásico, cuyo mito concibió a uno como hijo de un dios y al otro como hijo de un mortal, subiendo Cástor a su muerte a los cielos y quedando Pólux entre los hombres para protegerlos de todos los peligros que pudieran acecharlos. La ascensión de esta idea, por lo demás, llegó a ser tan fuerte que Compostela, como ciudad santa en la que se encontraba la tumba del Apóstol, estuvo muy cerca de convertirse en la segunda Roma, cuyos obispos se proclamaban sumos pontífices de una Iglesia paralela, en sigilosa pugna con la sede papal de la Ciudad Eterna, del mismo modo que los reyes de aquel territorio galaicoasturleonés llegaron hasta a proclamarse a sí mismos emperadores de un enteléquico imperio bajo los buenos auspicios del Apóstol Venerado. E incluso, para reforzar esta idea, se potenció, junto a la devoción por Santiago, la del Salvador, algunas de cuyas preciosas reliquias se conservaban también en aquel territorio, precisamente en la iglesia de San Salvador de Oviedo. Y se da curiosamente el caso de que ambas devociones establecieron, al menos en sus inicios, una especie de pugna en paralelo, reclamando de los peregrinos que acudían a visitar el sepulcro de Santiago que se acercasen también a adorar las reliquias conservadas en la primitiva

capital del reino asturiano. Incluso se hizo célebre la cuarteta que proclamaba:

Quien va a Santiago
y no va al Salvador
recuerda al criado
y olvida a su Señor

En esta circunstancia, los investigadores del fenómeno jacobeo han vislumbrado, sobre todo, el aislamiento en el que se encontraban entonces los reinos cristianos peninsulares; un aislamiento que tentó a sus gobernantes a un cierto grado de independencia de Roma, pero esos mismos investigadores parecen haber olvidado, en su mayoría, la presencia soterraña de otro motivo señero: precisamente la pervivencia oculta de la iglesia priscilianista, que pudo hacer valer su ancestral prestigio, con cuatrocientos años de clandestinidad a sus espaldas para reaparecer, aun sin proclamarlo explícitamente, sirviéndose del descubrimiento público de la tumba de su fundador, aunque la discreción aconsejara alterar el nombre auténtico y sustituirlo por el de un apóstol carismático de los Evangelios, gemelo cuando menos simbólico de Cristo, que, además, era reconocido como autor y protagonista de alguno de los Evangelios apócrifos que la Iglesia romana había rechazado en Nicea por considerar que no reunían los requisitos de ortodoxia y santidad que les fueron concedidos a los Sinópticos. Y hasta cabe sospechar con todo fundamento que el nombre de Compostela, que ha sido proclamado casi universalmente como una derivación de *Campus Stellae*, el campo/castro donde habrían ido a posarse las estrellas que supuestamente viera el eremita de la tradición jacobea, tuviera como verdadero origen una voz *compostile*, derivada de las palabras *compostum* y *tellus*, que, unidas, vienen a significar el lugar sagrado donde se entierra a los muertos o *el lugar donde son enterrados los muertos sagrados*. Un nombre que, si es que existía ya antes del supuesto hallazgo, estaría dando noticia discreta del emplazamiento sospechado de la tumba del único muerto sagrado hasta entonces reconocido en Galicia.

Vemos, pues, que es perfectamente lícito, aunque no por ello menos grandioso, aceptar que, en sus orígenes, el culto jacobeo y los inicios de las peregrinaciones a la supuesta tumba compostelana tuvieron un componente heterodoxo, secretamente enfrentado a la Iglesia romana, que se lanzó a tumba abierta para establecer las bases de una competencia —sin duda leal, pero no por ello menos encarnizada— con aquella Ciudad Eterna que la autoridad eclesial quiso imponer como centro y meta terrena de la religión establecida, por encima incluso de aquella lejana Jerusalén en la que había tenido lugar todo el drama de la Pasión.

LOS ALBORES DE LA GRAN MARCHA

A pesar de una notoria falta de documentación en lo que se refiere a los primeros siglos del fenómeno jacobeo, hay noticias suficientes para conjeturar que la peregrinación fue, casi desde los inicios del supuesto hallazgo de la Tumba Santa, una realidad trascendente a niveles europeos. Y que, aunque la masa más importante de peregrinos fue la local, compuesta mayoritariamente por cristianos de los pequeños reinos peninsulares, fueran reyes, nobles, obispos o gente de a pie, que vio en aquel hallazgo los signos de su salvación inmediata, hubo también muchos cristianos que, procedentes de Aquitania, de Flandes, de Italia, de Bretaña, de Normandía o de Alemania, caminaron larga y penosamente para visitar aquel sepulcro sobre el que incluso Roma, aun sin haber medido a tiempo las consecuencias, se había pronunciado favorablemente. Así, junto a noticias puntuales de la presencia de los reyes leoneses en Compostela (Alfonso III en 899, Fruela II en 924), se sabe que acudieron a la tumba de Santiago personalidades como Godescalco, obispo del Puy (950), Cesáreo, abad de Montserrat (959) o Raimundo II, marqués de Gothia (961), que murió asesinado durante el viaje, el mismo año en que hizo la peregrinación Hugo de Vermandois. Y hay que pensar que, junto a estos personajes que convenía resaltar políticamente como peregrinos ilustres que eran, habría una masa paralela de viajeros anónimos más o menos importante que nunca fue consignada y que sintió igualmente la atracción de la marcha al lugar santo recién descubierto. Y muy profundos tendrían que ser los motivos que inspirasen los viajes, pues aquélla era una época en la que, sobre las mil inseguridades propias del camino a emprender, situado tan cerca del territorio andalusí ocupado por musulmanes y tan inmediato a unas costas constantemente amenazadas tanto por las incursiones normandas como objetivo preferido de las aceifas periódicas del islam, el presunto peregrino carecía de mapas o de indicadores más o menos precisos que le señalaran por dónde y cómo podría acceder mejor a la meta sagrada que se había propuesto.

En ese instante concreto, la peregrinación a Santiago era, ante todo, un acto de catarsis, de marcha ascética y hasta eventualmente iluminativa en lo oscuro desconocido, a la búsqueda de una transformación profunda que abocaría en un encuentro casi sobrehumano con la propia identidad, paralelo al encuentro interior con el sepulcro sagrado, tal como conservaba vivo el simbolismo religioso tradicional. Nada estaba aún establecido en cuanto a los rituales concretos del Camino, todo dependía del impulso individual de quien lo emprendiera. Y cuando ese impulso se generalizaba, en una comunión espiritual capaz de abatir las barreras territoriales y de hermanar a todos los que optaban por emprender la marcha, todo aquel largo trecho que se tenía que recorrer hasta alcanzar el destino propuesto se convertía, de forma automática, en territorio esencialmente sagrado, tácitamente ajeno a las normas emanadas de cualquier autoridad política o religiosa a la que históricamente perteneciera. El múltiple camino se transformaba en un paradigma total, reflejo simbólico del ideal trascendente de quien lo emprendía.

Hay ocasiones en las que penetrar en el significado arcaico de las palabras, y aun

de las raíces semánticas, lleva irremisiblemente a una mejor comprensión del sentido de los actos que emprenden los seres humanos, encajándolos en su auténtica realidad. Y teniendo en cuenta que, tal como nos transmitió el Dante, las palabras «peregrinar», «peregrinación» y «peregrino» comenzaron siendo de atribución exclusiva a la Ruta Jacobea —llamándose romeros a los que iban a Roma y palmeros a los que emprendían viaje a Jerusalén y Tierra Santa—, tendríamos que escrutar en los motivos que llevaron a llamar así a esta marcha concreta hacia la sacralidad de Compostela.

Hacia los últimos años de su vida, cuando más se inclinaba por una filosofía que podríamos llamar lúdica, Ortega y Gasset, una de las figuras emblemáticas de la España del siglo xx, apuntó, en uno de sus ensayos^[14], que la raíz semántica *per*, en latín, tiene un significado asociado a la preposición «a través de», lo mismo que la germánica *fahr* («viaje»). Ambas comparten el mismo origen remoto indoeuropeo y ambas también tenían connotaciones múltiples, en tanto que presentes las dos en todo un abanico de palabras asociadas o próximas a la aventura de caminar, o a sus consecuencias. Y ambas también proporcionaban, a través de múltiples significados aparentemente distintos, las claves de un proceso interior único, que tiene mucho que ver con el devenir mismo de la existencia contemplada como vía o como camino. Si Ortega no lo expresó exactamente así, y aunque casi pasó por alto la palabra misma «peregrinar», es ahí donde, seguramente, quería ir a parar, haciendo alusión a la voz «peligro» (en latín *periculum*) y a la idea de experiencia, o al calificativo de perito o de experto. Lo mismo sucede en alemán, donde se habla de *fahr* (viaje), *gefahr* (peligro) y *erfahrung* (experiencia).

Si nos fijamos bien, este conjunto de expresiones nos proporcionan una suerte de continuidad etimológica que se corresponde, casi punto por punto, con lo que sucede cuando se lleva a cabo una marcha peregrina. Pues la *peregrinación* implica *peligros* de todo tipo que conducen a la *experiencia* que transforma al *peregrino* en *perito* o en *experto*. Y hasta podríamos añadir, casi rizando el rizo, que, con el hecho físico de viajar (o de peregrinar), pueden asociarse los *permisos*, los *percances*, las *pertenencias* que llevan consigo los que viajan y hasta, si queremos alcanzar las últimas consecuencias semánticas posibles, incluso las *perturbaciones* atmosféricas o de cualquier otro tipo, que se ponen en evidencia mucho más palpablemente cuando sobrevienen durante un viaje. Y si tal viaje es algo más que un viaje, si se trata de una peregrinación, puede proporcionarnos la pauta de una intencionalidad frecuentemente perdida, que solo puede recuperarse si nos sentimos capaces de restablecer conscientemente dichas asociaciones.

En el caso que ahora tenemos entre manos: la búsqueda de los motivos que impulsaron desde sus inicios la peregrinación compostelana, la misma palabra que la designa está dándonos cuenta del sentido más amplio y más trascendente del viaje como idea metafísica. Quiero decir que nos explica y nos razona que tal viaje no es solo el que se emprende para desplazarse de un lugar a otro, sino todo un símbolo de

aquel otro, esencialmente interior, que lleva a cabo el individuo desde el nacimiento hasta la muerte, o desde la ignorancia hasta el conocimiento, o desde el instinto o la razón e incluso, más allá de la razón, a la experiencia que reconocemos como trascendente. Y aun por encima de ésta, nos está proclamando que el viaje físico, si se emprende de modo consciente y con los ojos debidamente abiertos a lo que esa experiencia es capaz de transmitir, cabe que se convierta en un viaje iniciático, o si queremos llamarlo de una manera más a ras de tierra, en un caminar repleto de enseñanzas capaces de transformar las bases mismas de la experiencia.

Si nos representamos lo que pudo significar la marcha a Compostela desde el instante mismo en que comenzó a plantearse como peregrinación a un lugar santo que se encontraba precisamente en el *Finis Terrae*; si tomamos buena nota de sus etapas aventureras, de las claves arcaicas que surgían en cada lugar por donde se tenía que pasar, de los ritos que debían cumplir puntualmente los peregrinos, más allá de los que les impondría posteriormente la Iglesia para mantener sus principios autoritarios; si recordamos las canciones que se cantarían durante siglos en el Camino, los emblemas que inventaron los peregrinos y los mitos y leyendas que acompañarían cada trecho geográfico de la ruta y cada una de las jornadas del viaje, tendremos que caer indefectiblemente en la cuenta de que aquel recorrido sagrado no era simplemente un intermedio entre el punto de partida y el de llegada^[15], sino que formaba parte de un aprendizaje interior que era absolutamente imprescindible para que esa meta lo fuera realmente y a todos los niveles de la conciencia. Y la prueba más inmediata y fehaciente que podemos conservar de esa motivación es la comprobación puntual de que el Camino Jacobeo, tal como hoy lo conocemos, aunque posiblemente con menos fuerza que los múltiples caminos que se siguieron para alcanzar Compostela antes de que se estableciera el actual, se nos revela repleto de signos y de señales que distan años luz de la mera ortodoxia debida, para sumergir al peregrino en un universo de experiencias que superaría ampliamente todos los preceptos establecidos y abriría la conciencia del caminante a otros estados universales de conocimiento, ausentes de las normas establecidas entre los creyentes de cualquier forma religiosa reconocida y, naturalmente, prohibidos por cualquier doctrina que se proclame trascendente y exclusiva desde el momento mismo en que se oficializa.

Si nos detenemos a observar cualquiera de los múltiples mapas que se han realizado para fijar las variadas rutas que siguieron los peregrinos antes —y aun, eventualmente, durante— de la vigencia del Camino Francés que hoy tomamos como único reconocido^[16], nos daremos cuenta de que nos dibujan un complicadísimo entramado de vías alternativas, en las que, aunque tardíamente, se levantaron albergues, hospicios y lazaretos preferentemente dedicados al cuidado de los que pasaban por aquellos lugares camino de Compostela. Eran rutas en su mayor parte anteriores al siglo XI, infectadas de peligros en su tiempo, agrestes, montañosas y repletas de dificultades, ocasionadas por el paso obligado por las regiones costeras

del Cantábrico, casi en su totalidad formadas por acantilados pegados a las cordilleras más abruptas de la Península.

Pero, junto a esa circunstancia, que dificultaba el Camino hasta casi lo indecible, se daba otra mucho más significativa: el paso de los peregrinos por unas comarcas en las que el cristianismo oficial apenas había penetrado con la suficiente fuerza como para borrar el sustrato pagano de sus moradores, aislados secularmente de las penetraciones culturales que habían conformado la conciencia del resto del territorio. Los monasterios escaseaban, y los pocos que se habían asentado precariamente por aquellas anfractuosidades del litoral cantábrico, más que tales, eran aglomeraciones casi eremíticas, generalmente (salvo en Cataluña) fuera del control inmediato de la Iglesia romana. Incluso, en muchos casos, estaban formadas por monjes entregados a unas prácticas ascéticas y a unas formas litúrgicas que, aunque profundamente cristianas, seguían manteniendo las prácticas que la Roma ortodoxa había logrado ya desterrar de los desiertos egipcios y cisjordanos muchos siglos antes, porque suponían una forma absolutamente esotérica y tradicional de abordar la idea cristiana. Justo así lo había demostrado, en su día, el tremendo auge de la herejía que propagó y por la que fue condenado el maestro Prisciliano, cuyo recuerdo, con toda probabilidad, no habría desaparecido aún totalmente de la conciencia de muchos europeos, que verían en el sepulcro de Santiago la legitimación encubierta de aquella lejana heterodoxia, frente a una Iglesia romana que adquiría paulatinamente el dominio temporal omnímodo y se hacía capaz de adueñarse a todos los niveles, y definitivamente, de la conciencia espiritual de la naciente Europa.

LA OBSESIÓN UNIVERSALISTA DE CLUNY

San Benito, con su genial regla monástica, había señalado las pautas de un cristianismo cenobítico unificado, decididamente volcado a la sumisión obediente y definitivamente alejado de cualquier tentación propicia a encontrar la salvación fuera de los estrictos cauces marcados por la jerarquía. Los papas supieron vislumbrar sus ventajas a la hora de propagar la expansión doctrinal de la idea cristiana y de convertir el mundo conocido en súbdito espiritual de la Iglesia. Ante ello, no dudaron en lanzar a sus monjes por toda Europa y por sus islas, en una labor de captación que muy pronto recogió sus frutos maduros, porque hasta los sacerdotes galos y los maestros druidas de los pueblos celtas abrazaron la nueva fe y se convirtieron en abades de comunidades monásticas regidas por la regla de san Benito. Ellos fueron los que, en una labor incansable de proselitismo, expandieron la doctrina cristiana por toda la superficie del antiguo Imperio romano, aunque para conseguir sus fines tuvieron que pactar eventualmente con los poderosos y plegarse a sus caprichos políticos e incluso a algunos de sus hábitos ancestrales, procedentes de las creencias precristianas.

Cuando la labor evangélica se hubo afianzado, cuando, siquiera fuera de boquilla, la práctica totalidad de la superficie del antiguo Imperio aceptó la obediencia cristiana, surgió la necesidad inmediata de unificar costumbres y de centralizar, en Roma y en el Sumo Pontífice, un dominio eclesiástico absoluto en materia espiritual que, a menudo, había tenido que plegarse, hasta entonces, a las condiciones políticas de los que ejercían el poder temporal. Por esto surgieron las reformas de la regla benedictina llevadas a cabo, en primer lugar, por Benito de Aniano y, posteriormente, gracias a un plan perfectamente trazado, por los monjes de la abadía de Cluny^[17]. El plan consistía en cerrar filas en torno a Roma, por más lejana que se encontrase la que ya era considerada como capital única de la cristiandad. Y, paralelamente, en lograr que los gobernantes de Europa tuvieran frente a sí una autoridad temporal visible que fuera algo más que teórica: un emperador único que, a su vez, tendría que ser confirmado y espiritualmente *legalizado* por la autoridad suprema de la Iglesia, que así se convertiría, de hecho, en el poder máximo e irrefutable de todo el mundo cristiano de Occidente, una vez perdida definitivamente la autoridad que tuvo sobre las iglesias orientales, muchas de ellas abiertamente heréticas para la doctrina que se defendía desde Roma. El segundo paso habría de ser la victoria sobre el poderoso rival religioso que representaba el islam, que se había apoderado de amplios territorios anteriormente cristianos, como el Magreb, Palestina y buena parte de la Península Ibérica y constituía, además, la única religión que podía tender una sombra doctrinal al coherente dogmatismo y a la estricta liturgia que elaboraron, a partir de las enseñanzas evangélicas, los primeros Padres de la Iglesia.

En todo este amplísimo plan, el único territorio que escapaba materialmente a las influencias inmediatas de Cluny, e incluso a la casi universalizada regla de san Benito, era la estrecha franja de pequeños Estados cristianos del norte peninsular, con la exigua excepción de los condados de la Marca Hispánica, que los emperadores carolingios lograron mantener bajo su directa influencia mientras subsistió la dinastía franca. Ciertamente, y sin excepciones hasta la investigación moderna de los documentos, los que reelaboraron tardíamente la historia del cristianismo peninsular y del monacato hispánico fueron lo suficientemente manipuladores de la historiografía como para proclamar supuestas obediencias benedictinas remotas que nunca fueron ciertas, si exceptuamos en la Cataluña vieja. Pero profundizando en las crónicas y hasta en los documentos monásticos que se han conservado, en muchos de los cuales las copias tardías llegaron a tergiversar las evidencias originales, nos damos cuenta de que el paradigma benito, defendido con uñas y dientes por los que lo implantaron, no llegó a con solidarse en los reinos cristianos de la Península hasta los inicios del siglo XI, cuando dos monasterios, uno aragonés, San Juan de la Peña, y otro navarro, Leyre, aceptaron entre 1025 y 1035 la reforma cluniacense, después de haber enviado a la gran abadía francesa a monjes autóctonos que se embebieron del nuevo esquema monástico y fueron los que, de hecho, junto a la penetración de sangre borgoñona en las dinastías occidentales de la Península —curiosamente,

también propiciado por un Cluny con intenciones casamenteras^[18]—, abrieron las puertas a una reforma religiosa en toda regla, que no solo afectaría decisivamente a la Iglesia española en general, aboliendo drásticamente la liturgia visigoda o mozárabe por la que se había regido el culto hasta entonces, sino a las relaciones de los Estados cristianos con el vecino territorio de Al Andalus, dando pie a una idea casi mesiánica de Reconquista con aires de Cruzada —de auténtica Guerra Santa, siguiendo las pautas políticas del islam— que, hasta entonces, había sido esencialmente ajena al comportamiento de los caudillos-reyes cristianos con relación a sus vecinos musulmanes. Se habían terminado de un plumazo los tiempos en que monarcas cristianos acudían a Al Andalus para ser tratados de sus males por eminentes médicos musulmanes y judíos; se acabaron los matrimonios entre princesas moras e infantes navarros o leoneses. El islam se convertía en el enemigo a destruir y a arrojar del territorio peninsular; luego cabría plantearse si los ejércitos cristianos cruzaban el estrecho y seguían sus campañas victoriosas hasta que la Iglesia reinara nuevamente en el Magro. La auténtica guerra de religiones estaba declarada. Y lo estaba gracias a la influencia de una emblemática abadía francesa de la que habrían de salir los pontífices más poderosos y más intransigentes de la cristiandad, los que reclamarían de los emperadores el derecho inalienable que tenían a imponerles sumisión vasallática por la idea salvífica que proclamaban representar, por ser los descendientes directos de los Apóstoles y por considerarse a sí mismos y a sus ministros como los únicos intermediarios entre la Humanidad y la Gloria prometida.

En este intento tan victorioso y tan eficaz, el Camino de Santiago y su creciente importancia peregrina constituían una piedra de toque fundamental para la transformación religiosa propuesta por Cluny. Así, sus monjes no solo pactaron con los monarcas cristianos peninsulares el establecimiento de aquella vía única que traería desde toda Europa a los peregrinos compostelanos, disciplinando y regulando convenientemente el sagrado viaje para que concentrase todos los requisitos de ortodoxia exigidos por la autoridad que se había abrogado la Orden, sino que se preocuparon de que se trazase de tal manera que los monjes pudieran ejercer sobre la vía una vigilancia constante, haciéndola discurrir por las inmediaciones de los monasterios señeros de la Orden, los que, de hecho, controlaban la mayor parte de los existentes en la España cristiana.

Naturalmente, los cluniacenses sabían que a la feligresía no se la podía imponer sin más oferta un itinerario estricto y determinado. Había que vestirlo y, si a mano venía, disfrazarlo. Y no solo con albergues que garantizaran su seguridad y su descanso, o con hospitales que velasen por su salud y les curasen los males, o con santuarios milagrosos que pusieran a su alcance santos capaces de arrastrar a la más profunda devoción, sino con una tradición que, aunque en algunos casos fuera inventada, pudiera servir para que la masa de los peregrinos tuviera una referencia cabal de que, en un pasado legendario hecho ya verdad inamovible, se habían dado circunstancias sagradas que no solo atañían a los motivos locales estrictos que hemos

citado como origen de las peregrinaciones jacobeanas primitivas, sino que formaban parte de la más gloriosa historia del cristianismo universal.



Santiago peregrino. Museo de Cluny.

Fue por entonces cuando se difundió la crónica llamada del *Seudo Turpin*. Turpin había sido obispo y consejero del emperador Carlomagno, y su fantástico relato de la aventura imperial en la Península Ibérica tuvo que surgir, irremediabilmente, cuando la Orden de Cluny comenzó a plantearse el Camino de Santiago como un estricto itinerario de santidad fundamentalmente ortodoxo, capaz de congregar, como ni siquiera Roma lo había conseguido, al conjunto de la cristiandad. La crónica en cuestión daba cuenta de las supuestas expediciones de Carlomagno a España y terminaba con la gloriosa derrota de Roncesvalles. Pero, como es natural en las circunstancias en que fue redactada, jamás planteó dicha expedición como fue realmente: un contubernio de poder con los musulmanes de Zaragoza, enemigos del emir Abd al'Rahman II, sino como un prodigioso y devotísimo intento de liberar a España y a la cristiandad del islam por petición expresa de Santiago Apóstol, que se

le habría aparecido en sueños al emperador, diciéndole: «Ese camino estrellado que has visto en el cielo significa que irás hasta Galicia con un gran ejército para combatir a esa raza de paganos y abrir el camino que conduce hasta mi tumba, liberar mi tierra y visitar mi templo y mi sepultura»^[19]. A partir de ese invento, cabía ya llenar el Camino de recuerdos carolingios, desde las lanzas convertidas en sauces junto a Sahagún —que, por cierto, era el centro neurálgico de la Orden de Cluny en la España cristiana—, hasta la memoria de los heroicos combates mantenidos por sus paladines en distintos lugares de la Ruta, como el que se cuenta de Roldán contra el gigante sarraceno Ferragut a las puertas de la ciudad de Nájera, que sería reproducido en numerosos capiteles de la arquitectura románica del Camino. Incluso cabía, como sin duda se hizo, trasladar el lugar donde tuvo lugar la gran derrota que sufrieron sus ejércitos y situarlo en el lugar de Roncesvalles, cuando muchos indicios concurren recientemente a demostrar sin margen para la duda que vino a suceder en otros pasos pirenaicos situados mucho trecho más al este^[20], en las alturas boscosas del valle de Ansó.

De ese modo, Cluny logró incluso que el itinerario, en lugar de encaminar a los peregrinos por los lugares clave de la tradición que se les quería inculcar, alterase en su propio beneficio el emplazamiento de dichos lugares, acercándolos a las rutas que previamente habían sido señaladas como más idóneas y aceptables para los fines propuestos. De este modo, al mismo tiempo, se exaltaba como eminentemente piadosa la figura histórica del Emperador de la Barba Florida, y propiciaban que se resumiera en su persona, convertida en paradigma de una idea trascendente, la concepción centralista propagada por los cluniacenses, basada en un poder temporal supremo, condicionado, por su misma estructura originaria, a la obediencia espiritual hacia el auténtico sumo emperador propuesto por los cielos, el Pontífice romano, un cargo que ya, en este instante preciso de la penetración hispánica de la Orden, lo ostentaban de forma mayoritaria monjes procedentes de Cluny y, entre ellos, el más emblemático de todos, el monje Hildebrando, que subió al solio con el nombre de Gregorio VIII.

Con esta penetración cluniacense en todos los reinos hispánicos —con la excepción del condado de Barcelona, cuyos monjes habían adoptado la regla de san Benito desde mucho tiempo atrás— y con el ejercicio activo de su profunda influencia sobre unos monarcas que, en cierto sentido, vieron en los esquemas de Cluny una confirmación casi sacralizada de su propio poder, entregando a cambio a la Orden la práctica dirección espiritual de sus reinos, de sus súbditos y de los territorios que se iban reconquistando, absortos en el recién nacido espíritu de Cruzada que se les había inculcado, comenzó rápidamente a estructurarse el Camino de Santiago conforme a la idea que hoy tenemos de él: un itinerario único a la Tumba Sagrada del Apóstol, que serviría de andamio físico para fomentar un esquema penitencial simple, perfectamente dirigido a incrementar la fe y, sobre todo, la unidad de destino de una Europa creyente para la que el Apóstol, con todas sus implicaciones, habría de

convertirse, desde Escandinavia hasta los límites con las Iglesias cismáticas orientales —y aun más allá—, en la meta que debería marcar de manera oficial y especialmente recomendada el grado de devoción que conformaría el ideario cristiano en un mundo progresivamente volcado de lleno al reconocimiento tácito e indiscutido de las directrices trascendentes marcadas por la autoridad suprema de Roma.

No en vano el primer itinerario escrito de la marcha a Santiago, precisamente el *Codex Callixtinus*, se habría de publicar bajo la autoría teórica de un acompañante —Aymeric Picaud— del Papa: Calixto II, que habría sido el que, con su devota peregrinación a Compostela, habría marcado las pautas penitenciales de aquella ruta para todos aquellos que la emprendieran a partir de su unificación oficial. Con ella, el cristiano convertido en peregrino no solo tenía la oportunidad de añadir un mérito más entre los muchos que se le exigirían a la hora de ganar el cielo prometido, sino que abandonaba, al menos en teoría, lo que el peregrinar había tenido hasta entonces de viaje al interior de uno mismo, para abrazar una intención colectiva y hasta gregaria, aun eliminando de esta palabra sus implicaciones más negativas. Hacer el Camino de Santiago era un honor, un mérito que tendría que contar a los ojos de Dios y de la colectividad. No bastaría para ello con hacerlo y vivir su eventual satisfacción interior, sino que el devoto que lo emprendiera podría ejercer públicamente su derecho a proclamarlo, incluso añadiendo a su blasón, cuando tuviera la oportunidad de ello, la concha que lo acreditaría como cristiano cabal que había cumplido con un precepto merecedor de premio en el Más Allá.

Es precisamente en este momento cuando comienza la historia como tal del Camino. Todo lo demás, cuanto sintieron y conocieron y hasta aprendieron los que se encaminaron por libre a Compostela antes de establecerse la Ruta, cuanto buscaron y cuanto pudieron encontrar, es prehistoria, mito, tradición que entra en los límites de lo remoto apenas conservado en el inconsciente colectivo. Pero, como tendremos la oportunidad de ver, esta tradición, oficialmente desterrada —ese renovado «borrón y cuenta nueva» promovido por la autoridad espiritual—, volvería a emerger en el nuevo Camino. Y muchos peregrinos, a lo largo de los siglos que siguieron a su implantación, lo volvieron a recorrer con el ánimo propicio al estado superior de conciencia que había significado en sus remotos orígenes: la perfecta adecuación del viaje físico y del viaje al interior de la propia conciencia.

Capítulo 2

Gentes del Camino

VIA SANCTA, VIA MERCATERA

LOS primeros documentos que podríamos considerar como oficiales existentes sobre el Camino de Santiago, una vez unificado en ese Camino Francés que hoy reconocemos como la Ruta genuina a Compostela, son cinco y proceden dos de ellos del *Cartulario de San Millán de la Cogolla* y tres de los archivos de Cluny^[1]. Se datan entre los años 1076 y 1084, exactamente en los primeros albores de la oficialización de la gran aventura caminera; y resulta más que curioso compararlos, porque, dependiendo de su procedencia, el mismo Camino es designado de manera radicalmente distinta. Los documentos cluniacenses son escritos dirigidos a los monjes de la abadía borgoñona por Alfonso VI y su hija Teresa y en todos ellos se especifican donaciones hechas a los monjes negros de cenobios ubicados «en el Camino que conduce a Santiago». Por el contrario, los que forman parte del *Cartulario de San Millán de la Cogolla*, que están compuestos por documentos que tratan de asuntos concernientes con preferencia a la relación de los monjes de este monasterio con las gentes de las aldeas y pueblos situados en sus inmediaciones, nos hablan, al referirse a la misma Ruta, de un *caminum de francos* en una de las ocasiones y de la *via mercatera* en otra^[2]. ¿Qué podemos deducir de estas distintas maneras de apellidar una única Ruta, destinada a convertirse en la más sagrada de las peregrinaciones cristianas de la Edad Media, e incluso de nuestros días?

Sobre todo, y por encima de cualquier otra consideración, destaca la evidencia de que, al menos en aquellos primeros tiempos de la peregrinación oficializada, existía una diferencia abismal entre el concepto que tenían de aquel camino recién estrenado los que lo habían concebido deliberadamente y quienes lo estaban viviendo a través de su propia existencia cotidiana, aunque en ese caso se tratara de monjes a los que las circunstancias habían llevado a abrazar la regla benedictina reformada que les habían impuesto, por específicas indicaciones de Roma, los monjes de Cluny.

Esta diferencia entre los distintos apelativos por los que fue conocido el Camino no es en modo alguno gratuita. Marca, desde los inicios de su establecimiento como ruta peregrina, una distinción que nada tenía que ver con su sacralidad originaria, pero mucho, en cambio, con las intenciones de quienes lo concibieron, empeñados, como siempre lo estuvieron las más altas autoridades eclesiásticas, en establecer unas normas rígidas y específicas por las que se guiase siempre la feligresía, de tal modo que nunca pudiera surgir nada, ni siquiera su adormilada conciencia, que la desviase del camino salvífico que se le había trazado desde las alturas del conocimiento

dogmático detentado en exclusiva por los que se autoproclamaban, con más o menos razón, como los únicos intermediarios con la Divinidad.

Cuando los monjes o los vecinos de la comarca de la Cogolla, los antepasados de Gonzalo de Berceo, llamaban *mercatera* a aquella Ruta ya perfectamente delimitada —y hasta vigilada—, no lo hacían seguramente por desprecio o desdén a una sacralidad que reconocían, aunque fuera prefabricada. En realidad, eran conscientes de que aquel Camino, por el que ya comenzaban a pasar diariamente multitud de fieles con la lección aprendida, según las puntuales indicaciones que les transmitían los cluniacenses en los albergues y hospederías que les estaban construyendo a lo largo de la Ruta, no era el único por el que se había accedido y aún cabía acceder santamente a Compostela. Sin duda sabían también, aunque en gran Parte lo guardarían para sus adentros, que bastaba con desviarse aquí y allá, a izquierda o a derecha de la ruta oficial, incluso perdiendo un tiempo que entonces tenía un valor muy distinto al que le damos en la actualidad, para descubrir las fuentes auténticas, las tradicionales, de aquel Camino que ya era proclamado como sagrado antes de llegar a ser dogmáticamente efectivo. Tal vez por eso, durante un tiempo indeterminado, el Camino no pasó de ser un proyecto devocional, a menudo rodeado de motivos realmente sagrados que eran sistemáticamente eludidos por los que únicamente aspiraban a convocar la mayor cantidad posible de peregrinos, independientemente de la voluntad que tuvieran de serlo realmente y de actuar visceralmente como tales.

Para atender a esa convocatoria, urgía dar paso preferente a las infraestructuras, tanto materiales como espirituales. Había que sistematizar los servicios, pero hacía falta, al mismo tiempo, estructurar las devociones; concienciar a cada cristiano de por qué era útil y conveniente a su salvación emprender el peregrinaje; incluso convenía indicarle qué tendría que hacer y sentir a lo largo de toda la Ruta, cómo debería comportarse y hasta qué límites sería menester que mortificara el cuerpo y el alma para sacar mayor provecho de la experiencia.

Pero había algo, además, que se debía atender con preferencia: un cuidado extremo para que el peregrino no sobrepasara en ningún caso los límites sutiles de la ortodoxia, para que cumpliera estrictamente con todas las normas establecidas: que orase donde se le indicaba, que comiera lo que se le recomendaba y que durmiera donde debía, porque darle alas a la libertad peregrina podía equivaler a que la conciencia emprendiera el vuelo y ya no se la pudiera recuperar. Por eso, una de las principales funciones del Camino y uno de los motivos fundamentales que llevaron a que fuera trazado como y por donde se trazó supuso, más allá de toda duda, alejar a los devotos del contacto con otras gentes para ellos extrañas, apenas bañadas con una tenue capa de doctrina cristiana, como eran los vasconavarros, a quienes se atribuyeron las costumbres más salvajes —léase más paganas— y a quienes incluso el *Codex Callixtinus*, escrito casi cien años después de la invención del Camino, atribuía maldades sin cuento al describir el paso obligado de los peregrinos por el

borde de su territorio, un trecho que no sería peligroso únicamente por sus habitantes, sino incluso por su misma naturaleza. Allí, según Picaud, el peregrino se encontraría, lo mismo que en los míticos viajes del mundo clásico, con ríos letales cuyas aguas tendría que evitar a toda costa, porque matarían sin remedio a las bestias que las bebieran; con asesinos y ladrones de caballos; con estafadores que aprovecharían cualquier oportunidad para dejar en cueros al caminante, por más piadoso y pacífico que fuera el motivo de su marcha. La comida era descrita como detestable, incluso se ponía sobre aviso de que podía estar emponzoñada, o condimentada a base de productos silvestres y en mal estado que solo eran capaces de digerir aquellos salvajes.

En su mayor parte —ya tendremos la oportunidad de analizar las excepciones más destacadas— el peregrino que emprendía el Camino al Finisterre era cristiano a machamartillo, pero, como muy bien acertó a determinar el profesor Sánchez Albornoz, ese feligrés cristiano medieval estaba condicionado por sus directores doctrinales a atender fundamentalmente al gesto, al culto y al rito —precisamente los elementos más externos de la fe, a no ser que se transmita a la vez su significado más profundo—, como anclaje al mundo espiritual que se le había inculcado. «La trama espiritual de cada uno de los fieles estaba hecha de la serie de ejercicios rituales establecidos por la Iglesia»^[3]. Naturalmente, no puede extrapolarse una frase de su sentido total, pero, en líneas generales, y como tónica habitual, es cierto que los representantes de la Iglesia procuraban eludir la aclaración de estas actitudes y manifestaciones externas del hecho religioso; parecía siempre preferible mantener a la feligresía en la ignorancia y hacerla cumplir con las normas «porque así debía ser», antes de hacerle entender el profundo sentido simbólico que encerraban. O bien hacían de esas actitudes rituales una lectura pública inmediata, primaria y necesariamente ingenua y anecdótica, que nunca permitía calar en sus significados más profundos. En consecuencia, los fieles, por más que lo fueran, podían confundir fácilmente el gesto de la ortodoxia con otros gestos procedentes de otras creencias desterradas y aun posiblemente adaptadas al débil esquema cultural que se les había inculcado.

En muchos aspectos, era este temor a la readopción por los peregrinos de viejos ritos paganos apenas teñidos de ortodoxia lo que llevó a los cluniacenses a estructurar el camino de peregrinación por zonas menos conflictivas, al tiempo que se fomentaba el temor a los innumerables peligros, en realidad más doctrinales que estrictamente físicos, que podían acechar a quienes se atrevieran a entrar en contacto con otros esquemas culturales ajenos a lo establecido. No olvidemos que, siglos después de haber sido trazado el Camino por donde discurriría definitivamente el peregrinaje a Santiago, la misma Iglesia que lo había diseñado emprendería por aquellos vericuetos de Euskalherria —tanto al sur como al norte de los Pirineos— la mayor y más sistemática caza de brujas de toda Europa. Para entonces, el Camino estaba, aunque no totalmente, libre de los peligros que entrañaba la brujería; y solo uno de los

ramales secundarios, el que entraba en tierras peninsulares por Dancharinea^[4], pasaba por los territorios más infestados de prácticas hechiceriles, herederas en gran parte de un paganismo visceral que el dogma cristiano había logrado transformar en parte, aunque nunca desterrar de manera definitiva.

El *barbarico timore*, fomentado hasta lo indecible, solo podía paliarse mediante un auténtico espíritu colonizador, personificado en los innumerables comerciantes, artesanos, mesoneros y proveedores de los más diversos servicios, que vinieron a establecerse a lo largo de la ruta para medrar sirviendo al peregrino en todas sus necesidades, llegando a ocupar barrios enteros de las ciudades que atravesaba el Camino y hasta, en ocasiones, creando o repoblando ciudades enteras, creadas casi en exclusiva para ellos y para los autóctonos, cristianos o, más a menudo, judíos, que vivían de las ventajas que les reportaba el fomento de la peregrinación organizada. Así, con sorprendente rapidez, se estructura una ruta en la que todo lo necesario está teóricamente previsto, desde la atención a las urgencias materiales del peregrino hasta el cuidado de ir ofreciéndole sucesivos estímulos espirituales, consistentes en recuerdos de milagros piadosos, en reliquias estratégicamente emplazadas, en ritos obligados y sin sentido aparente, muchos de ellos creados solo para señalar la estricta ruta a seguir o, como apunta Soria y Puig^[5], para atraer hacia la ruta oficializada a peregrinos que, incluso por imperativo geográfico, tendrían que haberse dirigido a Santiago desde lugares por los que habría resultado absurdo incorporarse a ella. Sin embargo, como en un Vía Crucis ritual, el Camino ofrecía estaciones tácitamente obligadas, puntos estrictos por los que había que pasar, ritos que se tenían que cumplir e incluso lugares en los que, eventualmente, el peregrino tenía que obtener el pertinente certificado si pretendía demostrar ante cualquier autoridad que había cumplido con todos los requisitos a los que el Camino obligaba.

Para el cumplimiento de esta finalidad, el que el Camino fuera a la vez vía peregrina, ruta comercial^[6], estación permanente de servicios y hasta, eventualmente, cañada de ganados —como mayoritariamente lo habían sido los distintos tramos de la Vía Francígena antes de serles marcada a los peregrinos— ayudaba a ese control, que habría de complementarse con la presencia vigilante de los monasterios más importantes que la Orden cluniacense tendría en la Península. No quedaba ya sino establecer, aunque siempre con visos creíbles de un libre ejercicio de la voluntad, los motivos por los que se podía o debía emprender la peregrinación. Eso sí: cuidando con el mayor esmero posible de que tales motivos jamás pudieran aparecer como tan personalmente profundos y espiritualmente ineludibles que permitieran suponer la transformación radical de la conciencia del peregrino. Había que propiciar la devoción, pero jamás la iniciación.

LOS QUE PEREGRINARON PIETATIS CAUSA

Supongo que a nadie, a la vista de un peregrino de hoy, se le ocurriría pensar en las diversas razones que hayan podido empujarlo a emprender el Camino. Lo más probable es que imagine en él un interés por experimentar y revivir sentimientos que fueron altamente sagrados en otro tiempo, o la curiosidad por respirar hondo las vivencias del pasado o, en último extremo, el remotamente presumible cumplimiento de una promesa devocional, cada día más ajena a nuestro contexto sociocultural. Digo esto sin contar, naturalmente, con los que simulan repetir el Camino en automóvil o en motocicleta: los que, por regla general, pretenden hacer turismo o conocer y estudiar los monumentos del Camino, lo que el pasado nos legó como clave espiritual de su concepción del mundo.

En tiempos del gran auge peregrino, sin embargo, el Camino se emprendía por razones muy concretas; y esas razones aparecían a menudo consignadas, tanto en las leyes como en los certificados que los peregrinos, si así lo requerían, se hacían extender por las autoridades competentes, como prueba de que habían cumplido o de que estaban cumpliendo con la peregrinación como Dios mandaba. Con el tiempo, los mismos códigos, como *Las Partidas* de Alfonso X, registrarían estos motivos peregrinos. Y, naturalmente, aquellos que no podían demostrar que emprendieron la marcha por alguna de las razones establecidas, podían encontrarse en dificultades, sobre todo a la hora de hacer valer su derecho a proclamarse peregrinos, con las ventajas —y no solo espirituales— que aquello podía representar en determinadas circunstancias, tales como la posibilidad de añadir la concha peregrina a su blasón, el sobreseimiento de una pena que le hubiera sido impuesta, la justificación puntual de su viaje ante la comunidad por la que emprendió la marcha y que le habría pagado los gastos del desplazamiento o, en fin, el derecho a cobrar la herencia del testamento en el que se habría puesto el peregrinaje como condición imprescindible para percibirla.

Llegó un momento, obligado por la misma afluencia masiva de peregrinos, en que los motivos se multiplicaron hasta el punto de exigir su estructuración. Y en esa estructuración, incluso resultaba difícil encontrar un lugar apropiado para aquellos que se ponían en marcha hacia Compostela guiados única y exclusivamente por la devoción que les inspiraba el recuerdo y la figura sagrada del Apóstol. Como es lógico, esta devoción estaba oficialmente presente en la mayoría de los casos. Todo el mundo, o casi, ponía sus motivos devocionales en primer plano:

Pour avoir mon Dieu propice
fis voeu d'aller en Galice.
(Por tener a Dios de mi lado
hice voto de ir a Galicia).

pero, a poco que se profundizase en las circunstancias, debidamente consignadas en certificados y salvoconductos de toda especie, se descubrían otras razones causantes de la aventura, muy a menudo menos devotas de lo que suponía emprender

la marcha por simple amor y devoción al santo compostelano.

Pero comencemos por esta clase de peregrinos sinceros, movidos al viaje por puras aspiraciones trascendentes. A la mayor parte de ellos, tal y como le planteaba la Iglesia la peregrinación a su feligresía, los empujaba su preocupación íntima por la salvación prometida, la esperanza de que les fueran perdonadas las faltas cometidas y el deseo de que la muerte los alcanzara estando en paz con los preceptos establecidos. Cuando se repasan hoy muchos de los certificados extendidos por párrocos y obispos —unos certificados que llegaron a ser algo prácticamente imprescindible, sobre todo a medida que se multiplicaban los falsos peregrinos que se aprovechaban del Camino para medrar a costa de los más infelices—, se advierte que, en su mayor parte, incluyen previsiones muy concretas para el caso en que la muerte sorprendiera al viajero antes de regresar a casa. Y no es de extrañar que así sucediera, porque había por delante muchas leguas y demasiados obstáculos como para no prever cualquier accidente. Los testimonios que nos han llegado, por otra parte, son lo bastante explícitos para darse cuenta de que esas eventualidades no eran tan descabelladas. Pasaron siglos enteros antes de que el Camino ofreciera, a pesar del cuidado que pusieron en ello los monjes y de la experiencia colectiva adquirida^[7], un mínimo de seguridad que permitiera garantizar la larguísima caminata que, en ocasiones, podía suponer años enteros de viaje.

Uno de los muchos viajeros que, al menos en apariencia, realizó la peregrinación por motivos exclusivamente devotos y dejó constancia de ella en uno de los pocos libros de viaje que se publicaron en aquellas épocas —en contraste con nuestro tiempo, que sobreabunda hasta la exageración en este tipo de literatura circunstancial— fue Domenico Laffi, un clérigo de Bolonia que no se conformó con hacer una vez el Camino, sino que repitió hasta tres veces la experiencia (1666, 1670 y 1673) y aún le quedaron ánimos para emprender otras peregrinaciones secundarias, pero no menos apasionantes. Su libro refleja no solo su aventura, sino sus más íntimas urgencias, tanto las inmediatas y materiales como las espirituales. Le preocupaba fundamentalmente poder celebrar su misa diaria y encontrar alojamiento cada noche. Pero, al margen de su aventura personal, aunque formando parte íntima de ella, conmueve a menudo por sus descripciones, que reflejan una realidad que solo emprendiendo el Camino con el espíritu devoto del creyente sincero podría resistirse y entenderse:

... encontramos un pobre peregrino francés que yacía junto al camino y se moría cubierto de langostas, y pareció que Dios nos hubiera mandado en ayuda de su alma, porque, apenas lo confesamos, murió: [...] ya habían comenzado a devorarlo las salvajes bestezuelas...

Poco más allá, pasado Sahagún y metidos en el páramo agreste que conduce hacia Mansilla:

... encontramos a un peregrino muerto y a dos lobos que habían llegado y comenzaban a devorar su cuerpo; les dimos caza y continuamos nuestro camino... [8].

Para estos peregrinos guiados por la devoción, la institución del Jubileo fue un acicate importante. Instituido por Calixto II, Guido de Borgoña, en 1122, suponía que la marcha a Santiago durante los años declarados santos —jubilares— liberaba a quienes la realizaran de casi todos los pecados contraídos a lo largo de su vida. El Año Santo era y es, en el caso de Compostela, aquel en el que la festividad oficial de Santiago, el 25 de julio, coincide con un domingo. El hecho se produce cinco veces cada 34 años y, desde su institución, alentada por la Orden de Cluny de la que formaba parte aquel Pontífice, fomentó el peregrinaje hasta proporciones casi incalculables, llegando a registrarse un trasiego que, en plena Edad Media, suponía el paso de más de quinientos mil peregrinos anuales, una cifra difícilmente abarcable para los escasos medios con que se contaba a la hora de prestarles alguna ayuda. Tal vez por eso, la marcha de los más devotos estaba teñida por el temor, e incluso eventualmente por la esperanza, de una muerte que pudiera alcanzarlos durante el viaje, porque aquella circunstancia, por terrible que pudiera parecer, les aseguraba la entrada en la Gloria, lo mismo que, en su día, la había asegurado para los primeros cristianos la muerte por medio del martirio.

Viene a cuento la cuestión porque sorprende, a la vista de los numerosos documentos peregrinos que se han conservado, la insistencia con que aquellos que iban a emprender el Camino hablaban y hasta contaban con la eventualidad de morir en el empeño. Los más devotos, los que se lanzaban a la Ruta con su devoción a cuestas como única causa, hacían provisiones para el caso de que la muerte los sorprendiera antes de regresar. Y aprovechaban la circunstancia para poner en orden todos sus asuntos, legando en vida o previendo mediante un testamento —a menudo provisional— lo que tendría que hacerse con sus bienes, si es que los tenían. Incluso dejaban a menudo especificado el destino que habría que dar a su cuerpo y a aquellas pertenencias y dinero que llevaban consigo, para que sus compañeros de viaje, o quienes les hubieran acogido en caso de enfermedad, supieran puntualmente de su última voluntad.

Este peregrinaje devocional necesitaba, según la inveterada costumbre eclesiástica con su feligresía, de un control, que fue fácil mientras la costumbre peregrina se afianzaba, pero que resultó mucho más problemático a medida que la misma publicidad promovida por la Iglesia desbordó ampliamente las previsiones inicialmente establecidas. Así comenzó a darse el caso de un fenómeno feminista que, con toda probabilidad, fue pasado por alto en un principio por la autoridad competente, pensando tal vez que serían pocas las mujeres que se atrevieran a emprender por su cuenta la peregrinación. Sin embargo, la realidad superó con creces los supuestos iniciales y, ya en el siglo XIII, clérigos como Berthold de Ratisbona

denunciaban la abundancia de mujeres que se ponían en marcha camino de Compostela, oponiéndose a aquel atrevimiento con la advertencia radicalmente machista de que pocas ventajas les esperaban en aquella aventura, cuando la devota asistencia a los oficios de la propia parroquia les tendría que dar más satisfacciones que la funesta manía de ponerse en marcha hacia una redención tan remota, mucho más propia de la energía de los hombres.

Con el tiempo, las formas de devoción a Santiago sufrieron transformaciones y no pocas desviaciones. Hacia el siglo xv comenzó a surgir en el Camino lo que podríamos definir casi como una chulería devota. Fue el caso de los caballeros andantes, la última y más aberrante manifestación de la mágica búsqueda griática que tan profundamente había calado en el espíritu caballeresco de dos siglos atrás. El supuesto paladín dispuesto a medirse con su lanza o su espada con quien quisiera aceptar su alarde de machismo guerrero vio en el Camino Jacobeo, tan transitado por fieles de toda la cristiandad, un escenario idóneo para sus íntimas necesidades de ejercer el protagonismo del más fuerte. Y así encontramos al caballero De Werchin, senescal del Hainaut, anunciando a bombo y platillo su intención de peregrinar a Compostela, aceptando paralelamente «él desafío de todo caballero que no le obligase a desviarse más de veinte leguas de su camino». Y así encontramos también la gesta machista y hasta macabra de don Suero de Quiñones, caballero leonés, que escogió el año jubilar de 1434 para, con el previo permiso del rey de Castilla don Juan II, convocar un torneo magno a los pies del puente peregrino de Hospital de Órbigo que tendría lugar los quince días anteriores y los quince que siguieran a la fiesta del Apóstol —precisamente los más concurridos del año en el Camino— para obligar a medirse con sus armas, o con las de cualquiera de los compañeros que se le habían unido, a todo caballero que pasara por la Ruta Jacobea, salvo que se desviara de ella o dejase en prenda el guante de la dama que lo acompañase. La aventura, por macabra que hoy nos parezca, mereció los elogios de don Quijote y la mención explícita en todas las crónicas de la época, sin contar con una relación que dio cuenta puntual de los encuentros que tuvieron lugar cada día. Y todavía hoy, en recuerdo suyo, se levanta en medio del puente que atraviesa el Órbigo un soberbio monolito donde figuran los nombres de todos los caballeros chulapones que intervinieron en aquella cruel mascarada y que costó la vida a uno y heridas más o menos graves a la mayoría de los demás^[9].

Claro está que casos como aquél no fueron excesivamente corrientes. Pero nos dan cuenta de hasta qué punto el Camino Jacobeo fue, durante siglos, algo muy parecido a la Calle Mayor de aquella Aldea Global antes de tiempo que fue la Europa cristiana del medievo, la que iría transformando paulatinamente sus estructuras originarias hasta alternar las devociones que lo concibieron en la variopinta mezcolanza de fines e idearios que lo originaron.

LOS DEVOTOS AD SANCTOS

Si la devoción hacia el señor Santiago fue la que abrió la vía peregrina, no es menor cierto que, muy pronto, el Camino se pobló de santos secundarios que comenzaron también a despertar las devociones complementarias de los fieles. Desde mucho tiempo atrás, y afectando a todo el mundo cristiano, santos mártires, ciertos o reconstruidos a partir de tradiciones anteriores, habían venido a sustituir a la caterva de dioses protectores que habían llenado el mundo pagano. Si los males del cuerpo tenían sus patronos tradicionalmente sanadores, las actividades de todo tipo contaban igualmente con beatos que, desde la Gloria, velaban por el buen funcionamiento de las instituciones, de los gremios y de cada faceta de la vida cotidiana. Con el tiempo, incluso algunos peregrinos tendrían su patrona particular, personificada en santa Bona de Pisa, que hizo en vida voto de acompañar a los que emprendían la marcha a Compostela, ayudándolos e intercediendo por ellos ante Nuestro Señor. Mucho después de su muerte y de que los peregrinos la hubieran olvidado, santa Bona se habría de convertir en patrona de azafatas y de guías de las modernas agencias de turismo, del mismo modo que otro santo emblemático de la Ruta Jacobea, santo Domingo de la Calzada, pasaría a ser patrono de los ingenieros de caminos, canales y puertos, en recuerdo de su labor como restaurador de los caminos por los que pasarían los que caminaban hacia Compostela.

El ser humano ha tenido siempre un fuerte ramalazo de egoísmo y, casi sin excepciones, se ha planteado su propia devoción únicamente cuando ha esperado ser compensado de alguna manera a cambio de prodigarla. Dice el refrán español, repetido en todas las lenguas peninsulares, que «nadie se acuerda de santa Bárbara más que cuando truena». Poco más o menos, esta ha sido la suerte corrida por buena parte de los elegidos del santoral; y la mayor o menor devoción que han inspirado ha marchado casi siempre acorde con los presuntos favores que se han obtenido por su intercesión. Naturalmente, el señor Santiago, en grado superlativo a lo que sucedía en otros santuarios de la cristiandad, era visitado preferentemente con la esperanza de que liberase de algún mal a quien acudiera a su tumba. Cuentan de un peregrino inglés que, dispuesto a partir para Compostela para pedirle al Apóstol la curación de su enfermedad, se asustó ante la perspectiva de tener que emprender el viaje por mar y canceló su marcha; pero cuando volvía a su casa se dio cuenta de que estaba curado. Entonces se decidió verdaderamente a emprender el Camino a Compostela, para darle a Santiago las gracias por el favor que había obtenido a pesar de sus temores.

Al institucionalizarse el Camino de Santiago y, sobre todo, al establecerse en el *Calixtino* las vías de acceso para los peregrinos europeos que acudieran a él, se puso un especialísimo cuidado en las improntas santas que señalarían los hitos secundarios que conducían hasta la tumba del Apóstol, de tal manera que los peregrinos pudieran beneficiarse de los favores de diversos santos curanderos cuyas reliquias podían

venerarse a lo largo de todo el trayecto, ayudando con sus cualidades, convertidas en poderes sanadores puntuales, a la devoción superior que debía inspirar el señor Santiago desde su tumba en el *Finis Terrae*. Así, el Camino se llenó, desde sus mismos puntos de partida, de reliquias milagrosas a las que habría que venerar y encomendarse, para ir absorbiendo las virtudes que el Cielo podría conceder a quienes confiaran piadosamente en sus virtudes. Así, la Ruta se convertía no solo en una marcha continuada a la meta definitiva compostelana, sino en un camino con paradas intermedias que participaban en cierta manera de las sagradas cualidades acumuladas en la santidad de la Meta definitiva.

Entre los santos que el peregrino podía hallar en el Camino se encontraban aquellos a los que, tradicionalmente, se les había asignado el cuidado de determinados males. Y entre todos ellos, san Lázaro, como patrono de los leprosos, era venerado por todas partes. El Camino, como sus alrededores, abundaba en lazaretos donde se cuidaba a los que habían emprendido la ruta en busca de la salud física y espiritual que les debería conceder Santiago. Pero hay que tener en cuenta que la lepra, sobre ser una enfermedad casi endémica cuya amenaza se prolongó hasta muchos siglos después de la Edad Media, fue considerada como una maldición divina. Y, aun más allá de eso, se creía firmemente, de manera generalizada, que los leprosos habían contraído la enfermedad a causa de sus propios pecados, e incluso por los pecados cometidos por sus antepasados. Así, el miedo a los malos se traducía en marginación absoluta, en un temor exacerbado al contagio, que hacía que quienes sufrían la enfermedad —y en ocasiones incluso aquellos cuyos padres se suponía que la habían sufrido— estaban obligados a caminar separados de los demás y a dar cuenta de su presencia mediante una campanilla o una carraca que avisaba de su cercanía, para dar tiempo a que la gente se apartase de su camino. En su mayor parte, debido a ese estado de marginación absoluta, tenían que mendigar su sustento. Y en varios monasterios se les reservaban lugares apartados de la comunidad y de los recintos donde se acogía a los demás peregrinos y allí se les dejaban sobras de la comida que se preparaba para los otros caminantes.

Al margen de las numerosas reliquias con fama de milagreras que eran visitadas a lo largo de los caminos franceses que abocaban en las dos entradas tradicionales a la Península, en el Camino español hubo santos a quienes los peregrinos acudían a orar y a impetrar favores, incluso, en ocasiones, teniendo que desviarse de la ruta que se suponía que habría de conducirlos más directamente a su destino. Estas visitas a los santos camineros fueron, en buena medida, las causantes de que el Camino oficial se reforzase, porque los santuarios de estos benditos de la gloria solían estar precisamente en el mismo itinerario. Era el caso de San Lesmes, que fue un peregrino francés que se estableció en Burgos y que dedicó su vida al cuidado de los que iban a visitar el sepulcro de Santiago. O el de san Zoilo, que era considerado como uno de los Siete Varones Apostólicos que fueron discípulos de Santiago durante su presunta evangelización de la Península. De san Zoilo se encontraban reliquias veneradas en

dos lugares del Camino. Unas en Sansol, en Navarra, un pueblo que tomó su nombre precisamente del santo. Otras en el monasterio de su nombre en Carrión de los Condes, donde era fama que se conservaba su tumba.

También en un determinado momento de la Edad Media, los reyes castellanos concedieron tierras y lugares de asentamiento a los monjes antonianos. Aunque de origen francés, pues la Orden fue instituida en el país vecino a partir de la llegada de los restos de san Antonio Abad desde Constantinopla, los monjes establecidos en la Ruta Jacobea adquirieron pronto fama de ser expertos en sanaciones, gracias a la intercesión de su santo patrono, y sobre todo en la curación prodigiosa del llamado fuego de san Antón, una especie de gangrena producida por la ingestión del cornezuelo, un hongo que abundaba en las espigas de trigo y de centeno y que llegó a producir auténticas epidemias en las tierras de pan llevar.

El convento de San Antón, en la localidad caminera de Castrojeriz, fue una de estas metas volantes de la peregrinación jacobea, y su ubicación en tierras formenteras puede dar la pauta del ejercicio sanitario de los monjes de la Orden, aunque habría que atreverse a avanzar otras razones, oficialmente no reconocidas, que pudieron mover al establecimiento de la Orden en aquellos rincones del Camino. Estudios recientemente emprendidos por prestigiosos micólogos^[10] e investigadores del mundo de las drogas y los alucinógenos demostraron que sustancias como las que contiene el cornezuelo, a dosis muy precisas, pudieron ser las que desataran los estados alterados de conciencia en los Misterios Mayores de Eleusis. No se trata de afirmar rotundamente estas actividades por parte de los frailes antonianos, pero tampoco convendría olvidar que las prácticas místicas pueden tener a menudo implicaciones que las aproximarían a estos estados presumiblemente superiores de la espiritualidad a los que tendieron los iniciados de las religiones místicas de la Antigüedad.

Santos anacoretas y, a partir de fines del siglo XI, prestigiosas imágenes de Nuestra Señora atrajeron fuertemente a los peregrinos jacobeos, aunque la visita a sus santuarios supusiera desviarse del estricto Camino y alargar el tiempo que les llevaría alcanzar la tumba del Apóstol. Entre los sagrados eremitas destacaba con brillo propio san Millán de la Cogolla, cuya tumba se encuentra a pocas leguas del Camino principal, en el viejo monasterio mozárabe de Yuso, en las estribaciones de la sierra de la Demanda. Recientes estudios realizados sobre antiguos grafitos en las bases de las columnas del santuario han descubierto inscripciones en caracteres árabes y hebreos, lo que da idea de que aquella peregrinación, tanto en su aspecto puramente jacobeo como en lo que suponía de devoción o admiración hacia santos de la más remota tradición, fue seguida en determinados momentos no solo por peregrinos cristianos, sino por musulmanes y judíos a los que, aun con distinta fe, pudo guiarlos idéntico sentido de lo sagrado.

Pero no cabe duda de que, entre las reliquias más sagradas del Camino, entre las que despertaron con mayor fuerza el entusiasmo de los peregrinos, hay que contar

con las de dos santos cuyos cuerpos reposan en plena Ruta, incluso cercanos entre sí y cercanos también al santo eremita san Millán. Se trata de santo Domingo de la Calzada, al que mencionábamos anteriormente, y de san Juan de Ortega. Los dos dedicaron activamente su vida a mejorar y hacer más transitable la ruta de los caminantes. Los dos fueron constructores, tanto de puentes como de templos y hasta de tramos de la Calzada Sagrada. Y, curiosamente, si la fama milagrera del santo de la Calzada se centró en la curación y la salvación de la muerte a peregrinos en peligro de perecer (como fue el caso, que se difundió tan ampliamente, del milagro del gallo y la gallina que cantaron después de asados), san Juan de Ortega se hizo célebre entre las mujeres estériles, a las que concedía el celestial favor de la fecundidad. Entre sus devotos se encontró la reina de Castilla, Isabel la Católica, que acudió a su santuario para pedirle que le concediera la gracia de un hijo varón. La intercesión del santo, al parecer, fue positiva y la reina mandó construir sobre la tumba del arquitecto del cielo el baldaquino gótico que todavía puede admirarse en el centro del templo a él dedicado. Una leyenda aneja a esta visita piadosa de la reina castellana cuenta que la soberana expresó su deseo de contemplar personalmente los restos del santo y que, al levantar la tapa de su sepulcro, salió volando una nube de abejas blancas, que eran las almas de los no nacidos que el santo guardaba celosamente, para distribuir las entre las mujeres que se le encomendaban.

Naturalmente, los peregrinos eran humanos. Y como tales, también cabía en su espíritu la broma y la sutil burla de sus propias devociones. A menudo las canciones del Camino hablan de milagros excelsos, tanto del Apóstol compostelano como de los numerosos santos cuyos santuarios eran visitados puntualmente por los peregrinos. Pero no faltaron las canciones jocosas cantadas al fuego de los albergues, que contaban de milagros chuscos como este que se narraban entre sí los peregrinos franceses:

Ils revenaient de Compostelle
un sourd, un muet en compagnie
le muet jasait comme une pie
Le sourd pensait: ô bon grand saint
rebuche-moi les deux oreilles!
O grand saint Jacques, guérisses-moi!

(Volvían de Compostela en buena compañía,
un sordo y un mudo;
el mudo charlaba como una cotorra;
el sordo pensaba: ¡Buen santo, tápame las dos orejas!
¡Oh, gran Santiago, cúrame!).

LOS QUE CAMINARON *IN POENAM*

Cuando los peregrinos estaban a punto de emprender la marcha hacia Compostela, después de haber recibido el salvoconducto correspondiente y de haberse ceñido el hábito por el que serían reconocidos como tales, el sacerdote encargado de la ceremonia les hacía entrega de la alforja y el bordón con estas palabras: «Recibe esta alforja como señal de tu peregrinaje, para que, siendo merecedor de tu salvación *por la penitencia*, llegues al cumplimiento de tu voto de peregrino. Recibe este bastón, que te haga *vencedor de las trampas del Enemigo* y llegar al final». Creo importante poner atención en estas palabras precisas porque, formando parte de un ritual muy concreto, reflejan fielmente la constante obsesión de la Iglesia por convertir cualquier acto devocional en una muestra de arrepentimiento, de penitencia por los pecados supuestamente cometidos y de lucha constante contra los tres enemigos tradicionales del feligrés cristiano: el Pecado, el Mundo y la Carne, subsidiarios del constante acecho del Demonio a todos los mortales.

Precisamente este aspecto preciso de la peregrinación, la que se solía llamar *in poenam*, fue el que tuvo siempre mayor aceptación por parte de la autoridad religiosa, aquel con el que se podía obtener más fácilmente la expedición del certificado que serviría de pasaporte al peregrino, para que tuviera derecho a todas las ventajas que su condición le deparaba. Cualquier sacerdote, cualquier obispo, veía con mayor benevolencia la peregrinación que se realizaba para expiación de pecados que aquella que se pretendía emprender para agradecer un favor concedido por el Cielo o, más sospechosamente, por profundo sentimiento de amor al Apóstol o a la sacralidad que representaba. Y esa circunstancia provocó, cada vez con mayor frecuencia, la peregrinación como castigo, impuesto ya por la autoridad eclesiástica o por los jueces civiles.



Peregrinos jacobeos dibujados en la primera edición del libro del peregrino italiano Domenico Laffi, que hizo el Camino tres veces a lo largo del siglo XVII.

Ya en el año 1150, el concilio convocado en Clermont-Ferrand previó como castigo para los incendiarios la peregrinación a Jerusalén o a Santiago de Compostela, donde deberían permanecer durante un año, presumiblemente al servicio de las autoridades religiosas de los santuarios peregrinos. Lo que comenzó siendo un castigo eclesiástico se convirtió en civil apenas treinta años después, gracias a una ley promulgada por el emperador Federico I Barbarroja para el ámbito de los Estados que controlaba por su cargo^[11]. La costumbre punitiva se amplió muy pronto a delitos de homicidio y asesinato y en 1334 se condenó a los asesinos del abad de Neuburg a peregrinar un año a Compostela y al año siguiente a Roma. A menudo, a este castigo se añadía la obligación de efectuar el peregrinaje cargados de cadenas, cuyos eslabones se forjarían, en parte, con el hierro del arma homicida. A veces, esta condena no se imponía por tiempo indefinido, sino que, con sentido esencialmente milagrero, se especificaba que las cadenas se tendrían que llevar hasta que el uso o el orín (o un prodigio equivalente) hicieran que se desprendieran solas. Eran los peregrinos llamados *nudi cum ferro*, porque, en casos extremos, a la obligación de llevar puestas las cadenas se añadía la pena de peregrinar desnudos; los hombres, naturalmente, porque a las mujeres se les imponía un sudario blanco. Hay que añadir que de este tipo de castigo no se libraban ni los reos pertenecientes a la clase eclesiástica superior. Un documento penitencial conocido como *El de los treinta capítulos* indica que los obispos condenados por homicidio deberían peregrinar sin cesar durante toda su vida.

Con el tiempo, estas concepciones punitivas del peregrinaje se ampliaron a la acción de los tribunales civiles, sobre todo a partir del siglo XIV y muy especialmente

en tierras flamencas. En los estatutos municipales de Lieja se especificaban toda una serie de santuarios más o menos lejanos a los que se condenaba a peregrinar a los reos en función de la gravedad de sus penas, siendo el de Compostela y el de Tierra Santa los que se fijaban como meta expiatoria para los delitos más graves. Sin embargo, con el tiempo, estos castigos se banalizaron considerablemente y la pena de acudir a Compostela llegó a aplicarse incluso a delitos que hoy consideraríamos como muy menores, tal como se dio en la localidad flamenca de Ypres, donde se llegó a castigar con la pena de la peregrinación a los reos de bañarse en las fuentes públicas o de vender flores en las puertas del Concejo Municipal, a los que provocaban tumultos revolucionarios lo mismo que a los que raptaban a mujer ajena. Curiosamente, se establecía en aquellas sentencias que los posibles beneficios espirituales que reportaba siempre la peregrinación no recaerían sobre el condenado a realizarla, sino sobre la comunidad que lo había reconocido culpable o sobre los que habían sido sus víctimas.

Eventualmente, esta especie de sentencia superaba los límites de la justicia civil y entraba de lleno de los conflictos colectivos, que se resolvían así con una apariencia devota que, en el fondo, escondía razones que, por cualquier motivo, no convenía hacer públicas. En el año 1391 hubo un violento conflicto entre los mercaderes flamencos y la sociedad mercantil alemana Hansa. El pleito se resolvió a favor de ésta y los mercaderes flamencos fueron condenados a enviar dieciséis peregrinos a Roma, otros tantos a Compostela y solo cuatro a Tierra Santa^[12]. Lo curioso es que semejantes penas, que en apariencia apenas nos parecería hoy que constituían una especie de excusa menor, eran controladas muy estrechamente, de manera que, en ocasiones, cuando dejaban de cumplirse, podían suponer una infracción gravísima de las decisiones judiciales, hasta el punto de resolverse con la decapitación inmediata de quienes dejaban de cumplirlas.

Se comprenderá fácilmente que, ante semejante diversidad de motivos judiciares, habría resultado absolutamente imposible distinguir a los que hoy consideraríamos como auténticos malhechores de aquellos otros que, simplemente, habían cometido delitos de opinión o habían defendido ideas que no coincidían con las oficialmente aceptadas. Sin contar con la circunstancia de que, en la mayoría de los casos, por no decir en todos, el cumplimiento de la condena peregrina podía evitarse mediante el pago de cantidades específicamente aceptadas como fijas y sustitutorias en buena parte de los códigos que se seguían.

Los tribunales inquisitoriales de la Edad Media echaron mano igualmente de los castigos peregrinos, probablemente siguiendo el ejemplo precoz de san Bernardo de Claraval, que había impuesto particularmente la pena de acudir a Compostela a Guillermo de Aquitania, después de que este hubo abjurado de la herejía cátara. Fueron precisamente los inquisidores de Occitania, durante la represión religiosa que siguió a la Cruzada proclamada por Inocencio III, los que más se inclinaron por castigar a sus convictos con la pena de la peregrinación. Pero en estos casos puede

suponerse que tal pena constituía un castigo menor, pues abundaron más las condenas a la hoguera que las penas de peregrinaje, reservadas a aquellos en quienes los miembros del tribunal pudieron apreciar un arrepentimiento que merecía más la penitencia que el castigo. Como visión de conjunto de esta práctica, cabe consignar que el inquisidor Bernard Gui, que ejerció su cargo durante quince años, aplicó en 152 ocasiones la condena del peregrinaje a Santiago.

En este sentido, cabría reflexionar sobre los resultados prácticos que supondrían estas prácticas punitivas. Pues tendremos que reconocer que, aunque se tomaban medidas de control, de hecho el condenado a caminar a Compostela era, o actuaba como, un hombre libre y tenía en su mano la posibilidad de romper o alterar el castigo que le había sido impuesto, sobre todo una vez traspuestas las débiles fronteras que existían en aquella época, prácticamente inexistentes como medida de conservación de los derechos y privilegios nacionales. Se dio el caso, que ya fue comentado y analizado en su día por Menéndez y Pelayo^[13], de que algunos que fueron condenados por los tribunales eclesiásticos encargados de reprimir la herejía albigense se instalaron en tierras castellanoleonesas y allí reanudaron sus prácticas heréticas y aun sus labores de proselitismo, a la vera misma del Camino de Santiago y en la misma capital, León, que llegó a sufrir en el siglo XIII una de las más graves infiltraciones de albigensismo entre las que surgieron más allá de los límites occitanos en los que la herejía había nacido y estaba consolidada. Pero también cabe sospechar —y este es un convencimiento personal que no cabe ampliar en estas páginas aunque esté avalado por pruebas puntuales— que, habiendo surgido la herejía cátara en una zona que mucho tiempo antes estuvo impregnada cuando menos por el recuerdo herético priscilianista, pudo muy bien desarrollarse en un caldo de cultivo como el leonés, donde las doctrinas del maestro Prisciliano se conservaron durante muchos siglos en la clandestinidad, sin que la Iglesia tuviera siquiera la oportunidad de reprimirlas, porque jamás llegaron a salir a la luz pública y se mantuvieron en la intimidad de muchas conciencias camufladas por otras prácticas, como los rituales visigóticos conservados y revividos por las comunidades monásticas mozárabes que remontaban desde Al Ándalus hacia los territorios cristianos del norte. Cuando se instituyó oficialmente el Camino de Santiago, aquella peregrinación rediviva fue sin duda, para muchos creyentes, una mera continuidad de las mismas creencias sutilmente heréticas que habían dado remoto origen a la devoción jacobea y a la costumbre piadosa de visitar la Tumba Santa que se había inventado en los mismos límites del *Finis Terrae*, donde se sabía a ciencia cierta que reposaban los restos sagrados del maestro decapitado en Tréveris.

Hay que resaltar, de todos modos, que, al margen de las reticencias expresadas por la Iglesia, no todos incidían en el carácter solo pretendidamente penitencial de la peregrinación. En el reino de Castilla, por donde discurría la mayor parte de la Ruta, las leyes y los fueros habían reconocido la importancia de aquel paso peregrino por sí mismo, sin que fuera necesario el componente penitencial que, por otra parte, los

mismos castellanos trataban de evitar a los que marchaban camino de Compostela, multiplicando los albergues, construyendo cada vez mejores hospicios y restaurando los tramos más peligrosos del trayecto. *Las Partidas* de Alfonso el Sabio^[14], que definen la figura del peregrino y del romero —siguiendo la misma distinción que habría de establecer Dante en la *Vida nueva*— especifica:

Romeros e Pelegrinos son ornes que fazen sus romerias e pelegrinajes por seruir a Dios e honrar los Santos, e por sabor de fazer esto estranan de sus logares, e de sus mugeres, e de sus casas, e de todo lo que han, e uan por (tierras) ajenas, lazerando los cuerpos, e despendiendo los aueres, buscando los Santos. Onde los omes que con tan buena intención, e a tan santa, andan por el mundo, derecho es, que mientras en esto andouieren, que ellos e sus cosas sean guardados, de manera que ninguno no se atreua de yr contra ellos faziéndoles mal...

Como puede verse, no existe en esta definición jurídica alusión alguna a pretendidas penitencias ni a castigos divinos, sino únicamente la sagrada querencia por alcanzar un espacio íntimamente sagrado y a las dificultades naturales a la hora de cumplirla.

Al margen de castigos y de penitencias impuestas, no cabe duda de que, para muchos creyentes, el hecho mismo de ponerse en camino hacia Santiago era ya una manera de lavar los pecados. La mentalización realizada por la autoridad religiosa sobre su feligresía hacía de esta circunstancia algo casi imprescindible. No olvidemos la característica fundamental de indulgencia plenaria que tuvo el peregrinaje en los años proclamados como santos desde el Concilio de Letrán. La penitencia, pues, estaba oficialmente presente en una gran parte de los motivos peregrinos, aunque fuera acompañada eventualmente por otras circunstancias ajenas a ella. Y, cuando no lo estaba, la misma Iglesia, como hemos comprobado anteriormente, se encargaba gustosa de adjudicarlos, o, en cualquier caso, de añadirlos a las puras razones devocionales de quienes se ponían en camino por puro deseo de encontrarse en presencia del sepulcro venerado.

LOS QUE LO RECORRIERON *IN VOLUNTATIS*

Había dos motivos fundamentales e íntimos para encomendarse a los santos y, de manera muy especial, al señor Santiago: los mismos que hay en la actualidad entre los creyentes sinceros. El primero de ellos era reverenciar al santo en cuestión, en tanto que especialísimo intermediario con la Gloria, para obtener determinados favores que beneficiarían a sus devotos con carácter sobrehumano: curaciones,

liberaciones, ayudas pecuniarias, cambio radical de las circunstancias existenciales. Del mismo modo, dicen que santa María Magdalena es especialista en preservar de las viruelas; que san Antonio de Padua ayuda a encontrar lo que se ha extraviado; y que san Pancracio, según sus numerosos fieles, que incluso compran sus imágenes en los baratillos callejeros, sigue asegurando en nuestros días da salud y el trabajo». No constituyen más que algunos ejemplos puntuales de una Leyenda Dorada millonaria en santos protectores de los creyentes, aptos para conceder todo tipo de favores y capaces de tender su mano a todas las actividades y profesiones, como hacían en su día los dioses lares y penates de la Antigüedad clásica grecorromana.

En ocasiones, estas virtudes adjudicadas a los elegidos por la Iglesia, como beneficiarios seguros que son de los espacios gloriosos de la Eternidad, llevan consigo una considerable carga esotérica, que transmiten santamente desde los poderes celestiales que les han sido concedidos; y hasta es corriente, entre los devotos volcados a las prácticas de lo oculto, sean hermetistas o alquimistas, astrólogos o mánticos, que se tome el nombre de un santo determinado como seña de identidad de alguna de sus actividades. Desarrollaremos estas circunstancias más adelante, pero no sería malo recordar ahora, siquiera de pasada, que habiéndose identificado a menudo el Camino de Santiago con el proceso de la Obra alquímica, hubo seguidores de la Ciencia Sagrada, como Nicolás Flamel, que emprendieron la peregrinación con la confianza de que el Camino les revelaría los secretos que, durante largos años, se le habían ocultado celosamente.

Las peticiones y los ruegos a los santos de turno son una práctica todavía habitual en la Galicia actual y lo fueron en otros tiempos en toda Europa. Aún cabe asistir a las romerías anuales que se celebran en torno al santuario de San Campio de Outes, en las que se concentran muchos *ameigados* (embruados), con la esperanza de que el santo los libere de las acechanzas demoníacas y del mal de ojo que les transmitieron supuestamente las hechiceras de turno.

Si el primer motivo de encomendarse a un determinado santo y de acudir a su santuario es la petición de una gracia o de un favor, el segundo consiste en acudir a ese santuario para expresarle el agradecimiento por lo que ya se ha obtenido de él. Significativamente, Galicia abunda también en estas manifestaciones. Y de muchos son conocidas las romerías a lugares sagrados como Santa Marta de Ribarteme, donde acuden todos los años numerosos feligreses que presuntamente fueron librados de la muerte por la santa, cargados con los féretros que les habrían servido de última vestidura si no se hubiera producido el milagro en el que creen a pies juntillas.

Las promesas a Santiago Apóstol se multiplicaron en la gran época de auge de las peregrinaciones. Y se trata de promesas que incluso pueden ser comprobadas a través de documentos, porque, a menudo, como para confirmar sus propósitos, los que se comprometían con Santiago lo manifestaban por escrito y ante testigos, como si de esa manera sus intenciones fueran más sinceras... o quién sabe si acaso necesitaban de dicha legalización para que fueran cumplidas. En cualquier caso, es así como

encontramos el voto escrito expresado por el obispo de Lieja Hugues de Pierrefont, que hizo promesa de acudir a Santiago de Compostela si salía victorioso de la batalla de Sleppes. Esto sucedía en 1215, pero todavía cuatrocientos años después, en 1685, nos tropezamos en Flandes con la promesa expresada por escrito por el joyero Jacques Lemesre, que dejó constancia de su firme intención de partir para Santiago si su madre sanaba de la grave enfermedad que padecía. En casos como éste o parecidos, las autoridades religiosas llegaban a transmitir puntualmente la noticia al correspondiente santuario, que así estaba ya al tanto de la llegada —fuera cuando fuese— del peregrino que había hecho la correspondiente promesa. Incluso, a la hora de extender los acostumbrados pasaportes eclesiásticos o civiles que habrían de facilitarles la peregrinación, solían consignarse puntualmente tanto la promesa como los motivos de su cumplimiento, si es que hubo lugar a ellos.

En 1606 François de Savernes acudió a Santiago de Compostela para dar las gracias al Apóstol por haber intercedido desde el cielo en su liberación, tras haber permanecido once años como esclavo del Turco. Llevaba consigo sus cadenas y las hizo colgar en un lugar muy específico. No era sino uno más entre los numerosos cautivos que se encomendaban al señor Santiago, como a otros muchos santos, y que, al ser liberados, milagrosamente o no, depositaban sus cadenas a los pies del altar, para que fueran colgadas luego en las inmediaciones como advertencia de unos santos poderes que habían permitido al cautivo mantenerse fiel a sus creencias, a pesar de las presiones que presuntamente habrían sufrido durante su cautiverio y de las ventajas que les habría reportado abjurar de ellas y convertirse al islam. Basta ver la cantidad de santuarios en cuyos muros aparecen esas cadenas votivas para hacerse una idea de la expansión de este tipo de promesas, de las que la sede compostelana, como otros santuarios del Camino, fue beneficiaria preferente.

Sin embargo, tampoco conviene olvidar que, a menudo, estas manifestaciones devocionales contienen una doble lectura. Y en el caso concreto de las cadenas, es indudable que la segunda se impone frecuentemente a la primera e inmediata. La cadena es un símbolo de cautiverio, pero, a ciertos niveles, puede tratarse de un cautiverio interior que nada tiene que ver con las prisiones del Turco o con las mazmorras magrebíes, sino con un encarcelamiento de la conciencia que, gracias a la invocación del santo —o de lo que el santo representa—, queda liberada y se ilumina con la luz interior del Conocimiento.

Igualmente, si seguimos la tradición mística de los sufíes, de la que bebieron numerosos buscadores cristianos de la conciencia superior, y entre ellos muchos que, como Ramón Llull, emprendieron con la máxima devoción el peregrinaje jacobeo, nos percataremos de que existe en ellos el convencimiento íntimo de que el saber tradicional se transmite, como una *cadena* ininterrumpida, de maestro a discípulo, y así a lo largo de generaciones. En esa cadena simbólica, cada iniciado es un simple eslabón, inoperante por sí mismo, pero fundamentalmente a la hora de propiciar la transmisión fiel de la enseñanza sagrada recibida. La cadena votiva, en este sentido,

puede significar también una manifestación de misión cumplida, de tácito reconocimiento de esa cadena espiritual de la que el donante se proclamaría eslabón y por cuya adscripción daría las gracias al santo maestro que se lo habría transmitido. Y no es gratuito poner en paralelo la presencia de estas cadenas en ciertos santuarios cristianos y la presencia de la cadena como elemento aparentemente decorativo, tal como apa rece en algunas construcciones musulmanas de Al Ándalus, como el llamado palacio del rey don Pedro en la ciudad de Toledo^[15], que fue alto centro de sacralidad ancestral del que se apoderó la espiritualidad islámica, lo mismo que Santiago de Compostela fue centro del que se apropió e hizo suyo la espiritualidad cristiana, tanto la oficial como, en su momento, la esotérica.

La promesa cumplida, en estos casos, consistía mucho más en la visita a las fuentes de un paradigma liberador y la confirmación, para conocimiento de avisados, del carácter profundamente trascendente que escondía el santuario, más allá de los compromisos devocionales y del mero cumplimiento del ritual que exigía de los feligreses la autoridad religiosa imperante. Como tendremos la oportunidad de ver, a la ortodoxia oficial, empeñada en acumular signos de reconocimiento que la afirmen y la justifiquen, se le han introducido a menudo de rondón elementos extraños que desmienten discretamente las exclusividades que reclama.

MANDATOS Y DELEGACIONES

Las promesas se hacen y, cuando se hacen, se tiene la sana intención de cumplirlas. Pero surgen múltiples circunstancias, entre las que no son ajenas en alguna ocasión la pereza y la dejadez, que se interponen en ese deseo de cumplimiento de las mejores intenciones y éstas se olvidan, se posponen o, simplemente, se delegan. En la Edad Media, la promesa de realizar la peregrinación votiva a Santiago era una obligación que debía cumplirse a rajatabla, so pena de hacerse acreedor de todas las furias celestiales. Pero la Iglesia y sus autoridades eran conscientes de la debilidad humana, sobre todo cuando esa debilidad podía explotarse en beneficio de la institución. Por eso, al mismo tiempo que imponía la absoluta obligatoriedad de cumplir con el voto, encontró las maneras de sustituirlo mediante soluciones alternativas, que suponían siempre un beneficio cuando menos equivalente al que pudo perderse por el incumplimiento anterior.

En un principio, cuando se institucionalizó el peregrinaje compostelano, las autoridades eclesiásticas fueron las primeras en aplaudir las causas votivas que se han consignado en el capítulo anterior. Y parroquias y obispados, abadías y colegiatas, llenaron sus archivos con promesas jacobeanas hechas por gentes dispuestas a hipotecar voluntariamente parte de su vida y de su futuro a cambio de la solución favorable de su problema inmediato. Posteriormente, a la hora de restituir el celeste préstamo mediante el cumplimiento de la promesa, venían los inconvenientes, las presuntas

imposibilidades, las reticencias. Entonces, la autoridad religiosa podía intervenir planteando la obligación de que el voto se cumpliera. O podía sustituirlo —como se hizo a menudo— por el pago de una cantidad en metálico o en especias. O, finalmente, podía consentir que la devota promesa se transfiriera a terceros, unas veces parientes o deudos de quien la había formulado; otras, gente a quien se encargaba el cumplimiento mediando un estipendio. Eventualmente se intentaban, una tras otra, las diferentes soluciones que podían aceptarse. Y si el incumplimiento se prolongaba más de lo humanamente permitido, recaía sobre los descendientes del que había realizado la promesa, en general a través del testamento: «Yo, Bernardet, señor de Albret [...], ordeno que, como he prometido hacer cinco peregrinaciones [...], sean hechas por mis hijos, cada uno la suya si uno solo no puede hacerlas todas...^[16]

Por su parte, la señora Gallarda de Mormes, viuda, otorgaba testamento el 25 de julio de 1417, día de Santiago, legando 15 florines de oro a aquel de sus herederos o a la persona que ellos designasen que en el plazo de dos años, cumpliera con el voto peregrino a Compostela que ella no había llegado a realizar^[17].

No siempre las disposiciones de los testamentos fueron tan duras como cuando se ordenaban desde países remotos. Aunque tal vez con cierto retraso respecto a la costumbre francesa o flamenca, y aun posiblemente debido a un hábito importado, los testamentos en los que aparece como cláusula la obligación de que alguien peregrine a Compostela en nombre del testador abundan, sobre todo en Cataluña, donde fueron publicados numerosos documentos que avalan la costumbre. También se recuerda alguno procedente de las mismas tierras por las que pasa el Camino, como el de María Herrandes, de Astorga (1387), que ordenaba en su testamento el envío de un hombre o una mujer que peregrinasen en su nombre a El Salvador de Oviedo y a Compostela^[18].

La costumbre de establecer cláusulas testamentarias en las que se proponía cumplir con una peregrinación nunca realizada, como condición indispensable para acceder a la herencia, se multiplicó, incluso en vida del legatario, como vemos en el caso de la viuda Mormes. Pero las facilidades que otorgaban las autoridades eclesiásticas a la hora de plantear una sustitución o una delegación permitieron también que surgiera la figura, poco conocida pero más abundante de lo que cabría imaginar, del peregrino delegado, encarnada en una persona, generalmente pobre, que se prestaba gustosa a sustituir al que había hecho el voto peregrino, a cambio de una contraprestación que le sacaría provisionalmente de apuros. Unas veces, la propuesta estaba especificada en el testamento, como en el del obispo Tencarari de Aviñón, que en 1257 legaba diez libras para el mendigo que aceptara realizar por él la peregrinación que no pudo cumplir. En 1362, el testamento de un burgués de Tournai, al que la edad no le había permitido realizar la peregrinación, ofrece a quien quiera hacerla por él tanto dinero como él mismo habría gastado en el caso de haber ido en persona. Pero, naturalmente, esta forma de peregrinar por delegación se prestó a

abusos e incluso a caprichos de personas con abundantes fortunas, que creían haber dado con la manera de enjugar sus pecados y ganar el cielo sin llegar a hacer el menor sacrificio personal. Es el caso del peregrinaje por delegación, repetido hasta seis veces por la condesa Mahaut d'Artois, que entre 1312 y 1328, y aprovechando cualquier acontecimiento feliz o desgraciado de su entorno familiar, mandó hasta ocho personas para que hicieran la peregrinación en su nombre^[19].

Esta posibilidad, desde el instante en que fue admitida por la autoridad eclesiástica, llegó a convertirse en hábito. Y no solo por parte de gentes que vieron en ella una alternativa cómoda, aunque cara, de salvar los inconvenientes de la peregrinación y beneficiarse de sus ventajas, sino por otros que transformaron aquella costumbre en un modo más de vida, convirtiéndose en lo que podríamos llamar peregrinos profesionales, dispuestos a ponerse en camino en cuanto mediaran las cantidades que les compensaran de su esfuerzo y les permitieran obtener beneficios. Porque había que pensar que aquellos peregrinos de oficio no solo eran en cada momento los enviados de quienes les pagaban por hacer el Camino, sino que también se beneficiaban de su repetida experiencia, sirviendo eventualmente de guías a otros peregrinos bisoños y prestándoles pequeños servicios que les servían para un incremento sus ingresos y para hacer más rentable su peregrinación. De esta forma se instituyó el oficio de peregrino profesional y hubo algunos que llegaron a adquirir fama por su eficacia, como fue el caso del maestro Jean d'Acre en el siglo XIV, que se titulaba a sí mismo «buscador de perdones». Y ya en nuestros tiempos, los autores Barret y Gurgand citan a Magdalena Fouchet, que, especialmente autorizada por la jerarquía eclesiástica, ejerció como peregrina acompañante en el Camino de Santiago durante muchos años, desempeñando una función parecida a la de una guía turística espiritual, hasta que fue atropellada en pleno ejercicio de su tarea por un automóvil en 1968.

Si hemos repasado hasta aquí una serie de seudoperegrinos que unas veces hacían el Camino apenas en teoría y en otras ocasiones lo hacían por cuenta ajena, conviene que nos detengamos también en otros peregrinos que, aunque también caminaban por delegación, lo hacían por razones mucho más coherentes. Era el caso que se daba en el seno de muchas comunidades que, por un motivo concreto, se veían en la necesidad de hacer una promesa al señor Santiago por un beneficio que esperaban obtener o por un mal que querían paliar. Pienso, por ejemplo, en sequías, riadas, incendios o pedriscos, males que hoy se resuelven declarando un municipio o una comarca como «zona catastrófica» y que en la Edad Media, sin el recurso de las siempre problemáticas y tardías ayudas estatales, no tenían otra solución que la de encomendarse al santo de turno para que los librase del peligro o para que viniera en su auxilio cuando el mal había sido ya hecho.

En diciembre de 1456, el Consell de la ciudad de Barcelona acordó mandar a dos peregrinos a Compostela, para que el Apóstol intercediera a su favor, con motivo de una gravísima epidemia que se había declarado en la ciudad. El salvoconducto

expedido a los peregrinos declaraba: «Por go que Nostro Senyor Deu nos leu la pestilencia...». Tres veces más enviaron los barceloneses legados peregrinos a Santiago antes de que finalizara el siglo xv. Por su parte, los concejos gerundenses mandaron no menos de dos delegaciones a Santiago en el espacio de cincuenta años, para paliar las sequías que se había cebado en sus comarcas a fines del mismo siglo^[20].

Naturalmente, en tales casos era prácticamente imposible que el pueblo entero se movilizara, emprendiendo todos la peregrinación y dejando las tierras en barbecho o las cosechas sin recoger. Era entonces cuando, puestas de acuerdo las autoridades municipales y parroquiales, se pedían voluntarios, en número variable, que quisieran emprender la prometida peregrinación en nombre de toda la comunidad, para que, una vez alcanzada Compostela, se pusiera un cirio votivo o se depositase una limosna en la tumba del Apóstol. El designado o los designados se ponían en camino en nombre de todos los demás, con el dinero aportado por la comunidad y con la obligación tácita de justificar luego los gastos de su viaje, así como de demostrar documentalmente que habían cumplido al pie de la letra todo cuanto se les había encomendado. Es más que probable que la costumbre, que hoy sigue vigente, de solicitar de párrocos y alcaldes del Camino la testificación de paso por determinados enclaves de la Ruta proceda de aquellos tiempos, tanto para casos como estos que ahora consignamos como para otros que, como la peregrinación por orden expresa judicial, podía prestarse a no ser debidamente cumplida, sino trampeada por quien, por una u otra razón, se había comprometido a recorrer el Camino de manera completa y total y en el plazo —siempre aproximado— que previamente se había establecido.

Como bien podemos comprobar, el Camino de Santiago, a lo largo de los siglos de gran auge que siguieron al establecimiento de la ruta oficial trazada por los cluniacenses, con el asentimiento y la ayuda de los monarcas cristianos peninsulares, constituyó una auténtica vía de penetración e integración que, superando con creces las primeras intenciones piadosas y políticas que guiaron su trazado, se convirtió, de hecho, en la gran autovía europea que conectaba, por encima de querellas particulares, a las gentes más dispares del continente, conformando un mosaico de vivencias e intenciones que totalizaba, aún más que la misma Iglesia que lo configuró, los intereses comunes del mundo cristiano medieval. Por el Camino pasaron ladrones y santos, comerciantes y políticos que buscaban el establecimiento de tratados, nobles que tomaban la peregrinación como un viaje organizado por la mejor agencia de turismo y mendigos que trataban de sobrevivir a costa de la misericordia de aquellos que sentían la necesidad de penar por sus pecados. El Camino tuvo sus tahúres, sus médicos, sus santos, sus pillos profesionales, sus escuelas de constructores y sus mesoneros. Hubo quienes lo siguieron para penar y quienes lo recorrieron con afán de medro, quienes aprendieron de él los secretos de viejos saberes y quienes ejercieron por sus pueblos los oficios más rastreros. Todos

tuvieron cabida en él y en sus ciudades, en sus montes y en los vados de sus ríos. Para unos, el Camino fue como la muerte casi deseada, el encuentro ansiado con la trascendencia metafísica; para otros, el mejor medio de ganarse la vida, la forma más eficaz de subsistir a costa de las circunstancias.

Pero hemos repasado el retablo abigarrado de sus gentes, y esas gentes del Camino vivieron y murieron en medio de unas infraestructuras especialísimas que sostenían su vivencia y de unas superestructuras que daban sentido al mosaico y le prestaban sus colores y sus perchas. Sin las superestructuras recogidas de la tradición y sin las infraestructuras que hicieron posible esa cosecha, malamente podría haber subsistido la Ruta Jacobea más allá de la vida de quienes la inventaron. Sobre ambas insistiremos en las próximas páginas.

Capítulo 3

Los hábitos que hacen al monje

RAZONES PARA UN ATUENDO

NO solo a lo largo del Camino, donde las imágenes de Santiago abundan hasta la saciedad, sino formando también parte de su iconografía, con tanta o mayor asiduidad que bajo la apariencia de Santiago Matamoros, y aun a veces mezclada con esta de manera absurda, la figura del Apóstol aparece a menudo vestida con las ropas tradicionales del peregrino. Y entonces puede surgir la duda sobre el motivo profundo de ese atuendo, que invita a pensar si se nos quiso efectivamente representar a Santiago vestido como los peregrinos que lo visitaban o si acaso los peregrinos adoptaron aquellas ropas en recuerdo de una supuesta vestimenta atribuida al señor Santiago.

En cualquier caso, una circunstancia debe tenerse en cuenta: desde un punto de vista ortodoxo, Santiago Apóstol tiene una iconografía especial y distintiva, que ya se cuidaron de destacar convenientemente los teóricos de la imaginería cristiana y que nada tiene que ver con la imagen que hoy puede formarse de él cualquiera que vea una representación oficialmente correcta de la imagen del Apóstol, se encuentre o no en el ámbito concreto del Camino:

... a Santiago, por su especial modo de vida, se le debe pintar con vestidos enteramente blancos, no de lana, sino de lino. Dícelo expresamente san Gerónimo, siguiendo la narración de Hegesipo; y fuera de esto, que usó de una lámina de oro en la frente, no solamente lo afirma el mencionado san Gerónimo, sino también Eusebio y san Epifanio, movidos de los mismos documentos. Además, es cierto deberse pintar este santo con un libro, no solo por la razón que dimos hablando de san Felipe, sino porque «escribió (son palabras de san Gerónimo) una epístola que es de las siete católicas que afirman haber dado a luz bajo su nombre, aunque poco a poco y con el tiempo haya obtenido autoridad»^[1].



Santiago con el libro y la concha en una imagen francesa.

Ningún imaginero de la Edad Media habría suscrito esta imagen. Y aún es más cierto que pocos estudiosos de la iconografía de los santos la admitiría, a no ser fuera del contexto peregrino del que Santiago se hizo acreedor por encima de todas las eventualidades de su presumible historia verdadera. La realidad es, históricamente, una combinación de la oferta peregrina, es decir, la elección entre el Apóstol vestido de peregrino y el peregrino transformado en émulo del Apóstol de acuerdo con su atuendo tradicional. Pues se tendió a vestir al Apóstol de peregrino cuando la Iglesia, como promotora principal del peregrinaje, declaró solemnemente a los que realizaban

la peregrinación como individuos que, por el hecho mismo de emprenderla, eran ya considerados como tocados de la mano de Dios. Desde luego, no se trataba, en este caso, más que de una de tantas manipulaciones entre las muchas que la Iglesia ejerció sobre su feligresía a lo largo de la historia. Para llegar a esta conclusión, convendría que recordáramos una vez más lo que ya advertimos páginas atrás, en el sentido de cómo el Camino mismo era llamado santo en el lenguaje cluniacense, pero *mercatero* en el decir de las gentes que vivían en sus alrededores.

Abundando en esta apreciación, y recurriendo nuevamente a los documentos que nos hablan del Camino y de los peregrinos en sus orígenes oficiales, nos damos cuenta de que los textos legales, a partir del siglo XII, que es cuando comienzan a surgir recomendaciones y preceptos relativos a la peregrinación y a las tierras por donde discurría, coinciden en esta diferenciación. Siguiendo las apreciaciones de Valiña^[2] y los documentos que aporta, nos encontramos con que, en el XII Concilio Compostelano (1124), se especifica que *peregrini, mercatores, non capiantur*. Y en el Concilio de Lérida (1173), presidido por el legado papal Jacinto, se dice: *Praecipimus etiam auctoritate apostolica ut presbiteri (...) peregrini, mercatores, rustici ad culturam euntes et in ea persistentes redeuntes (...) tempero securitatem habeant*. Y no son los únicos que se expresan así, lo que parece indicar, sin lugar a dudas razonables, que la figura del peregrino era respetada, pero aún no considerada como intocable por el hecho concreto de serlo, sino por la circunstancia de ser un huésped apreciado que, lo mismo que el mercader franco, podía aportar beneficios dignos de ser tenidos en cuenta.

Hay que partir de un cierto grado de ingenuidad que, desde nuestro punto de vista de gente del siglo XX, pudo afectar al individuo de la cultura medieval. En aquellos tiempos, no hacía falta documento oficial alguno que diera cuenta de la identidad de nadie. Bastaba con su aspecto exterior, y con su lengua o su deje, para encasillarlo de oficio y de procedencia. Un monje lo era porque se le veía vestido de monje, y a un francés, pongo por caso, le bastaba con su acento para ser reconocido como tal, sin necesidad de un pasaporte expedido por cualquier oficina gubernamental que, por otro lado, no existía. Cuando comenzó a expandirse la sagrada manía peregrina, los que emprendían el Camino, seguramente, lo hicieron buscando el atuendo que más podría convenirles a la hora de resistir las inclemencias del viaje y los bagajes que mejor les permitieran caminar sin un exceso de bultos voluminosos que dificultasen su marcha. Si a eso añadimos la circunstancia de que no se trataba de un viaje cualquiera, sino de una marcha de contenido sagrado emprendida con un fin ante todo devocional o penitencial, se nos aclarará que el peregrino, primero por propia iniciativa y posteriormente por implantación de la costumbre, adoptase una cierta uniformidad que pudiera definir y personalizar todas las circunstancias que se concentraban en su viaje.

Así nació el atuendo peregrino tradicional. Y ese atuendo, por mucho tiempo, bastó para reconocer y aceptar la identidad de quien lo llevaba puesto. Y como tal,

casi sin variantes, sirvió durante siglos para reconocer y definir a los peregrinos jacobeos, confiriéndoles una especie de carácter «profesional» que los diferenciaba radicalmente de cualquier otro individuo allá donde fueran vistos, pero, sobre todo, a lo largo del Camino.

A ese aspecto puramente externo se unían otras circunstancias. El peregrino se ponía en marcha consciente del cumplimiento de unos ritos; con la lección aprendida en lo tocante a rezos y canciones; con la memoria abierta de par en par a los hitos camineros que debía tomar más en cuenta; con la mente puesta en el fin sagrado que suponía alcanzar la meta jacobea. Todo ello conformaba su personalidad durante el tiempo que duraba la peregrinación y confería sentido a todos sus actos. Oficialmente, un peregrino era reconocido como tal por su atuendo y por su comportamiento. Y así fue aceptado durante mucho tiempo, sin parar mientes en el hecho de que muchos avisados, conscientes de las ventajas que reportaba ese aspecto, lo adoptaron también para alcanzar otros fines. En unos casos, para medrar y aprovecharse de las ventajas materiales a las que el peregrino tenía derecho; en otros, para engañar a los mismos peregrinos y robarles o estafarlos, acercándose a ellos como compañeros de romería. Pero lo curioso, lo que casi podría parecer increíble desde nuestro punto de vista de supuestos experimentados en engaños ajenos, es que transcurrieron siglos enteros sin que los posibles engaños fueran advertidos y se intentara poner coto a los abusos que implicaba el disfraz, cuando se utilizaba a conciencia de las ventajas que podía reportar.

Hay que esperar a 1590 para encontrar una pragmática expedida por Felipe II desde El Escorial con el propósito firme de terminar con esta situación que hacía mucho tiempo que se había vuelto endémica. Allí se lee que

... por cuanto por experiencia se ha visto y entendido que muchos hombres, assí naturales destes Reynos como de fuera dellos, andan vagando sin querer trabajar, ni ouparse de manera que puedan remediar su necesidad sirviendo o haciendo otros oficios y ejercicios necesarios en la república, conque se puedan sustentar; y andan hurtando, robando y haciendo otros delitos y excesos en gran daño de nuestros súbditos y naturales, y para poder hacer con más libertad lo susodicho fingen que van en romería a algunas casas de devoción, diziendo averlo prometido, y se visten y ponen hábitos de romeros y peregrinos, de esclavinas y sacos de sayal y otros paños de diversos colores y sombreros grandes con insignias y bordones por manera que con eso engañan a las justicias, los cuales, viéndolos assí passar con semejantes hábitos, los dexan passar libremente creyendo son verdaderamente romeros y peregrinos;

por todo lo cual se prohíbe

que aquí adelante ninguna persona destes Reynos, de cualquier calidad que sea, no pueda traer el dicho abito de romero y peregrino, aunque sea con ocasión para efeto verdadero de ir a alguna romería destes nuestros Reynos y hiera dellos; sino que cualquier persona que quisiere ir alguna romería, vaya en el abito ordinario que tuviere y suele y acostumbra a llevar por los que andan de camino^[3].

No cabe duda de la importancia fundamental que tuvo en la Edad Media el hábito peregrino para identificar —y respetar— a quien lo llevaba. Y habría que añadir que ese respeto no debió ser gratuito, sino que tuvo que pasar mucho tiempo y tuvo que forjarse otro esquema cultural: el que configuró el Renacimiento y el nacimiento del pensamiento racionalista, para que pudiera perder la importancia que revistió en sus orígenes y la veneración que inspiraron quienes lo llevaban. Quiero decir con ello que la Edad Media, en cuanto a la importancia de sus señas de identidad, fue una época esencialmente honrada y sincera; que, en aquel contexto, quien asumía una personalidad, fuera la que fuera, la mostraba tal cual era, sin pretender en ningún momento disimular sus intenciones detrás de apariencias engañosas, de tal modo que el atuendo del peregrino —puesto que de peregrinos tratamos aquí— fue tan emblemático de la función de quienes lo portaban que a nadie se le hacía necesario aportar pruebas añadidas a lo que su vestimenta ya mostraba con creces. Cuando Vázquez de Parga dice, poco antes de la cita que hemos reproducido, que «el traje de peregrino sirvió también para ocultar a mucho zángano y vago profesional», no está refiriéndose a las estructuras medievales, sino a la degeneración lógica de tales esquemas una vez superado el espíritu del medievo y aparecida la nueva configuración sociológica que marcó el humanismo renacentista, que no fue obra de unos pocos, sino visión total del mundo y cambio estructural de todos sus esquemas.

Lo hemos visto páginas atrás, cuando hablábamos de la degeneración del espíritu griálico tal como lo concibieron equivocadamente falsos caballeros andantes y peleones como don Suero de Quiñones, organizando justas sangrientas en mitad del Camino santo y en Año Jubilar. Actitudes como la suya, ya abundantes en su tiempo, habrían sido inconcebibles en los albores del espíritu de la Ruta, por más artificiosamente y a su más pura conveniencia integrista que la hubiera trazado el ideario cluniacense. El ser humano, entonces, era radicalmente creyente, ortodoxo o heterodoxo, esa era otra cuestión; pero las creencias guiaban sus pasos y aún tendrían que pasar siglos para que éstas, vueltas entonces esperanza y sentimiento trascendente, se torcieran en aras de lo inmediato, de lo conveniente, de lo que eventualmente podía beneficiar y proporcionar ventajas materiales a quien se sintiera capaz de transformarse en lo que pudiera convertirle. El espíritu medieval, a niveles de totalidad, está presente en el Arcipreste de Hita y en las Cortes de los Milagros y en las Fiestas de los Locos, celebradas en los recintos catedralicios; igualmente a niveles totales, afectando por igual a papas, monarcas, pueblo llano e indigentes de

solemnidad. El espíritu del humanismo, en cambio, se encuentra en los papas Borgia, en Giordano Bruno y en la picaresca castellana.

Por eso ahora, cuando nos detengamos en la descripción y en la explicación de los motivos del hábito tradicional de los peregrinos, no tendremos que pensar en la degeneración secular de sus elementos. No deberemos pensar en las damiselas peregrinas del siglo XVIII, que se vestían de romeras lo mismo que de pastoras de una Arcadia de guardarropía, ni deberemos tener en cuenta retratos como el del príncipe Leczynski vestido de peregrino sobre su reluciente coraza, que se encuentra en el museo nacional de Varsovia, sino en la austeridad de los peregrinos labrados en los capiteles románicos de la Ruta, en la portada de San Martín de Noya, en las arcadas del cementerio de Navarrete. Porque allí, como en los albores del Camino, no veremos gente «vestida de peregrinos», sino peregrinos en los que el atuendo no hacía otra cosa que confirmar su condición y proclamar lo que ellos ya habían asumido en lo más hondo de su conciencia, con todas las consecuencias que aquel estado podía arrastrar. A ellos habremos de referirnos, puesto que toda llamada de atención a otros instantes de la peregrinación podría no ser otra cosa que una incidencia molesta sobre una degradación progresiva de ese peregrinaje que mayoritariamente se ha extendido hasta nuestros días. Concebir el hábito peregrino como algo válido todavía hoy sería sacarlo de su contexto mágico. Y digo mágico a conciencia, porque lo fue efectivamente, lo mismo que arrastraba ramalazos potentísimos de Magia el Camino, su recorrido, su meta, su intención y cada una de sus etapas, a pesar de la estructura eclesial y políticamente sinárquica que pretendió inculcarle el ideario cluniacense que lo inventó.

BORDÓN, CALABAZA Y ESPORTILLA

Una canción peregrina eslovena, recogida en diversas recopilaciones del folclore jacobeo^[4] nos da cuenta cabal, estrofa a estrofa, del atuendo que debían adoptar los caminantes que se dirigían a Compostela:

Quien quiera ser peregrino,
peregrino de Santiago,
necesita los zapatos
bellos de los peregrinos,
que Santiago tenía
cuando a Galicia iba.

¡Queridísimo Santiago,
reza Por nosotros!
¡Santa María,

ten misericordia!

Las sucesivas estrofas van repitiendo el estribillo, al tiempo que enumeran las restantes prendas: la camisa, la chaqueta, los calzones, el chaleco, el sombrero y el bordón.

Otra cancioncilla, esta vez francesa y mucho más precisa, nos dice:

Des choses nécessaires,
il faut être garni;
A l'exemple del Pères
n'être pas défourni
de bourdon, de mallette.
Aussi d'un grand chapeau.
Et contre le tempête
Avoir un bon manteau^[5].

De todos estos atributos, propios del caminante en general, destacan algunos que se convirtieron en propios y específicos del peregrino y que, en tanto que le sirvieron y se convirtieron en emblemáticos de la peregrinación, eran portadores subsidiarios de una carga simbólica que originariamente tal vez no les correspondía, pero que dieron sentido a su presencia.

Tomemos en primer lugar el ejemplo del *bordón*. Se trataba de un cayado largo, a menudo más alto que el propio peregrino, rematado hacia el suelo por una contera de hierro y hacia arriba por un pomo curvo o en forma de tau, del que se solía colgar la *calabaza*, en la que se llevaban las reservas de agua o, más a menudo, de vino, y la *esportilla*, una bolsa en la que se guardaban los dineros y, en su caso, los papeles que servían de salvoconducto, el testamento (si se llevaba consigo, como era corriente) y los enseres más personales.

No estará de más comprobar que, de todos los atributos propios del peregrino, fueran precisamente estos los que recibieran la bendición del sacerdote encargado de santificar la partida. Pues el hecho mismo de que fuera así está ya dando fe de ser los que transmitían, y en cierta manera contenían, la sacralidad que concentraba la peregrinación^[6]. Si ponemos en ellos nuestra atención, nos daremos cuenta de que, por encima de su fundamental función utilitaria, escondían una parcela importante de simbolismo que, en el contexto peregrino, reforzaba hasta sus últimos límites el sentido trascendente de aquel acto.

El bordón, o cayado, o báculo, fue siempre un signo evidente de autoridad sacerdotal, de magisterio ejerciente, de algo que podríamos definir como iniciación. Son portadores de él, con distintos elementos que permiten su reconocimiento, papas, obispos y abades en el mundo cristiano; maestros y ancianos sabios; y, reducido al

tamaño del cetro —lo que refuerza su carácter simbólico, puesto que le arrebató su utilidad—, es un elemento propio de monarcas y de alcaldes.

No es casual que los pontífices y los patriarcas lo lleven rematado por la doble o la triple cruz, ni que los obispos lo tengan con el remate en espiral, o los abades en forma de tau, desde san Antonio y los Padres del desierto. Pues cada uno de dichos remates es representación puntual de una función determinada, que va desde la autoridad que procede de Dios y es presuntamente depositada en sus inmediatos portavoces, hasta el magisterio, que llegaría a su abstracción más pura en el Anciano eremita del Tarot, el arcano noveno de la baraja mágica. De esta manera, a lo que tiene de útil, por servir de apoyo al cansancio del viejo maestro y del caminante, se añade la función simbólica de la autoridad adquirida. Pero, además, ese cayado o bordón es el elemento destinado a buscar el Centro, el núcleo divino de la Realidad; y hasta sirve de eje a dicho Centro, en pos del cual va el peregrino en su penosa marcha hacia la meta sagrada.

Si es cierto que el simbolismo cristiano, en general bastante pobre a la hora de acumular significados trascendentes, conserva vivo el sentido del cayado sagrado e incluso lo soslaya a partir de sus más inmediatas interpretaciones, hay otras formas de búsqueda de la trascendencia, como el hinduismo, que potencian este aspecto hasta sus últimas consecuencias. Por eso, bajo el nombre de *danda*, el cayado es el arma con la que los dioses combaten a los espíritus negativos y la que castiga con sus golpes a quienes se atreven a aventurarse, antes del tiempo establecido, en el mundo intangible de lo sagrado.

Fundamentalmente, servirse del báculo, o del bordón o del cayado sagrado en nuestro caso peregrino, equivale a tomar sobre uno mismo los atributos propios del maestro de la gran tradición, o la vara que conduce simbólicamente a alcanzar la meta iniciática que se ha propuesto, consciente o inconscientemente, el peregrino que ha emprendido el Camino a Compostela. Pues precisamente esa era la función estricta que tenía el báculo en manos de los maestros constructores que levantaron los templos señeros de la Ruta: base de la medida precisa sobre la que había que levantar la Casa de Dios; y en las manos del maestro, ante los aprendices, señal inequívoca de su jerarquía dentro del recinto hermético de la logia^[7].

La *calabaza*, prendida tradicionalmente del bordón, guardaba las reservas de agua o de vino. Pero ambos elementos, signo y representación de los principios vitales y señal inequívoca de la fecundidad y de la fertilidad, eran también representación del cuerpo que iba purificándose —perfeccionándose— en la medida en que avanzaba por el camino interior, esclareciendo su horizonte hacia la meta de la peregrinación. Por su parte, la *esportilla*, llamada también *pera*, que era un saco o caja donde guardaba sus pertenencias más preciosas el peregrino, con lo que se convertía en el continente de su más íntima personalidad, la que debería conservar incólume a lo largo de todo el viaje, era un objeto intercambiable. Los peregrinos salían con ella de sus lugares de origen, pero en Compostela, justo frente a la puerta de la Azabachería,

por la que se entraba en la catedral siempre que no fuera Año Santo, se vendían profusamente; y aquellos que las comercializaban tenían a gala proclamar su calidad especialísima, voceando estar hechas de piel de ciervo —*pelle ceruine*, según las nombran en el *Calixtino*— y no de vaca o de cerdo, lo que se habría tenido por una auténtica estafa.

Muchas de ellas, desde los primeros tiempos, llevaban la venera adherida o cosida a la tapa. Y, en cualquier caso, no podemos aceptar esta circunstancia sin, al menos, consignar que también la figura del ciervo o del venado tenía en el mundo cristiano un valor decididamente simbólico, y que muchos santos altamente venerados, según su Leyenda Dorada, habían sentido la llamada de la santidad precisamente por ser *cazadores* y por haber presenciado en la figura de uno de estos astados la personificación de la figura de Dios. Tampoco es en modo alguno gratuito —y se da a menudo en las leyendas que circularon a lo largo del Camino— que la llamada de atención que delataba la presencia de una imagen escondida de Nuestra Señora se produjera por intermedio de un ciervo que atraía a pastores o cazadores al punto preciso donde se hallaba la cárcava o el tronco en cuyo interior se había guarecido la imagen. Pero tampoco puede dudarse ya del hecho de que la figura del ciervo procede de un ideario pagano, que su imagen es representación de lo lunar y de lo telúrico, como la del toro o la vaca y, en general, todos los mamíferos astados que merecieron convertirse en símbolos religiosos de un pasado muy anterior a la implantación del cristianismo. Con la diferencia de ser el ciervo el animal esencialmente libre y nunca domesticado, lo que le añadía un carácter más afín a los cánones de la religión más primitiva, que se mostraba acorde con la veneración visceral por la Naturaleza, identificada repetidamente con aquella Diosa Madre que la Iglesia trató inútilmente de defenestrar y que resurgiría gloriosa a lo largo del Camino Jacobeo, reimplantada por el pueblo y de la mano de los cistercienses de Bernardo de Claraval.



La actriz francesa del siglo XVIII Mademoiselle Desmares, disfrazada de peregrina jacobea. (Bibliothèque Nationale, París).

Salvados los elementos que podían adquirir carácter simbólico, según fueran apreciados o no por el peregrino que los adoptaba al emprender su viaje, el resto del atuendo caminero constaba de un abrigo, generalmente pardo a causa de lo sufrido del color, pero igualmente por el remoto aire que tenía a sayón eremítico o monjil. El abrigo era amplio y, desde un tiempo relativamente temprano, corto hasta las rodillas^[8]. Sobre él se llevaba una esclavina, o capa corta, de paño o de piel, que permitía que resbalasen el agua y la nieve en tiempo adverso. Se tocaban con un

sombrero de ala ancha, generalmente con la parte delantera levantada si no llovía ni se hacía necesario guardarse de los rayos del sol. Llevaban también un calzado fuerte y, dentro de sus posibilidades, lo más cómodo y suave, de tipo bota o sandalia, que permitiera arrostrar con facilidad las largas distancias cotidianas. Las piernas irían desnudas en tiempo de calores, pero se cubrirían con calzas de paño al trasponer los montes y en invierno.

Los hábitos de las mujeres, cuando éstas se unían a la peregrinación, apenas diferían de los de los hombres por la sustitución de los calzones por faldas amplias, tal como exigían los eclesiásticos y las costumbres morales, aunque dificultaban considerablemente la marcha. Y a menudo, portaban bajo el sombrero de alas anchas una pañoleta o una especie de capuz de tipo monjil, que les cubría y resguardaba el cabello.

HISTORIA, LEYENDA Y SÍMBOLO, EN LA CONCHA JACOBEO

Pero entre todos los atributos y signos de reconocimiento del peregrino a Santiago, no cabe duda de que la venera se llevaba el gato al agua en lo que se refiere a su importancia diferencial. La concha era el emblema y la enseña de la ruta compostelana, lo mismo que la palma lo fuera en su momento para los «palmeros» que marchaban a Tierra Santa, para visitar el Santo Sepulcro del Salvador y los numerosos recuerdos que se conservaban de su paso por el mundo. Sin embargo, guardaba con respecto a la venera una diferencia notable. Pues si la palma había sido un signo esencialmente reinventado por el cristianismo, pero directamente extraído de la religión judía de la que fue rama herética en sus inicios —no olvidemos la alusión inmediata a la Pascua y el llamado aún hoy Domingo de Ramos—, la venera, o vieira o concha jacobea, formaba ya parte, a tuertas o a derechas, de una conciencia religiosa muy anterior a la implantación definitiva del ideario cristiano; y tendríamos que remontarnos muy atrás en el tiempo antes de perder las señas de identidad de la concha, para convencernos de que constituía y sigue constituyendo una de las referencias fundamentales que llaman al remoto origen de unos cultos con indudables antecedentes referidos al mar y al reino sagrado de las aguas.

La leyenda áurea jacobea, la que se fue creando a medida que la peregrinación se afianzaba, se nutrió también de la concha venera para configurar su contenido y darle sentido hagiográfico. Y una de las historias fundamentales de esta aventura, con tanta paciencia construida, viene a contarnos que, al llegar la barca que contenía los sagrados despojos del Apóstol a las costas de Iria Flavia, se estaba celebrando una boda que, tal como se suele narrar, con su cortejo a caballo por la orilla de la playa, sería muy parecida a otras numerosas ceremonias de este tipo que todavía se celebran en los pueblos de la Galicia costera. Se sigue contando que, en medio de aquel festejo, los novios vieron aproximarse la barca santa que, sin timón —tal como había

hecho el viaje desde Palestina—, parecía que fuera a zozobrar de un momento a otro. El novio, sin pensarlo dos veces, hizo culebrear a su caballo y se lanzó con él al agua, con la intención de salvar a los viajeros. Pero la mar se calmó de repente, hasta adquirir el aspecto de una balsa de aceite, y permitió que la barquichuela se acercase tranquilamente a la costa sin mayores problemas. El novio salió entonces a la orilla y todos los presentes pudieron contemplar el prodigio: tanto él como el caballo que montaba estaban totalmente cubiertos de conchas, que se les habían pegado milagrosamente en el agua. Ese prodigio hizo, al parecer, que la vieira se convirtiera en el primer signo sagrado entre tantos con los que se nutrió la peregrinación.

Sin embargo, no conviene que caigamos en la ingenuidad de las leyendas de los santos, muchas de las cuales, más a menudo de lo que puede parecer, encierran símbolos y significados que vienen de mucho más atrás. Los seres humanos lo saben y, si no lo saben, cuando menos lo barruntan. Y si aceptan la leyenda devota tal como se les cuenta, es a menudo porque hace referencia a unos tiempos que no son fáciles de determinar, pero que permiten que la imaginación vuele hasta unos orígenes en los que se pierde el sentido de la cronología y no queda más que aquella memoria difusa que Mircea Eliade llamó repetidamente el *illo tempore*.

La primera vez que visité el cementerio de Santa María a Nova, de la ciudad de Noya, una de las metas sagradas por excelencia de la aventura jacobea —volveremos más adelante sobre este lugar y sus extraños «peregrinos»—, me di cuenta de algo realmente sorprendente, que luego tuve la oportunidad de ver repetido en otros cementerios gallegos, tanto del interior como, fundamentalmente, del litoral. Muchas de las tumbas auténticas de aquel cementerio, repleto por lo demás de sepulcros simbólicos, estaban rodeadas de montoncillos de conchas —no vieiras, sino conchas pequeñas, corrientes y molientes— que pavimentaban en cierta manera el espacio que quedaba en torno a la losa sepulcral. Aquella circunstancia, casi sin quererlo, me hizo recordar antiguas lecciones aprendidas de prehistoria, cuando, en la descripción de los primeros sepulcros conocidos, o al menos de los primeros enterramientos consignados como tales, se daba testimonio de que aquellos muertos de Cro-Magnon, los primeros muertos a los que se rindió el tributo del recuerdo a través de una sepultura debidamente señalizada, aparecieron también rodeados de valvas de conchas, incluso en el caso en que las tumbas hubieran aparecido alejadas de la orilla del mar, allá en la Alta Saboya.

La costumbre sepulcral no se detuvo en la prehistoria. Los merovingios, ya cristianizados, marcaron con conchas o con labras de concha las tumbas de sus mayores. Y Leclercq, citado por Vázquez de Parga^[9], da cuenta cabal de su uso en sepulturas paleocristianas, marcando tumbas y hasta, al parecer, entremezcladas con los huesos de los muertos.

Las conchas han formado parte, como elemento mágico o religioso, de la conciencia colectiva. Y esto ha sucedido desde los albores de la humanidad y en los más diversos puntos del planeta. Repasemos la cultura china, la de los mayas o la de

los hindúes, y nos encontraremos con la concha como objeto esencialmente sacral, cargado con las más diversas significaciones (aparentes) y siempre formando parte de unas creencias que, al exteriorizarse en ritos y en símbolos, recurren a la imagen de la concha para dar sentido a una circunstancia abstracta, espiritual y, en cualquier caso, trascendente. Curiosamente, en medio de ese gran contexto universal, aparece en la India como complemento sagrado del *Vajra*, el rayo sagrado, formando parte de la identidad femenina y pasiva que dicho rayo (masculino) penetra y vitaliza. Será quizá pura coincidencia, pero no olvidemos que la venera, como elemento emblemático del culto jacobeo, aparece no solo como imagen simbólica de los órganos femeninos, sino también complementando la devoción al Apóstol Santiago, al que se conoce por *Boanerges*, el hijo del trueno, o tal vez del rayo que representa la potencia imparable del dios antropomorfo creado por el cristianismo para su feligresía, tan parecido en ocasiones, cuando es representado, a aquel Zeus de la paganidad, que siempre portaba en las manos el haz de centellas que le identificaba y configuraba su poder.

Botticelli, embriagado de neopaganismo renacentista, pintó su obra maestra, *El nacimiento de Venus*, haciendo surgir a su diosa del interior de una gran concha venera en medio de las aguas del Océano, lo mismo que la perla nace de entre sus valvas. Y su mismo nombre gallego, *vieira*, nos está proclamando a voces sus orígenes *venusianos*, sin necesidad de que echemos mano de tantas supersticiones como hay todavía y hubo en el pasado en torno a dicha perla, a la que se llegaron a atribuir virtudes afrodisíacas cuando se servían debidamente machacadas en los banquetes de los grandes señores del Imperio romano^[10] y del Renacimiento.

Se ha insistido precisamente en el carácter profiláctico que tuvieron las conchas en el mundo pagano para justificar la costumbre peregrina de llevarlas prendidas del sombrero o de la esclavina. Sin embargo, contra esa suposición, habría que haberse planteado la necesidad de que esas conchas, desde los primeros tiempos de la peregrinación, se las hubiera colocado el peregrino precisamente al emprender el viaje, como signo de protección contra los males que le pudieran sobrevenir. Pero a esa suposición se oponen dos cuestiones. La primera: ¿por qué, en tal caso, solo fue representativa la concha en la peregrinación jacobea y no en la marcha a Roma o a Palestina? La segunda: ¿por qué razón, en los inicios remotos de la peregrinación a Compostela, la concha se traía de regreso y no la llevaba el peregrino al emprender la marcha? Es totalmente cierto que el negocio de los «concheros» se propagó muy pronto por los tenderetes de los comerciantes que se establecieron a lo largo de la Ruta apenas ésta fue instaurada por Cluny. Pero no es menos cierto que los orígenes del emblema se encontraban en Santiago, donde los peregrinos comenzaron a adquirir tales conchas como prueba concluyente de que habían cumplido con el ritual completo que exigía la peregrinación. En el *Códice Calixtino* se incluye toda una colección de sermones jacobeos, presuntamente pronunciados por el papa Calixto II. Y uno de ellos, titulado precisamente *Veneranda Dies* (que incluso parece llamar la atención sobre la palabra *venera* no pronunciada o incluso disimulada en el contexto),

cita expresamente a la concha como símbolo representativo de la buena obra que el peregrino ha realizado al cumplir convenientemente con el precepto de la consabida peregrinación. Al describirlas en el mismo sermón, su autor —fuera quien fuera el verdadero, una vez descartada oficialmente la autoría del papa Calixto II— dice textualmente:

Estas dos conchas (refiriéndose a las dos valvas de la venera), que están talladas como los dedos de una mano y a las que los provenzales llaman nídulas y los franceses crusillas, las cosen los peregrinos que vuelven de Santiago en sus capas, en honor del Apóstol y en memoria suya, llevándolas con gran alegría a sus casas como señal de tan gran viaje^[11].

La referencia hecha en el sermón, y no sé si por casualidad o voluntariamente, nos descubre otra circunstancia simbólica de la figura de la vieira jacobea: su semejanza o su paralelismo con *la mano*. Y es esta precisamente otra característica que vuelve a ponernos, como quien no quiere la cosa, en el eje mismo de la comprensión del signo tradicional, pues es el caso que la Mano es la representación simbólica de lo Operativo Sagrado: de la Obra de Dios; precisamente esa obra que asumieron tan devotamente los grandes constructores del Camino cuando, a través de sus logias de canteros, se enzarzaron en la labor de sacralizar, a través de los monumentos más representativos de la Edad Media cristiana, esa Mano Creadora de Dios que marca las proporciones sagradas de Su Casa a través del conocimiento que Él mismo ha transmitido a unos constructores que tuvieron el íntimo con vencimiento —y tal vez fuera más que eso— de colaborar con sus templos en la Obra Eterna de la Creación.

La concha era, pues, emblema jacobeo reconocido desde los inicios oficiales de la peregrinación, a principios del siglo XI. Y ello, si no hubiera otras sospechas que lo avalasen, nos permitiría ya adivinar que su carácter señero venía de mucho más atrás y que la Iglesia se limitó a prestarle su catálogo de milagros para que quedara consagrada entre los elementos ortodoxos que convenía exaltar a toda costa ante aquella impresionante concentración de feligreses metidos en la aventura de la gran marcha hacia Compostela. Los milagros de la venera se multiplican, la convierten en amuleto y, sobre todo, la transforman en señal añadida de nobleza. Si los cruzados tuvieron a gala incorporar la cruz griega de brazos iguales a su blasón, dando cuenta de su marcha santa a Palestina, ya vimos que los que hacían el Camino de Santiago colocaban la venera en su escudo y, si carecían de él, o incluso como añadido a su hidalguía, la labraban en el quicio de la puerta de sus casas, para que todos supieran que su propietario realizó la santa proeza de visitar la tumba del Apóstol y de ganar los favores que aquel Camino era capaz de otorgar a quienes lo realizaban. La venera se convertía así en insignia de crédito de un patrimonio espiritual reconocido y aceptado por todos. Pero todavía cabría preguntarse —y más adelante estudiaremos esta cuestión— si tal certificado se asentaba únicamente sobre bases cristianas o si acaso, más allá de la reconocida ortodoxia de quien había realizado el Camino, e

incluso por encima de ella, la gente aceptaba con ella otros esquemas de conciencia y otras virtudes —si podemos llamarlas así—, que pasaban a formar parte de la personalidad del que había hecho la peregrinación, reconociéndole una autoridad moral o un grado de conocimiento más propio de lo que en lenguaje esotérico suele llamarse iniciación y que, en esencia, consiste en alcanzar grados superiores de conciencia que permiten conocer los medios supuestamente secretos de entrar en contacto con la realidad trascendente.

Pero, aunque debamos reconocer e incluso exaltar su tremenda importancia, éstas no pasan de ser cuestiones que, por su carácter fundamentalmente esotérico, forman parte de una profunda intimidad peregrina que se superpuso con discreción al carácter mayoritariamente social y ortodoxo que tuvo la peregrinación. Y en ella la venera, en tanto que emblema paradigmático de la Ruta, tuvo un papel idéntico al que después han tenido los recuerdos y las imágenes o los rosarios y las bolsitas de supuestas reliquias con las que se trafica y se negocia en los santuarios señeros de la humanidad, pero de modo muy específico en tantos santuarios cristianos que, al abrigo de unas apariciones y de sus consecuentes milagros, se han convertido en centro mercantil de objetos presuntamente benditos que los fieles, siguiendo la muda y discreta consigna planteada y propiciada por los eclesiásticos, compran cumpliendo de manera subliminal las indicaciones de una autoridad que también cabe que se beneficie, directa o indirectamente, de aquel negocio. En este sentido, la historia íntima de Compostela está repleta de anécdotas en las que las conchas y los concheros que comenzaron vendiéndolas —me refiero a las veneras auténticas, las naturales— y terminaron fabricándolas en los más diversos materiales, se enfrentaron por ello a las máximas autoridades eclesiásticas por la licitud de su negocio y por la propiedad o por el derecho a compartir sus beneficios, que el alto clero compostelano reclamaba constantemente, lo mismo que reclamaba la supuesta propiedad de los terrenos donde se plantaban los tenderetes dedicados a su venta, generalmente instalados en las proximidades de la catedral, sobre la vía por la que llegaban los peregrinos para rendir pleitesía al Apóstol en cuyo honor habían recorrido centenares y hasta miles de kilómetros.

La historia social y secreta a un tiempo de la venera compostelana, tal como la contó en su día López Ferreiro^[12], es a menudo la de una auténtica rebatiña por el lucrativo negocio producido por un recuerdo señero de la peregrinación. Allí hay imposiciones arzobispales de tributos y pactos para repartirse equitativamente los beneficios, tiempos de negocios lucrativos de los que todos intentan aprovecharse y tentativas de establecer códigos restrictivos, para evitar que entrasen en competencia los que no formaban parte de un monopolio previamente pactado. En este sentido, la historia de la concha jacobea no difiere demasiado de otros aspectos de la misma peregrinación que iremos repasando a lo largo de las siguientes páginas. Y podremos comprobar, por más superficialmente que tengamos que exponerlo, que hay muchas más semejanzas entre las distintas épocas de la Historia de las que en un vistazo

superficial podríamos apreciar.

LA PLATA Y EL AZABACHE

Quien vaya a Compostela se encontrará, siguiendo el recorrido tradicional de los peregrinos, con la calle de la Azabachería, que conduce, desde la plaza de Cervantes, en el inicio del que fue barrio judío, a la catedral; y a ella se accede, si no es Año Santo, por la puerta Norte, que también se llama de la Azabachería. Esta fue, desde muy antiguo, la entrada preceptiva al gran templo jacobeo. Y los peregrinos, una vez habían recorrido todo su recinto y depositado su ofrenda y dado el abrazo ritual a la imagen del Apóstol, y habiéndose dado unas cabezadas suaves contra la cabeza de piedra del maestro Mateo, o *Santo dos Croques* como lo llaman los gallegos, para absorber un poco de su sabiduría, salían finalmente a la calle por la Puerta de las Platerías, que da a la plaza del mismo nombre.

Desde muy al inicio de ocuparme de los temas que atañen a la Ruta Jacobea, me sorprendió esta extraña coincidencia de que los peregrinos cumplieran el rito de entrar por la Puerta de la Azabachería y salir por la de las Platerías. Siempre me pareció —y lo cierto es que nadie me ha probado documentalmente lo contrario, del mismo modo que tampoco yo he tenido la posibilidad de probar jamás mi sospecha— que esta circunstancia no podía ser casual, como tampoco podían serlo aquella multitud de elementos sorprendentes tanto del recorrido del Camino como de la misma meta compostelana.

Parece como si, a modo de examen definitivo de lo que la peregrinación le hubiera podido enseñar al caminante, la misma catedral y su entorno le planteasen el problema del porqué de entrar desde «lo negro» —el azabache—, para salir a «lo blanco» —la plata—, después de haber cumplido con el ritual estricto e inamovible que le marcaba el recorrido de la catedral. Y solo se me ocurre aceptar la idea de que, ante determinados estímulos, la conciencia humana es también capaz de asimilar enseñanzas que la razón jamás podría transmitirle, porque caen lejos de cualquier intencionalidad lógica y de cualquier proceso mental al uso.

Lo más curioso de este entramado discretamente trascendente y un si es no es oculto consiste en que, según parece demostrado a través de todos los testimonios existentes, la industria del azabache, nacida como tal en Compostela y muy explotada después a lo largo de todo el Camino, no dio comienzo hasta el siglo xv^[13], ni llegó a generalizarse hasta el siguiente, en que los primitivos amuletos —higas y otros objetos menores de la tradición gallega— se convirtieron, en las tiendas de los primitivos concheros, en objetos de recuerdo propios de la comarca, aunque, al parecer —aparte imágenes de Santiago y veneras talladas en azabache—, sin demasiadas implicaciones religiosas, sino más bien mágicas. En cualquier caso, sí que resulta cierto que la industria artesanal del azabache prendió bien entre los

peregrinos, que, sobre adquirir un recuerdo, se llevaban de regreso, por un precio posiblemente no muy exagerado, una pieza tallada en un tipo de piedra que llegó a considerarse como semipreciosa y que era susceptible de trabajarse hasta lograr figuras decididamente artísticas en algunos casos. Lo prueban muchas piezas de enorme valor que quedaron en manos de los peregrinos más pudientes y que hoy, en gran parte, forman parte del material depositado en los museos de mayor prestigio.

Pero esa prueba, como la de la industria de la platería, todavía posterior y hoy igualmente implantada entre los peregrinos y viajeros a Santiago, no justifica en modo alguno la evidencia que he reseñado al iniciar este capítulo. Lo que me inclina a suponer que tanto las labores de plata como las de azabache —estas últimas perfectamente fechadas, como hemos visto— fueron tal vez consecuencia y no causa inicial de aquel paseo ritual por el recinto catedralicio y que, cuando surgieron, venían solo a corroborar materialmente una idea abstracta que, con muchas probabilidades, estuvo ya presente en la enseñanza más o menos esotérica que recibían algunos de los peregrinos que acudían a Compostela con algo más que devoción en sus zurrones.

Lo significativo del caso es el hecho —éste sí comprobable a través del estudio de las culturas humanas— de que el azabache surge como piedra mágica en las más diversas civilizaciones y desde tiempos muy primitivos. En Egipto se han encontrado amuletos de azabache y en la India estuvo asociado al coral, protegiendo, ambas gemas unidas, contra los hechizos del mal de ojo, probablemente la maldición brujeril más extendida de todo el planeta. No deja de ser importante que el empleo del azabache en Europa tuviera una especial incidencia en las tierras costeras atlánticas, donde nos encontramos con que los sajones de Gran Bretaña —donde se encuentran los yacimientos más importantes de este mineral— lo utilizaban porque alejaba tempestades y demonios, porque servía de antídoto a los venenos y porque liberaba de posesiones diabólicas, a la vez que, según se aseguraba, preservaba del veneno de la picadura de las víboras.

Pero el azabache no tenía solo un papel preservativo, sino que, como elemento mágico fundamental, se le adjudicaban también funciones activas. Y así, parece ser que, quemado —no olvidemos que el azabache es una variedad de carbón mineral—, servía a las mujeres irlandesas, celtas como las gallegas, para regularles la menstruación y como piedra de toque para comprobar la virginidad. También utilizaban sus humos para proteger a los maridos ausentes, generalmente pescadores en alta mar.

A poco que analicemos el papel que ejerció el azabache entre el pueblo y lo comparemos con el que tuvo adjudicado la plata, nos daremos cuenta de que existe una diferencia radical de apreciación, en tanto que la importancia fundamentalmente mágica del primero contrastaba con la sublimación religiosa de la segunda^[14], aunque ambos materiales estuvieran ligados estrechamente a los cultos ctónicos de la Madre Tierra y a su reflejo celeste, la Luna, que la representaba en las alturas y a la que se

adjudicaban las cualidades de la plata precisamente por su luz blanca. Digamos pues, en esencia, que la sacralidad inicialmente negra de la Tierra se sublima hasta transformarse en plata a través de la purificación; y, consecuentemente, que el azabache, con sus virtudes supuestamente mágicas, se transmutaba en plata y en espiritualidad pura al producirse en paralelo la transmutación iniciática del creyente, cuando se sublimaba en el matraz catedralicio.

RITOS DE PASO

Antes de que el peregrino emprendiera el Camino, mientras preparaba o le preparaban la ropa que casi se había convertido en uniforme inalterable de la peregrinación, debía enterarse, si tenía a mano la información pertinente —y si no la tenía se podía jugar la vida— sobre las etapas de la Ruta y sobre la manera mejor de cubrirlas, de los hospitales y albergues que encontraría, de los templos señeros que tendría la obligación tácita de visitar, de las reliquias ante las que debería encomendarse; pero, sobre todo, necesitaría conocer de antemano los ritos que tendría obligación insoslayable de cumplir, al pie de la letra y casi supersticiosamente, para que aquella marcha sagrada que iba a emprender se desarrollara sin inconvenientes y libre de malos agüeros pero, fundamentalmente, con el máximo aprovechamiento de las oportunidades que se la habrían de ofrecer, con el fin de hacerse uno con el objeto fundamental de la peregrinación.



Imagen del Apóstol Santiago vestido como peregrino, una de las más corrientes durante la gran época de las peregrinaciones. Tras el santo, representación del milagro del gallo y la gallina.

El *Códice Calixtino* da cuenta de alguno de aquellos ritos de paso, pero, como buen artificio publicitario del ideario cluniacense, se preocupa de aquellos que más directamente podían beneficiar sus estructuras de poder, en este caso la consolidación material de los esquemas más ortodoxos a través de la construcción de la catedral compostelana, que se estaba levantando, precisamente cuando el texto fue puesto a disposición de los peregrinos. Allí se menciona, como una costumbre piadosa, el paso por el *territorium triacastellae* —la actual Triacastela—: ... *ubi peregrini accipiunt petram et secum deferunt usque ad Castaniollam ad faciendam calcem ad hopus*

basilice apostolice (donde los peregrinos recogen una piedra y la llevan consigo hasta Castañeda, para hacer cal para la obra de la basílica apostólica)^[15].

Curiosamente, Triacastela es, en el Códice, final de la undécima etapa y arranque de la duodécima, lo que añadía un factor más a la importancia que se daba a aquel acto convertido en ritual. La costumbre se afianzó, y lo que comenzó siendo una necesidad convincentosa, hábilmente sugerida como acto devocional, se convirtió en hábito que siguió practicándose durante siglos, incluso cuando hacía ya largo tiempo que la catedral se había terminado de construir. Aun en nuestros días, he oído de muchos peregrinos que lo cumplen a rajatabla, aunque al llegar a Castañeda no sepan dónde arrojar el pedrusco que han venido cargando desde una cantera que ni siquiera existe ya. Sin duda, los cluniacenses supieron explotar el inconsciente colectivo de la feligresía, y consiguieron transformar en acto devoto lo que, en realidad, no era sino una muestra recóndita de sumisión al poder establecido. Y la experiencia debió de ser fructífera, porque hay testimonios^[16] que confirman que sugerencias rituales del mismo tipo se utilizaron por la misma época y con idénticos fines en Francia, en el santuario de Saint-Pierre-sur-Drive.

Pero ese afianzamiento secular del rito nos lleva a pensar que otros mucho más coherentes, que se practicaron antaño y eventualmente siguen practicándose, eran portadores de un sentido mucho más concreto, aunque su motivación no respondiera a conveniencias tan específicas como éste. Pienso, en general, en lo que tenían de rito de paso muchas de las obligadas visitas a imágenes y reliquias que se encontraban en el Camino, pero, más allá de tales actos devocionales, en otros que, al menos en apariencia, apenas pasaban de ser una costumbre ancestral o un testimonio inmediato de haberse visitado determinado enclave; y aun en otros que se limitaban al gesto, a la actitud y a la satisfacción interior de haber cumplido con él, sin más consecuencias ni otras esperanzas. En algunos de dichos ritos habría que escarbar para saber de dónde venían y, sobre todo, para meditar en qué momento habían podido perder su sentido originario, para transformarse en algo que se lleva a cabo sin saber el porqué.

En algunos de estos casos, el motivo era casi inmediato. Respondía a una especie de toma de conciencia de una realidad de la que aquel lugar era testimonial. El ejemplo más diáfano de este rito fue el paso por Santo Domingo de la Calzada, donde los peregrinos que tenían la suerte de cara podían apoderarse de una pluma blanca del gallo o de la gallina vivos que se encuentran en la jaula-altar a los pies de la tumba del santo patrono arquitecto, en recuerdo del que, probablemente, fue el milagro más popular de todo el largo recorrido jacobeo. El milagro en cuestión es el que cantaron tantas tonadas peregrinas: «Santo Domingo de la Calzada, / donde cantó la gallina después de asada», y nos narra la ejecución de un peregrino falsamente acusado de robo, a quien sus padres encontraron vivo en la horca cuando regresaron de Compostela, porque unos dicen que Santiago, y otros que santo Domingo, un gran santo milagrero en cualquier caso, lo mantuvo así hasta que la justicia brilló a través de un segundo milagro complementario del anterior: la resurrección de un gallo y una

gallina asados que el alcaide del lugar se disponía a comer cuando le avisaron de que el condenado estaba vivo después del tiempo que había transcurrido desde que le ejecutaron.

Anécdota milagrosa aparte, la oportunidad de llevarse una pluma blanca que habría de acompañarle todo el resto del Camino significaba algo más para el peregrino. Algo que, con toda probabilidad, no rebasaba los límites del inconsciente, pero que lo ponía en contacto con antiguas vivencias y con estructuras mágicas ancestrales que constituían la base de muchos elementos simbólicos universales. Así, la pluma, para muchas culturas de la Antigüedad y todavía hoy en el ámbito de culturas prelógicas aún existentes, todavía tiene notables connotaciones que la asocian al simbolismo del ave y la relacionan estrechamente con el mensaje celestial del que el ave en cuestión es presumiblemente portadora. En cierto modo, y aun sin darse cuenta de manera consciente, el que conseguía prender de su ancho sombrero una pluma de la gallina de santo Domingo se sabía ya testigo de un conocimiento mágico, aunque no alcanzara a comprender su sentido. Y, por encima de su contexto milagroso, se considera portador del mensaje subliminal que comportaba.

Más de lo mismo le sucedía al peregrino cuando, llegado a Foncebadón, antes de emprender la dura subida a los montes leoneses, se encontraba ante la Cruz de Ferro. Fuera cual fuera su cultura o su preparación, aquella cruz no podía en modo alguno transmitirle referencias estéticas, ni siquiera religiosas. Sin embargo, la tradición ordenaba que había que tirar una piedra al gran montón —hoy de más de cinco metros— que se apiña a sus pies. En sus orígenes, este era uno de los ritos de paso que se ofrendaban en las encrucijadas a las antiguas divinidades prerromanas, para propiciar su benevolencia al atravesar un territorio a ellas consagrado, como seguramente lo fueron estos montes, según atestiguan incluso muchas de sus toponimias. Naturalmente, la piedra que arrojan o siguen arrojando los peregrinos no es más que una ofrenda simbólica, que vino a sustituir a la real que se ofrecía en los orígenes. Pero el acto oferente subsiste, aunque su sentido se haya perdido en la mente de muchos de los peregrinos que siguen la Ruta.

El rito de paso se convertía en rito definitivo y visceral cuando el peregrino, llegado al Pórtico de la Gloria, introducía sus cinco dedos en los entresijos del parteluz, en la columna en la que el maestro Mateo representó el Árbol de Jessé. Supongo que muchos estudiosos de las peregrinaciones han dado su lectura particular de este acto ritual que el peregrino siente como indispensable y maquinal desde hace siglos. Y hasta cabe, según he tenido oportunidad de leer en alguna parte, que la talla, desde sus inicios, marcase por azar la forma de los dedos y que los peregrinos realizasen aquel acto de manera instintiva, hasta que siglos de repetir la misma manipulación marcaron la piedra tal y como se encuentra en la actualidad. Sin embargo, yo creo que hay que mostrarse críticos a la hora de admitir la perdurabilidad de un hecho puramente casual. Habría que inclinarse por una idea concreta, y esa idea, a mi entender, surge de la misma personalidad asumida por el

peregrino, el cual, por el hecho mismo de realizar la peregrinación, pasa a ser imagen misma del Santiago a quien vino a visitar, del mismo modo que Santiago, en su iconografía caminera, pasó a convertirse en la imagen ideal del peregrino que llegaba a Compostela a visitarlo. Introducir la mano en el Árbol de Jessé sería, en este caso, como la incorporación formal del peregrino a la familia bíblica de Santiago, llamado en numerosas citas evangélicas her mano de Jesucristo, un lazo sagrado del que ya tuvimos ocasión de hablar en las primeras páginas de este libro.

El Camino está repleto de ritos y de llamadas de atención dirigidas al que lo recorre. Ciertamente que muchas de ellas no fueron instituidas para uso de los peregrinos, como es el caso del Santiago de Las Huelgas, el muñeco mecánico que fijé concebido para cumplir el ritual de armar caballeros a los reyes de Castilla, puesto que nadie había superior a ellos, excepto el señor Santiago, que pudiera transferirles semejante honor. Pero hubo otros, que hoy han quedado arrojados en fiestas de los pueblos del Camino o en leyendas que se han refugiado en el calor de la tradición popular, que suponen ritos olvidados, sin duda alguna muchos de ellos procedentes de tiempos anteriores a la homologación doctrinal del Camino y hasta, más probablemente aún, resto de rituales paganos que el paradigma cristiano con su universalidad incorporó tras arrebatarles sus condicionamientos ancestrales.

HIMNOS, CANCIONES Y ROMANCES DEL CAMINO

A algunos podrá parecerles poco serio, pero no cabe duda alguna de que el cancionero jacobeo, tanto el que consideramos culto, redactado y musicado por eclesiásticos, como el popular, nacido de la entraña misma del mundo peregrino, es, hoy por hoy, uno de los documentos más fiables a la hora de tener conocimiento de cómo discurría la marcha sagrada a Compostela. Y es una auténtica lástima que no nos hayan llegado, si es que los hubo, los cantos anteriores a la remodelación cluniacense del Camino, pues tengamos por seguro —aunque el decirlo pueda ahora parecer historia-ficción— que nos habrían proporcionado datos insustituibles a la hora de esclarecer ese misterio que todavía supone lo que vivían y sentían en realidad los peregrinos que marcharon en pos de la tumba del Apóstol cuando tuvo la autenticidad inmediata de lo visceral, de lo que todavía no había llegado a convertirse en una devoción prefabricada y perfectamente controlada.

Las primeras palabras cantadas que nos han llegado de la aventura jacobea son, casi resulta ya una peregrinación decirlo, las que se incluyeron en el libro primero del *Liber Sancti Jacobi*, ese *Códice Calixtino* del que es imposible prescindir a la hora de plantear cualquier cuestión referida a Santiago y a sus peregrinaciones. Pero, desde entonces, la literatura musical fue incrementándose, se enriqueció con las que comenzaron siendo improvisaciones de los mismos peregrinos y con los himnos que compusieron los más cultos y hoy podemos encontrar en ese cancionero todo cuanto

podría despertar la curiosidad del más exigente de los investigadores, siempre que se sintiera capaz de indagar en el alma y en los sentimientos inmediatos de los que lo fueron componiendo.

Aunque no es este lugar propicio para analizar a fondo el cancionero jacobeo, sí cabe adelantar que, en una primera aproximación, puede ser dividido en tres tendencias que se entremezclan y aun, a veces, se confunden. La primera la constituyen los himnos, de origen culto y eclesial, generalmente panegíricos de las virtudes del Apóstol y fervientes proclamas de fe en su influencia celestial, que ayudará a quien se le acerque devotamente y le proporcionará todas las ventajas imaginables que puede ofrecer la Gloria, desde el perdón de los pecados hasta la salvación de la propia vida en los momentos más difíciles que puedan imaginarse. Son, en general, grandes alabanzas al Apóstol, alusiones a su legendaria traslación milagrosa, canciones rogativas y peticiones de perdón y de apoyo, producto final de esa tendencia a la que tan proclive se ha mostrado siempre la clerecía, consistente en obligar o insinuar a los fieles que no hay más salvación que la que supone encomendarse a la misericordia que emana de las inalcanzables alturas celestiales. Algunas de ellas, como un *Himno de Vísperas* que se conoce como el *O Dei Verbum*, dejan entrever un origen mozárabe anterior a la reforma cluniacense, pero, en su inmensa mayoría, son posteriores a ésta, habiéndose perdido —deliberadamente, con toda seguridad— los himnos que se cantaron antes de la implantación benita en el territorio peninsular.

Excepcionalmente, alguno de estos himnos son también una exaltación del peregrinaje, una inyección de ánimo para que el presunto peregrino se decida a palpar con todo su ser las enormes ventajas que supone la aventura sagrada de acudir a Santiago y encomendarse a los favores del Apóstol rezando ante su tumba. Seguramente, el modelo de estos himnos, cuya composición se prolonga a lo largo de toda la Edad Media, es el conocido como *Ultreya*, que se contiene en el *Códice Calixtino* y del que se ha intentado entresacar con diversa suerte la notación musical del siglo XII que incluye el manuscrito conservado en Compostela. El *Ultreya* ha movido casi tantos ríos de tinta como todo el resto de los textos contenidos en el *Códice*. Ni siquiera, a pesar de las afirmaciones tajantes de muchos investigadores, se ha llegado a saber con certeza de qué idioma forma parte el estribillo que se repite a lo largo de todo el himno:

Herru Sanctiagu
Got Sanctiagu
E ultreia, e sus eia
Deus adiuva nos.

El resto del texto se compone de seis estrofas de seis versos cada una, en latines propios de la época, el idioma universal de una Europa que apenas comenzaba a

estructurar sus múltiples personalidades nacionales. Y parece desprenderse de él que pudo ser cantado durante la peregrinación, de tal manera que las estrofas serían entonadas por algún sacerdote que dirigiera el grupo, mientras el resto de los peregrinos entonaba a coro el estribillo, tal vez con las variaciones lingüísticas de cada uno de sus componentes, lo que explicaría posiblemente la extraña mezcla idiomática que contiene.

Desde aquella incursión en la liturgia jacobea, convenientemente adaptada a las necesidades religiosas defendidas por los cluniacenses, los cantos eclesiales dedicados a Santiago se multiplican, y no solo en la meta peregrina, sino por toda Europa y procedentes de las más diversas atribuciones. Entre estos cánticos, algunos llegaron a universalizarse entre los peregrinos, como el que se conoce simplemente por *Sancte Jacobe* (siglo xv) y el himno francés llamado de Valenciennes, que se publicó en 1616, aunque venía cantándose desde mucho antes, y que describe breve, pero justamente, todo el proceso de la peregrinación y hasta su motivación ideal:

Pour avoir mon Dieu propice,
Fis voeu d'aller en Galice,
Voir le Saint-Jacques le Grand.
J'entrepris cet exercice
Non pas comm'un faitneánt.

Tras un estribillo en el que se ruega un lugar en el cielo junto a Santiago el Grande, el texto sigue en este tono:

Devant me mettre en voyage,
Je fis comme un homme sage
M'estant deument confessé
Je receus pour tesmoignage
Un escrit de mon curé.

Je pris mon ange pour guide,
Nostre Dame en mon aïde
Et puis Saint-Jacques le grand.
La crainte de Dieu pour bride
Et mon patron pour garand.

Se narra el vestido que se ha de llevar, el Camino que se siguió, la composición de la caravana peregrina, la puesta en marcha al son de la letanía y hasta la personalidad nacional de los compañeros de viaje.

Este canto, que debió ser en cierto sentido paradigmático de las peregrinaciones que venían de allende el Pirineo, nos abre la puerta de la segunda modalidad que

apuntaba al principio sobre la música y los cánticos de los peregrinos. Se trata de las canciones del Camino, las que se convirtieron en tradicionales y que, generalmente sin autor conocido, eran entonadas por los caminantes al paso de la jornada o en las horas de descanso que pasaban cada día en los albergues. Pocas, muy pocas de estas canciones fueron cantadas en las lenguas peninsulares, aunque las de origen provenzal fueron rápidamente adaptadas por los peregrinos que procedían de Cataluña. Conformaban un sustrato propio de la peregrinación más prolongada, la que llegaba de más lejos, y no faltaban en ellas a menudo recomendaciones sobre lo que tendría que hacer en cada momento el peregrino, ni advertencias sobre los lugares por los que tendría que pasar.

Particularmente hubo alguna de ellas —aunque tuvo variantes— que constituía en la práctica una completísima guía de la ruta que se había de seguir. Es la que se suele conocer por su primer verso, *Quand nous partîmes de France*, y fue publicada, como la que antes se reseñaba, en 1616^[17], por el impresor Viruliet. En ella, de estrofa en estrofa, se van recorriendo entre compases las etapas del Camino, tal como podría recitarse un texto escolar que hubiera que aprender de memoria. Veamos, como ejemplo escogido casi al azar, la estrofa que nos da cuenta del paso por Santo Domingo de la Calzada:

Arrivés à Saint-Dominique,
le coq chanta,
Nous l’entendîmes dans l’église
Nous étonna;
on nous dit que le Pélerin,
par un miracle,
à ce signe réssuscita:
ce n’est pas une fable.

E incluso se da cumplida cuenta de los ritos de paso que tradicionalmente practicaban los peregrinos, como la gran carrera que emprendían al llegar al Monte del Gozo y atisbar desde allí las torres de la catedral compostelana:

Enfin étant à Compostelle
fûmes contents;
nous courûmes tour avec zèle,
petits et grands,
pour rendre notre hommage à Dieu
Dans son saint Temple,
Afin d’accomplir notre voeu,
prenant des saints exemples.

La característica principal de estas canciones peregrinas, que constituyen el gran *corpus* dentro de la tradición jacobea, es la asunción del viaje, el hecho de constituir cantos en los que se mezclan el ánimo y la experiencia directa, la descripción de una tierra esencialmente desconocida y la puesta en contacto con otros peregrinos que se convierten en hermanos por el hecho mismo de compartir la experiencia que se ha emprendido.

Nous étions vingt ou trente.
Hélas! Mon Dieu!
Nous étions vingt ou trente.
Vingt ou trente péierins.

Nous voulions aller à Saint-Jacques,
Hélas! Mon Dieu!
Pour gagner le paradis.
Près du pont qui tremble
Hélas! Mon Dieu!
Le mauvais temps les a surpris.

Casi la misma letra se ha encontrado escrita en lemosín para los peregrinos procedentes de Moissac:

Eroun trento ou quaranto
que parteren a San Jacque
Per gagna tou paradis
Mon Diou!
Per gagna tou Paradis!

En cualquier caso, no siempre se trata de canciones piadosas. Pues la peregrinación, tal como hemos tenido ocasión de comprobar, estaba compuesta por gentes de todo tipo, y de todo tipo eran también los impulsos que la motivaban. Revisando algunos de aquellos cantos, casi creeríamos encontrarnos con los componentes de una gran Corte de los Milagros, que se reunían a lo largo de la Ruta lo mismo que los otros elegían los atrios de las parroquias y de las catedrales para reunirse y dar rienda suelta a sus bromas y a sus críticas. Para ellos —que para eso eran los protagonistas, y no gentes a las que se mira desde lejos y se les adjudica una personalidad concreta de devotos a toda prueba— el Camino podía ser también un lugar donde cambian las bromas y los chascarrillos que la Iglesia habría considerado pecaminosos e irreverentes:

Quand il revient de Compostelle

Le mari qui n'a point d'enfant
Pour peu qu'il soit resté longtemps
En trouve deux en arrivant
O grand Saint-Jacques, guérissez-moi!

(Cuando el marido sin hijos regresa de Compostela, a poco que haya prolongado su estancia, encuentra dos a su vuelta. ¡Oh, gran Santiago, sálvame!)

La tercera modalidad de canto jacobeo que encontramos es, curiosamente, la que se desarrolló preferentemente en tierras peninsulares. Y difiere de las anteriores por su falta absoluta —o casi— de una concreta vivencia caminera. Me explicaré: los cantos jacobeos españoles no son cantos de peregrinos, sino, en su inmensa mayoría, cantos en los que aparecen peregrinos como gente a la que se ve y con la que se habla y hasta de la que se cuenta de lejos la aventura, pero con la que no se ha compartido la vivencia del Camino. Suelen ser romances al estilo de los fronterizos que tanta aceptación tuvieron entre el pueblo en la Baja Edad Media y de los que tantas versiones se han conservado; pero casi en ningún caso nos encontramos con canciones propias del Camino, específicas de la peregrinación, a no ser que se trate de versiones, generalmente tardías, de otras seguramente importadas o escuchadas a los peregrinos de otras latitudes que aparecían por las veredas en marcha hacia Compostela. Así es este romance gallego del que entresaco unos cuantos versos:

¿A dónd'irá aquel romeiro,
meu romeiro, adónd'irá?
Camiño de Compostela,
Non sel s'alí chegará.

Os pés leva cheos de sangue
e non pode mais andar;
¡Malpocado! ¡probe vello!
Non sei s'alí chegará.
Ten longas e brancas barbas
ollos de doce mirar,
ollos gazos, leonados,
verdes com'agua d'o mar

Al peregrino se le ve, pero en modo alguno se camina junto a él, no se le tiene como compañero de viaje. Quien canta el romance se encuentra en un lugar, mientras el caminante pasa frente a él y le transmite una vivencia no compartida. Echevarría Bravo, que recopiló romances jacobeos en cantidad considerable, reproduce uno bellísimo que recitaba una vecina del pueblo leonés de Lomba:

Por las sendas que conducen
al sepulcro del Patrón,
un peregrino camina
con su concha y su bordón.
Viene de tierras lejanas
a cumplir una promesa,
los pies descalzos sangrando,
descubierta la cabeza.
Por el tiempo que camina
lleva crecida la barba,
las lluvias y los calores
ya le han tostado la cara.
Pide limosna en los Pueblos
rezando con devoción,
trae capa de paño pardo
y en la mano trae bordón.
Lleno de pobo el vestido,
desgarrado por las zarzas,
inspira la compasión
a caritativas almas...

Precisamente esta circunstancia, que veríamos repetida a poco que nos introdujéramos en el mundo de los romances populares del Camino y que viene prolongándose en la poesía romanceada desde los primeros testimonios peninsulares de la peregrinación, induce a pensar en una cuestión que, no sé si de forma voluntaria o por pura inercia, ha sido generalmente soslayada y, aún más que eso, deliberadamente alterada, cuando hubiera podido surgir. Esta carencia evidente de canciones específicas peregrinas y peninsulares, precisamente cuando la Península es tan pródiga a la hora de crear cancioneros, invita a pensar que la querencia peregrina al sepulcro del Apóstol fue bastante menos masiva de lo que fue en todo el resto de Europa y en el mundo cristiano en general. Asumo el riesgo de ser considerado como hereje del jacobismo hispano, pero no me caben muchas dudas respecto a esta certeza: proporcionalmente, las peregrinaciones españolas a Compostela fueron mucho menos masivas de lo que fueron las de todos los restantes países europeos medievales. Y, con la posible exclusión de Cataluña —donde se han recogido más documentos jacobeos, aunque siempre menos que en otras tierras—, creo firmemente que los reinos españoles no sintieron la querencia compostelana del mismo modo que se sintió, por ejemplo, en Francia bajo la influencia directísima de Cluny sobre la población. Los españoles fueron, de esto no caben dudas, devotos de Santiago, pero mucho menos proclives a marchar penosamente a Compostela de lo que lo fueron los franceses, los alemanes, los italianos o los flamencos. Quiero decir que nuestros

antepasados fueron devotos *pasivos* del Apóstol, que le dedicaron iglesias, capillas y hasta, a través de la Orden militar que se creó a sus expensas, incluso ciudades. Pero de ahí a sentir la urgencia de emprender un camino más o menos largo para visitar la lejana tumba finisterrana iba un mundo. Que lo digan, si no, las numerosas asociaciones del Camino que hoy existen en España, todas ellas, sin excepción, a la búsqueda desesperada de ese Camino que se seguiría desde su tierra a Compostela. ¿Hay alguna que lo haya encontrado sin lugar a dudas?

Capítulo 4

Pisando el Camino, devotamente

ENCUENTRO BAJO LA TOUR SAINT-JACQUES

EMPRENDER el Camino a Compostela, en la Edad Media y aun mucho después, no era en modo alguno un propósito que se llevaba a cabo cuando al futuro peregrino le venía en gana. Intervenían muchos factores, unos naturales —las estaciones más idóneas, que eran la primavera y el verano— y otros, sin duda los más importantes, que afectaban directamente a la organización y la puesta a punto del viaje, así como a las que podríamos denominar reglas del juego.

En primer lugar, todas las guías y los elementos de información que podía utilizar el que quería peregrinar a la tumba de Santiago a la hora de decidir su marcha, le aconsejaban encarecidamente que no emprendiera el viaje en solitario. Se trataba de un consejo —nunca apareció como una imposición— planteado como medida de seguridad. El peregrino que marchaba solo estaba sujeto a muchos más peligros. Podía perderse, caer enfermo, sufrir un accidente, ser atacado más fácilmente por bandoleros, enfrentarse a repentinas necesidades mucho más difíciles de superar en solitario, urgir de ayudas de cualquier tipo. Corría también el peligro de sentir cansancio o aburrimiento; y estos dos factores, aun siendo en apariencia menores, podían volverse determinantes a la hora de decidir un eventual regreso sin haber cumplido con el propósito peregrino. Por todo ello, y aunque de un modo informal, la mayor parte de las peregrinaciones tuvieron, casi desde sus inicios oficiales, un conato de organización que permitía que la noticia de la partida de un grupo determinado se expandiera por toda una comarca o incluso por todo un país, permitiendo que los que tuvieran la intención de compartir la aventura tuvieran la oportunidad de unirse a la caravana, ponerse de acuerdo (o aceptar el acuerdo previamente establecido) y partir todos juntos. Así se constituían aquellos grupos (*eroun trento ou quaranto*, dice la canción que rememorábamos anteriormente) que, por lo general, emprendían una primera etapa de su marcha, que tenía como meta alguna de las cuatro ciudades francesas catalizadoras del verdadero inicio de la peregrinación, de las que arrancaban las cuatro vías consignadas ya en el *Códice Calixtino* y cuidadosamente diseñadas por los cluniacenses: las que, partiendo de París, Vézelay, Le Puy y Arlés, recibían los nombres respectivos de turonense, lemovicense, podense y tolosana.

Naturalmente, este estricto establecimiento de los itinerarios formaba parte de un plan que superaba con creces la pura intención de facilitar a los peregrinos la realización de su devoto deseo. Se trataba de encaminar la marcha de manera que, ya desde antes de alcanzar los puertos que darían paso al Camino propiamente dicho, los

peregrinos estuvieran recibiendo constantes estímulos piadosos que condicionaran su espíritu y los animaran a un sacrificio paralelo al de los numerosos mártires cuyas reliquias tendrían que ir visitando durante el aperitivo caminero francés. Fuera cual fuera la procedencia de estos peregrinos, las vías francesas de aproximación al Camino constituían una exaltación de la catolicidad gala, una muestra de que aquel territorio conformaba el núcleo señero de la fe, como lo confirmaban el sinnúmero de santos, mártires, confesores y obispos cuya historia se le relataba al peregrino mientras se lo estimulaba a encomendarse a ellos para que le permitieran superar la aventura que tenía que emprender por una tierra calificada de modo deliberado como extraña y primitiva, presuntamente sedienta de la semilla de aquella fe que los peregrinos importa rían con su marcha.

La reunión de los peregrinos que elegían la vía turonense tenía lugar en París, a los pies de la torre de Santiago, la Tour Saint-Jacques, que presidía la iglesia de Santiago de la Carnicería^[1] y que fue restaurada en el siglo xv por cuenta del más célebre alquimista de la Edad Media: Nicolás Flamel. Recordemos que este sabio, según cuenta él mismo, se vio en posesión de un libro de figuras jeroglíficas que no conseguía descifrar, pese a los esfuerzos casi sobrehumanos y la devoción cristiana que puso en ello. Y, barruntándose que el Camino de Santiago le podría proporcionar la solución deseada, se hizo peregrino, caminó devotamente hasta Compostela, se encomendó al Apóstol y, ya de regreso, en la ciudad de León, encontró a un anciano médico judío, maese Canchas, que le desveló sabiamente la mayor parte de los misterios de aquel libro. Flamel, según sigue diciendo él mismo, logró alcanzar la Piedra Filosofal y, con el oro alquímico que pudo transmutar, emprendió un sinfín de obras piadosas, como la reconstrucción de aquella iglesia parisina de Santiago y la financiación de hospitales para peregrinos jacobeos.

Según se canta en viejas canciones camineras, en aquella encrucijada, cerca de la cual se levantaba el albergue de Santiago de los Peregrinos^[2], regido por padres dominicos, se reunían los futuros peregrinos para organizar los distintos grupos que emprenderían unidos la marcha. Allí se herraban los caballos que lo necesitaban, y allí, quien quería, marcaba el suyo al fuego, poniéndole en el anca la señal de la llave que lo acreditaría como rocín peregrino. Curiosa costumbre que, sabiéndolo o no los romeros, materializaba una idea doblemente simbólica, puesto que, en el mundo de las representaciones trascendentes, el caballo era el vehículo que lleva a quien lo sabe montar a los límites del Conocimiento y la llave^[3] abre el lugar, centro o eje, cerradura espiritual en cualquier caso, que contiene las claves de ese saber superior tan devotamente buscado. Así, por medio de actos aparentemente solo formales, arropados por la costumbre, se llevaban a cabo los primeros ritos de paso capaces de convertir la peregrinación en un acto que superaba con creces, desde sus inicios, la fe peregrina, convirtiéndola en un proceso de auténtica transformación interior.

En la iglesia de Saint-Jacques de la Boucherie tenía lugar la solemne misa que abría la partida. En ella se bendecían los bordones y, una vez terminada, la comitiva

de peregrinos se ponía en marcha acompañada de los familiares que habían acudido a despedirlos en el momento de su partida.

Cruzaban el Sena, entonaban una monodia ante la catedral de Notre-Dame, frente al grupo escultórico de la Sagrada Familia camino de Egipto, en el que san José aparece vestido de peregrino. Luego enfilaban la calle de Santiago, antigua vía romana, hasta la puerta del mismo nombre, ya desaparecida, que formaba parte de la muralla levantada por Felipe Augusto. Apenas traspuesta, se efectuaba una última parada ante la iglesia de Saint Jacques-du-Haut-Pas (Santiago del Largo Paso), donde los peregrinos se despedían de los que vinieron a acompañarlos.

Quand nous partîmes de France
en gran désir
nous avons quitté père et mère
tristes et marris.

(Cuando dejamos Francia,
pletóricos de deseo,
dejamos padre y madre
tristes y compungidos).

La partida tenía pocas variantes, saliera de donde saliera el grupo que se había formado para emprender la peregrinación. Incluso se tiene constancia de que las canciones de partida coincidían, aunque fuera otra la lengua que se utilizara. Los vascos, por ejemplo, cantaban en su lengua la misma letra:

Adio ene aita eta ama
adio ene adiskide maitiak
Quitatcen cutiet oray oro
Banoua Saint-Jacqueserat.

Lo importante era que aquel punto de partida se cargase de significaciones específicas, que los peregrinos, al emprender el Camino, tuvieran conciencia de que se enfrentaban a una aventura singular, única en su vida, que les exigiría actitudes nuevas, estados de conciencia especiales, un cambio radical de hábitos y una alteración de la esencia misma de su relación con el mundo. El peregrino no solo iba a cambiar a lo largo de su marcha el paisaje habitual de sus vivencias cotidianas, sino su relación con el prójimo. Su nueva familia era la de sus compañeros de viaje, y su relación con ella dependería de tantos factores como heterogéneo fuera el grupo que se había constituido. Normalmente, dichos grupos se formaban procurando que marcharan juntos peregrinos procedentes de lugares vecinos o, cuando menos, que hablaran la misma lengua. Pero, en ocasiones, la seguridad del viaje aconsejaba que

algunos se unieran a la comitiva de algún noble extranjero que, a cambio de la protección supletoria que les proporcionarían los hombres de armas que lo acompañaban, los obligaría a establecer un lazo eventual de vasallaje que perduraría hasta alcanzar la meta jacobea. Excepcionalmente, cuando se trataba de algún peregrino de cierta categoría intelectual o de algún clérigo conocido por sus virtudes, era el mismo noble el que le ofrecía su protección a cambio de tenerle cerca y gozar de su fama como predicador, como santo o como sabio.



Fresco que muestra a unos peregrinos llegando a una iglesia.

Con el tiempo, estos inicios de etapa peregrina se cargaron, como acabamos de ver que se cargó el barrio parisino, de motivos que poco o nada tenían que ver con las intenciones originarias que depositaron los cluniacenses. Surgieron implicaciones tradicionales, solo lejanamente coincidentes con las exigencias dogmáticas, y los peregrinos unieron poco a poco a la devoción toda una serie de claves ajenas y aun dispares con el dogma establecido, que, sin que ellos mismos se dieran cuenta, retrotraían los motivos peregrinos a estadios de conciencia anteriores a las normas que Cluny había intentado imponer con el fin de estructurar una Iglesia universal más adicta a Roma, más pendiente de su influjo y, consecuentemente, cada vez más alejada de las raíces culturales de los pueblos sobre los que ejercía su papel de religión única, coherente con el paradigma romano de poder universal.

RELIQUIAS POR UN TUBO

Me ha sorprendido siempre una circunstancia común a las cuatro vías que atravesaban Francia camino de Santiago: la ingente cantidad de reliquias que se tenía que visitar, fuera cual fuera la vía que se eligiera o que el lugar de origen obligara. Me atrevería a asegurar, sin necesidad de recurrir a estadísticas, que esa acumulación superaba con creces a las pocas reliquias y contados cuerpos santos que, en comparación, habrían de encontrarse los peregrinos una vez traspuestos los puertos pirenaicos. Y pienso igualmente que tanto la incidencia de tales reliquias como la importancia que les concede el *Calixtino* al describirlas, como el hecho repetido de describir las vidas y los martirios de los santos a los que pertenecen, no son coincidencias fortuitas, sino claros propósitos ejemplificadores, destinados a provocar la devoción y a despertar esas ansias martiriales que Roma quiso imbuir a toda costa en la grey que le había tocado en suerte.

Lo curioso, sin embargo, fue que muchas de aquellas historias que acompañaban a los cuerpos santos visitados por los peregrinos adquirieron, con el tiempo, matices especiales que hoy cabe ya analizar, para descubrirnos que, detrás de la historia de un martirio —y no precisamente por voluntad de quienes la urdieron en sus orígenes— pueden encontrarse mensajes que, debidamente interpretados, se descubre que acogen ideas tal vez menos ortodoxas de lo que sus promotores pretendieron transmitir.

De este modo, las vías francesas, como a continuación la peninsular que las une a todas y que conduce a Compostela, adquieren una doble lectura, según se las quiera explicar desde parámetros doctrinales romanos o desde perspectivas tradicionales que muchas veces, aun sin quererlo, ponen en entredicho las verdades impuestas desde las alturas autoritarias de la más pertinaz ortodoxia. Y el constante encuentro con las reliquias de los santos camineros se convierte así en una especie de letanía martirial, que puede exigir de otras lecturas para distinguir los mensajes que transmiten y que, curiosamente, ya estaban presentes en el *Calixtino*, que las describía con una minuciosidad digna de la mejor de las guías turísticas. Pongamos atención.

La VÍA TURONENSE, abandonado París, tenía su siguiente hito en Orleans, donde se veneraba el cuerpo de san Euberto, con tantos o más devotos que el Lignum Crucis que guardaba la Sainte-Croix o la patena de la Cena que se conservaba en San Sansón. Precisamente en la iglesia de la Sainte-Croix los peregrinos tenían un privilegio que no es corriente: la oportunidad de beber agua del cáliz de san Euberto, del que se contaba un singular milagro. Se decía que un día, mientras el santo estaba oficiando, se materializó en el altar la Mano de Dios, que comenzó a moverse repitiendo exactamente los mismos movimientos que hacían las manos del santo mientras celebraba. «Por lo que debemos comprender», dice el *Calixtino*, «que, mientras cada sacerdote canta la misa, Cristo en persona la canta con él». Sin embargo, al margen de explicaciones piadosas, conviene que pensemos también en la mano como símbolo operativo, la que los constructores tomaron como clave esencial

de su quehacer sagrado.

Siguiendo el camino previsto, el peregrino se tropezaba con una reliquia de san Benito en Saint-Benoît-sur-Loire y, a continuación, en Tours, con la arqueta que contenía los restos de san Martín, a quien algunos comparaban en santidad y en capacidad milagrera al mismísimo Santiago. Pocos querían recordar, sin embargo, que san Martín, en vida, fue de los pocos que se opuso a la condena y ejecución del hereje Prisciliano, que tanto tuvo que ver en los inicios de la Ruta Jacobea.

En Poitiers se conservaba el cuerpo de san Hilario, que se distinguió por su constante bregar con los arrianos, pero también porque su historia cuenta que dominó a *las serpientes* durante su exilio en la isla de Frisia. Igualmente, en la iglesia de Nuestra Señora la Grande se veneraba la reliquia de santa Redegunda, muy visitada por los peregrinos. No lejos, en Saint-Jean-d'Angély, estaba el cráneo de san Juan Bautista; y, a continuación, era preceptiva la visita, en Saintes, al cuerpo de san Eutropio, en Burdeos al de san Severino, y en Belin a las tumbas de numerosos héroes muertos en Roncesvalles.

La VÍA LEMOVICENSE era el camino de los peregrinos llegados de Borgoña, la tierra sede de la Orden de Cluny. Tal vez por la santidad implícita de esta circunstancia, tenía menos reliquias que la anterior, pero, aun así, revestían una importancia muy especial. En Vézelay se veneraba el cuerpo de santa María Magdalena, que una tradición muy arraigada hacía esposa del Salvador, del que habría tenido hijos que conformaron la dinastía de los reyes merovingios. La Iglesia, naturalmente, callaba esta circunstancia tradicional, pero había numerosos peregrinos que la tenían muy en cuenta al visitar aquella tumba que, por aquel hecho, multiplicaba su santidad.

Pasada la Charité-sur-Loire se llegaba a Nevers, donde estaba guardado el cuerpo de san Leonardo eremita, cuya especialidad era la de facilitar a los cautivos su salida milagrosa de las prisiones y la liberación de sus cadenas. Efectivamente, su santuario fue siempre un museo de cadenas votivas, de grillos y argollas, de todas las cuales se contaban milagros muy concretos y se mencionaban nombres precisos. Sin embargo, según hemos tenido la oportunidad de mencionar anteriormente, esa providencia milagrosa de libertar a los cautivos tenía también, para algunos, una lectura más profunda, basada en el prodigio de liberar la conciencia de las ataduras que la retienen prisionera de sus carencias.

En Limoges se veneraba el cuerpo de san Marcial y en Périgueux el de san Fronto, en cuya historia se detiene el *Calixtino* para insistir en que fue santo muy próximo a san Pedro y que tuvo por compañero a Jorge, que fue muerto y resucitado gracias a la acción milagrosa del báculo del Apóstol, lo que permitió a ambos compañeros seguir juntos en su labor evangelizadora en la ciudad que conserva todavía sus reliquias.

La VÍA PODENSE, que tomó su nombre de Le Puy, uno de los santuarios marianos emblemáticos del Camino, fue ruta más dedicada a la veneración de Nuestra Señora. Esta Virgen, junto a la de Rocamadour, que también era visitada al seguir este

itinerario, conformaban su radical santidad, que se veía reforzada por la presencia del cuerpo de santa Fe —Sainte-Foy— en Conques, virgen y mártir, sacrificada en Agen, de la que se cuenta que, cuando le cortaron los verdugos la cabeza, bajó del cielo, a la vista de todos, una procesión de ángeles que se llevaron su alma a la Gloria, transformada en una paloma coronada de laureles.

Obispo y mártir también de aquella ciudad fue san Caprasio, cuyo cuerpo se guardaba como preciosa reliquia, porque fue el que, habiendo vencido sus temores al martirio, se presentó ante los verdugos que habían ejecutado a santa Fe y les reclamó su derecho a sufrir la misma suerte. Estos dos cuerpos fueron objeto, en tiempo de las grandes peregrinaciones, de trifulcas entre monasterios que se enfrentaron por su guarda y, supongo, por los beneficios que dicha guarda reportaba, por las devotas y dadivosas visitas de los peregrinos.

La VÍA TOLOSANA fue, sin duda, la más prolija de todas en lo que a cuerpos santos y reliquias se refería. Tomada por los peregrinos procedentes de Italia y de los Alpes, pasaba por la abadía de Saint-Víctor en Marsella y, al llegar a Arlés, enfrentaba a los caminantes nada menos que con cuatro cuerpos santos de primera magnitud y con una caterva más que no por ser anónimos tenían menos influencia en los cielos. Allí se encontraba el cuerpo de san Trófimo, citado por Pablo en su Epístola a Timoteo; y el de san Honorato, en la iglesia de su nombre; el de san Cesáreo, obispo y mártir, que estableció la regla de «los moniales», y el de san Ginés, que se guardaba en majestuosa basílica a él dedicada y del que se contaba que, habiendo sido decapitado, recogió su propia cabeza y la arrojó al Ródano, que se la llevó flotando hasta el mar, por el que fue a parar a la ciudad española de Cartagena, donde se conserva en la actualidad como la más apreciada reliquia.

Pero la ciudad conservaba también el cementerio llamado los Alyscamps, que, según la tradición, contenía los cuerpos de innumerables mártires y obispos de los que no se guardó el nombre, pero de todos los cuales se sabía a ciencia cierta que tenían su lugar privilegiado en el Paraíso, desde donde rogaban por los vivos. El cementerio en cuestión, de enorme tamaño y con los sarcófagos llenos de caracteres latinos que conformaban inscripciones que, al parecer, estaban escritas en una lengua ininteligible según el *Calixtino*, tenía *siete* iglesias. Y una tradición muy extendida aseguraba que si *siete* sacerdotes celebraban la misa a la vez en las *siete* iglesias y dedicaban al mismo tiempo el misterio eucarístico a los difuntos, los que estaban allí enterrados rogarían todos juntos por la salvación de cuantos asistieran en aquellos momentos a la celebración conjunta. Y que sucedería lo mismo si un laico encargaba una misa en cualquiera de las iglesias del cementerio en cuestión.



*Sello de la cofradía de Santiago de los Peregrinos, de la ciudad de París.
(Archives Nationales, París).*

Apenas desviándose de la ruta, los peregrinos encontraban el santuario de las santas Marías del Mar, donde había reliquias preciosas de María Jacobé, la hermana de Nuestra Señora, y de María, Salomé, la madre de Santiago, así como de una que fue criada suya, de nombre Sara. Pero en el mismo camino se encontraba el lugar de Saint-Gilles-du-Gard, en cuya iglesia se encontraba el cuerpo de san Gil, que, además de la fama de sus milagros, tenía la añadida de su sepulcro, un arca de oro y piedras preciosas con la labra de los veinticuatro ancianos del Apocalipsis, de los doce Apóstoles, de los signos del Zodiaco y de la Virgen María.

Pasados Lunel y Montpellier se cruzaba Aniane, donde se guardaba el cuerpo de su hijo predilecto, san Benito de Aniano, el que inició el conato de reforma de la regla benedictina que se completaría con la revolución llevada a cabo por los cluniacenses, y no lejos de allí, estaba el lugar de Saint-Guilhem-le-Désert, que guardaba el cuerpo de San Guillermo, el que fue portaenseña de Carlomagno y se retiró a hacer vida eremítica por aquellos pagos, enfrentándose a la batalla de la fe cuando renunció a las batallas mortales de los hombres.

Finalmente, en Toulouse se veneraba el cuerpo de san Cernín, obispo y mártir que fue muerto en el capitolio de la ciudad y fue maestro nada menos que de san Fermín, el evangelizador y patrono de Pamplona. El cuerpo se guardaba en una extraordinaria

basílica de la que hace el panegírico el *Calixtino*, regida por canónigos de san Agustín.

Semejante cantidad de reliquias, sobre las que no se dejaba de insistir a los peregrinos, los cuales prácticamente estaban en la obligación de visitarlas todas y de encomendarse a todos los santos a quienes habían pertenecido, no podía deberse en modo alguno a una circunstancia casual. Había unas intenciones concretas en el trazado de aquellas vías. Y éstas no podían ser otras que transmitir a los peregrinos que se dirigían a Santiago una enseñanza en cierto modo teórica sobre lo que tendrían que hacer cuando se enfrentaran en la Península con el verdadero Camino, con el Camino definitivo. Allí estaban las reliquias y allí estaban las historias, piadosas hasta la exacerbación, de aquellos santos que habían muerto por la fe y la religión. Y allí, frente a ellas, estaban los peregrinos, que deberían entrar en un universo sacrificial equivalente, convencidos de que el martirio era la única manera de tener abierto el paso a los cielos, aunque ya no se tratara del martirio a mano de los verdugos paganos, sino el libremente elegido por quienes sentían la necesidad de sacrificarse para alcanzar el perdón de todos sus pecados. Las vías francesas, pues, sabiamente trazadas por los monjes cluniacenses, eran la exposición de una lección que posteriormente tendría que asumir y practicar el peregrino a lo largo de los fatigantes trechos que le aguardaban hasta alcanzar la Tumba Santa que se encontraba allá lejos, en Galicia, frente al *Finis Terrae*.

TRASPONIENDO LOS PUERTOS

He aquí la descripción del *Calixtino* cuando cuenta la llegada a los puertos de Cize, la entrada al Camino propiamente dicho:

Para franquearlo, hay ocho millas de subida y otras tantas de bajada. Efectivamente, este monte es tan alto que parece acariciar el cielo; aquel que sube a él cree poder tocar el cielo con su propia mano. Desde la cima puede verse, al Oeste, el mar de Bretaña, así como las fronteras de tres países: Castilla, Aragón y Francia. En la cima de este monte hay un enclave llamado la Cruz de Carlos, porque fue en ese lugar donde, con la ayuda de hachas, picos y azadas y otros utensilios, Carlomagno, cuando entraba en España con sus huestes, se abrió un paso, levantó una cruz simbólicamente dedicada al Señor y a continuación, doblando la rodilla y vuelto hacia Galicia, dirigió una plegaria a Dios y a Santiago. También, una vez llegados aquí, los peregrinos tienen la costumbre de doblar la rodilla y orar, vueltos hacia la tierra de Santiago, y cada uno planta a su vez su cruz como un estandarte. Por eso pueden verse por aquí miles de cruces y por eso es esta la primera estación del Camino de Santiago donde se ora [...]. Cerca de este monte, hacia el Norte,

hay un valle llamado Valcarlos, en el que se refugió Carlomagno con sus ejércitos después de que los combatientes (de su retaguardia) fueron muertos en Roncesvalles. También por allí pasan muchos peregrinos que se dirigen a Santiago, cuando prefieren no franquear la montaña [...]. A continuación, bajando de la cima, se encuentran el hospital y la iglesia en la que se guarda la roca que Roldán partió por la mitad de tres tajos de su espada. Luego se encuentra Roncesvalles, donde en el pasado tuvo lugar la gran batalla en la que murieron el rey Marsilio, Roldán y Oliveros, con cuarenta mil guerreros más, tanto cristianos como sarracenos...

He querido entretenerme en la descripción de Aymeric Picaud porque, en sus mismas palabras, y con el aire de una simple descripción para uso de peregrinos, transmite toda una serie de ideas que muestran, a través de una lectura cuidadosa, la idea y hasta el ideario que los cluniacenses deseaban transmitir a los que emprendían el Camino siguiendo sus instrucciones. En primer lugar, se insiste en el hecho mismo del ascenso —penoso, sacrificial— como inicio efectivo del Camino. El puerto es una barrera, franqueable pero terriblemente penosa, que da paso a la nueva tierra sagrada que hay que comenzar a pisar. Un Camino que, atravesando reinos distintos, unificará en uno solo, bajo la alta autoridad de Roma, los países cuyas fronteras pueden verse desde las alturas del puerto de Cize. En una idea que forma parte integral del proyecto sinárquico cluniacense, cuyo modelo —de ahí la reinención de un personaje ya largamente olvidado— habría sido el emperador Carlomagno, al que urgía resucitar en el recuerdo de los cristianos europeos como paradigma político a recuperar.

Para insistir en la puesta a punto de este ideario e incorporarlo al proyecto jacobeo que habían establecido, los monjes de Cluny no dudaron en reconstruir la Historia a su conveniencia, transformando los sucesos y adaptando las circunstancias a sus intereses, aunque fuera a costa de falsear la realidad para que coincidiera con los fines perseguidos. La peregrinación a Compostela, convertida en un acontecimiento de toda la cristiandad, se canalizaba a través del texto del *Calixtino* o de otros textos semejantes que tal vez circularían al mismo tiempo y que eventualmente pueden haberse perdido. Los peregrinos lo seguían como única guía válida y esa guía encaminaba a los romeros precisamente por lugares que la falsa *Crónica de Turpin*, que formaba parte del texto del código, asociaba a la gloriosa e hipotética aventura hispánica del emperador de la Barba Florida, metido supuestamente a salvar a la Península de las garras del islam. Es curioso observar que, en ella, se transformaba la realidad cuando no coincidía con los intereses que había que defender, para que se adaptase a las intenciones que se pretendía reivindicar. Lo asombroso es que, pasados tantos siglos, la historiografía no haya caído en las interioridades de la manipulación histórica que entonces se llevó a cabo y que los pocos que han investigado con seriedad los hechos de estas épocas hayan

seguido respetando, sin ejercer la crítica requerida, los acontecimientos que realmente desencadenaron una parte sustancial de la motivación peregrina jacobea.

Precisamente una de estas manipulaciones consistió, y conviene que incidamos de nuevo en ello, en alterar la localización de la derrota del ejército de Carlomagno, situándola en *Roncesvalles*, que era el lugar previamente elegido para el paso de los peregrinos jacobeos, y consiguiendo que los historiadores, desde entonces, aceptasen la supuesta certeza establecida, sin que, hasta tiempos muy recientes, se alzase voz alguna que pusiera en entredicho la versión unánimemente aceptada. No hace muchos años, sin embargo, el mencionado profesor Antonio Ubieto, de la Universidad de Zaragoza, realizó sobre este episodio de la Historia la que, seguramente, constituye la investigación más seria y rigurosa que se hizo hasta el momento. Los resultados de su investigación, sin embargo, han permanecido en su mayor parte silenciados, lo que es en cierto sentido comprensible, porque, como tantos otros procesos de la Historia, resulta más cómodo seguir aceptando lo que se reconoció de siempre como inamovible que poner en entredicho una realidad que, de resultar distinta, habría obligado a transformar muchos otros acontecimientos emblemáticos y a olvidar pequeños paradigmas que han pasado, desde hace mucho, a formar parte de la Historia europea universalmente reconocida.

La investigación del profesor Ubieto se centró en la búsqueda del lugar exacto donde pudo haber tenido lugar aquella encerrona sangrienta en la que pereció la flor y nata del ejército de Carlomagno. Y el resultado de la investigación fue la exacta localización de aquel acontecimiento, que, si se tienen en cuenta todas las circunstancias que aportan las fuentes históricas, no estuvo situado en Roncesvalles, sino mucho más a Oriente, en las alturas inmediatas a la *selva de Zuriza*, en el valle aragonés de *Ansó*. Curiosamente, el descubrimiento no altera la realidad de aquel suceso histórico de primera magnitud de la Alta Edad Media. No lo pone en duda en ningún momento. Pero al ser trasladado —en fecha tardía según demuestra Ubieto— al emplazamiento ya universalmente reconocido de Roncesvalles, pone en evidencia el interés de los que trazaron el Camino jacobeo por incorporarle unas determinadas razones históricas que propiciarían, sin duda, la afluencia de peregrinos henchidos por la vivencia de unas tradiciones que podían condicionar su mismo modo de abordar la peregrinación que habían emprendido.

Los puertos, fuera el de Somport o el Col de Cize, que abrían la ruta de acceso a Roncesvalles, eran el inicio penoso de un viaje que Cluny quiso deliberadamente plantear como penitencial sobre cualquier otro razonamiento. Hasta entonces, mientras se acercaba a las alturas pirenaicas por cualquiera de las rutas previamente establecidas, el peregrino estaba «calentando motores», realizando una marcha de entretenimiento, una preparación al peregrinaje propiamente dicho. Los pasos pirenaicos marcaban el final de esa preparación y el inicio de la auténtica ruta penitencial. El Camino, a partir de allí, dejaba de ser un paseo piadoso y se transformaba en una marcha que no habría de ahorrar al caminante ningún sacrificio.

Incluso, si hoy nos tomamos la molestia de estudiar su recorrido, veremos que, contra mucho de lo que se ha venido asegurando con insistencia, no se trataba en modo alguno de marcar una ruta que *facilitara* la marcha, sino de establecerla de tal manera que los peregrinos sufrieran realmente sus dificultades. El Camino les tendería trampas, los obligaría a pasar por trechos difíciles, cuando tal vez a cien o doscientos pasos a izquierda o derecha de la ruta establecida había otros mucho más accesibles; los encaminaría hacia alturas casi inverosímiles y hasta, llegado el caso, amenazaría a los que, rompiendo con las reglas establecidas, trataran de hacer el Camino por lugares más transitables, sin duda más seguros, pero también menos controlados por los monjes que lo habían trazado. Y, sobre todo, en muchos casos, también más susceptibles de encontrar en ellos determinados elementos que pudieran poner en entredicho ciertas devociones que había que defender a toda costa.

Por supuesto, muy pronto se cayó en la cuenta —probablemente desde sus inicios por parte de los monjes, aunque un poco más tarde por parte de los gobernantes por cuyos territorios discurría la vía peregrina— de que aquel itinerario sagrado, que llegó a contar con quinientos mil viajeros anuales, tanto a la ida como a la vuelta, debía mantenerse a toda costa, pero paliando en lo posible las serias dificultades que planteaba a partir de sus estructuras iniciales. Sobre eso surgió la evidencia de que la Ruta, aunque concebida con fines estrictamente religiosos, era susceptible de admitir otras utilidades, muchas de ellas incluso al servicio de los peregrinos, pero sobre todo beneficiosas para los que estaban establecidos a lo largo de su recorrido. Para los monjes, aun descontando las donaciones que recibieron de los soberanos de los reinos camineros, la peregrinación era una fuente de ingresos, puesto que, aunque muchos peregrinos la hicieran como pobres de solemnidad, otros tantos dejaban importantes limosnas a cambio de utilizar los servicios que los monasterios les ofrecían. El Camino, pues, era también para ellos una empresa financiera. Y para que las empresas funcionen y rindan beneficios, lo mismo entonces que hoy, hay que reinvertir en ellas. Así pues, se impuso la necesidad de ampliar las dependencias monásticas, hacerlas atractivas para los caminantes y cómodas para los monjes^[4]. La casa de Dios y la residencia de sus más fieles servidores debía estar a la altura de la importancia que tenía en aquel mundo en el que la fe y la sumisión a la Iglesia determinaba el comportamiento y la evolución de toda una sociedad. Solo entonces comenzó la gran labor de reconstrucción de las estructuras de los más importantes monasterios. Solo entonces comenzaron a fundarse nuevas ciudades, que inmediatamente recibieron los beneficios de importantes fueros que cimentaban su poder a lo largo del Camino. Solo entonces comenzó también la inmigración de francos que venían al Camino a vivir de los beneficios que podía reportarles la peregrinación. Solo entonces acudieron en masa a la Ruta los judíos, que hasta entonces estuvieron repartidos en pequeñas comunidades por todos los reinos y ahora comenzaron a levantar importantes aljamas en lugares como Estella, Burgos, Nájera o Astorga. Pues los judíos no hacían la peregrinación —o, al menos, no la hacían al

mismo nivel de los cristianos—, pero tenían el instinto ancestral de la supervivencia en medio de la hostilidad y sabían establecerse allí donde podían hacerse necesarios e incluso imprescindibles.

Todos estos factores condicionaron, a partir del paso de los puertos pirenaicos, una infraestructura que fue la que realmente estructuró e hizo prosperar el Camino. Sin ella, contando únicamente con la idea de la lejana tumba santa, pocos se habrían aventurado a emprender la aventura peregrina, aunque tampoco puede caber duda de que los pocos que la hubieran llevado a cabo la habrían seguido con la fe y el espíritu a flor de piel. Cuando nuestras mentalidades racionalistas de principios del siglo XIX comparan el Camino de Santiago con las rutas organizadas por las grandes empresas turísticas de nuestro tiempo, no les falta cierta razón, en el sentido de que el tiempo condicionó una ralea especialísima (y mayoritaria, sin duda) de peregrinos que hacían el Camino movidos por un ansia de aventura que seguramente tenía que ver solo de lejos con la fuerza devocional que promovía la fe, propia o imbuida. Lo hemos visto al analizar la figura del peregrino. Los hubo con motivaciones tan dispares que, si tuviéramos que distinguir a los auténticos devotos o a los verdaderos buscadores de los demás, seguramente nos encontraríamos con una desproporción por completo degradante para el espíritu del Camino. Pero hemos de contar con otros factores. Y, entre ellos, con una mentalidad que tiene poco que ver con la que hoy es mayoritaria entre nosotros. Tenemos que pensar que las estructuras religiosas eran fundamentales en la Edad Media y que, aunque de ellas salieran actitudes muy a menudo nefastas para una espiritualidad correctamente entendida, lo religioso, lo devoto, el temor a ser pillado en falta por motivos de fe, suponía una actitud equivalente al temor que hoy puede sentir cualquier individuo a ser descubierto en flagrante delito de romper las actitudes que reclama la mentalidad que hemos venido en llamar democrática. Por eso, tales rupturas con lo establecido, vistas desde nuestro tiempo, son mucho más difíciles de detectar y, por lo tanto, más oscuras también de entender.

ITINERARIOS Y RECUERDOS

A la hora de rememorar la aventura jacobea en el pasado, sorprende sobre todas las demás cuestiones que se plantean las escasas referencias escritas que nos han llegado de la que, sin duda, fue la gran epopeya colectiva de la Europa medieval. Extraña comprobar que un itinerario que fue recorrido cada año por centenares de miles de peregrinos, convencidos de que realizaban el Viaje por excelencia, quedase tan escasamente documentado. Pero extraña menos, sin embargo, por el hecho de que, en aquel tiempo, la marcha a Compostela, aunque fuera seguida por tantos desde tan distintos puntos de origen, no suponía casi nunca un viaje de asueto programado, como el que pudiera diseñar en nuestros días una agencia de viajes, sino un impulso de características piadosas que se planteaba ante una determinada circunstancia —

una promesa, una sentencia, un súbito deseo de penitencia— y muy pocas veces como un viaje planificado de placer. Pues quienes viajaban a Santiago no lo hacían precisamente por pasar unas vacaciones, sino por obligación o por necesidad. Y si el placer puede programarse, para que así se multipliquen sus atractivos incrementando las ofertas, la obligación o la imposición se aceptan y solo exigen ser cumplidas con los mínimos inconvenientes y con el máximo de garantías de seguridad. Aun así, sorprende la escasez relativa de datos y señales que nos ofrece la peregrinación.

Solo cabe pensar —y, aun así, se trataría de una simple sospecha sin base documental firme— que el itinerario señalado por el *Códice Calixtino* hubiera tenido en su tiempo una difusión que no ha sido precisamente corroborada por la escasísima cantidad de copias que se han podido encontrar. Y que los peregrinos hubieran tenido la oportunidad de consultarlo fácilmente, o que hubiera habido —lo que tampoco se ha podido demostrar más que en proporción muy escasa— un colectivo de guías profesionales dedicado durante siglos a acompañar a los peregrinos hasta su destino, informándoles de las características de la tierra que pisaban, de las necesidades que tendrían y de la mejor manera de localizar comida y albergues, lugares de oración y enclaves con especialísimas virtudes milagreras que pudieran beneficiar los propósitos devotos de los caminantes.

Lo más seguro es que el viaje peregrino se realizara a partir de una noción vaga de sus características, más o menos informadas desde los monasterios más cercanos. Y que la peregrinación, una vez iniciada, se fuera aclarando prácticamente día a día, recogiendo en cada albergue o en cada iglesia lo que habría que recorrer y tener en cuenta durante la siguiente jornada. De esta manera, los peregrinos irían conociendo su itinerario sobre la marcha; apenas sabrían lo que les aguardaba en los días inmediatos y difícilmente podrían tener una idea de cuánto les faltaba exactamente por recorrer hasta llegar a su destino definitivo.

Pero, curiosamente, esta información jamás la habrían podido obtener del itinerario del *Códice Calixtino*. Pues, contra toda suposición lógica, su autor —se cree que fue el clérigo Picaud, que habría acompañado al papa Calixto en su dudoso viaje— establece una división en jornadas: trece en total, que jamás habrían podido ser seguidas por ningún peregrino de la época ni de los siglos posteriores, dado que las distancias que allí se establecen, de modo totalmente arbitrario, habrían sido en cualquier caso imposibles de cumplir. Tan pronto se señalan etapas excesivamente cortas como otras que ni siquiera podrían ser cubiertas recurriendo al caballo, que es el medio que el *Calixtino* apunta para que pudieran cumplirse.

El itinerario precisa tres etapas desde Somport a Puente la Reina, por el camino aragonés:

1. de Borce a Jaca, 36 kilómetros.
2. de Jaca a Monreal, 97 kilómetros.
3. de Monreal a Puente la Reina, 24 kilómetros,

y trece desde Roncesvalles a Compostela:

1. desde el puerto de Cize a Viscarret, 21 kilómetros.
2. desde Viscarret a Pamplona, 28 kilómetros.
3. desde Pamplona a Estella, 43 kilómetros.
4. desde Estella a Nájera, 69 kilómetros.
5. desde Nájera a Burgos, 85 kilómetros.
6. desde Burgos a Frómista, 59 kilómetros.
7. desde Frómista a Sahagún, 55 kilómetros.
8. desde Sahagún a León, 52 kilómetros.
9. desde León a Rabanal del Camino, 64 kilómetros.
10. desde Rabanal a Villafranca del Bierzo, 49 kilómetros.
11. desde Villafranca a Triacastela, 47 kilómetros.
12. desde Triacastela a Palas de Rey, 58 kilómetros.
13. desde Palas a Santiago, 63 kilómetros^[5].

No cabe duda de que, por algún motivo que solo puede ser barruntado, el *Calixtino* no supo o no quiso en modo alguno dar una visión auténtica de lo que podría costar, en tiempo real, la peregrinación que proponía. Es imposible sugerir al peregrino etapas de 85 kilómetros diarios, incluso de 97 (como la de Jaca a Monreal), incluso indicando la conveniencia de que se realicen a caballo, como se propone en el código. ¿Se trataba de un engaño deliberado, por el que se pretendía confundir al peregrino incauto, impulsándolo a emprender un camino que, una vez en él, habría de resultar mucho más largo de lo que se le decía? ¿o tal vez las llamadas jornadas planificadas por Picaud no eran estrictamente reales, sino un recuento tácito y discreto de determinadas experiencias camineras que nada tenían que ver con la marcha material de cada jornada? ¿O quizá una trampa para indicar de manera subrepticia los albergues ofrecidos por los cluniacenses, a cuya vera y por cuyo consejo se había estructurado aquel itinerario? Imposible de contestar. O, lo que es peor, tan vago de adivinar que, por suerte o por desgracia, se ha prestado a las más diversas interpretaciones, de tal manera que tanto ha servido para que el esoterismo caminero haya alimentado sus propuestas mágicas o trascendentes en estas aparentes irregularidades, como para que los detractores de la sacralidad peregrina se hayan explayado a propósito de la evidente manipulación que la Iglesia trató de ejercer sobre la devoción popular.

En cualquier caso, no hay más leña que la que arde, y la única evidencia documentada de que disponemos para los primeros tiempos de la peregrinación oficial es este itinerario, que sin duda sirvió de falsa e imposible guía durante tres siglos y que los peregrinos trataron de obedecer en la medida en que sus fuerzas se lo permitían. Tendrían que pasar dos siglos para que surgiera el itinerario en verso de Purchas^[6], una breve guía del Camino escrita por un inglés que debió hacer la

peregrinación durante el primer cuarto del siglo XIV y que, con ésta a Santiago, incluye también las de Tierra Santa y Roma. Se trata de una visión mucho más incompleta del Camino de lo que fue la del *Calixtino*. La escribía un ciudadano inglés que ni siquiera parecía capaz de escribir con mediana corrección la mayor parte de los nombres de los lugares por los que pasaba y que, sobre ello, su empeño en escribirla en verso rimado hacía que los errores y las incorrecciones se multiplicasen, hasta el punto de hacer irreconocibles lugares que cita específicamente. Si a eso añadimos que le preocupaba establecer, por encima de las circunstancias realmente importantes del viaje, naderías como las del cambio de moneda, nos daremos cuenta de que, por mucho empeño que hubiera puesto su autor, como en su momento el editor que lo sacó a la luz doscientos años después de ser escrito, este itinerario no aportaba absolutamente nada a lo que incluía el ya viejo *Calixtino*.

Estas dos guías nos marcan, en cualquier caso, posiblemente con el llamado Viaje de Caumont, que tuvo lugar en 1417 y del que se conserva un manuscrito en el Museo Británico^[7], los libros que podemos considerar como puros itinerarios válidos desde su concepción para que otros pudieran seguir, de modo más o menos correcto, el Camino que lleva a Compostela. Caumont establece una división de las jornadas muy estricta y, en principio, casi siempre válida, pues las 25 etapas de que consta no pasan de los 36 kilómetros (8 leguas aproximadamente), una distancia que, de manera excepcional, sí podía cubrir el peregrino. En la misma línea, y también rimado (tal vez pensando en que la rima podría suponer una mayor facilidad para su retención memorística), existe el relato itinerante alemán que cuenta la peregrinación llevada a cabo desde Einsiedeln, en Suiza, por el monje servita Herman König von Vach, que hizo su viaje devocional a fines del siglo XV y que debió de redactar su relación para uso concreto de los peregrinos de su tierra que partieran para Santiago. Este itinerario de König fue el primero que apareció impreso^[8], y este hecho, en los primerísimos tiempos de la imprenta, nos confirma la intención de que pudiera ser divulgado más de lo que cabría serlo un manuscrito.

Con estos cuatro itinerarios jacobeos se termina prácticamente la documentación formalmente dedicada a los peregrinos en la primera etapa de la Ruta Jacobea. Todos los demás libros existentes —y habrá que reconocer que tampoco son muchos— consisten en relatos personales de unas peregrinaciones que, si pudieron ser eventualmente útiles para otros peregrinos, tuvieron una intención bien distinta a la de una mera guía viajera.

En este apartado, que constituye la mayor parte de la literatura jacobea existente, cabe incluir muchos más^[9], desde el relato de Arnold von Harff: que peregrinó a Santiago en los años inmediatos a 1496, cuando tenía apenas veinticinco años, después de haber viajado a Egipto y entrado en Tierra Santa por la península del Sinaí. A través de su relato, que es unánimemente calificado como uno de los más exactos que existen de aquellos últimos años de la Edad Media, se adivina que se sirvió del itinerario alemán de König, ajustándolo a sus necesidades y

recomponiéndolo desde sus propias perspectivas personales. Lo importante de estos relatos es la vivencia íntima de los peregrinos que fueron sus protagonistas y redactores. Gracias a ellos, la aventura jacobea deja de ser una fórmula devocional — sin duda la misma que los empujó a cumplir la peregrinación— para convertirse en el testimonio puntual de una época, de una manera determinada de afrontar la experiencia religiosa, así como en un retrato de lo que, en cada instante, movió a los cristianos a emprender aquella aventura trascendente que, para muchos de ellos, significó un auténtico revulsivo en sus creencias y en su experiencia religiosa personal.

Entre estas relaciones, a través de las que cabe reconstruir la aventura jacobea a lo largo de la Historia, destaca con luz propia el *Viaggio* del cura boloñés Domenico Laffi^[10]. Lo escribió y publicó en 1673, cuando acababa de realizar la segunda de las tres peregrinaciones que realizó a Compostela. Y sea por la serena experiencia que transmitió a su relato, o por las calidades especialísimas de su prosa, lo cierto es que, todavía hoy, constituye la narración más viva y más brillante entre las que se han conservado de los peregrinos que realizaron el Camino y contaron sus experiencias. A través de su relato adivinamos las preocupaciones cotidianas del caminante, los temores, las experiencias que proporcionaba la peregrinación, así como la necesidad visceral de expresarlas y de comunicar —que no de informar, que ese era el papel de los itinerarios al uso— lo que personalmente significaba el Camino para quien lo estaba haciendo convencido de la sacralidad que albergaba. Para él, todo era importante. Y esa importancia era la que transmitía y la que hizo que sus memorias se convirtieran en una de las más vivas que ha podido proporcionarnos a lo largo de la Historia la peregrinación compostelana. Así, al pasar por el claustro de la catedral de Pamplona,

... hacen ir a todos los peregrinos a la puerta de la cocina, y el cocinero le da a cada uno una escudilla de menestra...

Cuando pasa por Santo Domingo de la Calzada,

... entramos en la colegiata por la puerta lateral; reunidos dentro, vimos el gallo y la gallina que están encerrados en una jaula de hierro a mano izquierda [...]. Le pedimos al sacristán que nos diera algunas plumas y las hemos traído a casa por devoción...

En fin, al llegar al Monte del Gozo,

... partidos de esta fuente, subimos por espacio de media legua, alcanzando en la cima una colina que se llama Monte del Gozo, desde donde descubrimos el

tan suspirado y deseado Santiago, distante aproximadamente una legua; apenas lo descubrimos, nos arrodillamos y de la alegría se nos saltaron las lágrimas de los ojos y comenzamos a cantar el *Te Deum*, pero apenas recitados dos o tres versículos no pudimos ya pronunciar palabra por la abundancia de las lágrimas...



Grabado que muestra los peligros del peregrinaje.

No es solo la correcta y personal descripción de las ciudades y de los santuarios. Laffi se interesaba por todo, y la muestra de su interés se reflejaba en un escrito en el que, con absoluta serenidad, relatava lo bueno y lo peor, la cara solar y devota del Camino lo mismo que la cara oscura de la tragedia que podía vivirse a lo largo de la extensa senda, que muy poco había cambiado desde los tiempos en los que el *Calixtino* señalaba el camino a seguir. Así surgían las descripciones de los peregrinos a los que la muerte arrebató cuando ellos no habían logrado alcanzar aún la meta propuesta; los agobios del verano, la búsqueda de una sombra, el placer de sentir el frescor que emanaba de un santuario cualquiera. Incluso la preocupación, tan propia de un sacerdote, de encontrar cada día un altar donde poder celebrar el sacrificio de la misa se convierte, bajo la pluma de Laffi el boloñés, en una experiencia que el lector comparte intuitivamente, porque transmite con sinceridad inmediata su propia vivencia.

LA JORNADA COTIDIANA

Cuando se piensa en la aventura caminera, la imaginación revive el cansancio, los fríos y los calores, posiblemente las ampollas que cubren las plantas de los pies y dificultan la marcha, pero se olvida a menudo de unos tiempos que se distinguieron por su hostilidad y, sobre todo, por la necesidad de supervivencia, lo que obligó a muchos a aprovecharse de cualquier circunstancia para ganarse la vida, aunque fuera a costa de la del prójimo. Una situación, si queremos, no tan distinta a la que atravesamos en nuestros días, solo que fomentada por una vigilancia menos estricta y por una tierra menos poblada, que propiciaba el encuentro fortuito en la soledad, el silencio temeroso ante el abuso, la falta de conocimiento ante los propios derechos y la indefensión frente a la radical carencia de información.

Desde la aparición del *Calixtino*, los escasos textos que se escribieron sobre el Camino jacobeo advierten de muchos de estos riesgos. Pero la relativamente escasa difusión de dichos textos hizo que muchas de las amenazas no fueran paliadas e incluso que, aunque decretos y leyes intentasen terminar con ellas, proporcionando al peregrino un conato de seguridad teórica, la situación se prolongara indefinidamente, hasta el punto de plantear en la práctica los mismos problemas a lo largo del siglo XIX que los que ya surgían y eran denunciados en el XII o en el XV. Sin que nos dediquemos a consignar todas las fuentes que nos han permitido recopilar las diversas noticias, cosa que convertiría esta exposición en un amasijo de notas, llamadas y citas, tratemos de esbozar un mosaico de los peligros que entrañaba cada día la aventura caminera para aquellos peregrinos que, solos o en grupo, se lanzaban devotamente al encuentro finisterrano con su propia realización.

El primer peligro con el que se tropezaban los peregrinos era el de su propia ignorancia, que les permitía intuir hacia dónde se dirigían, pero muy a menudo no por dónde podían encaminarse más convenientemente a su destino. El Camino trazado por los cluniacenses era muy concreto, pero se había trazado sobre un aprovechamiento puramente circunstancial de antiguas vías romanas, de veredas campesinas y de cañadas ganaderas. A cada paso podían encontrarse con una encrucijada que, de no saber orientarse, podía conducirlos peligrosamente al extravío y a la muerte. La obra caminera de un Domingo de la Calzada o de un Juan de Ortega, con toda su indudable importancia, constituyó una excepción que no tuvo continuidad hasta muchos siglos después. Y esa misma indefinición de senderos, de vados y de lugares de paso contribuyó a que proliferasen en todos los tiempos individuos que, por las buenas o por las bravas, vivieron a costa de la peregrinación y de la indefensión del peregrino.

El Camino pasaba a menudo por lugares que podían resultar peligrosos por múltiples razones. Entre Sahagún y Mansilla había un largo trecho desértico con fama de estar repleto de alimañas que amenazaban la vida de los que se aventuraban solos por aquellos páramos. Los montes de Oca o la subida al Cebreiro eran territorios difíciles de atravesar, con senderos inciertos y con rincones peligrosos por la eventualidad de que pudieran esconderse en ellos impunemente bandas de ladrones

que campaban por sus respetos sin que ninguna autoridad ni fuerza represiva fueran capaces de impedir sus desmanes, de los que los peregrinos eran las víctimas propiciatorias. De ahí que muchos de ellos, incluso si viajaban solos, esperasen a formar un grupo más o menos numeroso a la hora de atravesar aquellos parajes, aunque luego su impulso o su misma devoción los llevaran a continuar en solitario hasta la siguiente zona de peligro.

El *Calixtino*, en el capítulo que dedica a los ríos que hay que cruzar a lo largo de la Ruta, cuenta cómo muchos de ellos, sobre todo en tierras navarras —muy especialmente el llamado río Salado, que pasa junto al pueblo de Lorca—, arrastran aguas insalubres que pueden hacer enfermar a los peregrinos e incluso matar a las bestias. Y, con la especial inquina que siempre muestra hacia los vasconavarros, Picaud describe la presencia en sus orillas de sujetos que mantenían afilados los cuchillos, dispuestos a despellejar a los caballos que murieran por beber de aquellas aguas, para vender sus pieles después de haber dejado a los peregrinos sin su medio de transporte, tras haberlos engañado diciéndoles que las aguas eran saludables y que podían abreviar sin peligro.

Más peligrosos eran los que, haciéndose pasar por guías, llevaban a los pobres caminantes por sendas perdidas donde los despojaban de todo cuanto traían consigo y les golpeaban hasta dejarlos medio muertos. Otros, simulando ser sacerdotes, se aprovechaban de la tendencia a la confesión que conllevaba una marcha penitencial como aquella y, tras haber escuchado las faltas que les confesaban los peregrinos, les indicaban que sus pecados solo serían perdonados si se encargaban treinta misas de penitencia a sacerdotes que jamás hubieran cometido el pecado de la carne. Como es lógico, los peregrinos no conocían a ninguno de tales características, sobre todo en medio de un camino que les era particularmente ajeno. Entonces, los falsos confesores les tomaban los dineros diciéndoles que ellos sí sabían de presbíteros con aquellas virtudes y que se encargarían personalmente de hacer decir aquellas misas.

Estos casos, descritos con toda seriedad por los cronistas jacobeos, demuestran una ingenuidad hoy casi inconcebible por parte de los peregrinos, pero seguramente fueron incidentes aislados que, casi seguro, tendrían variantes de todo tipo, como las encontramos en los timadores de nuestros días. Más corriente e inmediato era el aprovecharse de las necesidades del peregrino para sacar beneficios abusivos e incontrolados. Así, se repetía constantemente el caso de los barqueros que exageraban los precios por ayudar al paso de los ríos, pidiendo cantidades siempre desproporcionadas, que aún se incrementaban más cuando se trataba de pasar una cabalgadura. A menudo, en las cercanías de una determinada propiedad o al paso de los límites de uno a otro reino, también surgían improvisados recaudadores de extraños impuestos^[11], que exigían el pago de portazgos por las bravas y apaleaban a quienes no querían o no podían darles las cantidades abusivas que solicitaban. O individuos que, haciéndose pasar por expertos conocedores del terreno en las zonas de montaña, extorsionaban a los peregrinos hasta el punto de desnudarlos en medio

de la nieve para sacarles las monedas que exigían por sus servicios. Picaud, el probable autor de la guía del *Calixtino*, oscurece especialmente las tintas cuando describe estos abusos en tierras navarras, pues, sin duda, tenía por los vascos una especialísima aversión visceral, tal vez atávica por el recuerdo legendario de la derrota carolingia de Roncesvalles: «Son gente feroz y la tierra que habitan es hostil tanto por sus bosques como por su salvajismo; la ferocidad de sus rostros, e igualmente la de su habla bárbara, espantan el corazón de quienes los ven».

Era corriente, al parecer, que falsos peregrinos se pegasen como lapas a los verdaderos y vivieran a su costa haciéndoles promesas que nunca se cumplían o valiéndose de amenazas que sí solían cumplir si los caminantes no cedían a sus exigencias o si protestaban por los abusos que se cometían con ellos. Resulta curioso, con todo, que ya desde los textos del *Calixtino*, y, curiosamente, desde uno de los supuestos sermones del papa Calixto incluidos en el manuscrito, el ya citado *Veneranda Dies*, la cólera eclesial se cebe de manera muy especial sobre los dueños de posadas y de albergues no sujetos al control de la autoridad monástica. Ello viene a indicarnos una evidencia que conviene no olvidar: que, indirectamente, se propiciaba el uso de los albergues que podríamos llamar oficiales y homologados por parte de los peregrinos.

Las acusaciones vertidas contra los posaderos son de todo tipo. Desde hacerlos culpables de servir pescado y carne en malas condiciones hasta advertir de sus precios abusivos; desde avisar de múltiples conatos de estafa, como la venta fraudulenta de cirios que ni siquiera eran de cera, sino de grasa de cabra, hasta la sospecha de dar a probar vinos excelentes para después llenar las calabazas con caldos adulterados. Según se avisa, pesaban mal los productos que vendían, o fingían servirlos en recipientes aparentemente enormes que luego resultaba que tenían muy escasa cabida; e incrementaban el precio de las camas en cuanto barruntaban un aumento temporal del número de peregrinos que las solicitarían, concediéndolas al mejor postor, aunque previamente se hubieran comprometido con otro por un precio más bajo. Incluso era corriente que se emborrachase al peregrino para luego, cuando se encontraba inconsciente, robarle todos sus dineros y exigirle al día siguiente pagos que ya no podía hacer, con lo cual los posaderos se quedaban con sus enseres y los dejaban desprovistos de cuanto les era absolutamente necesario.

Entre los posaderos que se distinguieron por la mala fama, los anales camineros recuerdan a un tal Gil Buhan, de la ciudad de Burgos, de quien el libro de los Fueros de Castilla narra que un peregrino alemán entregó en la posada un morral sin cerradura y que, al recuperarlo después de cinco días de estancia en la posada, y luego de recontar sus dineros sin denunciar ninguna falta, se presentó ante el alcalde, reclamando una cantidad que le había desaparecido. El alcalde le ordenó «quel jurasse sobre su viage quanto auya menos» y, habiéndolo dicho, ordenó que se le restituyese. También sobre el mismo posadero burgalés se contó de otros peregrinos que le recriminaron, en presencia de su esposa, la falta de parte de su peculio. La

mujer se confesó inmediatamente culpable y devolvió lo que los peregrinos reclamaban, pero después fue condenada por haber reconocido una culpa que luego negó sin que nadie le hubiera infligido daño alguno^[12].

Pero los abusos más corrientes se daban a la hora de pagar, entre otras cosas porque posaderos y comerciantes establecían el cambio de moneda a su capricho, sin tener en cuenta el valor real de las que el peregrino llevaba consigo y reduciéndolo a la mitad o a la cuarta parte, según la ignorancia que advirtieran en el que tenía que pagarles con dineros de otras tierras.

La picaresca era una norma generalizada y afectaba por igual a laicos y clérigos. La diferencia era que los escritos oficiales, en general, pasaban por alto los abusos cometidos por miembros de la Iglesia que, sin embargo, solían aliarse con todo tipo de truhanes para sacar también beneficios de los peregrinos incautos. Así, era corriente que los cirios votivos volvieran a quienes los habían vendido apenas el peregrino salía del templo después de hacer su ofrenda. O que se ofrecieran pequeñas reliquias supuestamente bendecidas que jamás fueron auténticas, o que se cobrasen actos litúrgicos que tendrían que haberse celebrado de manera gratuita. Y que se fingían celebrar a petición del peregrino ansioso de ponerse a bien con las alturas celestiales.

Estos abusos eclesiásticos, por desgracia, no eran únicamente los que se realizaban de manera subrepticia. Si repasamos muchas de las obligaciones que se imponían a los peregrinos, las llamadas tradiciones jacobeanas que se tenían que cumplir tanto en Compostela como a lo largo del Camino, en los diversos templos señeros que los caminantes tenían que visitar casi por obligación establecida, advertiremos que no solo la propina estaba a la orden del día por parte de clérigos y sacristanes, legos y monjes, monagos y arciprestes, sino que se instituyeron costumbres tales como la entrega de ofrendas que, a todas luces, no constituían otra cosa que una manera más que recaudar fondos o de obligar a donaciones supletorias por parte de los que venían pidiendo perdones y certificados de haberse cumplido los requisitos que arbitrariamente se exigían. Estas pequeñas raterías contribuyeron a que algunas parroquias, capillas y ermitas del Camino, o sus correspondientes responsables, incrementasen sus riquezas hasta límites más que sospechosos aunque, por lo general, los abusos que se cometían desde la autoridad competente eran decididamente ignorados por los encargados de velar por la seguridad y la integridad física y económica de los peregrinos.

Resulta tremendamente significativo que todos estos sucesos, dignos de cortes de los milagros, se nos hayan revelado en gran parte fuera de la literatura considerada como jacobea, a través de itinerarios o de relatos de viajes —aunque también aparecen allí—, a partir de la gran novela picaresca española de los siglos XVI y XVII. Obras como *La Pícaro Justina* —que era, según el argumento, moza de posada y posadera en Mansilla de las Mulas, uno de los pueblos señeros de la peregrinación— vienen a narrarnos las argucias propias de los muchos que vivían del Camino y a

costa de quienes lo recorrían con ánimo penitencial. Allí y en otras obras menores de la picaresca vemos a las mozas de posada meterse en la cama de los peregrinos para sacarles los cuartos, lo mismo que se nos da una lista completa de los más sofisticados engaños, la mayor parte de los cuales habrían de quedar impunes, porque los encargados de perseguirlos solían encontrarse en situación de culpa que, como en los Evangelios, les impedía ser los que arrojasen la primera piedra sobre los presuntos culpables.

LA HOSPITALIDAD CAMINERA

Hay que proclamar, sin embargo, que un proyecto tan importante y universal como fue el de la peregrinación jacobea no podía en modo alguno dejarse en manos de la variopinta picaresca que le surgió al socaire. Es más, hay que pensar que esa picaresca apareció tardíamente, cuando ya las posibilidades humanas de ejercer la hospitalidad, por parte de los monjes y de las entidades eclesiásticas, habían rebasado el techo de su capacidad.

El peregrino, por definición, era considerado como un santo en potencia. Lo había apuntado el Antiguo Testamento con Abraham y lo habían corroborado los Evangelios y las Epístolas paulinas^[13].

Y la Iglesia, lo mismo que las autoridades civiles, no debían dejar desamparados a los más de quinientos mil aspirantes a santos que acudían a Santiago de Compostela en sus fechas más sonadas.

Algunas leyendas de las proximidades del Camino convierten en hipotética parábola la obligación de dar posada al peregrino. Y, a este propósito, cabe recordar la que se contaba del lago de Carrucedo —posteriormente extendida al lago también leonés de Sanabria—, según la cual Santiago, aunque otros dicen que el mismo Jesucristo, apareció un día por un pueblo vestido de pobre peregrino y solicitando un lugar donde dormir. Los vecinos, como un solo hombre, le negaron la hospitalidad sin llegar a reconocerlo, y únicamente uno, dicen que el más pobre de todos, le dio techo y compartió con él su comida. A la mañana siguiente, el Señor se dio a conocer a aquel hombre y le pidió que saliera del pueblo con los suyos, porque tenía que castigar a los que no cumplieron con el precepto. Entonces descargó sobre el lugar una terrible tormenta que anegó todo el pueblo y lo convirtió en el lago que hoy todavía podemos ver. Y añade la leyenda que todos los aniversarios de aquel acontecimiento vuelven a sonar las campanas de la iglesia desde el fondo de las aguas.

Esta conciencia de identificar al peregrino con Cristo o con los santos se prolonga a lo largo del Camino. Y en 1052, cuando se otorga la escritura fundacional del hospital de Nájera por García Sánchez, se especifica en el documento que la fundación se establece en favor «de los peregrinos o huéspedes, porque en ambos se

recibe a Cristo»^[14].

Los documentos conservados en la abadía de Roncesvalles llegan a consignar, en periodos muy concretos, que llegaban a darse hasta treinta mil comidas anuales solo destinadas a peregrinos y sin contar las que se repartían entre mendigos y viandantes. Otros cómputos nos dan cifras que son aún más significativas: en pleno auge del Camino, la ciudad de León llegó a contar con diecisiete hospitales, Astorga con veinticuatro, Estella con veinte, Burgos con veinticinco; Belorado tenía cuatro alberguerías de peregrinos^[15]. Algunas de estas posadas oficiales —pues el nombre de hospital se refería más a su condición de lugar donde se ejerce la hospitalidad que a la eventualidad de albergar enfermos— han subsistido hasta nuestros días. Y lo mismo que ahora solemos contemplar los grandes paradores nacionales de turismo como obras monumentales levantadas o reconstruidas en aras de supuestos prestigios estatales, así debieron contemplar los peregrinos muchos de los hospitales que la Iglesia y los monarcas hicieron levantar para ellos.

En un principio, cuando la peregrinación no había alcanzado su auge, eran los mismos monasterios los que albergaban a los peregrinos que recalaban a su vera. Con ello cumplían al pie de la letra lo que estaba establecido en la primitiva regla de san Benito. Pero fue el abad Pedro el Venerable quien tuvo que defenderse de las recriminaciones que hizo el Císter a los cluniacenses, en el sentido de que ya no cumplían a rajatabla las ordenanzas del fundador san Benito en lo que se refería a la hospitalidad. El abad confesaba que habían llegado a un punto en el que, si se entregaban al cuidado de los peregrinos en la medida en que se les exigía, la Orden ya no tendría posibilidad de hacer otra cosa que dedicarse a ellos, abandonando absolutamente todas las demás funciones que les correspondían. El mundo, decía, se metería en el monasterio después de haber echado de él a los monjes^[16].

Fue entonces cuando la Orden decidió desgajar la hospitalidad de las estrictas funciones de cada uno de sus monasterios, encargando de ella a algunos de sus monjes y destinando para los peregrinos y viajeros no el recinto monástico, sino otros edificios que bien se construyeron adosados a la abadía o se alejaron de ella un trecho, con el doble fin de permitir la paz al cenobio y de aproximarse más a los peregrinos, evitándoles en ocasiones desplazamientos que podían obstruir o retrasar su marcha. Así se fueron fundando los primeros hospitales de la Ruta Jacobea, después de los más primitivos de los que se tiene noticia: Sahagún (945) y Villabascones (971), todavía en tiempos anteriores a la penetración cluniacense. Estos primeros albergues monásticos fueron los navarros de Arconada (1047), Nájera (1052) e Irache (105-154). A estos seguirían tantos como hemos mencionado anteriormente y muchos más, unas veces, sobre todo al principio, controlados por los mismos monjes cluniacenses, pero más adelante por las más diversas órdenes, desde canónigos de san Agustín a templarios y caballeros del Hospital, que ya venían con la experiencia adquirida de su ejercicio de la hospitalidad en Tierra Santa. En otros casos, los menos, se dieron circunstancias como la que afectó a los frailes antonianos,

en cuyo soberbio convento encomienda de Castrojeriz atendieron preferentemente a enfermos que acudían afectados de la enfermedad que tenían fama de tratar como nadie: el fuego de san Antón; mientras que a los peregrinos propiamente dichos se limitaban a dejarles comida en unas hornacinas que hoy todavía persisten, entre las ruinas de aquel convento, de manera que la tomasen al paso y no intentaran pedir albergue en el recinto reservado a la Orden.

En general, la hospitalidad oficial que se le ofrecía al peregrino no era en modo alguno lujosa, al menos en sus inicios, pero atendía a sus necesidades más inmediatas. Muchos de aquellos hospitales, aparte de un lugar confortable donde dormir (aunque en determinadas épocas, si había superabundancia de peregrinos, tenía que compartirse la cama con otros), ofrecían pan y vino y, eventualmente, una escudilla de potaje caliente. Otros, sin embargo, tenían a gala el gran esmero que se ponía en las comidas y hasta su relativa abundancia. Uría Riu^[17] cita una historia manuscrita del siglo XVII conservada en la Colegiata de Roncesvalles, en la que se da cuenta de la magnificencia que se tenía en el trato a los peregrinos, hasta el punto de que, según dice, si en todas partes se les tratara igual, se despoblarían muchas comarcas y sus habitantes se dedicarían a la peregrinación profesional. Textualmente se especifica que a los peregrinos

se les socorre la necesidad con tanta abundancia que lo menos que se gasta cada año son veinte mil raciones, y el año de mil seiscientos sesenta, en que fui hospitalero y corrió por mi mano la cuenta, se dieron más de veinticinco mil raciones y algunos años llegan a treinta mil; entendiéndose que la ración que se da a cada uno de los peregrinos y no pobres, es un pan de seiscientas onzas, media pinta de vino y suficiente pitanza de caldo y carne y los días de viernes, sábados y quaresma y vigilia, abadejo o sardinas, huevos y queso, con caldo de legumbre y algunas veces de todo, especialmente en la Semana Santa y otros días festivos. [...] y los que llegan debilitados o flacos no se despiden hasta que están en perfecta salud, y otros con las sobras que recogen tienen sustento para pasar las montañas.

La abadía de Roncesvalles, con Santa Cristina de Somport, el hospital de Nuestra Señora de Montes de Oca y el de Foncebadón fueron los grandes albergues montañeros del Camino. Esenciales desde la perspectiva de las grandes dificultades que paliaban y decididamente imprescindibles a la hora de procurar por la supervivencia de los peregrinos, que en muchas ocasiones no tenían más posibilidad de seguir vivos que encontrarlos, jugaron un papel fundamental a lo largo de toda la peregrinación. Aquellos hospitales practicaron la costumbre de tañer una campana por las noches, para que los peregrinos que pudieran haberse perdido se guiaran por su sonido para encontrar el refugio. En otros, como hay constancia en el de Arbas, en

el puerto de pajares, «salía un hombre a dar voces, recogiendo los que allí subían». Y en el de Foncebadón, en los montes leoneses, los vecinos de la cercana localidad de Manjarín estaban libres de impuestos a cambio de su compromiso de colocar estacas junto al Camino, para que los peregrinos pudieran seguirlas y llegar al hospital cuando la nieve borraba el trazado de la calzada.

Pero no fueron estos hospitales montañeses menos fundamentales que los que se establecieron extramuros de muchas de las ciudades del Camino. Y esto por una razón importantísima: la de la necesidad o la costumbre que todas las plazas fuertes tenían de cerrar las puertas de sus murallas durante la noche. La llegada de peregrinos a horas intempestivas podía suponer quedarse fuera, sin la menor oportunidad de acceso a albergues que se encontrasen en el interior y, por lo tanto, corriendo el peligro de sufrir los fríos extremos de la meseta con el estómago vacío. Hospitales extramuros fueron el de San Marcos de León, el de Puente la Reina o el mismo Hospital del Rey en Burgos. Aparte la posibilidad de poder contemplar hoy la estructura de muchos de ellos, supuestamente reconvertidos a nuestras necesidades, es significativo comprobar el enorme impacto que causaron a lo largo de los siglos sobre muchos peregrinos que dejaron constancia de su paso. Domenico Lafli, el cura boloñés del que hemos tenido ocasión de hablar anteriormente, dice de este hospital de Burgos en términos decididamente elogiosos: «... por sus proporciones parece otra ciudad, de suerte que no creo haya otro igual en España; tiene cabida para dos mil personas y los peregrinos son altamente socorridos en él, dándoles muy bien de comer y dormir».

Merecería la pena reflexionar, a este propósito, sobre la magnificencia que adquirieron algunos de estos complejos hospederos que hoy mismo pueden verse e incluso, en algunos casos —como San Marcos, el Hospital de los Reyes Católicos de Santiago o en menor escala el de Santo Domingo de la Calzada—, siguen prestando sus funciones hoteleras, solo que a niveles muy distintos a las que ofrecieron a raíz de sus respectivas fundaciones. No cabe duda de que estos casos, como los de otros hospitales que se arruinaron con el tiempo, respondieron a una determinada forma de afrontar el cumplimiento de la función evangélica con los peregrinos. Eran la manera de demostrar, por parte de los monarcas que los financiaban o de las órdenes que los regentaban, que se estaba dentro de los más estrictos mandamientos de la ortodoxia y que, si en otros aspectos se faltaba a las normas cristianas, en este se cumplían a rajatabla y se paliaban otras posibles faltas en las que pudieran caer.

Sin embargo, no siempre se aceptaban estas muestras de caridad cristiana como obediencia estricta a los preceptos emanados del Evangelio. Pasadas las primeras euforias peregrinas, que duraron aproximadamente lo mismo que los entusiasmos reconquistadores de los siglos XII y XIII, reducida también considerablemente la tremenda influencia que había ejercido la Orden de Cluny sobre la política y la sociedad de los reinos hispánicos, aparecidas otras Órdenes que se disputaban el predominio y el favor de los peregrinos jacobeos y disminuido también el enorme

carisma casi religioso que tuvieron los soberanos de aquel periodo, a una parte de la crecientemente poderosa nobleza le costaba admitir que, en determinadas circunstancias, como las que se desprendían de la práctica de la peregrinación a los lugares santos, los menos favorecidos por la fortuna pudieran gozar de privilegios circunstanciales que tendrían que haber sido exclusivos de los pudientes. Y así, en las cortes de Burgos de 1315, Alfonso XI tuvo que tomar medidas que impidieran abusos evidentes que se estaban produciendo en los hospitales peregrinos^[18].

Esto no impedía que, fuera por costumbre o por íntimo convencimiento, los nobles, en su mayoría, se disputasen el ejercicio de la caridad peregrina. Y los hospitales eran casi siempre los beneficiarios de esta costumbre, porque abundan documentos de donaciones y mandas testamentarias en las que se consignan legados de camas y de ropa de cama que muchos señores legaron a estas instituciones, con la intención de que los peregrinos, en tanto que *Pauperes Christi*, se beneficiaran del lujo —siempre relativo— del que ellos habían gozado en vida.

Las normas por las que se regían los hospitales, y que los peregrinos tenían que respetar, no siempre eran las mismas. Y no solo dependían de las posibilidades económicas con que contasen, sino de los colectivos que los regentaban. Había unos en los que la estancia se reducía a una jornada, siempre que el peregrino estuviera bien de salud. En otros podían quedarse hasta cinco días o más, si las condiciones atmosféricas lo aconsejaban. En algunos, los que regentaban el hospital delegaban su buena marcha en gente a su servicio, pero en la mayor parte de los casos, los mismos monjes se distribuían las funciones según sus capacidades. Así, se daba el caso de que el religioso encargado de recibir a los peregrinos tuviera que ser, dentro de lo posible, un hermano que conociera bien el latín o, mucho mejor, que estuviera versado en las lenguas extranjeras que hablaba la mayor parte de los peregrinos. Pero todos ellos, sirvientes o monjes, tenían que mostrar su caridad por encima de cualquier otra virtud, porque el trato al peregrino era lo fundamental, incluso en acciones tan puramente rituales como la ceremonia de lavarle los pies, que era obligación establecida en la mayor parte de los hospitales, como recuerdo del precepto evangélico que se proclamaba seguir.

Con todo, y dependiendo de quienes ejercieran el papel de huésped de los peregrinos, hay pruebas documentales que permiten adivinar que no todo fueron celestiales caridades en aquel Camino. Ya vimos en el apartado anterior que el oficio de peregrinar conllevaba peligros, y no pocos. Tampoco se puede pensar que todo fueran humildes lavatorios de pies. Por su misma condición de representantes de la Iglesia única y verdadera, los monjes de todo tipo que se encargaron de la regencia de los hospitales actuaron muy a menudo como efectivos dueños y señores de las conciencias. Y si la época conllevaba determinadas obligaciones insoslayables —tales como el cumplimiento a rajatabla de los preceptos doctrinales—, por las que nunca se podría reprochar a los gestores hospitalarios, también es cierto que, a menudo, surgen noticias que dan cuenta de malos tratos a los peregrinos por parte de

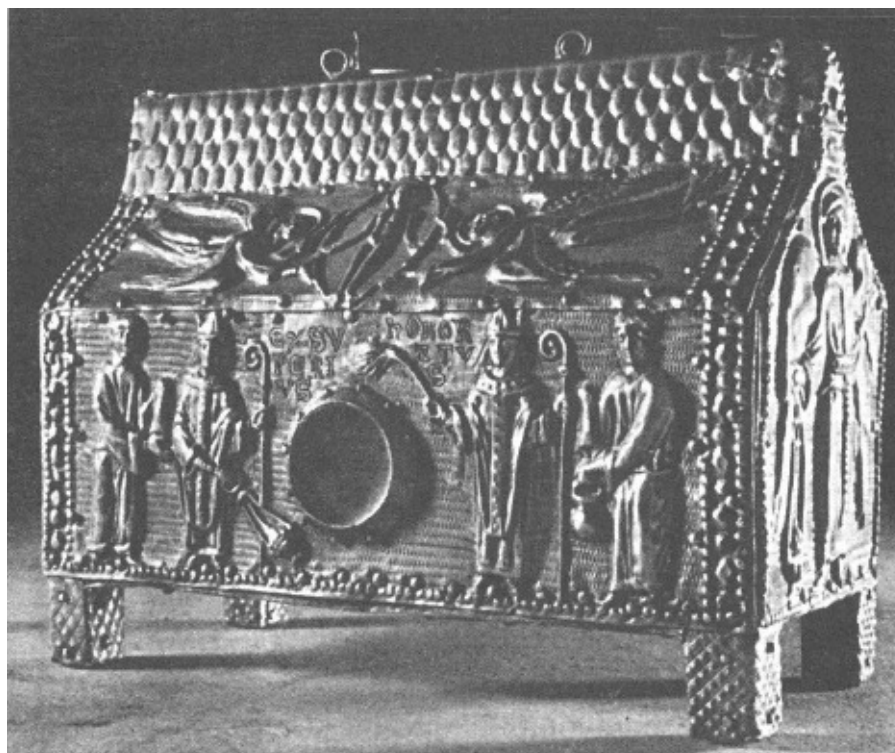
los monjes porteros, como se aprecia en unos mandatos de fines del siglo XVII referidos al Hospital Real de Santiago, donde se advierte al hermano portero que no trate mal a los peregrinos ni les dé de palos, como al parecer había hecho en diversas ocasiones. Otras veces, como vamos a ver inmediatamente, la hospitalidad y las funciones adyacentes podían incluso convertirse en un medio de vida. Y no solo por parte de los particulares dedicados a ofrecer hospedaje, sino, con mucha más elegancia, por parte de Ordenes militares como la del Temple, que ejercieron en su propio beneficio la función de banqueros de peregrinos, un papel que les añadió poder y los convirtió en el colectivo económicamente más poderoso de su tiempo.

BANQUEROS, FRANCOS Y JUDÍOS

Se ha dicho, por parte de muchos investigadores medievalistas, que la Orden del Temple fue la inventora de la letra de cambio. No fue exactamente así, puesto que, aparte de la certeza de que tal artilugio fue puesto en práctica por primera vez por los mercaderes genoveses, que ejercían el préstamo con sus clientes, los métodos de los templarios fueron distintos y se concentraron, en este caso, en los que practicaban la peregrinación, independientemente de que esta se dirigiera a Tierra Santa, a Roma o a Compostela. La operación se llevaba a cabo de la siguiente manera: un individuo, generalmente de posición económica desahogada, noble o burgués, decidía emprender el Camino y calculaba, debidamente asesorado si era posible, el dinero que podría necesitar para afrontar las necesidades pecuniarias que le surgirían a lo largo del viaje. Llevarlo consigo entrañaba peligros casi insalvables, puesto que los caminos, como ya hemos visto, estaban casi desprotegidos y los bandoleros y hasta los estafadores profesionales campaban por sus respetos. Pero los templarios, oficialmente encargados de la custodia de las rutas peregrinas, como estaba especificado en su regla, no solo tenían encomiendas protectoras de peregrinos a todo lo largo de las vías de peregrinación, sino que contaban con una potencia económica reconocida como la más fuerte de la Europa de su tiempo, con una organización perfecta y con el prestigio añadido de su condición de monjes, de hombres de Dios. Sus casas eran, por lo general, fortalezas inexpugnables, tan seguras como hoy podría serlo una caja de seguridad de apertura controlada. Los reyes y la más alta nobleza les confiaban la custodia de sus bienes^[19], y los créditos que concedían se distinguían por sus bajos intereses y por la honradez de la gestión. El cronista Joinville, que narró la historia de Luis VII de Francia y de su Cruzada, puso en boca de un mariscal del Temple la siguiente frase, en respuesta a quien le pidió dinero para el rescate del soberano, prisionero de los sarracenos: «... ya sabéis que recibimos los fondos para ser custodiados por la comunidad, de modo que, de acuerdo con nuestros juramentos, no podemos entregarlos a nadie, excepto a las personas que nos los han confiado».

De acuerdo con estos principios, la operación se realizaba entregando el futuro

peregrino la cantidad de dinero que podría necesitar en la casa templada más cercana a su lugar de residencia o, si era francés y así lo prefería, en la casa madre de la Orden en París. El Temple le entregaba a cambio un documento que solo tendría validez si lo utilizaba el interesado y, con él y contra su firma y una marca secreta puesta en el documento cada vez que fuera utilizado, podría ir sacando parte de su dinero a medida que lo fuera necesitando, en cualquiera de las casas templarias que encontrase en el Camino y de las que ya se le había dado debida cuenta, para que conociera las distancias y las jornadas que podrían discurrir entre ellas. Al regreso del viaje, el interesado hacía cuentas con los templarios, traduciendo las señales privadas que se habían estampado en cifras y cantidades y pagando o recibiendo la diferencia que podía surgir entre el depósito entregado y el resultado final, contando para establecerlo con unos pequeños intereses que cobraría la Orden por la gestión que había realizado. Eventualmente, según se desprende de documentos que se conservan en los archivos catalano-aragoneses, el Temple podía prestar también a los futuros peregrinos las cantidades que se le solicitaban, tomando en prenda propiedades que pasaban a la Orden si el prestatario no satisfacía la deuda o si moría en el Camino y ningún heredero quería hacerse cargo de ella^[20].



Relicario de San Cermín que se conserva en la iglesia francesa del mismo nombre.

Con todas estas ofertas económicas, la peregrinación se convertía, sobre todo para los ricos, en una aventura bastante menos peligrosa de lo que podía ser para el simple devoto que emprendía el camino sin más recursos económicos que los que podía

esconder en su faltriquera bendecida. Naturalmente, no era solo el peregrino el que se beneficiaba de aquellas posibilidades. Tanto los caballeros templarios como quienes heredaron sus bienes y sus prebendas —fundamentalmente los freires del hospital y los caballeros de Santiago— sacaron pingües beneficios de aquellas operaciones que tenían al Camino como protagonista pasivo y a los peregrinos como fuente de ingresos inmediata. Por eso, casi desde sus inicios, la Ruta Jacobea se convirtió en un hervidero de lenguas y de costumbres foráneas que, mucho más que en los que la recorrían, tenía sus orígenes en la numerosa colonia extranjera que pasó anunciando la apertura de aquella vía sagrada que serviría para unificar a toda la cristiandad y para agregarle aquellos territorios que hasta entonces habían permanecido aislados por la amenaza agarena. Pero fue también gente que, ante la necesidad de creación de nuevas ciudades —pues durante los primeros siglos de la convivencia cristiano-musulmana ciertamente hubo muchos núcleos urbanos de origen romano e incluso anteriores que se deterioraron y prácticamente llegaron a desaparecer—, pudo acogerse a la buena disposición de los monarcas peninsulares, que se apresuraron a conceder todo tipo de facilidades para el establecimiento de nuevos ciudadanos en los núcleos de población recién creados o reconstruidos: Jaca, León, Sahagún o Estella.

Digamos que estas facilidades y privilegios se estructuraron en forma de fueros. El fuero era una ley especial que se concedía a una población recién fundada o en plena expansión, para propiciar que se establecieran en ella futuros ciudadanos que gozarían de exenciones tributarias especiales y de ventajas legales por el solo hecho de formar parte de aquel nuevo núcleo urbano. Sobre el de Jaca, que prácticamente inició la serie, se confeccionaron buena parte de los fueros concedidos a muchas otras poblaciones del Camino y de sus inmediaciones. Y en todos ellos, sobre todo cuando ya se detectaba la presencia masiva de extranjeros dispuestos a establecerse de modo definitivo en aquellas ciudades, hubo unas disposiciones especiales que protegían su presencia y los defendían de cualquier *desafuero* que pudieran sufrir por causas tan lógicas como el choque de costumbres y de culturas. En el fuero de Pamplona (1129) y referido específicamente al barrio franco de San Cernín, se especifica que *nullus horno non populet inter vos, neque navarro, neque clerico, neque milite, neque ullo infanzone*, proclamando prácticamente una separación cultural que en ciudades como Pamplona se vivió de modo visceral, hasta el punto de estar dividido el casco urbano en tres barrios perfectamente definidos donde se delimitaba la presencia de las dos comunidades: el de la Navarrería, habitado por navarros, el de San Cernín, casi exclusivamente constituido por población de francos, y el burgo de San Nicolás, formado más tarde, donde coexistían mal que bien unos y otros. Naturalmente, tanto en la capital navarra como en otras ciudades con fueros y fuerte implantación de población extranjera^[21], los conflictos abundaron, pero las funciones específicas de cada comunidad estaban perfectamente definidas en lo que concierne al modo de vida, pues mientras los francos ejercían el comercio —y más escasamente, la artesanía— dirigiendo su actividad sobre todo a los peregrinos de paso, los

pobladores autóctonos seguían practicando sus actividades tradicionales: la agricultura, la ganadería y el comercio derivado de ellas, a través de ferias periódicas que los mismos fueros habían establecido.

La presencia del Camino y de la población que vivía de él y para él, fueran francos o autóctonos, contribuyó a que muchos pueblos que se encontraban en la Ruta o que fueron creados gracias a ella y para ella, como es el caso de Estella, conformaran su perfil urbano de acuerdo con la función a la que quedaron destinados. Y así, recorriendo el Camino, resulta muchas veces tremendamente fácil reconocer por dónde discurría la vía peregrina, porque la población entera está estructurada en función de ella, conformando a menudo una larga calle que primero fue ocupada por los comerciantes y los artesanos que vivían de los peregrinos y que solo se amplió, y no demasiado, cuando los límites de la población obligaron a que esta comenzara a extenderse a lo ancho y no a lo largo.

Castrojeriz es una de estas ciudades. Prácticamente está formada por dos calles paralelas que discurren de este a oeste: en general, en estos casos, la segunda fue posterior y se trazó con las mismas características de la primera, en un intento tardío de ofrecer a los peregrinos una opción que les permitiera atravesar la ciudad partiendo del mismo punto y desembocando en el arranque del siguiente tramo del Camino. En otras muchas ciudades podemos detectar la misma característica, que en lugares como Logroño, con su Rúa vieja y su calle Mayor, marcan claramente épocas distintas, aunque cercanas, del discurrir por ellas de los peregrinos. En Azofra, también en La Rioja, el Camino primitivo dio ocasión a un segundo itinerario urbano que, en lugar de dejar a un lado el templo, lo incorporaba al paso de los peregrinos, que apenas tenían que dar, por esta segunda ruta, unos pasos más; luego, ambos caminos se unían antes de alcanzar el puente que cruzaba el río Tuerto, por donde discurría de nuevo el Camino; Arzúa, ya a un tiro de piedra de Compostela, tenía características muy semejantes^[22] 22. El caso de Jaca, que marcaba claramente dos caminos jacobeos a la entrada de la población, es ligeramente distinto. Pues allí no se trató tanto de ofrecer opciones a los peregrinos, sino de permitirles acortar la marcha hacia los hospitales si, en lugar de entrar por el interior de la ciudad, se desplazaban por el exterior de sus murallas, prescindiendo entonces de la visita a la catedral. Naturalmente, estos casos solían darse en pueblos y ciudades que progresaron considerablemente gracias al paso por ellas del Camino. En los núcleos de población chiquitos, el pueblo está configurado por la calle única con edificaciones a ambos lados que se plantean como una simple prolongación de la Ruta caminera.

Un problema profundamente humano del Camino que no ha sido, según creo, bien tratado —incluso me atrevería a decir que ha sido sistemáticamente ignorado— es el de la presencia puntual de una numerosa población judía a lo largo de toda la Ruta. Los estudiosos del fenómeno peregrino no se han parado a observar que las ciudades fundamentales de la Ruta tuvieron, en su mayoría, enormes aljamas y que algunas de ellas se encuentran entre las más importantes y extensas de la Península.

Me refiero a ciudades como Nájera, León, Sahagún, Frómista, Jaca, Carrión de los Condes, Viaria, Estella, Portomarín, Ponferrada, Astorga, Burgos. Y me refiero, muy concretamente, a Santiago de Compostela, cuya vía peregrina, desde que se dejaba atrás el convento de los dominicos hasta que se alcanzaba la puerta de acceso de la catedral, atravesaba de parte a parte el barrio de los judíos. Esta circunstancia merece una reflexión que, muy probablemente, no la encontremos en los libros de historia y, por lo que he podido comprobar durante muchos años, aún menos en los numerosos estudios que se han realizado sobre el Camino de Santiago.

Aunque no es cuestión de analizarla aquí, la vida de los judíos en la España cristiana no discurrió siempre en precario. Muchos monarcas, conscientes de la importancia que la población hebrea tenía para la economía de sus estados, consintieron a gusto, si no lo propiciaron (porque el propiciarlo abiertamente habría sido enfrentarse con la autoridad de la Iglesia), el establecimiento de colonias judías en las ciudades que se iban repoblando a medida que aumentaba el territorio recristianizado. A menudo, los fueros de las ciudades especificaban que los judíos podrían regirse por sus propias leyes, siempre que estas no rozasen su convivencia con la población cristiana; que tendrían derecho a sus jueces, e incluso a sus alcaldes pedáneos, siempre que se tratara de determinar conflictos entre ellos. Y, en muchos casos, se protegía de manera especial su vida y su tranquilidad, estableciendo explícitamente su igualdad ante las leyes generales.

Oficialmente al menos, los judíos no tenían derecho a mezclarse con los peregrinos jacobeos. Digamos que, en esta circunstancia, la Iglesia ejercía su autoridad proclamando el pecado de establecer relaciones sociales, comerciales o de cualquier otro tipo con los que eran proclamados como verdugos del Salvador. Pero el hecho mismo de que proliferasen importantísimas aljamas en las ciudades emblemáticas del Camino era ya de por sí una señal de que más de uno de aquellos peregrinos recurriría a ellos en casos en los que se sabía positivamente que podrían servirle mejor que los cristianos, francos o autóctonos. Así, es de suponer que los médicos hebreos tendrían un papel fundamental en la salud de los peregrinos, del mismo modo que cumplirían una función importante a la hora de cambiar moneda o de recurrir a la venta de objetos de valor de los que el peregrino tuviera que deshacerse por necesidades económicas. Tampoco es de rechazar de plano la sospecha de que, existiendo como existió siempre una relación entre familias judías de distintos países europeos, pudieran ejercer funciones parecidas a las que hemos consignado como específicas de la Orden del Temple. Y ello sin contar con un hecho que, no por escasamente estudiado, resulta menos evidente: la circunstancia de que los mismos caballeros templarios tuvieron, tanto en Tierra Santa como en Europa, una relación cuando menos de buena convivencia con las comunidades judías radicadas en todos los países donde se establecieron.

UN CÓDIGO PARA PROTEGER AL PEREGRINO, VIVO Y MUERTO

Engañado unas veces, olvidado otras, abandonado con frecuencia a su propio riesgo, el peregrino era siempre, como apuntábamos desde muy atrás, un símbolo que tenía que ser respetado, aunque individualmente pudiera representar muy poco en la vida de las tierras por las que pasaba. Quiero decir con esto que convenía a toda costa conservar y respetar la institución peregrina, incluso fomentarla, porque suponía una baza fundamental de la doctrina cristiana, tal como supo verlo la Orden de Cluny y como lo asumieron Iglesia y Estado casi inmediatamente. Y para que esa institución funcionase y no vencieran los temores sobre los deseos, era necesario promover leyes y edictos que favorecieran el estatuto peregrino, considerándolo como parte consustancial del fervor religioso cristiano, del que tan necesitada estuvo siempre la Iglesia para mantener su autoridad. No resulta extraño, pues, que se compaginen los abusos a los peregrinos que comentábamos anteriormente con una multitud de leyes y de decretos reales que proclamaban la inviolabilidad del peregrino y el respeto por su dedicación, en tanto que era miembro especialísimo de un colectivo esencialmente devoto, digno de una protección que, a menudo, era más teórica que real, aunque los documentos que nos han llegado, como es lógico, por tratarse de documentos oficiales, pongan sus énfasis más en las intenciones que en los resultados efectivos.

Desde los primeros tiempos de la institución oficial de la peregrinación jacobea, los concilios —León y Compostela, 1114; Lérida, 1173— proclaman en sus cánones la inviolabilidad del peregrino. Y hasta los soberanos, desde Alfonso IX de León (1229), dejan clara su intención de respetar a los peregrinos por su condición de cumplidores de una promesa con ribetes de santidad presumida:

... sean inmunes de toda molestia en nuestro reino los peregrinos de Dios y de Santiago. [...] Y quien alguna les causare, sea castigado con el pago de diez morabetinos [...] con la expulsión de su propia casa [...] o con apaleamiento público...

Alfonso X cita constantemente la aventura peregrina en *Las Partidas* y, de manera muy especial, el trato que deben recibir quienes la cumplan:

E deuen los de la tierra quando passaren los romeros por sus logares honrrarlos e guardarlos. Ca derecho es que los ornes que salen de su tierra con buena voluntad para seruir a Dios que los otros los resciban en la suya, e se guarden de fazerles mal, sin fuerça, nin daño, nin desonrra (I, 23, 2).

Incluso ya en pleno siglo xv, cuando la peregrinación jacobea comenzaba a

perder paulatinamente el auge de los inicios, es un rey de Castilla, Juan II, el padre de Isabel la Católica, quien otorga una especie de salvoconducto general a súbditos de otras naciones europeas en pleno conflicto bélico, recordándoles que la peregrinación estaba por encima de cualquier rencilla y que en los reinos españoles podían y debían sentirse seguros y bien acogidos.

Naturalmente, solo durante los primeros años de la proclamación oficial del Camino cada cual era libre de peregrinar por donde y cuando quisiera. Muy pronto, ante la detección de unos abusos que comenzaban a amenazar la impunidad de la promesa peregrina, se establecieron costumbres que duraron siglos y que con los siglos fueron incluso complicándose, aunque no por ello lograsen terminar con las mismas anomalías que venían produciéndose desde los tiempos en que comenzaba a divulgarse el *Calixtino*. Sin embargo, esas condiciones, extendidas por toda Europa y aceptadas de hecho por los diferentes países, contribuyeron a «atender a buscar y formular principios valederos para todas las naciones que, codificados, contribuirían a la formación del derecho internacional», según ha expuesto acertadamente Valiña^[23].

Todavía en pleno siglo XVIII, tenemos el valioso testimonio de un ciudadano francés, llamado Guillaume Manier, que en 1726 se propuso emprender el Camino de Santiago. Para fortuna nuestra, escribió un cuaderno de su peregrinación y en él consignó al pie de la letra, incluso reproduciendo todos los documentos, los pasos que tuvo que dar para poder obtener el permiso para emprenderla.

En primer lugar, tuvo que obtener un certificado de devoción y de buena conducta que le expidió el párroco correspondiente de su pueblo de Carlepont. Con ese certificado acudió al obispado para que se lo legalizaran. Y con la correspondiente legalización se presentó ante su alcalde, para que le expidiera el salvoconducto, que se hizo definitivo cuando en París lo convirtieron en pasaporte firmado por el secretario Blanchard en nombre de Monseigneur el duque de Gebres. Pero aún no bastó con aquello. Una vez emprendida la peregrinación y llegado a Compostela, tuvo que traer de vuelta a su tierra un certificado de comunión y peregrinación que le fue expedido en la catedral por el canónigo Damián Asenidaco.

Un peregrino, por el hecho de serlo —es decir, de haber emprendido o ir a emprender la peregrinación—, quedaba libre de cualquier embargo que pesara sobre él o sobre sus propiedades, tanto en su tierra como a lo largo del Camino. El obispo Diego Gelmírez promulgaba un decreto *Ad Protegendos Pauperes* en 1113 donde especifica^[24]; «A los mercaderes, romeros y peregrinos no se les tome prenda; y el que lo hiciere, pague el doble de lo que hubiere tomado, sea además excomulgado y, por último, pague sesenta sueldos al señor de la tierra».

Las mismas ordenanzas o muy parecidas aparecen en el Fuero Real de España y en numerosos fueros locales, bien condonando las deudas de aquellos que se hubieran lanzado a hacer el Camino, bien concediéndoles prórrogas que, cuando menos, se prolongaban hasta que, tras su regreso, se hubieran repuesto de los dispendios del

viaje. Del mismo modo, toda una serie de obligaciones, a las que estaban sujetos súbditos y ciudadanos, se convertían para el peregrino en exenciones que hacían de él un ser privilegiado de la sociedad, un individuo que dejaba de pertenecer a ella para convertirse en presunto ciudadano de otra sociedad celestial, en la que regían leyes distintas que anulaban todas las que los hombres promulgaban. Eso lo convertía en un ser aparte, en muchos casos por encima del bien y del mal, que ni siquiera tenía la obligación de obedecer las costumbres de su entorno: *Peregrini non tenentur legibus sui territorii dum per alia loca peregrinantur* se especifica en la Compostelana, reproduciendo decretos de Diego Gelmírez. Y tales prebendas, naturalmente, se extienden al pago de aranceles y portazgos establecidos para el resto de los súbditos y extranjeros que transiten por cualquier lugar del territorio. Lo cual los eximía solo en teoría de peligros y abusos, pues ya vimos con anterioridad cómo, aunque se respetaran a la fuerza ciertas disposiciones que les favorecían, siempre surgían otras, caprichosas, ilegales si queremos, pero no por ello menos ciertas, que los convertían en víctimas propiciatorias de los depredadores por libre que surgían, casi siempre impunemente, reclamándoles derechos que nadie les había dado y sin que hubiera nunca suficientes encargados del mantenimiento del orden capaces de terminar con aquellos atentados a las leyes establecidas. Pero las intenciones eran claras por parte de quienes promulgaban las leyes; y no solo por respeto a la naturaleza semi-santa del peregrino —«devén gozar de mayor privilegio aquellos que mayor trabajo toman por Dios»^[25]—, sino porque la peregrinación, en sí misma, llegó a ser una importante fuente de privilegios no solo para quienes la llevaban a cabo, sino también para aquellos en cuya jurisdicción se encontraba la meta de aquel viaje sagrado. No en vano Santiago de Compostela, a partir de la oficialización del Camino, se convirtió de hecho en la ciudad más próspera del reino de Castilla, disputándole su solera y su tradicional carisma de sacralidad milenaria a Toledo, que había mantenido desde mucho antes de la implantación de la fe cristiana su condición de Centro del Mundo peninsular.

El peregrino, por el hecho de serlo, era considerado como un ser celestialmente merecedor de privilegios a todos los niveles. Y estos se extendían, si cabe con más motivo, a la hora de enfrentarse con la muerte, si tal caso llegaba a darse. Aquel encuentro de Laffi con el peregrino devorado por las langostas, que citábamos muy atrás, se dio a lo largo de toda la historia de la peregrinación, naturalmente, pero leyes y costumbres jacobeanas hicieron cuanto les fue posible por paliar aquellas penalidades en la medida en que pudieran controlar los pasos del peregrino. La proliferación de hospitales y albergues alivió en parte aquellas eventualidades y en los estatutos de todos los centros de protección se establecieron normas que abarcaban también las circunstancias en torno al tránsito de los peregrinos enfermos o en peligro de muerte.

La muerte del peregrino durante la peregrinación implicaba una reacción casi litúrgica. En teoría, suponía una tácita proclamación de su santidad, puesto que la muerte le había sobrevenido mientras realizaba un acto tenido por santo. Su cuerpo se

convertía en reliquia y lo mismo sus pertenencias. Por eso, y no por defender supuestos derechos humanos, las leyes eran muy concretas a la hora de determinar qué se haría con su cuerpo y cuál sería el destino de sus bienes, cosa que, tratándose de otro ciudadano cualquiera, quedaba en soluciones abstractas y permisivas. Por eso también, era corriente que el peregrino llevara consigo su testamento, redactado en su lugar de origen unas veces y otras en la alberguería o en el hospital, cuando pudo darse cuenta del peligro de muerte que le amenazaba. Sabía, porque estaba establecido, que las leyes lo protegían de manera explícita, lo vemos en el mismo Fuero Real^[26]:

Todo orne a quien no es defendido por derecho poder de fer manda de lo suyo, ca ninguna cosa vale tanto a los ornes como ser guardadas sus mandas, e por ende queremos que los romeros, quienquiera que sean, a donde quier que vengan, puedan también en sanidad como en enfermedad facer manda de sus cosas según su voluntad...

donde se distingue perfectamente la diferencia existente entre el llamado «todo orne», el cualquiera, y «los romeros», que constituyen un colectivo al que hay que mencionar de manera expresa.

Las leyes existentes, promulgadas todas ellas tras la institucionalización del Camino, previeron a la perfección la posibilidad, corriente a pesar de todo, de que el peregrino falleciera sin haber otorgado testamento. Y, por ello, son tremendamente explícitas a la hora de disponer lo que debía hacerse. En primer lugar, había que conocer, en la medida en que ello fuera posible, la voluntad del muerto, por lo que cabía recurrir al testimonio de sus compañeros de viaje, si los tenía y lo conocían desde el principio de la aventura caminera. Sus declaraciones eran tomadas como certeza, siempre que no existiera un documento que expresara la última voluntad del fallecido. Si, a pesar de todo, se desconocía esta o no existían compañeros de viaje ni testimonio de su origen ni noticia de posibles herederos en su tierra, tenían que cumplirse trámites muy estrictos para encontrar quién podía tener prioridad a la hora de conservar el patrimonio del fallecido, tanto su dinero como sus pertenencias. Y en este sentido se expresan las leyes, pero incluso existe el testimonio indirecto de numerosas leyendas hagiográficas camineras que, bajo el signo de la piedad y de la devoción, mencionan las circunstancias que podían rodear estas cuestiones.

En Estella se tiene por patrono a san Andrés. Y el motivo de este patronazgo viene de una aventura que mezcla lo histórico con lo legendario, según la cual, hacia el año 1270, pasó por la ciudad un pobre peregrino que, atendido en uno de los hospitales más modestos, falleció y fue sepultado, como era costumbre en estos casos, en el claustro de la iglesia de San Pedro de la Rúa^[27], con todos los honores debidos a los que morían haciendo la peregrinación. Pero hete aquí que, pasado muy

poco tiempo; comenzaron a brotar de la sepultura extraños resplandores nocturnos que, advertidos por un sacristán, provocaron que se exhumara el cadáver, encontrándose entre las ropas una caja de madera que por respeto nadie había abierto antes y que contenía una cabeza de báculo, que permitió saber que se trataba de un obispo de Patras, más unas vinagreras rituales esmaltadas, más unos guantes de seda y, sobre todo, un omoplato que perteneció al mártir apóstol san Andrés. Posteriormente, el rey navarro francés Carlos II el Malo mandó labrar un relicario de oro y esmaltes para guardar la preciosa reliquia y, poco después, se nombró a san Andrés patrono de la ciudad, en recuerdo del obispo mendigo de Patras.



Imagen del Santo que es abrazada por los peregrinos una vez llegados a la catedral de Santiago.

Los principales hospitales del Camino tuvieron no solo cementerios dedicados en

exclusiva a los peregrinos, sino, en ocasiones, como se dio el caso en el Hospital Real de Santiago, incluso un libro expresamente destinado a recoger y redactar los testamentos de los que así quisieran hacerlo; y había en el mismo hospital escribanos dedicados a la redacción de tales documentos, que quedaban así reflejados en el archivo hospitalario. En ellos se especificaban todos los datos referidos al peregrino que lo otorgaba y, a continuación, los deseos expresados, con el tácito compromiso por parte del hospital de que se cumplieran. Hay que especificar que, tratándose como se trataba de peregrinos, las mandas a administrar solían consistir en misas, limosnas a iglesias o a santos, obras piadosas y, más excepcionalmente, si la cuantía era considerable, redención de cautivos o ayuda a la Cruzada. Pero lo más corriente era que se diera destino a las ropas y a los escasos enseres que el peregrino llevaba consigo, bien fuera repartiéndolo entre sus compañeros de viaje, bien quedándose el íntegro el posadero si tales compañeros renunciaban o no existían y repartiéndolo a otros peregrinos o a los pobres si las circunstancias así lo aconsejaban.

Queda por determinar una supuesta ceremonia que, de ser cierta —lo que no cabe asegurar, pues todo hasta ahora son conjeturas—, habría tenido que ver con esta circunstancia de los derechos del peregrino en caso de muerte y con las costumbres establecidas a lo largo del Camino. Hay dos capillas en Navarra, la de Eunate y la de Torres del Río, de las que muchos de los estudiosos del Camino han afirmado que se trata de capillas funerarias y cuyas techumbres están rematadas por sendos lucernarios que, para quienes defienden esta función, habrían servido para albergar fuegos que serían encendidos cuando hubiera muerto un peregrino en el vecino hospital. Tanto la capilla de Eunate como la de Torres del Río cuentan con sendas escalerillas que conducen al pequeño recinto que las remata; concretamente en la de Torres, la escalera configura, vista desde el exterior, una especie de segundo ábside puesto frente al verdadero y marcando respecto a él un equilibrio arquitectónico que afecta a la total estructura del conjunto. Para estos investigadores, esta supuesta *linterna de los muertos* supondría la existencia de un ritual que, sin embargo, no ha encontrado nunca, al menos que yo sepa, confirmación documental alguna en los libros que se tienen como testimoniales de la peregrinación, pero sí en otros escritos mucho menos rigurosos que ni siquiera afirmaban dicha función, sino que la apuntaban como alternativa a otras igualmente supuestas^[28].

Ante tales disposiciones, y aceptando ya la opinión mayoritaria de que tales capillas debieron de formar parte de construcciones más grandes desaparecidas, pertenecientes a conventos o casas de la Orden del Temple, hay que concederles otra alternativa que, por otro lado, surge ya en construcciones muy anteriores y con unos fines muy distintos: los de servir como minúscula celda de retiro a miembros del colectivo al que pertenecía aquella construcción, que sería seguramente utilizada en circunstancias muy especiales en las que alguno de ellos necesitase aislarse en completa soledad para intentar alcanzar experiencias en los grados superiores de la conciencia, precisamente en un punto de la estructura arquitectónica susceptible de

captar energías telúricas especiales a las que más adelante tendremos la oportunidad de referirnos.

LA CARRERA FINAL Y EL ABRAZO

Si solo la contamos desde el instante en que el peregrino trasponía los puertos pirenaicos, la peregrinación podía durar, suponiendo que todo marchase normalmente y que el caminante no se entretuviera visitando lugares santos adyacentes —lo que solía ser frecuente—, entre treinta y cinco y cincuenta días, según la época del año en que se emprendiera la marcha. Lo normal era que la afluencia de peregrinos al Camino se incrementase en la primavera, para poder regresar cuando apuntaba el verano, pero hay testimonios que demuestran que estas circunstancias, más a menudo de lo que sucede en nuestro tiempo, se obviaban y se emprendía la peregrinación cara al invierno o en plena canícula.

El momento cumbre, o lo que podríamos calificar de «clímax» de la peregrinación, era la llegada al Monte del Gozo^[29], desde donde el caminante, por primera vez, atisbaba la ciudad y, sobre todo, la silueta de las torres de la catedral. Para el que había recorrido los cerca de mil kilómetros de Camino —sin contar los que habría pateado hasta llegar a Roncesvalles o a Somport— aquella visión significaba ya la meta y si no el fin, pues le quedaba todo el regreso, sí la cima de su esfuerzo. Allí, con el tiempo, se estableció una curiosa costumbre, un último rito de paso que tenía lugar, sobre todo, cuando los peregrinos acudían en grupo. En un momento dado, venciendo su cansancio ante la proximidad de la meta, todos se lanzaban a la carrera para alcanzar las puertas de la ciudad. El que llegaba primero era proclamado por sus compañeros rey de la peregrinación y hasta tendría derecho a lucir su condición añadiendo aquella realeza honorífica a su apellido y hasta, eventualmente, a su blasón.

No nos ha llegado descripción puntual de los ritos peregrinos cotidianos en la catedral, pero las noticias que aporta ya en el siglo XII el texto del *Calixtino*, referidas a la Vigilia y a las ceremonias que tenía lugar el día tradicional del mayor afluencia de estos, precisamente la fiesta dedicada al Apóstol el 25 de julio, pueden darnos una idea aproximada de lo que allí tenía lugar y que hoy, a trancas y barrancas, trata inútilmente de imitarse en un vano intento de recuperación ficticia de aquel acontecimiento, que en la Edad Media era fundamental en la vida de tantos individuos. La víspera de la fiesta se celebraba la gran vigilia, después de haber sido cuidadosamente limpiada la iglesia y su suelo cubierto de verde a base de hierbas y juncos. Los que acudían a esta ceremonia, a la que se asistía con cirios encendidos, debían permanecer toda la noche en la catedral, de pie, reunidos preferentemente por lugares de procedencia y entonando cánticos que variaban según los diferentes países de los peregrinos. Como dice el códice: ... *Ibi audiuntur diuersa genera linguarum*,

diuersi clamores barbarorum, loquela et cantilene Theutonicorum, Anglorum, Grecorum, ceterarumque tribunuum et gentium diuersarum omnium mundi climatum (I, XVII).

No siempre transcurría en paz aquella vigilia. En 1207, cuando era arzobispo Pedro Muñiz —uno que fue calificado de nigromante y cuya tumba, con tapa de bronce dorado, se halla exactamente enfrente de la imagen que dice representar al Maestro Mateo, a espaldas del Pórtico de la Gloria—, este tuvo que pedir al papa Inocencio III que el templo fuera reconciliado, en vista de ciertos sucesos sangrientos que tuvieron lugar en el interior de la misma seo por parte de peregrinos de distintas procedencias enfrentados por ni siquiera se sabe qué rencillas.

El día de la fiesta del santo, los peregrinos acudían a depositar sus ofrendas y las ofrendas que desde sus lejanos lugares de origen les habían encomendado traer. La cita comenzaba cuando llamaban a la primera misa con la campana del altar del Apóstol, junto a la cual se situaba el *arqueiro*, que era el guardián del arca, con una vara con la que azotaba suavemente a los peregrinos que se acercaban cuando se habían pronunciado las oraciones que anunciaban las indulgencias ganadas por los allí presentes en cuanto hubieran depositado sus ofrendas en los lugares destinados a acogerlas. A veces, según la nacionalidad de los peregrinos, se llevaban a cabo actos ligeramente distintos que se supone cuadrarían mejor con leves variantes de su liturgia. En cualquier caso, sí estaba establecido de manera general que entre las ofrendas recogidas por el *arqueiro* no figurasen imágenes humanas ni de bestias, ni incienso ni paño, o que en otros lugares de depósito no se recibieran bastones, cruces o ciriales de hierro, aunque sí espadas, siempre que se encontrasen en buen estado, o campanas en las mismas condiciones. Las candelas, por su parte, debían depositarse encendidas delante de la imagen del Apóstol.

A la hora de ser concedidas indulgencias, había normas que se cumplían de manera estricta, casi podríamos decir que matemáticamente. Y eran las siguientes:

1. A todo peregrino, en la iglesia del Apóstol y en cualquier tiempo —fuera o no año jubilar— se le perdonaba la tercera parte de todos sus pecados.
2. Los que acudían a la procesión dominical de la catedral obtenían por cada procesión a la que asistieran cuarenta días de indulgencia. Pero si se trataba de una fiesta mitrada, en la que todos los canónigos llevaban puesta esta prenda, se añadían doscientos días más.
3. Todos cuantos concurrían a la vigilia y a la fiesta del día del Apóstol obtenían seiscientos días de indulgencia sobre la general del tercio de sus pecados.
4. Los que oyeran misa celebrada por un arzobispo o cualquier otro prelado de alto rango, deán o cardenal, en el altar del Apóstol, añadían otros doscientos días de indulgencia.
5. Hay testimonios que acreditan que quienes oían misa en la capilla de San Marcos, situada en el Monte del Gozo, obtenían otros cien días de indulgencia.

Aparte estas, había indulgencias especiales concedidas por la oración puntual ante determinadas reliquias ubicadas en las distintas capillas de la seo compostelana, y aún otras que dependían de manifestaciones sutilmente establecidas, que los peregrinos, siempre ávidos de perdones —que para eso fundamentalmente habían emprendido la peregrinación—, trataban de indagar por todos los medios, incluso sobornando a quienes pudieran darles razón de ellas, generalmente concedidas por la práctica de la oración ante algunas de las numerosas reliquias que conservaba el recinto catedralicio.

La ceremonia continuaba en una confesión, seguida de comunión, tras cuyos actos se entregaba a los peregrinos la carta que acreditaba su presencia en el templo y en cumplimiento de la promesa peregrina. Por esa carta, en 1581, fecha en que lo consigna el peregrino Lessota, se pagaban dos reales. Pero el que solicitaba la papeleta que acreditaba haber confesado tenía que pagar un cuarto más.

Venía inmediatamente el abrazo a la imagen del santo, que estaba situada, en posición sedente, sobre el altar mayor. La ceremonia, que sustituyó a otra en la que el peregrino se colocaba momentáneamente sobre la cabeza una corona de plata, se llamaba la «apreta» y tenía que complementarse con un ruego en voz baja a la imagen de Santiago: «Amigo, encomiéndame a Dios». Esta costumbre, casi sin variantes, es la que se sigue practicando en nuestros días y en las mismas circunstancias, pero no es excesivamente antigua, porque se instituyó, según parece, ya entrado el siglo xvii. Y el autor de la relación viajera de Cosme de Médicis, que asistió a dicha ceremonia, se asombra del aspecto que iba adquiriendo la imagen del Apóstol, vista desde el frente, a medida que los que la abrazaban le colocaban sobre la cabeza su propio sombrero, para facilitar aquel acto ritual^[30].

¿ACASO TERMINA AQUÍ EL VIAJE?

Estamos intentando seguir al peregrino en su persona y en los avatares de su vía caminera. Hemos tratado de ver cómo era, qué y quiénes lo guiaban en su marcha, lo que fue realmente y lo que se intentó hacer de él. No nos caben ya dudas razonables de que esa larga caminata sagrada al *Finis Terrae* compostelano llegó a convertirse en un auténtico paradigma medieval; y que, aun habiendo perdido una parte sustancial de su carisma originario, la aventura peregrina siguió moviendo durante siglos a muchos creyentes de todas las latitudes, sorteando profundos cambios religiosos y sociales, haciendo fintas a los conflictos más crueles y sangrientos de nuestra civilización, trasvasando esquemas culturales y dando su sentido a muchas vivencias personales y colectivas que habrían carecido de estímulos si les hubiera faltado aquella larguísima senda que ponía en contacto el sentir mismo de la Europa cristiana con la idea de espiritualidad que la misma Iglesia, a menudo, no lograba ya comunicar.

Hemos dejado al peregrino frente a la meta sagrada que le marcaron como causa primera de su decisión existencial; lo hemos acompañado a través del tiempo en cada genuflexión que hizo y con cada ofrenda que le exigía el cumplimiento del precepto peregrino. Le hemos permitido abrazar al Apóstol en la imagen hipertrofiada que preside el altar mayor compostelano. Y ahora, cumplida debidamente la promesa, logrado el ansiado sobreseimiento celestial de buena parte de los pecados, ¿ahora, qué?

Creo firmemente —y en estos casos no cabe sino creer o no creer, pues no hay documento que profundice hasta estas honduras— que aquella peregrinación, fuera voluntaria o impuesta por cualquier compromiso o sentencia, transformaba de un modo u otro a quien la llevaba a cabo. El abrazo al Apóstol era, para la mayoría, como el testimonio puntual de haber trascendido la materia y la evidencia de no sentir el objeto del abrazo como un taco de madera labrada, sino como si fuera la persona misma de Santiago, a quien había que agradecer la protección dispensada a quienes llegaban a visitarlo desde los últimos rincones de la cristiandad. Pero no deja de ser altamente significativo que ya muchos de aquellos peregrinos del pasado, cumplidos los grandes ritos oficiales que remataban la larga ceremonia caminera, se plantearan seguir un poco más allá, hasta el Padrón y hasta el Finisterre, en apariencia para completar las imágenes vividas de la memoria jacobea tradicional, visitando aquellos lugares donde quedaba alguna impronta palpable del recuerdo apostólico.

En uno de los primeros itinerarios conocidos, el ya mencionado que publicó Purchas en 1625, basándose en el manuscrito encontrado en la biblioteca de sir Robert Cottons, el anónimo peregrino que lo redactó se acercó a Padrón, lugar al que llama *Patrovum*, diciendo que se trata de la primera ciudad donde desembarcó Santiago; de allí marchó a Pontevedra y se llegó hasta un lugar que llama *Corpe Sante* que se ha pretendido localizar en Camposancos.

En el siglo xv hizo el viaje otro peregrino que también dejó escrito su itinerario, el francés del señor Nopar de Caumont. Y en su deseo de proporcionar datos a otros que hicieran el Camino tras él, especifica el número de leguas que median entre Santiago y Salhemane —cuya identidad desconozco—, de allí a Maronhas y a Nuestra Señora de Finibus Terrae, en total xv leguas. De Finisterre marcha a Noya (IX leguas), de allí a Padrón (IV leguas) y desde Padrón regresa a Santiago, emprendiendo a continuación el viaje de regreso por la ruta habitual.

El obispo armenio Mártir de Arzendjan visitó Santiago en 1489^[31] y, después de cumplimentar devotamente al Apóstol y de permanecer en Compostela casi tres meses, marchó al Finisterre —donde le enseñaron, dice, un extraño animal que llamaban el *vakner*—, y regresó por la costa cantábrica hasta Guetaria, donde se embarcó para Andalucía. Lassota de Steblau, peregrino alemán (1581), comenta igualmente su paso por Padrón, pero venía desde Portugal, como anteriormente habían venido Münzer y Nicolás Popplau, por lo que su desplazamiento a la costa no puede considerarse como prolongación de su Camino, sino como el seguimiento

puntual del itinerario propio de los peregrinos portugueses.

En todos estos casos se trata, presuntamente, de una curiosidad propia del peregrino que, llegado a su destino y con tiempo libre por delante, aprovecha su viaje para «hacer turismo» y, en el caso concreto de la visita a Padrón, para completar un itinerario jacobeo concreto^[32], puesto que la tradición fija allí, en la antigua Iria Flavia, el punto donde arribó la barca con la reliquia, así como se señala el lugar donde el Apóstol habría estado predicando durante su supuesta evangelización hispánica. Sin embargo, conviene no olvidar que estos peregrinos se dirigen muy concretamente al *Finis Terrae* y, en ocasiones, a Noya. Y que ninguno de estos enclaves tuvo nunca nada que ver con la tradición jacobea, aunque sí con otras tradiciones más remotas que poco o nada tienen que ver con la idea cristiana. El Finisterre fue siempre, desde los orígenes de la Historia, el lugar del fin del mundo, donde las legiones romanas se detuvieron aterradas frente a una inmensidad que consideraban infinita. El Finisterre fue también el enclave donde la tradición situó la ciudad de Dugium, que fue tragada por las aguas del Océano Tenebroso. En cuanto a Noya, también contaba con una tradición remota que atribuía su fundación a Nocla, la hija del patriarca Noé, que desembarcó con él después del Diluvio y, supuestamente, fijó allí su residencia y la de sus descendientes, tal como todavía hoy proclama el escudo de la ciudad, que puede verse por todas partes.

Hay que pensar que, si el recuerdo jacobeo podía encaminar a determinados peregrinos hacia lugares como Padrón o Muña, aunque este último no aparezca consignado en las referencias peregrinas, había otra memoria, no manipulada por Cluny, sino antes bien escamoteada, que también podía haber formado parte de la querencia peregrina. Así, entre lugares jacobeos secundarios y enclaves que respondían a otro tipo de tradición, muy lejana a las estructuras cristianas al uso, se configuró una prolongación del Camino que conducía, por la costa, a un nuevo itinerario que comenzaba y terminaba en Compostela, planteando la visita a unos indicios que, cuando menos, sorprendían por su misterio y lo enfrentaban a evidencias que poco o nada tenían que ver con el objeto de su peregrinación, tal como había sido diseñada por los cluniacenses. Así, por poner algún ejemplo entre muchos, encontraría laberintos grabados en la piedra, muy parecidos a los que lucían en el pavimento de algunas iglesias, pero evidentemente labrados muchos milenios antes^[33]. Allí vería viejos dólmenes que le despertarían memorias ancestrales ocultas, como las despertaron, a los que visitaban los santuarios de Bretaña, los grandes alineamientos de Morbihan. De allí se les habrían narrado milagros de santos para ellos desconocidos, como Fructuoso, el eremita del Bierzo y obispo de Braga, que caminó sobre las aguas hasta la isla de Tambo. Y tal vez hasta los enfrentarían con las virtudes sanadoras de aquellas piedras que, según se aseguraba en Muxía, eran la quilla y la vela de la barca que trajo hasta allí a la Virgen María cuando acudió a dar ánimos al Apóstol Santiago.

Todos aquellos elementos, como su ubicación a orillas del Mar Tenebroso,

contenían las claves de un lenguaje distinto que, por más que se hubiera intentado manipular, ligándolo al sistema cristiano imperante, respondían a esquemas mentales mucho más profundos, más integrados en viejos rincones perdidos de la conciencia colectiva, que ante ellos se medio despertaba en muchos casos, recobrando viejas claves de entendimiento recusadas por la cultura religiosa dominante. Tal vez intuyendo estas reacciones incontroladas de la vivencia de los fieles, la Iglesia y sus más celosos guardianes trataron de ignorar en lo posible aquellas manifestaciones de antiguas creencias adormiladas. Fijaron la meta definitiva del Camino en Santiago en la Tumba Santa, e intentaron ocultar la evidencia de que aquel Centro del Mundo era también un eje universal de espiritualidad que, lo mismo que los vórtices de los grandes torbellinos, era capaz de absorber con voracidad todo cuanto fuera susceptible de ser espiritualmente asimilado, sin distinguir las ortodoxias de las herejías, ni los principios autorizados de los prohibidos, en su incontrolable despliegue de energía totalizadora de las estructuras más profundas de la Conciencia.

Por eso sucede a menudo, al enfrentarse con los problemas que plantea la Ruta Jacobea y el sentido auténtico de la peregrinación, que al investigador consciente le fallan los esquemas y le resulta difícil, si no imposible, de compaginar la intención decididamente manipuladora que tuvo la Iglesia al inventar el Camino y la presencia constante de otros signos de transformación que, indudablemente a contracorriente de los principios de la ortodoxia, pero mezclados sin solución de continuidad con sus más inmediatas manifestaciones, le cambian las tornas a la devoción caminera y la convierten en una búsqueda insaciable de otras evidencias trascendentes, que pueden ser detectadas si se recorre el Camino con los ojos abiertos, como sin duda lo recorrieron muchos peregrinos del pasado.

Capítulo 5

Signos de transformación

LA DISCRETA RECUPERACIÓN DEL CAMINO ORIGINARIO

LO decíamos al principio de estas páginas: el Camino al *Finis Terrae* existía ya desde mucho antes de que fuera establecido y homologado por la Iglesia que lo hizo suyo. Casi puede decirse que conformó la estructura primaria de una querencia ancestral inherente al género humano, siempre buscador inconsciente de aquel lugar que pudiera darle la oportunidad de ponerse en contacto con su más profunda identidad, con las raíces de su propia trascendencia. Si queremos expresarlo en términos más inmediatos, más al nivel de nuestros esquemas mentales, podríamos decir que en el hecho de peregrinar, o de emigrar, o de buscar *su lugar en el mundo*, el ser humano cumplió, casi desde los orígenes de la Conciencia, un impulso propio de su misma naturaleza: aquel que le empujaba a ir —o, si así lo preferimos, a vivir— encaminándose hacia el lugar donde pudiera experimentar de lleno su equilibrio esencial, su identificación con el entorno, la realización de sus esperanzas y de su necesidad innata de tomar conciencia de su propia identidad. En definitiva, el lugar donde realizarse. Si analizamos las grandes migraciones de las que nos habla la Historia, comprobaremos que todas ellas son una búsqueda más o menos consciente y deliberada del lugar sagrado, un deseo innato de encontrar la respuesta a las incógnitas que plantea la existencia, una necesidad también de afirmarse en la identificación total y absoluta con el entorno.

Esa ruta que, desde un momento determinado de la Historia, hemos conocido como el Camino de Santiago es, sin duda, uno de esos grandes itinerarios ancestrales seguidos por la Humanidad. En cierto modo, podríamos decir que el Camino constituye la última etapa de aquellas grandes migraciones; que incluso lo fue efectivamente en algún instante del pasado, cuando primero los pueblos celtas, o posteriormente los suevos, llegaron a instalarse en las orillas extremas del Mar Tenebroso y las hicieron suyas; o cuando aquel rincón del noroeste peninsular se convirtió en meta definitiva y nunca alcanzada de la penetración islámica en la Península: el punto concreto, casi obsesivo, sobre el que incidían año tras año las batidas de las *aceifas* primaverales de caudillos como Almanzor, o las expediciones incesantes de los *drakars* normandos, que se llegaron a convertir en la amenaza periódica con la que tenían que enfrentarse año tras año y siglo tras siglo los habitantes de Galicia.

Dudo mucho que de estas acciones pueda afirmarse, sin meditar de manera consciente en su incidencia, que constituyen solo episodios puntuales del acontecer histórico en épocas concretas, debidos a razones precisas promovidas por

circunstancias perfectamente identificables en el espacio y en el tiempo. Serían demasiadas coincidencias, demasiados motivos parciales, para no pensar en un impulso mucho más generalizado, mucho más universal, mucho más partícipe de las querencias generales de la Humanidad o, al menos, de un sector multitudinario del colectivo humano. Hay que meditarlo serenamente; tenemos que asumir nuestra capacidad de asombro y plantearnos, sin atomizar las razones, que todo un sector de la humanidad de Occidente tuvo ese impulso; que el impulso se tradujo en guerras o en pacíficas inmigraciones, según mandaran las circunstancias particulares de cada instante histórico, pero que, en todas ellas, el deseo de alcanzar aquel Fin del Mundo con su Eje esencial fue el mismo, adoptase el lenguaje que quisiera adoptar en cada ocasión.

Seguramente, hasta el instante concreto en que la Orden de Cluny se apropió del Camino jacobeo y lo diseñó a su imagen y semejanza (primer cuarto del siglo XI), el peregrinaje a Compostela fue el cumplimiento soterrado de ancestrales querencias colectivas. Las circunstancias históricas habían cambiado sustancialmente desde el más remoto pasado, pero el impulso que tiraba de los cuerpos y de las almas hacia el *Finis Terrae* era el mismo que mil o dos mil años atrás. Cluny, con su sinárquica unificación caminera, intentó cambiar las tornas, transformar los impulsos de la conciencia colectiva, cristianizar a rajatabla lo que era obediencia interior a los impulsos más elevados de los más puros niveles del sentimiento trascendente del ser humano. Como en una nueva campaña misionera, paralela a la que emprendieron los primeros monjes benedictinos sobre la Europa todavía pagana^[1], los cluniacenses se esforzaron por establecer una devoción monolítica para el Camino, volcando sobre la ortodoxia romana todos los impulsos piadosos que arrastraban a los peregrinos, estructurando férrea doctrina en cada cenobio y en cada templo, propiciando la idea de piadosa santidad en la conciencia de cada cristiano que se pusiera en camino, protegiendo la salud de los cuerpos y proclamando, en fin, la necesidad de salvación de las almas mediante el estricto cumplimiento del piadoso sacrificio que suponía el hecho de ponerse en camino.

No obstante, la Edad Media, con toda la oscuridad que se le ha querido atribuir, nunca fue un pozo donde solo contase la implantación de la fe y sus consecuencias. En una decidida apuesta colectiva por el triunfo de lo que llamamos sobrenatural^[2], y por encima de los supremos esfuerzos de la Iglesia por unificar en un solo modelo de conciencia a todo el pueblo cristiano bajo su autoridad, nunca en ninguna otra época se ha dado con tal empeño la decidida y diversa búsqueda de la Verdad por parte de las minorías pensantes. Y, necesariamente, quien busca la verdad tiene que caer en la heterodoxia, que representa la única forma de profundizar en la propia conciencia sin sentirse forzado a obedecer ciegamente los principios que se imponen por medio de la autoridad incuestionable de los que se consideran portavoces, intermediarios y únicos interlocutores de lo Divino.

Aunque la Iglesia nunca lo admita, y aunque no figure en ningún documento de

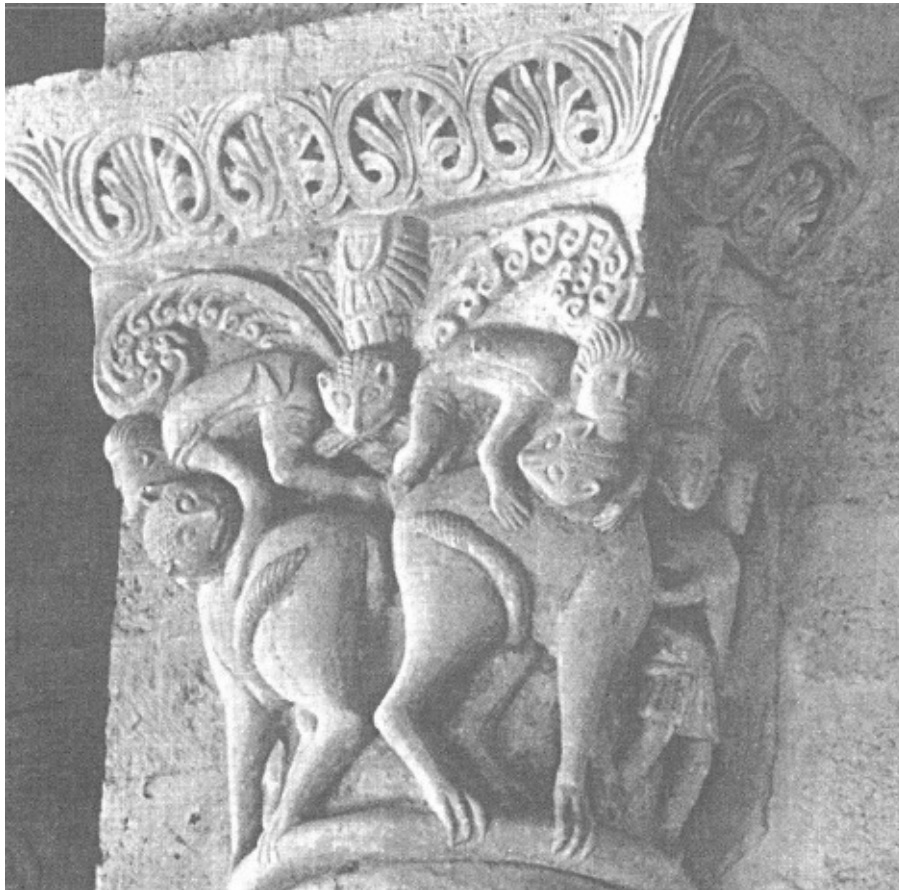
manera explícita, porque eso habría significado reconocer los fallos insalvables del sistema establecido, la ortodoxia, representada tanto por Cluny como por la autoridad romana en general, tuvo que aprender a convivir, siquiera discretamente, con una heterodoxia larvada que crecía de la mano de la misma cultura medieval, todavía buscadora de formas de pensamiento y de espiritualidad que pudieran satisfacer las grandes inquietudes metafísicas interiores que el cristianismo, aceptado de manera unánime y reconocido como creencia insustituible, no había hecho más que dejar en estado de crisálida. En su mismo seno, y paralelamente a las imposiciones doctrinales que dominaban a la sociedad, nacían ideas como la del grialismo o la de la unidad sustancial del sentir religioso, propiciada esta última por un progresivo ahondamiento en la espiritualidad islámica, vecina de la cristiana y en constante ósmosis con ella. Cluny y los papas que se formaron a los pechos de la Orden tenían que ceder en su intransigencia, porque carecían del poder temporal suficiente para emprender una cruzada interna contra aquella heterodoxia naciente que, precisamente por ser discreta y profunda, ni amenazaba la unidad de la Iglesia ni podía ser asumida por la mayoría de la feligresía, compuesta por una sociedad casi analfabeta, incapaz de asimilar principios o ideas que necesitaban de la reflexión para ser adoptadas. Mientras el peligro no supusiera amenazas mayores —como en su día supuso la expansión del catarismo—, era preferible fingir, si no ignorancia, sí transigencia. Y si las ideas suponían indirectamente beneficio material para la autoridad eclesiástica, sin amenazar su prestigio y sin oponerse a su poder, incluso cabía admitirlas en el seno de la ortodoxia, desviando la mirada de unas desviaciones dogmáticas que en nada amenazaban a la devoción indiscriminada de la mayoría de los fieles.

Sólo una aceptación de este tipo, que no una supuesta ignorancia por parte del integrismo monástico, puede hacer que se comprenda la presencia en Europa, y de manera absolutamente diáfana en el Camino de Santiago, de unos idearios que bien podríamos calificar de místicos, o de carácter iniciático, que afloran sobre todo a través de la obra de los constructores que levantaron los monumentos señeros del Camino. Estos monumentos son, más a menudo de lo que puede parecer, sostén de ideas gnósticas y de principios sutilmente heréticos que, desde luego, nunca fueron expresados con claridad. Por el contrario, se valieron de un mundo de símbolos tradicionales que, en voz baja, o bien transformaban la primera lectura de sus significados en apariencia devotos, o se amparaban en el mundo de la ficción estética o de la fantasía, o incluso del capricho aparente, para transmitir mensajes y representar símbolos que no serían captados por todos, pues no a todos iban dirigidos, sino solo por aquellos que, embebidos de principios tradicionales paralelos, acudieran a la peregrinación en busca de unas respuestas interiores que la doctrina ortodoxa nunca podría haberles proporcionado satisfactoriamente.

Con este testimonio, que está presente en buena parte de los monumentos arquitectónicos señeros del Camino, entramos en contacto con un tipo muy especial de peregrino con el que no nos hemos querido tropezar de frente hasta ahora y sobre

el que no suelen parar mientes los investigadores de la peregrinación jacobea. Me refiero a los constructores, a cuya vera, bebiendo de sus enseñanzas, pulularon los buscadores del ideario secreto que comporta eso que suele llamarse iniciación y que consiste en la preparación imprescindible que debe recibir el individuo que siente la necesidad de trascender los condicionamientos doctrinales impuestos por las creencias imperantes, para indagar por su cuenta, y para su propia superación, en los límites de una realidad que trasciende las ideas dogmatizantes, masivamente aceptadas por los demás, al tiempo que reniega de manera consciente de la fe de carbonero para buscar en su interior y en las manifestaciones cotidianas de lo sobrenatural las evidencias de lo sagrado. Solo que ese concepto de lo sagrado ya no se basa en ciegas verdades catecúmenicas, sino en el conocimiento superior recibido a través de la experiencia llamada iniciática, la que conduce a algunos individuos a estados superiores de conciencia, ajenos al concepto de creencia masivamente aceptado por las mayorías.

Ignoramos todavía mucho de ese mundo iniciático que se introdujo en el Camino de Santiago con la masa de peregrinos devotos y con la no menos masiva presencia de vividores y de vigilantes. Simplemente tenemos conciencia de que estuvo allí, porque, más a menudo de lo que puede parecer, su doctrina y sus principios están representados con decisión en la imaginería peregrina. Y esa presencia no cabe creer ni que fuera casual ni que estuviera exenta de una intencionalidad determinada. Si los monumentos del Camino están repletos de signos y de símbolos, esos signos y esos símbolos estaban a su vez destinados a que alguien los leyera y los interpretase. Si las logias de constructores hablaron y escribieron el lenguaje esotérico que formaba parte de su condición de transmisores de una sacralidad más profunda, fue porque tenían noticia de que había lectores capaces de leer y entender su mensaje. No cabe en modo alguno suponer que lo hicieran para su inmediata, exclusiva y particular satisfacción. No hay poeta que no quiera comunicar al prójimo su poesía, ni pensador ni artista que no deseen transmitir su concepto del mundo, su verdad. El Camino está repleto hasta rebosar de estas evidencias. En él hubo individuos empeñados en recuperar, siquiera para los pocos peregrinos que supieran comprenderlos, la verdad ancestral que venía significando aquella marcha, desde mucho antes de que el cristianismo y su Iglesia se lo apropiaran para uso exclusivo de su más adicta feligresía. Por supuesto, aquella masa de fieles, en el mejor de los casos, se beneficiaría indirectamente del mensaje transmitido, aprendería a leer su abecedario inmediato, sin ahondar en los significados más profundos de aquel que algunos llamaban «el lenguaje de los pájaros». Pero sí lograrían, en muchos casos, hacer que el peregrino recorriera los velos del misterio. Y, en la medida en que supieran reflejar correctamente su paradigma trascendente, conseguirían también que el peregrinaje perdiera parte de su móvil penitencial o martirial, para convertirse en una marcha efectiva hacia la trascendencia, en vez de ser una demostración palpable y si es no es vocera de la fe ciega que con tan buenos ojos miraba la ortodoxia.



Capitel de San Martín de Frómista. Una muestra del arte de los maestros constructores.

En nuestros días, muchos de los que nos preocupamos por el Camino y por su más profundo significado nos hemos ya habituado a recibir confidencias de gentes que han realizado la peregrinación y la han cumplido, convencidos de que aquella experiencia los ha transformado efectivamente. Cabe que algunos piensen todavía que se trata de una simple impresión, producto de haber revivido con más o menos fervor una experiencia que fue fundamental para nuestros antepasados de la Edad Media. Pero cabe que esa toma de conciencia sea cierta y muy cierta; que, después de «hacer el Camino», más de uno se haya descubierto a sí mismo, incluso que haya descubierto un nuevo sentido para su existencia. Es perfectamente posible que lo que queda de aquel viejo mensaje, aunque no es mucho y aunque en su mayor parte haya sido tergiversado y aun manipulado, pueda calar hondo en la conciencia, permitiendo la lectura de un libro nunca escrito cuyos signos, a fuerza de haber sido curioseados, han terminado por adquirir un sentido preciso, un significado que estaba ya presente al plasmarse en símbolos, en imágenes que llamaban a la pregunta, al intento de resolver su significado y de asumirlo existencialmente.

El Camino debe al menos la mitad de su sentido a los constructores que levantaron sus monumentos y a los buscadores de la verdad que los recorrieron asumiendo su mensaje. En su mayoría, la peregrinación de estos individuos fue

externamente como la de los demás. Sufrieron las mismas penalidades, pasaron hambre, sintieron cansancio y hasta pudieron ser víctimas de los malhechores que pululaban por sus lugares desiertos. Pero la Iglesia protegió a los constructores, los poderosos cuidaron de los hospitales que los acogían; y ellos, por su parte, cumplieron con los ritos —incluso tal vez fueran capaces de entenderlos mejor que los otros peregrinos devocionales— y, muy probablemente, al entrar en la catedral compostelana cantaron con la misma fuerza que los demás y abrazaron a la imagen de Santiago con igual o mayor devoción que los otros. Pero había una diferencia: ellos sí sabían el porqué profundo de aquellos actos, el motivo de aquellos ritos; y, sobre ello, habían aprendido a distinguir el mensaje profundo del Camino, a leer en los canecillos de un ábside, en la actitud de las figuras de una portada, en la naturaleza trascendente de muchos santos que para los demás eran un simple objeto de devoción.

LA EXPERIENCIA COTIDIANA EN CUARENTENA

Al Camino acudieron maestros constructores procedentes de todos los rincones de Europa. La mayor parte de ellos permanecen hoy en el más absoluto anonimato, y si los especialistas llegan a distinguirlos es gracias a alguna característica de su estilo, que los diferencia radicalmente de los demás. Por eso, aunque no tengamos la plena seguridad de acertar, reconocemos a un mismo autor en el que labró los capiteles de San Juan de la Peña y de San Pedro de la Rúa, en Huesca, y llamamos Maestro de las Serpientes, a falta de un nombre mejor, al que esculpió los de la catedral de Jaca y los de San Martín de Frómista. Ni siquiera sabemos bien —otra cosa son las sospechas— si los maestros que concebían la estructura general del templo intervenían también en la escultura de sus imágenes principales, en portadas, capiteles o canecillos. Pero sí cabe asegurar que, salvo casos aislados, algunos de aquellos artífices eran expertos en muchas facetas del proceso de la construcción. Y de maestros excepcionalmente localizables y renombrados, como el gran Mateo que labró el pórtico de la Gloria compostelano, se sabe también que construyó puentes —era, pues, pontífice, lo mismo que Domingo de la Calzada y el Maestro Alfonso —y que levantó alguna iglesia gallega de primera categoría^[3].

A pesar de todo ello, los constructores, en su conjunto, nos son tan desconocidos como lo eran los demás peregrinos. Sabemos de su personalidad por su obra. O mejor, sabemos de la obra, la estudiamos y a través de ella tratamos de penetrar en el espíritu de quienes la crearon, pues es inevitable aclarar que las manifestaciones artísticas en la Edad Media no fueron jamás concebidas como resultado de la expresión estética, sino como soporte material de ideas y de creencias, tanto más sagradas cuanto más perfecto fuera el resultado, siempre —e inevitablemente— volcado a la expresión de aquel ideario.

Hablar de ideario, sin embargo, es seguramente minimizar la altura espiritual de estos maestros de obras, algunos de los cuales, como hemos visto, fueron reconocidos como santos por la Iglesia misma, que fue la que se encargó de distribuir sabiamente, en su día, la devoción de los creyentes, así como la que fomentó la necesaria dosis de milagrería que justificase la inclusión de aquellos hombres en el panteón de la Gloria. Si algo era cierto, no obstante, era la circunstancia, común a todos ellos, fueran santos reconocidos, proclamados por el pueblo o pretermitidos, de estar en posesión de claves trascendentes, capaces de transformar la temática devota de la literatura sagrada —del Antiguo como del Nuevo Testamento, fundamentalmente, aunque también de sus correspondientes apócrifos, mucho más ignorados— en símbolos universales, y capaces de expresar aspectos de una Realidad que superaba con creces las a menudo ingenuas parábolas e historias piadosas de los escritos tenidos por canónicos. Pues no solo sabían interpretar dichas claves sobre esquemas universales que abarcaban campos de conocimientos mucho más vastos que la narración bíblica, sino que extraían de esta significados profundos que solo el estudio esotérico de los textos podría haber llegado a esclarecer.

Con todo, el recorrido atento del Camino y el estudio consciente de muchos de sus monumentos sugiere que la preocupación fundamental de quienes los levantaron fue lograr que aquella larga marcha hacia el Centro no supusiera un tiempo muerto entre el instante de partida y la Meta sagrada. Por el contrario, mucho de cuanto hay en el Camino apoya la intención de que el peregrino, a medida que se acercaba a aquella meta, experimentara una transformación interior efectiva que, cuando menos y al margen de propagandas eclesiales e incitaciones devotas, le hiciera entender o intuir la radical sacralidad del suelo que, al ser pisado, le incrementaba sus potencias espirituales, aletargadas por un sistema que tendía a reducir al mínimo, como ahora mismo, las oportunidades de alcanzar la propia salvación. Gracias a las claves contenidas en la obra de los constructores, expuestas discretamente en la obra, de manera que su lectura fuera producto de la voluntad del peregrino, este podía entender su propia transformación interior, pero incluso cabía que la experimentara aun sin haber calado lúcidamente en sus motivaciones.

Los constructores a menudo levantaron su obra, e incluso la concibieron desde su proyecto, utilizando los principios de una ciencia universal que en Oriente es objeto normal de los estudios oficiales de arquitectura y de urbanismo y que en Occidente se practicó en medio de un temeroso secreto, por las supuestas implicaciones diabólicas que su utilización podría generar. Me refiero concretamente al arte/ciencia llamado *feng shui*, que consiste, en esencia, en el estudio concienzudo de las propiedades energéticas de la Tierra, en el reconocimiento y utilización de aquellos espacios cuyas energías pueden ser beneficiosas para la salud y para la experiencia humana y en la sabia manera de encauzar dichas energías mediante estructuras arquitectónicas y urbanísticas apropiadas, que potencien las saludables y neutralicen o transformen las que pueden resultar perjudiciales. Esta fue, queramos reconocerlo o no —pues el

estudio de estos fenómenos, aunque se basa en pruebas experimentales, está sujeto a variantes y a métodos de trabajo que no siempre concuerdan con los del racionalismo científico—, la meta primera de los constructores medievales y la que intentaron plasmar en muchos templos del Camino, que todavía hoy, en Eunate, en Villalcázar de Sirga, en Santiago de Villafranca y en tantos otros enclaves sagrados de la Ruta Jacobea siguen emitiendo y concentrando energías, *puramente físicas y medibles*, por otro lado, que actúan sobre la fisiología del peregrino y propician su capacidad para captar las corrientes benéficas de la Tierra.

En un libro publicado no hace mucho^[4] di cuenta de cierta anécdota caminera que viví hace algunos años y que, por entrar de lleno en lo que aquí estamos tratando, creo imprescindible volver a resumir. Sucedió en el interior de la iglesia de Santiago, en la ciudad de Villafranca del Bierzo. Esta iglesia conservó el privilegio de que en ella pueden ganar el jubileo compostelano aquellos peregrinos que, por cualquier impedimento, se vieran imposibilitados de llegar a Compostela. Una tarde estábamos sentados en los bancos de la iglesia el guarda del monumento y yo, cuando entró un peregrino extranjero que se quedó un instante en el quicio de la puerta. El guarda, Jesús, me adelantó en voz baja lo que sabía que iba a hacer el recién llegado: entraría, buscaría a su alrededor como tratando de encontrar algo y se dirigiría a un punto que me fue señalado, con precisión, donde se hincaría de rodillas y se pondría a orar. Lleno de asombro, vi que el peregrino hacía exactamente lo que Jesús me había indicado. Cuando salió, me desveló que aquel punto era, según había tenido ocasión de comprobar gracias al péndulo de radiestesia, el que concentraba en grado máximo las energías que contenía todo el templo en distintos grados de intensidad. Jesús había visto repetido el fenómeno día tras día; los peregrinos que llegaban a pie iban, indefectiblemente, a aquel lugar y repetían con exactitud el mismo rito que había realizado el que acababa de salir.

Sólo entonces nos dimos cuenta de una particularidad. O, al menos, me di cuenta yo: frente al lugar de oración señalado había una columna, cuyo capitel, a seis o siete metros de altura y probablemente lejos de la mirada de la mayor parte de los peregrinos, representaba un auténtico amasijo de serpientes labradas en la piedra. En el mundo religioso celta, la serpiente era la representación simbólica de las energías telúricas, las llamaban *wuivres*, y se decía de ellas que reptaban bajo la tierra llevando su energía por caminos invisibles y subterráneos que solo ellas conocían. Y la mítica añadía que el entrecruzarse de aquellos senderos energéticos provocaba que en la encrucijada se concentraran cantidades multiplicadas de energía, que actuaría sobre los seres humanos incrementando sus potencias, recuperándolos de sus fatigas y propiciando sus propias energías, sobre las que actuaría como un acumulador sobre una batería. Así pues, cabe pensar con toda probabilidad, que el que labró aquel capitel tenía conciencia clara del lugar donde lo habría de colocar y de las cualidades exactas que aquel punto concreto tenía.

Como el de Villafranca del Bierzo, muchos templos del Camino son también

potentes acumuladores de energías; y eso lo han podido comprobar personas especialmente sensitivas, capaces de captar tales fenómenos. Otros los han aprendido a percibir recorriendo el Camino, aprendiendo sobre los mensajes que dejaron para ellos los constructores, que debieron ser duchos en aquellas técnicas de la construcción que durante tantos siglos permanecieron ignoradas, en la intimidad de las logias de los constructores libres, los que transmitían de maestro a discípulo los secretos de aquella que llamaban la construcción sagrada y que contenía las claves de unos principios del saber tradicional transmitidos a través de la enseñanza iniciática que tenía lugar en el seno de las escuelas de canteros, convertidas en centros de conocimiento a los que solo los que eran aceptados podrían tener acceso.

Probablemente, los que acceden de nuevas a la contemplación del arte y de la imaginería de la que suele llamarse Alta Época, y que se centra sobre todo en la arquitectura románica y gótica, se habrán sorprendido a menudo ante la presencia, repetida hasta la saciedad, de seres que aparecen enfrentados, de aves unidas por el pico, de monstruos dobles poseedores de una sola cabeza, de máscaras dobles unidas por ramas u hojas y de seres que se esculpieron como para potenciar la simetría de un capitel, del arco de una portada ojival, equilibrando las masas que componen la totalidad del conjunto esculpido. Estas formas estéticas, que no eran tales, sino expresión puntual de ideas, vienen a representar en la plástica el que muy probablemente constituyó el principio simbólico universal que unificaba el paradigma existencial sostenido por los constructores y por la totalidad de los buscadores del conocimiento tradicional. Este conocimiento, plasmado en las palabras herméticas de la *Tabla Esmeraldina*^[5], que con su brevedad constituyó la base de toda la búsqueda esotérica tradicional, y muy especialmente la de los ocultistas medievales, viene a proclamar que todo conocimiento debe partir de la certeza metafísica de que la dualidad y la existencia de los contrarios, sobre las que basamos toda nuestra experiencia y hasta nuestros principios morales fundamentales, es una simple apariencia, producto de una incorrecta visión de la Realidad, que es una e indivisible. La idea se basa en la evidencia metafísica de que no existe el Bien y el Mal, ni lo Alto y lo Bajo, ni lo Caliente y lo Frío, ni lo Blanco y lo Negro, sino que estos aparentes contrarios, que ya forman la base de nuestro conocimiento experimental de lo existente, no son sino visiones distintas de una sola Verdad, perspectivas solo ficticiamente opuestas de un Universo que es único, carente de connotaciones calificativas y preferenciales y representante puntual de una Unidad que constituye todo cuanto existe, incluido eso que llamamos lo Humano y lo Divino, base de todas las creencias y hasta de todas las sapiencias.

La consecuencia de esta manifestación de la verdad hermética a través de la imaginería complementaria de la construcción sagrada era un intento de implantar en la mente o en el subconsciente del individuo —en este caso del peregrino que fuera capaz de captarlo— la conciencia de una Realidad superior que propiciaría su entendimiento de la vivencia sobrenatural que se le ofrecía. De esta manera, lo que en

la mente de la iglesia cluniacense que instauró la homologación caminera era un impulso a la sumisión y la obediencia a la doctrina todopoderosa de Roma, se contradecía secretamente con las discretísimas llamadas a la voluntad del peregrino que supiera captarlas, incitando a que su subconsciente fuera aspirando aquellos significados sugeridos de modo tan sutil y dándole la oportunidad de que el Camino fuera para él algo más que el cumplimiento de una promesa: la transformación profunda de su conciencia hacia niveles superiores del entendimiento. En resumen, incitándolo a que captara el sentido universal de la peregrinación, del que comenzamos hablando al inicio de estas páginas.

A partir de estas sugerencias primarias e inmediatas, el peregrino a Santiago habría de tropezarse casi a cada paso con estímulos que potenciarían sus posibilidades iniciáticas. El Camino se iría llenando de mensajes en clave, de signos de reconocimiento, de llamadas a la meditación, a la transformación paulatina de la conciencia. Se le invitaría, en fin, a enfrentarse con un gran crucigrama metafísico, con un jeroglífico espiritual del que, quien se sintiera capaz y con ganas —no olvidemos que el concepto de *da gana* es específicamente peninsular, hispánico por excelencia—, podría sacar un fruto que le habría de servir para transformarle de raíz toda la vida. Y aquel que prefiera caminar con las orejas puestas por la devoción sumisa, podría recibir también los dones inmediatos de aquella Tierra que le transmitiría sus energías vitales y le ayudaría a experimentar la santidad de la Ruta que había emprendido, más allá de la sacralidad esencial de la Tumba Prodigiosa que constituiría su meta.

LA PACIENTE SIEMBRA DE LOS SIGNOS

La historia del Camino de Santiago no es la de sus monumentos, sino la de los peregrinos que pasaron por ellos y los vivieron conforme a sus ansias de aprender y de salvarse. Lo mismo que la historia particular de cualquier país o de cualquier época, su protagonista es la Humanidad que vivió aquellos instantes en aquel lugar; pero los testimonios que dejó —en este caso, como en tantos otros, los monumentos que levantó para dar cumplida cuenta de sí misma— son los que nos sirven para determinar lo que sentía aquella gente, lo que sufría y lo que esperaba. Los templos y las ermitas, los hospitales y los cementerios que salpican el Camino de Santiago no son el Camino, pero sí nos pueden servir para indagar en las almas de los seres humanos que lo recorrieron, para adivinar lo que se les quiso imbuir y cómo se les intentó transformar. Pero, sobre todo, para traducir su pensamiento a signos semánticos y para conocer las fuerzas que actuaron sobre los peregrinos, para transformar o para condicionar sus vivencias, para ofrecerles la oportunidad de aprender verdades o para obligarlos a aceptar las verdades que se pretendían imponer sobre cualquier derecho del individuo a elegir su propio destino. Y esas

manifestaciones semánticas son tan anónimas que ni siquiera cabe abordarlas adjudicándoles una personalidad determinada, porque ¿quién le puso nombre a un pueblo?, ¿quién se inventó un juego como el de la oca para despertar los instintos camineros de quienes lo jugasen?, ¿quién determinó el valor de un signo, de una marca canteril, de una señal garabateada sobre la tapa de un sarcófago?

Las señales están ahí. *Se pusieron; se instituyeron; se dejaron* como al azar, para que cada cual que entrase en contacto con ellas supiera a qué atenerse y obrara en consecuencia. Hoy, cuando las vemos y las recordamos, nos damos cuenta de que no eran sencillas de interpretar, pero eran diáfanas en cuanto a la necesidad que expresaban de ser interpretadas para dar un sentido a lo que se llevaba a cabo. Quienes quiera que fuesen los que las dejaron, se limitaron, como el campesino, a efectuar una siembra coherente de signos; solo necesitaban que prendiesen donde y en quien tenían que prender, aunque corrieran siempre el peligro de que otros, más intransigentes con sus propios esquemas mentales, pudieran apresurarse tras ellos para hacerlos desaparecer, porque representaban estímulos concretos disparados a la conciencia para que esta eligiera en libertad su visión de la Realidad, al margen de imposiciones que pudieran obligarla a aceptar un modelo concreto de conducta. Eran sugerencias, estímulos, perchas apenas esbozadas sobre las que el peregrino lúcido tenía la posibilidad de colgar los ropajes que le tejiera su propia experiencia.

Con todo lo que el tiempo y los hombres han logrado borrar, que no es poco, el Camino puede aún recorrerse siguiendo los signos de transformación que le fueron dejando en el pasado. Y si tenemos la oportunidad o los deseos de hacerlo así, lo que todavía significa un empeño personal e intransferible ajeno al tiempo transcurrido desde que fueron sembrados, veremos que conforman un mensaje tremendamente diáfano de lo que fue el lenguaje esotérico medieval, que discurrió paralelo al habla que iba transformando latines y germanías en idiomas vernáculos. Por ellos, el Camino se transforma poco a poco en un manuscrito miniado que invita a ser leído y asimilado para entender lo que lleva escrito. Por supuesto, aquí no nos dedicaremos a traducirlo. Simplemente, como en un tratado de epigrafía o de paleografía, nos limitaremos a exponer el significado de algunos de esos signos, para que, cuando alguien quiera revivir por dentro la aventura peregrina, pueda reconocer lo que otros trataron de escribir. Y para que, aun siendo esta lectura un proceso individual que cada cual tiene que emprender conforme a su voluntad de enterarse de lo que pretendían los que plasmaron aquellos signos, pueda reconocerlos e intentar ligarlos como sílabas y como palabras, hasta enfrentarse con el mensaje en su totalidad. Tampoco pretendo dar cuenta y razón de todos los estímulos que fueron mostrados a la atención peregrina, sino esbozar apenas los que, debidamente leídos, pueden llevar a descifrar otros. Así es como nos encontramos con los siguientes signos:

DE MUERTE Y RESURRECCIÓN: Lo vimos hace ya muchas páginas. Para quien trataba de penetrar en el conocimiento trascendente, en lo que significaba esa realidad que puede encontrarse más allá de la muerte del individuo, era imprescindible que

reconstruyera conscientemente tal proceso en vida. Tenía que morir a lo que había sido su vida hasta entonces, para renacer a la otra: la que le ofrecían el conocimiento y la promesa iniciática. Esta circunstancia, que era propia e imprescindible en el peregrino buscador de la realidad trascendente, no difería mucho, al menos en lo formal, del acto iniciático que llevaba a cabo el monje o, al más alto nivel de la Iglesia, el mismo Pontífice, que cambiaba (y aun sigue cambiando) de nombre, adoptando otro nuevo cuando alcanzaba la tiara: cuando se convertía oficialmente en el representante de Dios en la Tierra.

A lo largo del Camino Jacobeo, las llamadas de atención sobre este rito se multiplican. Muy a menudo, la advocación de un santo, de una virgen o del mismo Salvador corresponde al momento de la muerte y el ascenso a los cielos. Y suele ser corriente que ese ascenso se plasme, cuando se trata de santos, en la labra de la figura del alma, que tendría que ser algo inmaterial y que, sin embargo, se representa como algo radicalmente físico e incluso puede adoptar una figura que reviste mayor relieve y tamaño que la del cuerpo que queda muerto en la Tierra, rodeado de devotos que ni siquiera le miran, sino que contemplan admirados aquel rapto celeste. La doble lectura se impone, sobre todo por la machacona repetición del símbolo, que, siendo eminentemente cristiano, materializa en la labra lo que el peregrino nunca podría contemplar, bajándolo a la tierra y llamando la atención sobre su evidencia.

En ocasiones, la representación se complica. Pero lo hace cuando se supone que el peregrino ha alcanzado un grado de conciencia iniciática que puede permitirle profundizar en el misterio. Por eso es emblemática la representación que aparece en la Puerta de las Platerías y que ortodoxamente ha sido siempre descrita como una imagen de la Magdalena en penitencia. Se trata de la figura que nos muestra a una mujer semidesnuda que sostiene entre las manos un cráneo a la altura del vientre. La imagen, que nos muestra las pupilas en blanco, como en trance de muerte, responde a una antigua leyenda simbólica que contaba cómo una muchacha quedó misteriosamente preñada, y sus padres, para ocultar la vergüenza, la mataron y la enterraron. Sin embargo, según sigue contando el apólogo, repleto de simbolismo, al cabo de un tiempo se sintieron arrepentidos y quisieron, cuando menos, darle una sepultura digna, pero al exhumar el cadáver vieron que este había parido una cabeza que comenzó a hablar y a predecir los misterios del futuro. Curiosamente, como para abundar en la idea que se quiso representar, la misma representación vuelve a aparecer en la misma seo compostelana, labrada en un capitel de la galería alta que rodea toda la nave central del templo.

DE LA GRAN MADRE TIERRA: Tardíamente respecto al momento preciso en que el Camino se oficializó, coincidiendo con la eclosión mariana que acompañó a la aparición y expansión de la Orden del Císter, surgida como contrapunto espiritualista a la ambición política cluniacense, todo el entorno de influencia peregrina se puebla de imágenes mayestáticas de Nuestra Señora; un culto que, contra lo que ha pretendido defender a rajatabla la Iglesia, no se expandió hasta los últimos años del

siglo XI.

Sería prolijo ahondar aquí en los motivos que pudieron despertar el fervor popular que, más que el peregrino, propició la multiplicación de imágenes y devociones, de las que la Ruta Jacobea se benefició casi siempre de forma indirecta, si exceptuamos las cuatro o cinco advocaciones estrictamente camineras que podemos encontrar. Sin embargo, conviene dejar sentado que la devoción mariana, con toda la hagiografía que acompañó a los presuntos descubrimientos de las imágenes, deja entrever, más que el recuerdo evangélico de la Virgen María, la recuperación popular de los antiguos cultos a la Gran Madre, que el cristianismo intentó cortar desde sus inicios convirtiendo en mera comparsa la figura señera de la Virgen María, la posible encarnación de la vieja diosa Gala, citándola apenas en los escritos evangélicos sinópticos y hasta declarando apócrifos aquellos otros que se le dedicaron en los primeros tiempos de la eclosión cristiana.

La vieja memoria perdida estalló poderosamente en ese declinar del siglo XI, coincidiendo con la devoción que por Santa María demostró san Bernardo de Claraval, la figura señera del Císter. En menos de cien años —y me quedo largo en el cálculo— comenzaron a surgir como de la nada imágenes de Nuestra Señora por todas partes; imágenes muy especiales que representaban a la Virgen en majestad, que en ocasiones tenían la piel pintada de negro y que, casi sin excepción, llevaba entre sus brazos un conato de Niño malamente esculpido^[6] que, sobre ser la imagen oficial del Dios ortodoxo, jamás lograba apagar la luz mayestática de aquella Madre que despertó tan súbitamente las devociones del pueblo, incluso en detrimento de la obligada adoración al Dios hecho Hombre que la Iglesia quería poner en el primer plano del fervor de su feligresía. Por si fuera poco, la mayor parte de aquellas imágenes fueron envueltas en un espeso velo de misterio milagroso y casi no cabe tropezar con ninguna que no tenga su leyenda, narrando un prodigioso descubrimiento que habría puesto al descubierto la imagen, supuestamente escondida por temor a que fuera profanada por la invasión árabe, y olvidado después el escondrijo donde fue depositada. Hay imágenes que «aparecieron» en cuevas, en troncos de árboles (generalmente árboles sagrados de la Antigüedad precristiana), debajo de megalitos, a la sombra de arroyos, en el pico de montes venerados por los ancestros, en el fondo de simas inaccesibles que emitieron luminarias para avisar de lo que había en sus profundidades. Y fueron muchas las imágenes que, una vez encontradas, demostraron palpablemente que «deseaban» ser veneradas en el lugar donde las encontraron y que, trasladadas a otro, «regresaron» al sitio del encuentro, solo para mostrar su voluntad de permanecer allí y su deseo de que fuera también allí donde se les levantase el preceptivo santuario.

Estas circunstancias, lejos de fomentar la intención milagrera, y vistos tanto los modelos iconográficos como los lugares donde se les levantó capilla para que fueran a venerarla propios y extraños —léase peregrinos—, nos muestran, a menudo, la presencia de espacios ancestralmente sagrados que fueron recuperados por la

memoria de los fieles, que, de pronto y sin encomendarse a ninguna autoridad, los volvieron a hacer suyos, después de que la fe cristiana generalizada hubiera hecho todo lo posible por olvidarlos^[7]. Tales lugares, según cabe demostrar en muchos casos, conservaron por mucho tiempo, e incluso siguen conservando en la actualidad, en algunos casos, cualidades que en tiempos de ignorancia pudieron tenerse por prodigiosas: aguas medicinales o detección de especialísimas energías telúricas que fueron sacralizadas por los efectos aparentemente sobrenaturales que producían. En este sentido, y para los peregrinos que quisieran advertirlo, aquella presencia de imágenes de Nuestra Señora en el Camino, o en sus proximidades, era también una llamada de atención a la antigua sacralidad de la Tierra, adorada como Diosa Madre a través de las numerosas deidades femeninas que proliferaron en la Antigüedad, desde Deméter a Belisana, desde Istar a Isis la Negra, cuyas cualidades de negritud heredaron con todas sus consecuencias muchas de las más veneradas imágenes de aquellos primeros tiempos de la exaltación del culto mariano.

DEL SECRETO ADVERTIDO: Roncesvalles se llamó en francés *Roncevaux*, que quiera decir el valle de las espinas. Y en el viejo castellano de los navarros, *Rozavals*, el «Valle de las Rosas». No es la única llamada que encontramos en el Camino —y en numerosos lugares— a las espinas o a las rosas espinosas. Y, curiosamente, tales lugares suelen localizarse rodeando un lugar ancestral de virtudes escondidas, cercado la presencia de un conjunto dolménico, avisando la cercanía de una aglomeración de petroglifos o dando cuenta de la proximidad de un monasterio escondido entre las serranías, que fue construido en algún antiguo lugar de poder. Espinama, Espinaredo, La Espina, Espinardo, El Rosal, etc., son nombres que designan pueblos, valles, incluso caminos que conducen a alguno de estos lugares. Y no cabe poner en tela de juicio la razón de tales nombres, porque la experiencia en la búsqueda de tales enclaves suele descubrir que, salvo pocas excepciones, la relación de causa/efecto se produce y coincide con lo expuesto. No hay duda sobre la intencionalidad de nombres así; solo cabe preguntarse —y siempre es incierta la respuesta cuándo se puso aquel nombre, que nunca suele ser excesivamente antiguo si buscamos en sus orígenes, ni quiénes lo pusieron para llamar el interés sobre su circunstancia. Son llamadas de atención sobre orígenes oscuros, certificados puntuales de misterios que tal vez ya no lo sean en nuestros días, pero que conformaron las creencias y los saberes de tiempos remotos.

Igualmente, sorprende contemplar figuras anónimas, labradas en los capiteles o en algunas imágenes, tanto del periodo gótico como del románico, que lucen sobre sus cabezas gorros de los que solemos llamar frigios, parecidos a los tocados de los pescadores portugueses del pasado y semejantes también a la barretina de los payeses catalanes y muy especialmente de los del Ampurdán. Si nos fijamos en el significado de estas figuras o de estos conjuntos de figuras —hay varias en el Camino, y sobre todo en los capiteles del claustro de San Juan de la Peña—, comprobaremos que

corresponden, bien a personajes —a menudo santos— que encierran en su historia simbolismos especiales de dudosa ortodoxia (si se los analiza convenientemente), bien a colectivos que protagonizan escenas que, sobre su significado histórico, contienen elementos decididamente herméticos, difíciles de interpretar y con significados que pueden encerrar ideas gnósticas. En muchos casos, son, pues, nuevas llamadas de atención sobre significados que, de no incluir esta advertencia, podrían ser interpretadas únicamente por sus connotaciones evangélicas o veterotestamentarias, cuando en realidad fueron puestas allí con la intención de que lectores avisados, conocedores de la antigua fama de magos que tuvieron los antiguos frigios, reconocieran a través de su tocado la intencionalidad simbólica del mensaje que se transmitía.

La imaginería del Camino nos mostrará a menudo santos y beatos portadores de libros. Observemos solo los de las portadas oeste y norte de la catedral de León. Los de la portada occidental, que rodean a la Virgen Blanca que figura en el parteluz, llevan libros abiertos. Los de la norte, que da al claustro, flanquean la imagen de una Virgen que tuvo en tiempos pasados tintes negros: la Virgen del Dado. Todos ellos llevan libros cerrados. Lo mismo veremos en Sangüesa, en Leyre, en el Pórtico de la Gloria jacobeo y en tantos otros lugares de la Ruta. No perdamos de vista esta imaginería del libro. Y recordemos que el libro abierto es, exactamente lo mismo que decimos hoy de quien se deja conocer, una señal de patente esoterismo, de doctrina proclamada; en cambio, el libro cerrado es la proclamación del secreto, de lo oculto, de lo que debe ser buscado echando mano de los saberes que confiere la iniciación.

DEL RECONOCIMIENTO COMPAÑERIL: Muy a menudo hace falta acercarse a los muros, escudriñar en las viejas piedras, iluminar de lado las columnas o las pilastras: las marcas de los canteros surgen por todas partes. Y tan dignas de estudio han llegado a ser, que, junto a los petroglifos ancestrales y otras señales dejadas en la piedra, han llegado a constituir una ciencia que casi ha adquirido categoría académica: la gliptografía. Lo grave de estos estudios, como podemos comprobar en lo que se ha escrito y en lo que se ha aportado regularmente a los congresos, es que cuando la ciencia académica se apodera de ellos, suele hacer un enorme esfuerzo por desmitificar su presencia y reducirla en muchos casos a la mera catalogación de su existencia, de sus formas, de su número, de su ubicación y, en el mejor de los casos, de la localización de sus autores y de la repetición de los signos en diversos lugares. Pero todo ello regido por una idea absolutamente racionalista de su circunstancia, a saber, que aquellos signos, sobre todo los que fueron labrados por los canteros medievales, respondían a meras necesidades crematísticas, porque, según se pretende afirmar, siempre fueron hechos para dar cuenta de la labor realizada por un cantero o por un grupo de lapidarios, que marcaban así las piedras que habían labrado con el fin de que fuera más sencillo hacer el recuento de su trabajo a la hora de cobrar la soldada o el destajo.

Me he resistido siempre a aceptar como única e irrefutable esta conclusión. Y me

reafirmo en mi idea al percibir una serie de signos que, con toda seguridad, puede contemplar también quien recorra el Camino de Santiago con los ojos abiertos demuestran sin posibilidad de duda que para un cantero la labra de muchos de aquellos signos —no me atrevo a afirmar que la mayoría, pero sí pueden verse enormes cantidades de ellos— significaría una labor mucho más costosa que la de dar forma a la piedra sobre la que se inscribía. Con ello, resultaría que los canteros habían realizado un trabajo mucho más laborioso para marcar la piedra que el que luego tendrían que contabilizar para cortar la pieza en cuestión. No cabe duda de que las marcas canteriles fueron señales de reconocimiento, pero esas señales tenían muy poco que ver con la soldada o el destajo la mayor parte de las veces. Y, dando un paso más, ofrece pocas reticencias afirmar que esas señales planteaban muchas respuestas: desde la simple «firma» de un cantero o de un determinado constructor, que así daba cuenta cabal de que aquel templo o aquella capilla la hizo él, con todas las consecuencias que aquello pudiera reportar —sobre todo a niveles de interpretación correcta de la obra—, a la llamada de atención sobre la intencionalidad que pudo ponerse al construir aquello así y no de otra manera. La ermita de Eunate, en Navarra, ubicada en el punto casi exacto donde se encuentran el camino de Somport y el de Roncesvalles, ostenta numerosas marcas canteriles, pero hay una de ellas que, de manera muy especial, muestra esquemáticamente dos puertas juntas, unidas por la señal de la Cruz. Si se recuerda la estructura, tan corriente en la Edad Media, que llama al simbolismo de la Doble Puerta y de su significado —los dos caminos, el devocional y el iniciático, para alcanzar la verdad trascendente—, y que se encuentra en tantos templos señeros, a partir nada menos que del Santo Sepulcro de Jerusalén, nos percataremos de que dicha señal, convertida en marca compañeril y repetida a lo largo y ancho del muro de un monumento determinado, señala a su vez al menos una parte del mensaje que se quiso transmitir.

Otro lugar señero, el claustro de San Juan de la Peña, repite hasta la saciedad en sus muros complicadas marcas que representan diversas formas de llaves. En este caso, hay que plantearse la identificación a niveles simbólicos del objeto llave y de la idea clave, y pensar, al menos mientras otra explicación no haya surgido, que en aquellos muros se está advirtiendo de la presencia de *claves* que, debidamente interpretadas, pueden dar cuenta y razón de lo que allí se pretendió expresar, bien a través de su iconografía, bien por medio de sus mismas estructuras.

DE LAS PRUEBAS A SUPERAR: A partir de un determinado momento, los templos se poblaron de retablos que, colocados preferentemente al fondo del altar, representaron múltiples motivos, pero, entre ellos, diversos pasajes de la vida de Cristo, de la Virgen o del santo patrono del lugar, a quien el templo estaba consagrado. A menudo, como podemos comprobar si nos detenemos a seguir cuidadosamente las imágenes que se van secuenciando en estos altares, el relato, a modo de tebeo o de historieta gráfica, nos da cuenta de las distintas etapas de un martirio, de los diferentes momentos de la vida santificante del santo patrono en cuestión, de las pruebas por las

que tuvo que pasar para alcanzar la Gloria de la que se hizo merecedor. Pero si efectuamos una segunda lectura, comprobaremos que esas historias o esos instantes existenciales corresponden también, sin duda intencionadamente, a las distintas etapas de uno de aquellos procesos iniciáticos a los que los adeptos del conocimiento esotérico se sometían para alcanzar el grado de comprensión y de lucidez necesarios para emprender el Camino del Conocimiento trascendente. En otras palabras, aquellas pruebas martiriales eran la expresión paralela de un auténtico noviciado seglar, destinado a que el buscador encontrase el camino interior en pos del cual había emprendido el otro Camino: el jacobeo.

Lo mismo que en la iconografía, muchas leyendas de santos del Camino —y recordemos como un ejemplo entre otros muchos la de San Felices, que se cuenta en el Camino burgalés, antes de alcanzar Villafranca de Montes de Oca— nos dan cuenta cabal de este mismo proceso que, en el caso del santo en cuestión, culmina según la leyenda con la decapitación del mártir y con su marcha —decididamente de carácter iniciático— con la cabeza debajo de su brazo, hacia el lugar sagrado donde sus adeptos habrían de enterrarle llenos de devoción hacia su santidad demostrada.

Por supuesto, ni estas llamadas de atención que he reseñado de manera sucinta son todas las que el peregrino se encontraba en el Camino ni todo en el Camino son llamadas de atención que avisan de otras verdades más allá de las devocionales. Precisamente si la Ruta fue universal y si en cierto sentido sigue siéndolo, es porque en él caben muchos mensajes distintos que hablan lenguajes concurrentes al peregrino que lo emprende, sea hoy, fuera en los tiempos de su gran esplendor medieval. En este sentido, el Camino fue un elemento totalizador, un universo en pequeño que respondía a la mayor parte de las inquietudes de la humanidad de su tiempo y del mundo que se debatía, exactamente lo mismo que hoy, entre las apariencias y las evidencias. Si era un resumen de la sociedad y de la cultura de cada una de las épocas por las que siguió ejerciendo su influencia, no es menos cierto que, por ese mismo motivo, planteó dudas y misterios a los peregrinos medievales y sigue planteando dudas, misterios y respuestas que se adaptan a nuestra mentalidad de humanos a las puertas del Tercer Milenio. Sin embargo, tengo el convencimiento de que el estudio del pasado y de sus problemas contribuye a que podamos afrontar mejor una meditación consciente sobre nuestro presente y los problemas que nos plantea el inmediato futuro. Por eso, sería bueno volverse de nuevo peregrino, «hacer» lúcidamente el Camino, tratando de asumir su realidad histórica desde todos sus aspectos, y asumirlo como nuestro, puesto que nos pertenece por herencia de quienes lo recorrieron desde hace mil años oficialmente y desde muchos miles de años más de manera visceral, con necesidad orgánica de caminar en pos de las respuestas universales que plantea la marcha del Sol y el deseo de alcanzar el lugar exacto de su ocaso.

El Camino constituyó una respuesta. Múltiple ciertamente, pero respuesta a toda una Humanidad urgida de respuestas a crisis tanto personales como universales. No

digo que hoy sea la única, pero todavía confío en que patearlo conscientemente, entregarnos a él y destaparlo de todas sus tapaderas seculares es todavía una manera de afrontar la realidad, como la afrontaron los que cantaban el *Utreya* a los pies de la Tour Saint-Jacques y se ponían en camino hacia el lugar profundo donde se alcanza el Mar Tenebroso en el que la Tierra termina.

Aún nos podemos llamar peregrinos, como el Dante llamó a los que emprendían la Ruta que conducía a Compostela. Aún existen enclaves sagrados donde poder encontrarnos a nosotros mismos y hallar las respuestas a las preguntas, siempre que seamos capaces de formularlas sinceramente, que es lo mismo que plantear que afrontemos sinceramente nuestra circunstancia vital y tratemos de encontrarle respuesta más allá de lo que de inmediato nos interesa. Y a ese Camino, que tan depredado fue y que tanta depredación está sufriendo por culpa de nuestros intereses inmediatos, aún le quedan alientos para orientarnos y para darnos razón de nuestra existencia y de nuestras necesidades más profundas. Todo consiste en que abramos los ojos antes de recorrerlo y en que los mantengamos abiertos mientras pisamos firmemente su memoria.

APÉNDICE

El Calixtino y los manejos de Cluny

YO quedaría completa la historia de las peregrinaciones jacobeanas, ni por descontado la aventura del que reconocemos unánimemente como Camino de Santiago, si fuéramos capaces de adentrarnos en las circunstancias históricas concretas que determinaron su invención, su auge y, sobre todo, la devoción secular que despertó en las tierras de allende los Pirineos.

Hemos tenido la oportunidad de ver a lo largo de estas páginas cómo, desde la abundancia de imágenes de tradición carolingia y de recuerdos legendarios del Emperador de la Barba Florida, hasta la deliberada traslación del emplazamiento exacto de la derrota del ejército imperial al lugar de Roncesvalles, donde daba comienzo uno de los dos brazos principales de la ruta peregrina peninsular, el Camino Francés era con frecuencia —aunque ya se ha perdido en parte— una constante llamada a la memoria de la supuesta expedición emprendida por Carlomagno para liberar gloriosamente a la Península de la dominación sarracena. Pero si prestamos atención a esta mitificación histórica —cuya falsedad es bien conocida y que ya fue puesta en evidencia por los cronistas castellanos a partir del arzobispo Jiménez de Rada^[1]—: nos daremos cuenta de que dicha tradición no se remonta a los primeros tiempos de la peregrinación, los que sucedieron al presunto descubrimiento de la Tumba Santa, sino que parte del momento en que fue divulgado el *Liber Sancti Jacobi*, el que conocemos también como *Código Calixtino*, que no fue definitivamente estructurado hasta los años 1132/1135 y del que se conserva una de las primeras copias en Santiago de Compostela. Si nos fijamos en las fechas, pues, veremos que el citado libro se escribió cien años después de la introducción de la Orden de Cluny en España^[2] y unos quince después de que Calixto II subiera al solio pontificio en 1119. Y, aunque falta la documentación que lo pruebe sin lugar a dudas, se sospecha que dicho Pontífice, a pesar de lo que dice la carta —probablemente apócrifa— que abre el código, no estuvo en Compostela después de ser nombrado Papa, sino mucho antes, cuando, como arzobispo de Vienne, acudió en 1108 a León para ser designado, junto al arzobispo Gelmírez de Compostela, tutor de su sobrino carnal Alfonso Raimúndez, el futuro rey de Castilla Alfonso VII, nieto y heredero del soberano reinante Alfonso VI.

Esta relación familiar no puede en modo alguno ser pasada por alto como si se tratara de una simple coincidencia accidental. Cluny, la abadía madre de la Orden, el monasterio de donde había partido la primera gran reforma de la regla benedictina, se encontraba en territorio del ducado de Borgoña, cuya casa, aun encontrándose entonces en plena decadencia política, colaboró activamente en la reforma monástica y fue la primera a la hora de conceder importantes donaciones a la abadía, que pronto pasaría a ser la más importante y emblemática de Europa. Resulta lógico y natural

pensar que la Orden, una vez afianzada en todo el orbe cristiano europeo, se planteara su ideario político contando con la casa de Borgoña a la hora de proyectar las bases de un futuro gran Estado sinárquico dirigido en lo espiritual desde Roma y gobernado en lo político por un gran soberano universal que hubiera nacido de una familia radicalmente fiel al ideario promovido desde Cluny. De la fidelidad de la casa de Borgoña no podían dudar los monjes de Cluny ni los pontífices que subieron al solio romano procedentes de la Orden.

Tras su implantación en los reinos cristianos peninsulares durante el reinado de Sancho el Mayor, los cluniacenses no solo lograron extender su regla a la práctica totalidad de los monasterios españoles, sino que, antes de comenzar el siglo XII, tenían monjes de la Orden al frente de la mayoría de los obispados y arzobispados existentes, así como de los que se fueron recreando en los territorios conquistados, como resultado de aquella Guerra Santa (Reconquista) con cuyos principios habían mentalizado a los monarcas leoneses, castellanos, navarros y aragoneses, todos descendientes directos de Sancho el Mayor. En aquellos momentos ocupaban las sedes peninsulares Bernard de Sédirac, arzobispo de Toledo; Géraud de Moissac, arzobispo de Braga; Pierre de Bourges, obispo de Osma, y Bernard d'Agén, que primero fue obispo de Sigüenza y luego pasó a ocupar la sede compostelana, hasta que, a su muerte, le sucediera el también cluniacense, aunque español, Diego Gelmírez. Con aquella influencia firmemente afincada, dueños de hecho de la autoridad espiritual absoluta en los pequeños reinos españoles, los monjes de Cluny tuvieron el camino abierto para iniciar una política de penetración francesa —y fundamentalmente borgoñona— en toda regla, con el fin de alcanzar el dominio peninsular a todos los niveles imaginables, más allá incluso de la estricta autoridad espiritual que ya detentaban.

En el año 1078, siendo papa el cluniacense Hildebrando —Gregorio VII—, se llevó a cabo en Castilla la reforma ritual que desterraba definitivamente la liturgia gótica mozárabe por la que se había regido la Iglesia peninsular hasta entonces. Era rey de Castilla y León Alfonso VI, nieto de Sancho el Mayor, a pesar de la sospecha de haber accedido al trono después de haber sido responsable del asesinato de su hermano Sancho. Recordemos que tuvo que jurar su inocencia en Santa Gadea, a propuesta de Rodrigo Díaz de Vivar, el Cid. Un año más tarde, tras haber enviudado de su primera mujer, Inés de Aquitania, los cluniacenses actuaron directamente de casamenteros, organizando el matrimonio del rey con Constanza, hija del duque Roberto de Borgoña y sobrina carnal de uno de los grandes abades de Cluny, san Hugo.

El matrimonio no tuvo hijos varones, pero sí una hija, Urraca, que apenas tenía siete años cuando, en 1090, fue a su vez casada con otro caballero de la misma familia, Raimundo de Borgoña, que había llegado a la Península formando parte de la mesnada de cruzados transpirenaicos dispuestos a intervenir activamente en las campañas reconquistadoras que conducirían a la toma de la plaza de Toledo (1085).

Con Raimundo había venido otro miembro de la casa de Borgoña, Enrique, primo suyo, que por las mismas fechas contraería matrimonio con una hija bastarda de Alfonso VI, Teresa. Urraca y Raimundo fueron designados condes de Galicia. Y bajo su autoridad, aunque conservando un notable grado de independencia, fueron condes de Portugal Teresa y Enrique. Con esta operación política, la tierra gallega y su tesoro espiritual, la Tumba Santa de Santiago, quedaban prácticamente bajo la autoridad total y absoluta de los cluniacenses, que ya, con Dalmacio y Gelmírez (que antes de ser arzobispo de Compostela fue secretario de Raimundo de Borgoña), habían impuesto para la sede compostelana arzobispos pertenecientes a la Orden.

El acuerdo al que llegaron los dos primeros borgoñones, sin duda con el consentimiento de la reina Constanza y dirigidos por los intereses suprapolíticos que representaban los monjes de Cluny y su abad y pariente san Hugo, fue el de repartirse el territorio castellanoleonés si, como parecía ya previsible, Alfonso VI fallecía sin tener hijos varones. Pero las cosas amenazaron seriamente con torcerse para los intereses borgoñones cuando nació, en 1098, un hijo de Alfonso VI, Sancho, habido de las relaciones que el rey tenía con la princesa mora Zaida, que se había bautizado y tomado el nombre de Isabel. El peligro de que la muy católica corona castellanoleonesa pudiera quedar en manos de un mestizo musulmán, al que sería difícil manejar en cuanto a la continuación de las campañas reconquistadoras contra el islam, estuvo a punto de provocar la rebelión abierta de los primos borgoñones y, sobre todo, de Raimundo, el aspirante más cercano al trono, por estar casado con la hija legítima del soberano.

Paralelamente a esta situación, que suponía en la práctica tomar por la fuerza, si así se hacía necesario, la corona castellana, Cluny se lanzó a resucitar, a través de la crónica del *Seudo Turpin*, incluida para conocimiento de una inmensa mayoría en la segunda versión del *Liber Sancti Jacobi*^[3], la mítica aventura guerrera de Carlomagno, supuestamente venido a la Península para liberarla de la invasión islámica e incorporarla a su imperio. Resucitando aquel mito, o creándolo *ex nihilo*, Cluny trataba de justificar que los príncipes de la casa de Borgoña pudieran ser los más legítimos aspirantes a heredar la corona castellanoleonesa, frente a las aspiraciones de un príncipe medio musulmán, aunque ese príncipe pudiera ser el heredero más inmediato y contara con las preferencias del soberano reinante. Todas las circunstancias —y no solo las míticas, que apenas habían sido creadas para provocar un estado de opinión entre el pueblo y entre los numerosos francos que ya se habían establecido de manera permanente a lo largo del Camino de Santiago— parecían jugar en favor de las aspiraciones borgoñonas, defendidas por los cluniacenses en masa y por los obispos de la Orden —Gelmírez a la cabeza de ellos—, en tanto que poder político de primera magnitud.

Muerto Raimundo de Borgoña, las aspiraciones al trono se centraron en los derechos de su hijo Alfonso Raimúndez (el futuro Alfonso VII), nacido en 1105. Con él, Cluny no solo sentía asegurada su influencia política, a través de su ascendiente

sobre la casa de Borgoña^[4], sino la seguridad —que nunca podría haber tenido con el hijo de Zaida— de una continuidad efectiva del espíritu de Cruzada contra el islam. Pero esos no parecían ser los planes de Alfonso VI. Rotas violentamente las esperanzas que había puesto en su hijo medio moro Sanchuelo, muerto a los nueve años (1108) en la batalla de los Siete Condes, en las inmediaciones de Uclés^[5], concertaba apresuradamente la boda de su hija Urraca, viuda de Raimundo de Borgoña, con el rey aragonés Alfonso I el Batallador (1109), probablemente con la esperanza —que nunca se pudo cumplir— de que llegase otro nieto que pudiera desbancar las que, seguramente, se habían convertido para el monarca en auténticas encerronas preparadas desde la cumbre de las más altas autoridades eclesiásticas del reino.

Resulta significativo comprobar cómo las crónicas que relatan las vicisitudes de esta última etapa del reino de Alfonso VI —y, fundamentalmente, la *Compostelana*, escrita al dictado del arzobispo Gelmírez^[6]— cargan las tintas sobre los aspectos más negros de la personalidad de Alfonso VI, insistiendo en su ambición sin límites, que le llevó incluso a deshacerse violentamente de sus propios hermanos para extender su poder (lo que sin duda fue cierto) y silenciando en cambio unas virtudes que contrastaban con las que se adjudicaban a quienes aspiraban a sucederle en el trono castellanoleonés. Por el contrario, y quizá con la misma intención manipuladora, otros grandes cronistas castellanos contemporáneos o inmediatamente posteriores, más conscientes de su nacionalismo y tal vez al tanto de las intenciones comunes de borgoñones y cluniacenses, como Rodrigo Jiménez de Rada, cargaron la tinta de sus alabanzas sobre el rey denostado desde la propaganda cluniacense y destacaron la intransigencia y el fanatismo del que dieron muestras los representantes de Cluny que fueron alzados a los más altos cargos de la Iglesia castellanoleonés de su tiempo. Así, la *Crónica* de Jiménez de Rada no solo da cuenta de hechos tales como el incumplimiento de los acuerdos de Alfonso VI con los moros de Toledo por parte del arzobispo cluniacense y francés Bernardo, en contubernio con la reina Constanza, sino que exalta hasta la exageración las virtudes sociales del soberano castellano:

Por su parte, el rey Alfonso, conocido como emperador de Hesperia, a pesar de su edad, eliminó hasta tal punto los peligros de su reino que los nobles y el pueblo llano, los poderosos y los menesterosos se regían por el mismo rasero de la ley, hasta el extremo de que cualquier persona de ambos sexos, por muy débil que fuera, podía caminar sin temor por todos los senderos de su reino^[7].

Si nos fijamos en este panegírico, sin duda exagerado, tendremos que hacer hincapié sobre dos circunstancias: la primera, llamar emperador de Hesperia al monarca, casi con toda seguridad en contraste con la figura del otro emperador, Carlomagno, cuyos míticos derechos sobre la Península reclamaban los cluniacenses;

la segunda, el hecho de insistir en el papel del rey como vigilante de la seguridad de los caminos —entre los que lógicamente tendría que estar incluido el de Santiago—, que también los cluniacenses, a través del *Seudo Turpin*, adjudicaban a la benemérita y legendaria intervención guerrera del viejo Carlomagno.

Vistas todas estas circunstancias históricas, conviene que nos concentremos de nuevo en el *Liber Sancti Jacobi* y, sobre todo, en la estructura que adquiere en su última versión, la que sería difundida en el segundo cuarto del siglo XII. El código se compone de cinco partes, en apariencia tremendamente dispares:

- I: La carta apócrifa de Calixto II, en la que se declara inductor, si no autor, de todo su contenido.
- II: Un conjunto de sermones y otros textos litúrgicos dedicados a la memoria y veneración del Apóstol.
- III: Una colección compuesta por veintidós milagros atribuidos a Santiago, que tienen como escenario diversos lugares de Europa y, muy especialmente, el territorio francés.
- IV: El relato de la milagrosa traslación del cuerpo de Santiago desde Tierra Santa hasta las costas gallegas, así como su enterramiento definitivo en Compostela.
- V: La crónica histórica conocida como el *Seudo Turpin*, que relata la expedición de Carlomagno para salvar a España del dominio musulmán.
- VI: El propiamente llamado *Libro de la Peregrinación*, que marca el itinerario estricto que deben seguir los peregrinos para llegar a Santiago y describe los obstáculos que tendrán que superar. Se sobrentiende que esta primera guía del Camino va especialmente dirigida a peregrinos transpirenaicos, puesto que resultaría absurdo establecer este itinerario para peregrinos peninsulares que, con toda seguridad, seguirían la ruta que mejor conviniera a su lugar de origen.

A poco que profundicemos en esta aparente discontinuidad del código, que parece en una primera aproximación producto de distintas argumentaciones y que mezcla, sin prestar atención a la unidad, cuestiones supuestamente históricas con otras esencialmente devocionales o doctrinales, nos daremos cuenta de que hay en él bastante más unidad de lo que aparenta. Pues absolutamente todos los escritos en él contenidos conducen, en su conjunto, a la consolidación de una idea única y concreta que se transparenta desde su estructuración inmediata: que la tumba del Apóstol y la peregrinación que lleva hasta ella no tendrían razón de ser sin la unidad esencial de una Iglesia universal unida y esencialmente adicta a Roma sobre cualquier otro interés y dispuesta, por parte de todos sus miembros, a erradicar cualquier creencia o sentimiento religioso —y en consecuencia político— que no cuadre con el ideario cluniacense. Y en ese ideario se incluía un gobierno universal, inspirado en el mítico

Imperio Carolingio, y la erradicación de aquellas posturas religiosas o políticas que impidieran su inmediato establecimiento. Es lo que reflejan las apócrifas palabras del papa Calixto en la carta que prologa el código, cuando, con evidente intención alegórica, pone en boca de Jesucristo —el Hijo del Rey Supremo le llama— la siguiente sentencia: «Concluye lo que has comenzado y reprende los crímenes de los malos hospederos asentados en el Camino del Apóstol», en clara referencia a cualesquiera, monarcas incluidos, que pudieran oponerse a las intenciones manifestadas por la Orden.

Bibliografía

- ARENAS, Arsenio, y HUARTE, Pablo: *Los caminos de Santiago*, Editorial La Polígrafa, Barcelona, 1965.
- ARÉVALO, Alfonso: *La importancia cultural del Camino de Santiago*, Ed. Cátedra, II (1944), págs. 42-48.
- BARRET P., y GURGAND, J. N.: *La aventura del Camino de Santiago*, Edicións Xerais de Galicia, Vigo, 1974.
- , *A vida dos peregrinos polo Camiño de Santiago*, Edicións Xerais de Galicia, Vigo, 1980.
- BEDIER, Joseph: *Les légendes épiques. Recherches sur la formation des chansons de Geste*, 4 vols., París, 1929.
- BENNASSAR, B.: *Saint-Jacques de Compostelle*, Julliard, París, 1971.
- BERNARD, Auguste (ed.): *Chartes de l'Abbaye de Cluny (1027-1090)*, IV, París, 1888.
- BOGLIONI, P.: *Wallfahr kennt keine Grenze*, Múnich/Zúrich, 1984.
- BONET CORREA, A.: *Santiago de Compostela. El Camino de los peregrinos*, Orbis, Madrid, 1985.
- BONILLA, Luis: *Los peregrinos, sus orígenes, rutas, religiones*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1965.
- , *Historia de las peregrinaciones en el mundo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1965.
- BONNAULT D'HOUEIG Barón de: *Pélerinage d'un paysan picard a Saint-Jacques de Compostelle au commencement du XVIII siècle*, Montidider, 1890.
- BOTTINEAU, Yves: *Les chemins de Saint-Jacques*, Arthaud, París, 1964.
- CADENAS Y VICENT, V.: *Evocación de los años santos*, Madrid, Hidalguía, 1974.
- CARRO GARCÍA, Xesús: *A peregrinaxe ao Xacobe de Galicia*, Galaxia, Vigo, 1965.
- , *Estudios jacobeos*, Santiago de Compostela, 1954.
- CASTRO, Américo: *España en su Historia. Cristianos, moros y judíos*, Porrúa, Buenos Aires, 1945.
- , *Santiago de España*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1958.
- CASTROVIEJO, José María: *Galicia. Guía espiritual de una tierra*, Espasa-Calpe, Madrid, 1960.
- CAUCCI, P.: *Las peregrinaciones italianas a Santiago*, Porto, Santiago, 1971.
- CAUWNBURGH, Etienne van: *Les pélerinages expiatoires et judiciaires dans le droit communal de la Belgique au Moyen-Âge*, Lovaina, 1922.
- COBREROS, Jaime, y MORIN BENTEJAC, Pedro: *El camino iniciático de Santiago*, Ediciones 62, 1976.
- CHELINI, J. y cols.: *Histoire des Pélerinages non chrétiens*, Hachette, París, 1987.
- DARANATZ, J. B.: *Chansons des Pélerins de Saint-Jacques*, Curiosités du Pays Basque, Bayonne, 1917.

- DAUX, C.: *Sur les chemins de Compostelle*, Alfred Mame, Tours, 1909.
- , *Les chansons des Pèlerins de Saint-Jacques*, Montauban, 1889.
- DAVIES, H.: *Holy Days and Holiday. The medieval Pilgrimage to Compostela*, Londres, Toronto, 1982.
- DEFOURNEAUX, Marcelin: *Les français en Espagne aux XI^{ème} et XII^{ème} siècles*, París, 1949.
- DELISLE, L.: *Note sur le recueil intitulé «De Miraculis Sancti Jacobi»*, Le Cabinet Historique, París, 1878.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: *El Códice Calixtino de la catedral de Santiago*, Múnich, Santiago de Compostela, 1988.
- DOMKE, H.: *Spaniens Norden. Der Weg nach Santiago*, Múnich, 1973.
- DUCROT Janine: *Vers Compostelle*, Nouvelles Editions Latines, París, 1962.
- DUCHESNE, L.: *Saint-Jacques de Galice*, Annales du Midi, Toulouse, 1900.
- ECHEVARRÍA, P.: *Cancionero de los peregrinos de Santiago*, Centro de estudios jacobeos, Madrid, 1971.
- ENGELMANN, Henri: *Las peregrinaciones*, Editorial Casal i Vall, Andorra, 1960.
- FARINELLI, Arturo: *Viajes por España y Portugal desde la Edad Media hasta el siglo xx. Nuevas y antiguas divagaciones bibliográficas*, Roma, 1942.
- FILGUEIRA VALVERDE, J.: *El libro de Santiago*, Editora Nacional, Madrid, 1948.
- FINUCANE, R. C.: *Miracles and Pilgrims*, Dent, Londres, 1977.
- FLOREZ, P. Enrique: *España Sagrada*, vol. 41, Madrid, 1747.
- FONATANA, Bartolomeo: *Itinerario o vero viaggio da Venetia a Roma (...) fino a Santo Jacobo di Galitzia (...) con il nome pure delli paesi, delle citadi et terre, cosi maritime come fra terre (...) fedelmente descritto, si come dall'autore é stato cercato e veduto*, Apresso Agostino Bindoni, Venezia, 1550.
- GARCÍA ATIENZA, Juan: *La Ruta Sagrada*, Robin Book, Barcelona, 1992.
- , *En busca de Gaia. Los constructores del Camino de Santiago*, Robin Book, Barcelona, 1993.
- GARCÍA MINOR, A.: *De San Salvador de Oviedo a Compostela*, Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 1965.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, Carmen: *El culto a los santos en la España romana y visigoda*, C.S.I.C., Madrid, 1966.
- GARCÍA VILLADA (ed.): *Crónica de Alfonso III*, Madrid, 1918.
- GARRISON, E: «A propos des Pèlerins et leur condition juridique», en *Etudes d'Histoire du Droit Canonique*, vol. II, París, 1965.
- GAUDEFROY-DEMOMBYNES, M.: *Le Pèlerinage à la Mecque*, Porcupine Press, Filadelfia, 1977.
- GOICOECHEA ARRONDO, E.: *Rutas jacobeanas. Historia-Arte-Caminos*, Estella, 1971.
- GROOTE, E.: *Die Pilgerfahr des Ritters Arnold von Harff von Köln*, Colonia, 1860.
- HERBERS, K. (recop.): *Deutsche Jakobspilger und ihre Berichte*, Tubinga, 1986.

- HERRMANN-MASCARD, N.: *Les reliques des saints*, Clincksieck, París, 1975.
- HUIDOBRO Y SERNA, L.: *Las peregrinaciones jacobeanas*, 3 volúmenes, Instituto de España, Madrid, 1950-51.
- JIMENO JURIO, J. M.: *La hospitalidad del Camino de Santiago*, Diputación Foral de Pamplona, 2.ª ed., 1980.
- KING, Georgiana Goddard: *The way of Saint James*, 3 vols., Nueva York, 1920.
- KRISS-RETTENEGER (recop.): *Wallfahr Verlag Schnell*, Zúrich, 1984.
- KÜNIG, H.: *Die Wallfahr und Strasse zu Sankt Jakob*, reimpr. facsímil de la edición de 1495, Estrasburgo, 1892.
- LACARRA, URÍA, VÁZQUEZ DE PARGA: *Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 vols., C.S.I.C., Madrid, 1948-49.
- LACOSTE-MESSELIÈRE, R. (recop.): *Pélerins et Chemin de Saint-Jacques en France et en Europe du x^{ème} siècle à nos jours*, París, 1965.
- LAFFI BOLOGNESE, Domenico: *Viaggio in Ponente a san Giacomo di Galizia e Finisterrae*, Presso Giovan Battista Ferroni, Bologna, 1673; 2.ª edición, Presso Eredi Antonio Pisarri, Bolonia, 1681.
- LAMBERT, Elie: *Le Pélerinage de Compostelle*, Privat, París-Toulouse, 1957-58.
- Liber Sancti Jacobi, Codex Callixtinus*, transcripción por Walter Muir Whitehill, Santiago de Compostela, 1944.
- LÓPEZ FERREIRO, A.: *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, 11 vols., Santiago, 1898-1911.
- LOXTON, H.: *Pilgrimage to Canterbury*, Newton Abbot, Londres, 1978.
- LUCAS DE TUY, El Tudense: *Chronicon Mundi*, códice del siglo XII, edición de J. Puyol, R.A.H., S.A.
- MALE, Emile: «L'Art du Moyen Age et les Pélerinages», *Revue de Paris*, febrero, 1920.
- MANIER, G.: *Pélerinage d'un Paysan Picard a Saint-Jacques de Compostelle au commencement du xviii^{ème} siècle*, Mondidier, París, 1890.
- MARAVAL, P.: *Lieux Saints et Pélerinages d'Orient*, Editions du Cerf, París, 1985.
- MARIÑO FERRO, Xosé: *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos*, Edicións Xerais de Galicia, 1987.
- MARKALE, Jean: *Le Christianisme Celtique et ses survivances populaires*, Imago, París, 1983.
- MASSE, H.: *L'Islam*, Armand Colin, París, 1930.
- MENACA, Marie de: *Histoire de Saint-Jacques et de ses miracles au Moyen Age (viii^{ème} au xii^{ème} siècles)*, Universidad de Nantes, 1987.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón: *La España del Cid*, 2 vols., Espasa-Calpe, Madrid, 1929.
- MEREDITH-JOHNS, C.: *Historia Karoli Magni el Rotholandi ou Chronique du Pseudo-Turpin*, Ginebra, 1972 (1.ª edición, Londres, 1936).

- MESMY, Dom Claude J. (dir.): *Les chemins de Saint Jacques*, La Pierre qui Vire, Zodiaque, 1970.
- MIGNE: *Patrología Latina*, tomos 96/97/98/99/104/163.
- MULLINS, E.: *The Pilgrimage to Santiago*, Londres, 1977.
- OURSEL, R.: *Les Pèlerins du Moyen Age, les hommes, les chemins, les sanctuaires*, Fayard, París, 1963.
- PARDIAC, Abate: *Histoire de Saint-Jacques le Majeur et du Pèlerinage de Compostelle*, Burdeos, 1863.
- PASSINI, J.: *El Camino de Santiago (descripción topográfica)*, Madrid, 1987.
- PÉREZ DE URBEL, Fr. Justo: *Santiago y Compostela en la Historia*, Madrid, 1977.
- PICAUD, Aymeric: *Codex Callixtinus o Liber Sancti Jacobi*, edición de Fidel Fita, Madrid, 1882. Reeditado por el Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos, C.S.I.C., Santiago, 1944.
- PORTELA SANDOVAL, F. J.: *El Camino de Santiago*, 3 vols., Madrid, 1971.
- PRADO, Germán: *Historia del rito mozárabe y toledano*, edición de la Abadía de Silos, Burgos, 1928.
- PRECEDO LAFUENTE, M. J.: *Santiago el Mayor Patrón de España. Vida y Culto*, Arzobispado de Santiago, 1985.
- RAPHAEL, F. y cols.: *Les Pèlerinages de l'Antiquité biblique et classique à l'Occident Médiéval*, Goethner, París, 1973.
- REY ALVITE, J.: *Los santuarios jacobeos de la nación española*, Roel, La Coruña, 1932.
- ROMERO DE LECEA, C.; GUERRA CAMPOS, J., y FILGUEIRA VALVERDE, J.: *Libro de la Peregrinación del Códice Calixtino* (edición facsimilar), Madrid, 1971.
- ROUSSEL, R.: *Les Pèlerinages*, P.U.F., París, 1972.
- SALGADO TOIMIL, R.: *Santuarios gallegos*, Palacios, Lugo, 1929.
- SARTORI, I. (recop.): *Pellerinaggio e religiosità popolare*, Messaggeri, Padua, 1981.
- SECRET, Jean: *Saint-Jacques et les chemins de Compostelle*, París, 1955.
- SIGAL, Pierre-André: *Les marcheurs de Dieu*, Armand Colin, París, 1974.
- , *L'Homme et le Miracle*, Editions du Cerf, París, 1985.
- SPICQ, C.: *Vida cristiana y peregrinación*, B.A.C., Madrid, 1977.
- STARKIE, W. F.: *Road to Santiago. Pilgrims of St. James*, Nueva York, 1957.
- STOKSTAD, M.: *Santiago de Compostela in the Age of the Great Pilgrimages*, Norman University of Oklahoma Press, 1978.
- STONE, James, *The cult of Santiago*, Londres, 1927.
- STORRS, Constance Mary: *Jacobean Pilgrims from Early XII to the Late XV Century*, Senate House Libray, Londres, 1946.
- TURNER, V.: *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Columbia University Press, Nueva York, 1978.
- VALINA, Elías: *El Camino de Santiago. Estudio histórico-jurídico*, C.S.I.C., Madrid, 1971.

VALOUS, G.: «Les cluniciens en Espagne», en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Eclésiastiques*, t. I 3, París, 1935.

VICAIRE, M. H. y cols.: *Le Pèlerinage*, Privat, Toulouse, 1980.

VIELLARD, J.: *La Guide du Pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, 4.^a edición, Mácon, Protat, París, 1963.

WEISBACH, Werner: *Reforma religiosa y arte medieval*, Espasa-Calpe, Madrid, 1949.

YOYOTTE, Y. y cols.: *Les Pèlerinages*, Seuil, París, 1960.

Notas

[1] Marino Benzi, *Les derniers adorateurs du peyotl*, Gallimard, París, 1972. <<

[2] Edición de ambos por Juan B. Bergua, Clásicos Bergua, 4.^a edición, Madrid, 1972.

<<

[3] René Guénon, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Eudeba, Buenos Aires, 1972. <<

[4] Pierre-André Sigal, *Les marcheurs de Dieu*, Armand Colin, París, 1974. <<

[5] Nicolás Flamel, *El libro de las figuras jeroglíficas*, Obelisco, Barcelona, 1982. <<

[1] Jacob Burckhardt, *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*, F.C.E., México, 1945. <<

[2] *De Bello Gallico*, VI. «Sú principal devoción es al dios Mercurio, de quien tienen muchísimas imágenes. Celébranlo por inventor de todas las artes; por guía de los caminos y viajes, y le atribuyen influencia en los asuntos comerciales. Después de este son sus dioses Apolo, Marte, Júpiter y Minerva, por los cuales sienten lo mismo que las demás naciones...». <<

[3] Aludí ya ampliamente a Prisciliano en el libro *Monjes y monasterios españoles en la Edad Media*, publicado en 1992. <<

[4] Las fuentes más inmediatas sobre la vida y la doctrina de Prisciliano se encuentran en las Crónicas de Sulpicio Severo (véase *Obras Completas*, con prólogo, estudio y traducción de Carmen Codoñer, Tecnos, Madrid, 1987) y en la propia obra de Prisciliano, *Tratados y cánones* (Biblioteca de Visionarios, Heterodoxos y Marginados, Editora Nacional, Madrid, 1975). <<

[5] Mercedes Durany, *San Pedro de Montes. El dominio de un monasterio benedictino en el Bierzo*, Institución Fray Bernardino de Sahagún, C.S.I.C., León, 1976. <<

[6] Este símbolo de las aves enfrentadas sería, como veremos, uno de los motivos principales de la iconografía románica del Camino Jacobeo, como una posible llamada de atención a los peregrinos. <<

[7] Hipólito de Sa Bravo, *El monacato en Galicia*, Editorial Librigal, La Coruña, 1972. <<

[8] Según los cálculos que la historiografía ha podido hacer sobre los testimonios de las crónicas árabes contemporáneas, el ejército invasor musulmán apenas sobrepasaba los 25.000 hombres. <<

[9] Lévy-Provençal, *La España Musulmana*, IV. <<

[10] Véase *Historia de la Iglesia*, B.A.C., Madrid, 1963 <<

[11] Migne, *Patrología latina*, tomo 94, pág. 545. <<

[12] Se trata de la *Crónica Albeldense*, que a fines del siglo IX cita al Apóstol, y la llamada de *Sampiro*, que ya entrado el siglo X cita expresamente el sepulcro compostelano con motivo de la expedición de Almanzor en 872. Pero las circunstancias del supuesto descubrimiento del sepulcro de Santiago no aparecen hasta 1077, en el documento conocido como la *Concordia de Antealtares*, que establecía los acuerdos para la construcción de la catedral que sustituiría al santuario construido por Alfonso II. <<

[13] Américo Castro, *La realidad histórica de España*, Porrúa, México, 1960. Véase igualmente un complemento del mismo autor, *Santiago de España* (Emecé Editores, Buenos Aires, 1958). <<

[14] J. Ortega y Gasset, *La idea del Principio en Leibniz*, Emecé, Buenos Aires, 1958. Debo esta información a Arturo Soria y Puig (véase «Bibliografía»). <<

[15] Si así no fuera, tendríamos que seguir creyendo, como así se nos quiere hacer creer, que es peregrinación el viaje a Compostela en un reactor de Alitalia, como lo suele efectuar el Papa actual, llamándose a sí mismo, aunque injustamente, peregrino.

<<

[16] Véase Anuro Soria y Puig, *El camino a Santiago*, M.O.P.T., tomo I, Madrid 1991.

<<

[17] Una exposición más amplia de esta cuestión se encuentra en mi libro *Monjes y monasterios españoles de la Edad Media*, *op. cit., supra.* <<

[18] Véase «Apéndice». <<

[19] *Crónica del Seudo Turpin*, incluida en el *Liber Sancti Jacobi* o *Codex Callixtinus*.

<<

[20] Antonio Ubieto Arteta, *La Chanson de Roland y algunos problemas históricos*, Anubar, Zaragoza, 1985. <<

[1] Extraigo esta información del estudio de Marie de Menaca: *Histoire de Saint-Jacques et de ses miracles au Moyen-Age (VIII^{ème}-XII^{ème} siècles)*, Université de Nantes, 1987. <<

[2] Véase *Cartulario de San Millán de la Cogolla* (ed. de L. Serrano, Madrid, 1912, docs. 227 y 257), y *Chartes de l'Abbaye de Cluny* (ed. de Auguste Bernard y A. Bruel, tomo IV París, 1888, docs. 3492, 3540 y 3582). <<

[3] Claudio Sánchez-Albornoz, *España, un enigma histórico*, tomo I, VI, 6. <<

[4] Juan G. Atienza, *Guía de las brujas en España*, Ariel, Barcelona, 1986. <<

[5] *Los Caminos a Santiago, op. cit.*, i, pág. 107. <<

[6] Está ampliamente documentado que el Camino de Santiago fue la ruta principal seguida por los mercaderes que servían a Al Ándalus y a los reinos cristianos paños de Flandes y por donde se traían de regreso las sedes orientales que llegaban a los puertos musulmanes de la península. <<

[7] Casi desde el inicio de la peregrinación organizada, quedó tácitamente establecido que la marcha a Compostela era más conveniente que se realizase en primavera o en verano, para no sufrir las consecuencias del invierno en los pasos pirenaicos y en las parameras castellanoleonesas. Sin embargo, las largas distancias hacían a menudo inútiles estas previsiones. <<

[8] Domenico Lafi, *Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galitia e Finis Tenue, Per Francia e SPagna*, Presso Giovan Battista Ferroni, Bologna, 1673. <<

[9] Véanse las diversas Crónicas del reinado de Juan II de Castilla: Diego de Valera, *Memorial de diversas hazañas*, ed. de Juan de Mata Carriazo, Espasa Calpe, Madrid, 1941, y, muy especialmente, Evans, P. G., «A spanish Knight in Flesh and Blood. A study of the Chevaire Spirit of Suero de Quiñones», en *Hispania*, vol. xv, Stanford, California, 1932. <<

[10] R. Gordon Wasson, Albert Hofmann y Carl A. P. Ruck, *El Camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980. <<

[11] *Friderici Constitutiones*, según cita de Vázquez de Parga, *Las Peregrinaciones...*, citando a su vez a Cauwnbergh, *op. cit.* en Bibliografía. <<

[12] Vázquez de Parga, *op. cit.*, i, VII. <<

[13] Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, 1. III, cap. II. <<

[14] I, XXIV. <<

[15] Debo esta información a las investigaciones no publicadas llevadas a cabo por Javier Ruiz Sierra, que ha dedicado buena parte de sus conocimientos arqueológicos a la búsqueda del significado simbólico de los elementos llamados decorativos de la arquitectura sagrada española. <<

[16] Esto sucedía en 1341. Citado por Barret-Gurgand en *La aventura del Camino de Santiago*, Edicións Gerais de Galicia, Vigo, 1982. <<

[17] Archivos del departamento de Gers, citados por Barret-Gurgand, *op. cit.* <<

[18] Ángel San Román, *Historia de la Beneficiencia en Astorga*, Astorga, 1907, citado por Valiña, *op. cit.* en «Bibliografía». <<

[19] A. M. Armelin, «Pèlerins de Saint-Jacques», en La Coste-Messelière, R., *Pèlerins et chemins de Saint-Jacques en France et en Europe, du x^{ème} siècle a nos jours*, obra colectiva editada por Les Archives Nationales, París, 1965. <<

[20] Josep Gudiol, «De peregrins i peregrinatges religiosos catalans», en *Analecta Sacra Tarraconensia*, 3, 93-119, 1927. <<

[1] Fr. Juan Interián de Ayala, *El pintor cristiano y erudito, o tratado de los errores que suelen cometerse frecuentemente en pintar y esculpir las imágenes sagradas*, 3 vols., Imprenta de la viuda e hijos de J. Subirana, Barcelona, 1883. <<

[2] Elías Valiña Sampedro, *El Camino de Santiago. Estudio Histórico-Jurídico*, C.S.I.C., Instituto Enrique Flórez, Madrid, 1971. <<

[3] En Vázquez de Parga, *op. cit.*, I, 124. <<

[4] Pedro Echevarría Bravo, *Cancionero de los peregrinos de Santiago*, Centro de estudios jacobeos, Madrid, 1971. <<

[5] Vázquez de Parga, *Las peregrinaciones...*, *op. cit.*, I, 128: «Hay que estar provisto de las cosas necesarias. A ejemplo de los Padres, no carecer de bordón ni de sportilla. Así mismo, de un sombrero grande y, contra las tempestades, llevar un buen abrigo». <<

[6] La oración que pronunciaba el sacerdote al entregar al peregrino el báculo y la escarcela está debidamente reseñada entre las que figuran en el *Codex Callixtinus*, I, XVIII. <<

[7] Chevalier Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles*, Seghers, París, 1969. <<

[8] Este abrigo se acortó definitivamente hacia el siglo XIV; antes solía llegar a los pies, en un intento de imitación de los hábitos monásticos, pero los peregrinos terminaron por percatarse de que, siendo más corto, facilitaba la marcha. <<

[9] Vázquez de Parga, *op. cit.*, tomo I, pág. 129. <<

[10] En Roma se emplearon también las conchas, colgando de cintas al cuello, para evitar el mal de ojo transmitido por los hechiceros. <<

[11] *Liber Sancti Jacobi*, I, XVII. <<

[12] Antonio López Ferreiro, *Historia de S.A.M. iglesia de Santiago de Compostela*, II vols., Santiago, 1898-1909. <<

[13] Vázquez de Parga, *op. cit.*, I, págs. 136 y sigs. <<

[14] La sublimación de la materia a través de la nobleza del metal llegaba a su máxima cota en la religión egipcia, que decía que los huesos de los dioses estaban hechos de plata. <<

[15] *Codex Callixtinus*, I. IV, cap. III. <<

[16] López Ferreiro, *Historia...*, *op. cit.*, tomo III, págs. 27 y sigs. <<

[17] Recogido por Pedro Echevarría Bravo, *Cancionero de los Peregrinos de Santiago*, *op. cit.* <<

[1] *Saint-Jacques de la Boucherie* tomó este nombre por ser la parroquia del gremio de los carniceros, el más poderoso de la capital francesa, que a fines del siglo XIV, durante el reinado de Carlos VI, serían protagonistas de uno de los más duros alzamientos populares contra la Corona y el poder de la nobleza. <<

[2] Fue fundado en 1218 por Jean de Saint-Gilles, médico del rey Felipe Augusto; estaba situado en la calle de San Honorato y, durante la Revolución Francesa, tuvieron lugar en él las sesiones del grupo creador de la gran idea revolucionaria, los *jacobinos*, que tomaron su nombre del convento en el que se reunían. <<

[3] Algunos monumentos señeros del Camino, como el monasterio de San Juan de la Peña, están plagados de llaves labradas en las piedras de sus muros, a modo de marcas de cantero de los constructores que los levantaron. Lo veremos más adelante.

<<

[4] No hay que olvidar que, al establecerse oficialmente el Camino, hacía muy poco tiempo que los monasterios españoles habían adoptado la reforma cluniacense y que muchos de ellos todavía mantenían sus viejas estructuras arquitectónicas mozárabes, pobres en su mayoría y, en general, muy lejanas de las magnificencias que traería la moda que hoy llamamos *románica* y que tendríamos que asociar con la dependencia de las estructuras monásticas al ideario romano. <<

[5] Datos de la *Guía del Peregrino. El Camino de Santiago*, coordinación de Elías Valiña, Ministerio de Transportes, Turismo y Comunicaciones, Madrid, 1982. <<

[6] La primera edición de este itinerario, del que se desconoce el manuscrito que, al parecer, estuvo en la biblioteca de *sir* Robert Cottons, fue hecha por el librero que le dio su nombre, Samuel Purchas, en 1625. Véase la reproducción del itinerario jacobeo en Vázquez de Parga, *ob. cit.*, III, pág. 122. <<

[7] El *Voiatge de Nopar seigneur de Caumont a Saint-Jacques en Compostelle et a Notre-Dame de Finibus Terre* fue publicado por primera vez en 1882 por el marqués de la Grange y en 1938 por Vieillard. <<

[8] Lo imprimió Mathias Hupfuff en Estrasburgo, 1495, llamándolo *Die Wahlfahrt und Strass zu Sant Jacob*. Fue reeditado después en edición facsímil por Häbler, Estrasburgo, 1899. En su comentario citaba la existencia de otras cuatro ediciones inmediatamente posteriores a la primera. <<

[9] La mejor recopilación de relatos peregrinos jacobeos se encuentra todavía en Arturo Farinelli, *Viajes Por España y Portugal desde la Edad Media hasta el siglo xx*, II volúmenes, Roma, 1942. <<

[10] *Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galizia...*, op. cit. <<

[11] Impuestos y portazgos estaban oficialmente permitidos cuando se trataba de comerciantes que pasaban de un reino a otro con sus productos para venderlos; pero los peregrinos, según todas las leyes —que por lo general ellos desconocían— estaban exentos de tales contribuciones. <<

[12] *Libro de los fueros de Castilla*, n.º 2 y 265, citado por Elías Valiña, *El Camino de Santiago. Estudio Histórico-Jurídico*, C.S.I.C., Madrid, 1971. <<

[13] Génesis, XIX, 1-26. Cuenta de ángeles recibidos por Abraham y Lot. Mateo, X, 40-41, y XXV, 31-45; Hebreos, XIII, 2. <<

[14] J. M. Jimeno Jurio, *La hospitalidad del Camino de Santiago*, Diputación Foral de Navarra, Temas de Cultura Popular, n.º 103, Pamplona, 1982. <<

[15] Entresaco los datos de Eusebio Goicoechea Arrondo, *Rutas jacobeanas, Los Amigos del Camino de Santiago*, Estella, 1971. <<

[16] Citado por Uría Riu, *Las Peregrinaciones...*, *op. cit.*, i, pág. 301. <<

[17] *Op. cit.*, I, págs. 333 y sigs. <<

[18] Uría Riu, *op. cit.*, tomo I, págs. 309-310. <<

[19] Las joyas de la Corona de Aragón estuvieron guardadas en la fortaleza templaria de Monzón durante largos años. <<

[20] A. J. Forey, *The Templars in the Corona of Aragon*, Oxford University Press, Londres, 1973. <<

[21] Los fueros se sucedieron a buen ritmo: Nájera (1052); Puente la Reina (1122); Sahagún (1085); Estella (1090); Pamplona (1129); Monreal (1149); Villava (1184).

<<

[22] Pueden verse numerosos planos de ciudades del Camino en Arturo Soria y Puig, *El Camino a Santiago*, vol. II, M.O.P.T., Madrid, 1992. <<

[23] En *El Camino de Santiago*, *op. cit.*, pág. 25. De él extraigo buena parte de la información que figura en este capítulo. <<

[24] *Historia Compostelana, o sea Hechos de don Diego Gelmírez, Primer arzobispo de Santiago*, Porto, S. L., Santiago de Compostela, 1950, 1. I, cap. CXVI, pág. 176. <<

[25] *Nueva Recopilación*, VI, 18, 18. Citado por Valiña, *op. cit.*, pág. 58. <<

[26] IV, 24, 2. Citado por Valiña, *El Camino...*, *op. cit.*, pág. 58. <<

[27] Todavía pueden verse en este claustro numerosas laudas que dan testimonio de que aquel fue lugar de enterramiento de peregrinos. <<

[28] Elle Lambert, *L'architecture des templiers*, Ed. A. y J. Picard, París, 1978. <<

[29] Nada que ver aquel Monte del Gozo de los peregrinos con la mastodónica explanada artificial en la que quedó convertido a raíz de la reciente visita del papa Juan Pablo II, que eligió aquel lugar santo por la tradición ancestral para concentrar en un supremo acto de exaltación integrista a las multitudes opusdeístas que acudieron a recibirlo y aclamarlo a Compostela. <<

[30] He seguido casi al pie de la letra, en estas últimas descripciones, las noticias que reúne Vázquez de Parga, en *op. cit.*, I, págs. 146-154. <<

[31] *Relación de un viaje por Europa con la Peregrinación a Santiago de Compostela, verificada a fines del siglo xv por Mártir obispo de Arzendjan*, traducido del armenio por M. J. Saint-Martin y del francés por E. G. de R., Madrid, 1898. Cita de V. de P., *op. cit.* <<

[32] Como lo sería Muxía, donde presuntamente viajó Nuestra Señora sobre barca de piedra para dar ánimos a Santiago, pero no existe relación alguna que mencione este lugar jacobeo. <<

[33] En la ermita de Nuestra Señora de Arcos, en Tricio, muy cerca de Nájera, se han descubierto sarcófagos altomedievales sobre los que se grabaron grafitos con las mismas formas de los laberintos que se encuentran en Mogor, en la península de Morrazo. <<

[1] Ver estas cuestiones en mi libro *Monjes y monasterios españoles en la Edad Media*, Temas de Hoy, Madrid, 1992. <<

[2] Daniel Poirion, *Le merveilleux dans la Littérature française au Moyen Âge*, P.U.F., Paris, 1982. <<

[3] José Filgueira Valverde, «Datos y conjeturas para la biografía de Mestre Mateo», incluido en *Historias de Compostela*, Edicións Xerais de Galicia, Vigo, 1982. <<

[4] Juan G. Atienza, *En busca de Gaia. Los secretos de los constructores del Camino de Santiago*, Robin Book, Barcelona, 1993. <<

[5] Considerada como resumen de todas las enseñanzas de Hermes Trismegisto, es la que comienza con las palabras: «Es verdad, sin ficción, es cierto y muy verdadero: que aquello que está abajo es como lo que está arriba y aquello que está arriba es como lo que está abajo, para el cumplimiento del milagro de una sola cosa». <<

[6] Imágenes como la de Nuestra Señora la Real de Nájera, en pleno Camino, portan en sus brazos un Niño que pocos dudarían en calificar de auténtico monstruo verde.

<<

[7] Juan G. Atienza, *Nuestra Señora de Lucifer*, Martínez Roca, Barcelona, 1990. <<

[1] Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de los hechos de España*, Introducción, traducción y notas de Juan Fernández Valverde, Alianza Editorial, Madrid, 1989. <<

[2] Recordemos una vez más: la penetración se llevó a cabo desde los monasterios de San Juan de la Peña y Leyre, entre los años 1025 y 1032, siendo rey de Navarra Sancho Garcés, llamado el Mayor, que dominaba la práctica totalidad del norte peninsular. <<

[3] Aún no había aparecido con las características que habrían de convertirlo en el *Codex Callixtinus*, como presunta obra del papa Calixto II, lo que sucedería en torno a 1132/1138, con la tercera versión. <<

[4] Insistamos una vez más: Guido de Borgoña, el que iba a convertirse en papa Calixto II y fue nombrado tutor del infante, era hermano de Raimundo, el marido de Urraca, la hija de Alfonso VI. <<

[5] Por más que los historiadores lo hayan aceptado como algo propio de las costumbres de la época, jamás han terminado de aclararse convenientemente las causas por las que el infante Sancho, a tan tierna edad, pudiera estar presente en una batalla. <<

[6] *Historia Compostelana, o sea Hechos de don Diego Gelmírez, primer arzobispo de Santiago*, Porto, S. L., Santiago de Compostela, 1950. <<

[7] *Historia de los hechos...*, *op. cit.*, 1. VI, cap. XXXIII. Para la anécdota anterior sobre la actuación del arzobispo Bernardo de Toledo, *ibídem*, 1. VI, capítulo XXIII. <<