

EL MILAGRO DEL GALLO Y LA GALLINA EN LA LITERATURA POPULAR EUROPEA DEL SIGLO XVI

Luís M. Calvo Salgado

El milagro del gallo y la gallina es uno de los más conocidos, es decir, de los más populares y, así pues, de los más arraigados en la cultura popular en toda Europa de la Edad Media tardía y en el Renacimiento.¹ Debido precisamente a esa gran difusión y a la época en que llegó a ser tan famoso, este milagro es particularmente apropiado para tratar el problema de la delimitación existente entre ficción y realidad en la literatura popular del siglo XVI.² A este tema le dedicaré la primera parte de este trabajo y lo retomaré al final del mismo.

El segundo tema que pienso abordar es el referido a las versiones del milagro que aparecen en los relatos de los peregrinos compostelanos y en los que se advierte la insistencia en la veracidad de la narración milagrosa. Fueron además los relatos de los peregrinos compostelanos los que contribuyeron a difundir la idea de

1. Sobre el concepto de cultura popular, v. P. Burke. *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid, 1991, pp. 33-142. El concepto de religiosidad local que utiliza y desarrolla W. A. Christian hace hincapié en las relaciones sociales verticales y en las características particulares de la religiosidad española del siglo XVI. William A. Christian. *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, 1981, passim.

2. Sobre el tema de la ficción en la literatura del circuito culto en esta época, v. B.W. Ife. *Reading and Fiction in Golden Age Spain. A Platonist Critique and Some Picaresque Replies*. Cambridge, 1985, passim.

que el milagro había ocurrido en Santo Domingo de la Calzada. En la mayor parte de las versiones que los peregrinos recogen, los santos que aparecen como interesados son Santiago o Santo Domingo.

Comienzo, pues, con el problema de la realidad y de la ficción. Tanto en lo referido a los textos sobre el milagro como en lo que atañe a las representaciones artísticas del mismo, el lector actual debe esforzarse por comprender de qué manera entendían las personas del pasado los conceptos de realidad y de ficción. El siglo XVI es una época crucial para la comprensión de esos conceptos, porque fue entonces cuando empezó a definirse la idea de ficción en la literatura, tal y como la entendemos hoy en día, por oposición a la de realidad.

Y fue entonces también cuando la percepción profana del arte se desligó profundamente de la percepción religiosa del mismo. El uso laico de los objetos artísticos, pintura y escultura fundamentalmente, se alejaba del uso religioso de los mismos. Entre las élites culturales y entre las clases altas de la sociedad, seguía existiendo una veneración de las imágenes de culto religioso.³ Pero, poco a poco, se extendía en estos grupos sociales una percepción del arte que estaba marcada por valores estéticos y que dejaba de lado el poder sobrenatural atribuido a los personajes representados en pinturas y esculturas.

El siglo XVI es, además, un tiempo de creciente separación de la cultura popular y de élite.⁴ En la literatura podemos observar cómo, en un principio, la ficción se abre camino sólo entre una minoría de lectores con acceso a obras que hoy consideramos como clásicas, pero que entonces sólo leía una minoría.⁵ Es el caso, por ejemplo, de obras como el *Lazarillo de Tormes*, publicado a mediados del siglo XVI en Burgos, entre otros sitios, una obra de ficción muy crítica con la creencia en los milagros. Sin embargo, la mayoría de los lectores u oyentes de relatos de milagros que, como he dicho, se encontraban entre las narraciones de mayor

3. Sobre el uso de las imágenes religiosas en esta época en Europa y el renovado interés de los historiadores por su investigación con nuevos planteamientos metodológicos, v. P. Burke. *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona, 2001, pp. 59-74.

4. Esta es la tesis de P. Burke para toda la Edad Moderna. P. Burke, *La cultura popular*, passim. Una crítica de esta tesis se encuentra en R. Schenda. *Vom Mund zu Ohr. Bausteine zu einer Kulturgeschichte volkstümlichen Erzählens in Europa*. Göttingen, 1993, pp. 17-18.

5. Sobre este tema v. L. M. Calvo Salgado. *Milagres e mendigas polo camiño de Santiago*. Vigo, 1999, pp. 65-93. La traducción al castellano de esta obra lleva el título: *Milagros y mendigas en Burgos y la Rioja (1554-1559)*. Logroño: IER, 2002.

difusión, seguían aferrados a la idea de que estos relatos no eran una ficción, sino una narración de hechos reales. Para muchos puede resultar extraño que la gente “creyese” que un milagro como el del gallo y la gallina era verdad, es decir, que había ocurrido en la realidad, y no en un país lejano y desconocido, sino en la propia tierra, en la propia ciudad, cerca de la catedral que uno veía desde los campos en que trabajaba y que visitaba a menudo o, al menos, de vez en cuando coincidiendo con las fiestas más importantes. Es el significado de la palabra “creer” lo que debemos intentar matizar cuando hablamos de un milagro y de su recepción en la literatura popular del siglo XVI.

Recordemos primero a grandes rasgos cómo evolucionó la narración del milagro del ahorcado y del gallo y la gallina desde el siglo XII hasta el siglo XVI.⁶ Y fijémonos, ante todo, en dos fórmulas empleadas en las distintas versiones para recalcar su carácter de hecho verídico. En el Códice Calixtino se relata una historia real, no de ficción. Se cuenta algo que ocurrió, esperando del lector que crea que así fue. El relato comienza de esta manera:

Es cosa digna de recuerdo que ciertos alemanes yendo en hábito de peregrinación al sepulcro de Santiago en el año mil noventa de la encarnación del señor, llegaron a la ciudad de Tolosa con abundantes riquezas y allí encontraron hospedaje en casa de cierto rico.⁷

Al terminar de describir cómo el padre encuentra vivo al hijo, el autor dice del milagro: “Este fue realizado por el Señor y es admirable a nuestro ver.” Y termina el relato del siguiente modo:

Por lo cual todos los que se cuentan como cristianos deben procurar con gran cuidado no cometer ni con sus huéspedes ni con prójimo alguno un fraude así o parecido, sino que deben afanarse por demostrar compasión y benigna piedad a los peregrinos, para que así merezcan recibir el premio de la gloria eterna de Aquél que vive y reina, Dios, por los infinitos siglos de los siglos . Así sea.

6. Sobre esta evolución en distintos géneros (prosa, poesía, teatro, etc.), v. R. Plötz. “Der hunlr hinder dem altar nicht vergessen. Zur Motivgeschichte eines Flügelaltars der Kempener Propsteikirche” en *Epitaph für Gregor Hörlmann. Beiträge zur Geschichte des Niederrheins dem Freund gewidmet*. Geldern, 1987, pp. 119 - 170. J. Fradejas Lebrero, “Leyenda del gallo de Santo Domingo” en *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica* 12 (1990), pp. 7 - 60.

7. A. Moralejo, C. Torres, J. Feo (eds.), *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*. Santiago, 1951, pp. 347-248.

Lo mismo ocurre con las versiones recogidas posteriormente en diversas recopilaciones. Aun introduciendo variaciones en el desarrollo de la narración, los autores presentan el milagro como un hecho real, probado. Cabe recordar que hubo en la Edad Media voces críticas con la creencia en los milagros, pero eran relativamente minoritarias y no aparecían, desde luego, en este tipo de obras. Debemos esperar hasta el siglo XVI para percibir mejor cómo se delimita el espacio de la ficción en la literatura culta. Sin embargo, también en las hagiografías, colecciones de milagros y en los relatos de peregrinos de las zonas católicas de la Europa del siglo XVI seguimos encontrando versiones que insisten en la veracidad de lo narrado. Estas versiones culminan con las contenidas en la hagiografía de Santo Domingo de la Calzada escrita por Luis de la Vega en 1606.⁸ Esta obra es un buen ejemplo de la literatura popular de la época en los países católicos.

Es necesario que reflexionemos, por lo tanto, sobre la creciente separación entre literatura culta y popular en el siglo XVI y sobre los conceptos de ficción y de realidad que se extendieron entonces entre los distintos públicos de cada una de ellas. Como se habrá visto por los ejemplos que he dado hasta ahora, entiendo por literatura popular la que leían la mayoría de los alfabetizados del siglo XVI y la que oían muchos cuando alguien se la leía en voz alta.⁹ Y considero que el concepto de literatura popular debe abarcar no sólo los textos, sino también las imágenes que los acompañan. A primera vista puede parecer que el público potencial de los libros con relatos de milagros tenía que ser bastante reducido en una época de escasa alfabetización y de una difusión escasa de la imprenta, dado que ésta se encontraba en sus comienzos.¹⁰ Pero si pensamos que la recepción de los libros no quedaba limitada a los compradores y lectores, sino que muchas obras eran leídas en voz alta para oyentes,¹¹ y si a eso añadimos que la literatura religiosa era en

8. Luis de la Vega. *Historia de la vida y milagros de Santo Domingo de la Calzada*. Burgos, 1606, pp. 107-111.

9. Sobre el concepto de literatura popular v. R. Schenda (1970). *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770-1910*, Frankfurt 1988, pp. 32-36.

10. Los porcentajes de alfabetización varían mucho según los autores. Mientras R. Kagan habla de un 10 ó 15 por ciento, una cifra bastante razonable teniendo en cuenta el contexto europeo de entonces, otros bastante más optimistas llegan, a partir de otras fuentes, a algo más del 50 por ciento. Cf. : S. T. Nalle. "Literacy and Culture in Early Modern Castile" en *Past and Present* 125 (1989), pp. 65 - 96; J. E. Gelabert. "Lectura y escritura en una ciudad provinciana del siglo XVI: Santiago de Compostela" en *Bulletin Hispanique* 84 (1982), pp. 264-290.

11. Sobre los procesos de transmisión semiliteraria como por ejemplo la lectura en voz alta v. R. Schenda. *Von Mund zu Ohr*, ob. cit, pp. 217-238; M. Frenk. "Ver, oír, leer" en L. Schwarz

aquel tiempo la que más éxito alcanzaba, entonces esa primera impresión de la existencia de un público escaso queda matizada suficientemente.¹²

Los textos de las hagiografías, de los libros de milagros y de los relatos de los peregrinos nos permiten hacernos una idea del tipo de recepción que tuvieron los milagros, del tipo de preferencias de sus lectores u oyentes, de sus maneras de apropiarse las narraciones, de hacer suyo el contenido de los libros así como de su actitud hacia los milagros como lectura. En nuestro análisis de la recepción también debemos tener en cuenta las formas de peregrinación o romería ligadas a estas lecturas.

Los autores de hagiografías y de libros de milagros solían afirmar que los lectores devotos, piadosos y que creían en los milagros eran los receptores ideales de sus libros, aquéllos que los autores deseaban para sus obras.¹³ El criterio más importante para diferenciar al lector bueno del malo consistía, según ellos, por lo tanto, en saber si éste estaba dispuesto o no a creer en lo que se le contaba. Lectores y autores de literatura popular y, en concreto, de los libros de milagros debían tener la misma manera de pensar sobre la lectura: los autores debían contar la verdad y los lectores tenían que aceptar la veracidad de la narración. Pero

Lerner e I. Lerner (eds.). *Homenaje a Ana María Barrenechea*. Madrid, 1984, pp. 235-240; también, "Lectores y oidores. La difusión oral de la literatura en el siglo de oro" en *Actas del 7º Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (Venecia del 25 al 30 de agosto de 1980) t. I. Roma, 1982, pp. 101-123.

12. Sobre la dominación cultural de la Iglesia en el siglo XVI, v. S. T. Nalle. *God in la Mancha: Religious Reform and the People of Cuenca 1500-1650*. Baltimore / London, 1992, pp.104-133. Sobre el éxito de los libros con temática religiosa, v. K. Whinnom. "The Problem of the 'Best-Seller' in Spanish Golden-Age Literature" en *Bulletin of Hispanic Studies* LVII (1980), pp. 189-198. Sobre estos libros en los inventarios post-mortem, v. J. E. Gelabert. "La cultura libresca de una ciudad provincial del Renacimiento" en *Actas del II Coloquio de metodología histórica aplicada. La documentación notarial y la Historia*. Santiago de Compostela, 1984, pp. 147-163. Sobre los libros poseídos por los detenidos por la Inquisición v. S. T. Nalle. "Literacy and Culture in Early Modern Castile" en *Past and Present* 125 (1989), pp. 65-96 y especialmente las pp. 84-87. Mucho más difundidos que los libros estaban los pliegos sueltos o pliegos de cordel, libritos de pocas hojas (entre 8 y 32) hechos de pliegos doblados o simplemente hojas sueltas, en los que también aparecían frecuentemente temas religiosos. V. W. Christian. *Religiosidad local*, p. 129; J. Caro Baroja. *Ensayo sobre la literatura de cordel*. Barcelona 1969, passim; J. F. Botrel. "La littérature 'de cordel' en Espagne. Essay de synthèse" en R. Chartier y H.-J. Lüsebrink (eds.) *Colportage et lecture populaire. Imprimés de large circulation en Europe XVIe-XIXe siècles*. Actes du colloque de 21-24 avril 1991. Wolfenbüttel: París, 1996, pp. 271-281.

13. Sobre este tema v. L. M. Calvo Salgado, *Milagres e mendigas*, ob. cit., pp. 65-85 y en *Milagros y mendigas*, ob. cit., pp. 58-74.

una cierta tensión surgía inevitablemente entre los lectores y los autores de relatos de milagros porque tanto los unos como los otros eran conscientes de que había gente escéptica y crítica que podía enturbiar su forma de comunicación atacando precisamente el fundamento de la misma, que era la creencia en los milagros. Esta tensión se advierte a menudo en los prólogos de las hagiografías y de los libros de milagros, e incluso algunas veces en los mismos relatos de milagros.

Los milagros de la época o de época medieval no podían pretender ser tan absolutamente ciertos como los bíblicos, sino sólo limitadamente ciertos. Cuando alguien en la España del siglo XVI hablaba de la Escritura Sagrada no tenía necesidad de insistir tanto en la autoridad y en la certificación de su veracidad como lo hacían los autores de los libros de milagros en sus obras o los peregrinos en sus relatos de viajes. Tratándose de la Biblia no había que esforzarse en convencer al público tan insistentemente de que debían creer en lo que se les contaba, entre otras cosas porque los incrédulos podían ser acusados de herejía ante la Inquisición.

Los hagiógrafos y los autores de colecciones de milagros, así como los peregrinos que escribían sobre sus experiencias durante su peregrinación, tenían, en cambio, que demostrar la historicidad de sus narraciones. El crédito que éstas merecían dependía, en buena medida, de las autoridades a las que eran atribuidas. De la misma forma que las historias de los Apócrifos y una gran parte del tesoro narrativo medieval, los milagros eran presentados por sus autores como una historia documentada y “casi” como la Historia con mayúsculas. La inclusión de esa historia propia de los milagros en la historia sagrada (o historia de salvación) permitía integrarla en el mundo narrativo de la Biblia y conseguir, de esa manera, señalar su veracidad y su historicidad.

Aún así, no estaba completamente prohibido mostrar un cierto escepticismo ante los milagros, como tampoco lo estaba hacerlo con las hagiografías y con los Apócrifos.¹⁴ Se aceptaba que uno tuviese dudas sobre la veracidad del relato de un milagro. Al fin y al cabo, las preferencias de los peregrinos por uno u otro santuario se fundaban en la mayor o menor creencia que tenían en un santo y en sus reliquias. Sólo el rechazo de los milagros contemporáneos o posteriores a los tiempos bíblicos en general, negando así radicalmente la posibilidad de que los hubiese en el presente, significaba un acercamiento al protestantismo o a las fuertes críticas

14. W. Nelson. *Fact or Fiction. The Dilemma of the Renaissance Storyteller*. Cambridge, 1973, pp. 19-29.

de humanistas católicos como Erasmo. Y a mediados del siglo XVI, la Iglesia española se volvió muy intolerante con este tipo de opiniones.

Pasamos ahora a la segunda parte de este estudio, la referida a los relatos de peregrinos, que es la parte central del mismo. Veamos primero algunos ejemplos entresacados de los relatos de peregrinos jacobeos en los que se advierte la insistencia en la veracidad de la narración del milagro del gallo y de la gallina. A su paso por Santo Domingo de la Calzada a menudo quedaban impresionados por este milagro y por lo que veían en la catedral.

Desde mediados del siglo XIV la jaula de los gallos atraía la atención de los peregrinos que visitaban el sepulcro de Santo Domingo de la Calzada. A comienzos del siglo XV, concretamente en 1417, el noble gascón Nompar de Caumont peregrinó a Santiago de Compostela.¹⁵ Su relato es ante todo un itinerario que recoge nombres de los lugares del camino e indica la distancia de las etapas del viaje. El lugar en el que más se detiene es Santo Domingo de la Calzada. Sobre esta ciudad escribe:

este lugar vivió una vez un gran milagro, que se trata de esto, que un peregrino y su mujer iban a Santiago y estaban acompañados de un hijo muy guapo.¹⁶

A continuación narra con gran detalle el milagro del ahorcado y de los gallos, y termina diciendo:

Y todavía hay en la iglesia un gallo y una gallina de la misma clase de aquellos que estando en el fogón cacarearon en presencia del juez, y yo los he visto y son totalmente blancos.

El patricio de Augsburgo Sebastian Ilsung peregrinó a Santiago en 1446. En el relato de su viaje habla sólo un poco de Santo Domingo de la Calzada y del milagro allí sucedido:¹⁷

Luego llegué al lugar en el que sucedió el milagro en el que los gallos asados volvieron a la vida. Allí se cuenta que los gallos que allí viven descienden de

15. Una buena selección de relatos de peregrinos se encuentra en K. Herbers y R. Plötz. *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al «fin del mundo»*. Santiago, 1998. Sobre Nompar de Caumont v. pp. 58-71.

16. *Ibid.*, p. 66.

17. *Ibid.*, pp. 81-94.



Fig. 1: ANDRÉS DE MELGAR Y ALONSO GALLEGO, MILAGRO DEL GALLO Y DE LA GALLINA O DEL AHORCADO, 1530-1532



Fig. 2: ANDRÉS DE MELGAR Y ALONSO GALLEGO, MILAGRO DEL GALLO Y DE LA GALLINA O DEL AHORCADO, 1530-1532



Fig. 3: JAKOB STOLL. EL MILAGRO DEL AHORCADO. PINTURA MURAL DE LA FACHADA DE LA CAPILLA DE SANTIAGO EN TAFERS (SUIZA), 1769.

aquellos asados. Yo también los he visto; están en lo alto en la iglesia; la población es sede de un obispo.¹⁸

Algunas de las expresiones empleadas hacen pensar en una cierta prudencia a la hora de juzgar la relación de parentesco entre los gallos del milagro y los gallos que en la época podían contemplarse en la catedral. Pero esas dudas no parecen referirse claramente al milagro en sí que, según él, “sucedió” en el lugar mencionado.

En la guía de peregrinos del monje alemán Hermann Künig del año 1495, el autor escribe también sobre Santo Domingo de la Calzada.¹⁹ Es una guía escrita en pareados en la que se describe el camino, las distancias y las posibilidades de alojamiento. Sobre el milagro del ahorcado y de los gallos, dice lo siguiente al llegar a Santo Domingo:

Ahora anda cuatro millas hasta Dominicus, te lo recomiendo.
En el hospital hallas de beber y de comer.
Los gallos detrás del altar no debes olvidarlos, contémplos bien.
Considera que Dios creó todas las cosas tan maravillosamente
que estos salieron volando del asador.
Sé con seguridad que no es una mentira,
pues yo mismo vi el agujero
por el que un pollo se marchó volando tras el otro
y también la parrilla en la que fueron asados.²⁰

Aunque no cuenta toda la historia, subraya con claridad que es un milagro verídico que conviene creer y que sucedió en Santo Domingo de la Calzada.

Bastante escéptico con la resurrección del gallo y la gallina, en cambio, es el caballero renano Arnold von Harff, cuya peregrinación tuvo lugar entre 1496 y 1499.²¹ En su relato se queja a menudo de los sitios por donde pasa y del trato que recibe en España. Del milagro dice:

18. *Ibid.*, p. 90.

19. *Ibid.*, pp. 168-213.

20. *Ibid.*, p. 202.

21. *Ibid.*, pp. 214-231.

En la misma iglesia fueron puestos en una jaula que hay en una abertura a la izquierda del altar mayor un gallo blanco y una gallina. A nosotros, peregrinos, se nos quiere hacer creer que llegaron allí de manera milagrosa.²²

Continúa hablando de lo frecuente que era en España el ver a hombres condenados a muerte atados a estacas y atravesados por flechas, así como a mujeres ahorcadas. Este aparente cambio de tema podría explicarse por una asociación mental del motivo narrativo del ahorcado con lo que el peregrino veía en su viaje. No hay una comparación explícita entre la realidad y el relato del milagro, pero sí un pequeño excursus que deja ver cómo los sucesos narrados podían dar lugar a una referencia a la propia experiencia del viajero.

En el siglo XVI los peregrinos católicos continúan fijándose en el gallo y la gallina, y escuchando atentamente su historia milagrosa tal y como se les cuenta en Santo Domingo de la Calzada. Para muchos, el relato narra un hecho real. Hay dudas a veces sobre la autenticidad del parentesco del gallo y de la gallina conservados en la catedral con los del milagro, pero no tantas sobre el milagro en sí mismo. Los viajeros protestantes o cercanos al protestantismo expresan sus dudas muy abiertamente. Veamos algunos ejemplos de lo uno y de lo otro.

El veneciano Bartolomeo Fontana, probablemente un clérigo, peregrinó a Loreto, Roma, Montserrat y Santiago entre 1538 y 1539. En su relato de viaje se advierte la clara conciencia de la división confesional en Europa. A su paso por Basilea, en Suiza, le sorprende positivamente que no se le trate mal en una “gran città de Lutherani” (“una gran ciudad de luteranos”).²³ En Santo Domingo de la Calzada describe a los animales en el gallinero de la catedral, “que (según dicen algunos) resucitaron” tras haber sido cocinados. “Algunos otros”, continúa, afirman que no son estos mismos los que resucitaron, sino que los protagonistas de la historia fueron sus antepasados. Los que se veían en su época serían, pues, los descendientes de aquéllos. Añade que los clérigos del lugar dan una pluma de los animales a todos los visitantes, y que los peregrinos las usan para adornarse con ellas. Explica luego el milagro indicando que reproduce la versión que le contó un clérigo del lugar. Al aclarar el final del milagro, que según él consistió en el castigo sufrido por la hija del mesonero, sugiere que “algunos dicen” que también el mesonero fue ahorcado junto a su hija.²⁴

22. *Ibid.*, p. 222.

23. A. Fucelli (ed.). *L'itinerario di Bartolomeo Fontana*. Perugia, 1987, pp. 99.

24. *Ibid.*, pp. 121-122.

Como se ve, la tradición oral local es la fuente de la que bebe el peregrino veneciano. Y de ahí que reconozca diferentes versiones de la misma narración en el lugar de los hechos.

Algo parecido ocurre con el siciliano Lucio Marineo. En su obra *De rebus Hispaniae memorabilibus* (1530), una obra sobre la historia de España, este autor, que trabajó como historiador oficial en la Corte de los Reyes Católicos y al comienzo del reinado de Carlos V, da también su versión del milagro. Comienza así:²⁵

En la muy antigua ciudad que la gente llama Santo Domingo de la Calzada vimos al gallo y a la gallina. No sabemos de qué color eran cuando vivían. Pero después de que fueron degollados y asados, revivieron todos blancos mostrando así el gran poder de Dios y su gran milagro, de cuya veracidad ellos eran la prueba.

La narración termina como sigue:

Allí encerrados, son considerados como una cosa milagrosa y señal del poder divino. Allí viven siete años y, antes de morir, tienen un pollito y una pollita del mismo color y del mismo tamaño. Esto sucede en esta iglesia cada siete años. También provoca gran admiración el hecho de que todos los peregrinos que pasan por la ciudad, y que son numerosísimos, llevan una pluma de este gallo y de esta gallina y que estos nunca se quedan sin ellas. Yo soy testigo de ello porque lo vi y estuve allí y también cogí una pluma.

Tanto al comienzo como al final, Lucio Marineo insiste en la veracidad del relato y en la autenticidad del gallo y de la gallina que se encontraban en la catedral. La prueba que aporta es el haber estado él mismo allí y el haber presenciado y participado en el reparto de plumas que los clérigos regalaban a los peregrinos.

El inglés Andrew Boorde muestra sus dudas sobre todo lo relacionado con esta historia en su guía de viajeros de Europa. Andrew Boorde pertenecía a la clase alta de su país, fue monje y médico, y el papa le permitió exclaustrarse para convertirse en obispo sufragáneo de Chichester, un cargo que, en realidad, no llegó a ejercer.²⁶

25. Lucius Marineus. *De rebus Hispaniae memorabilibus*, fol. XXXII-XXXIII.

26. Herbers y Plötz. *Caminaron a Santiago*, ob. cit., pp. 258-263.

Viajó dos veces a Santiago, la primera en 1532. Conviene recordar a este respecto que Enrique VIII de Inglaterra obligó a la Iglesia de Inglaterra a reconocerle como jefe supremo en 1531 y decidió romper con Roma en 1533. Boorde publicó su libro en 1547, en un tiempo, por lo tanto, en que se podía ser crítico con algunas creencias católicas sin temor alguno a sufrir represalias. En su obra nos dice:

Y como recuerdo de esta cosa asombrosa, sacerdotes y otras personas dignas de crédito me indicaron que en una jaula en la iglesia se guardan un gallo blanco y una gallina. Yo vi el gallo y la gallina allí en la iglesia y conté la fábula tal y como me fue contada, no por tres o cuatro personas, sino por muchas; pero con respecto a todo lo anterior, toma esta narración que sigue [sic] como un delirio.²⁷

Basta con estos ejemplos para advertir cuáles eran algunas de las posturas más extendidas respecto a los milagros en general y al milagro del gallo y de la gallina en particular en la época aquí tratada. Conviene reflexionar ahora sobre la relación existente entre la idea de realidad propia de la literatura popular, sea ésta transmitida oralmente o por escrito, y las maneras de los peregrinos de hacer suyo el contenido de los relatos de milagros. Nos interesan, pues, las formas de recepción de estas narraciones milagrosas ligadas a la peregrinación o a las romerías.

El proceso intelectual que se producía cuando alguien leía un libro de milagros o escuchaba un relato de milagros narrado oralmente era menos abstracto que el que se daba al leer una obra de ficción. El lector de milagros no tenía por qué aprender a ser consciente de que lo leído sólo se podía vivir en el pensamiento y que esa vivencia y experiencia indirectas estaban tan íntimamente unidas al acto mismo de la lectura o de la recepción del relato oral que no era posible proyectarlas en la propia vida. El lector de una obra de entretenimiento y ficción, en cambio, tenía que ser consciente de que el mundo en el que penetraba durante la lectura acababa justo en el momento en que cerraba el libro y dejaba de leer o de pensar sobre lo leído. Quien no lo hiciese de esta manera tendría los mismos problemas que Don Quijote. Lo considerarían todos un loco. En el caso de un lector de relatos de milagros o de un oyente del relato oral de un milagro que hacía lo mismo que los protagonistas de estas historias (peregrinar y creer en los milagros) sólo se pensaba de él que era un peregrino piadoso.

27. *Ibid.*, pp. 259-260.

La adaptación del milagro del gallo y de la gallina a lugares concretos como Barcelos en Portugal o Santo Domingo de la Calzada en la Rioja no era casual. Obedecía más bien a la lógica interna de esta creencia en los milagros propia de la Edad Media que encontró su continuación en la literatura popular católica de la Edad Moderna. Los lectores u oyentes del área de influencia de un centro de peregrinación, en este caso del área reducida de las comarcas cercanas a Santo Domingo de la Calzada, podían convertirse en peregrinos y acudir ellos mismos a la catedral a ver el sepulcro del santo y a rezar ante él con la esperanza de que ocurriesen milagros. Las leyes que regían su mundo real eran las mismas que las que explicaban la lógica de lo ocurrido en los relatos de milagros. Los personajes de estos relatos no vivían en un mundo lejano o fantástico. Por el contrario, provenían en parte de su tierra y de su ciudad.

Los peregrinos jacobeos que preguntaban y escuchaban en Santo Domingo las versiones del milagro que por allí circulaban, podían creerlas y sentirse contentos de haber visto el lugar de los hechos o de llevarse una pluma del gallo y de la gallina conservados en la catedral.

De este modo, la propia ciudad y su entorno aparecían como lugares cercanos a lo sagrado o incluso como sagrados.²⁸ Los clérigos del lugar contribuían así a dar forma a la memoria colectiva de los habitantes de la ciudad y de las comarcas colindantes. Y los peregrinos participaban de esta memoria en la medida en que se interesaban por el relato del milagro.

La discusión filosófica sobre la ficción y la realidad en la literatura nos aporta las claves para entender mejor esta percepción difundida por la literatura popular. La extensión de la lectura a nuevas capas de la población y la nueva difusión de la cultura escrita debida a la invención y difusión de la imprenta favorecieron este debate en el siglo XVI. Dos eran los bandos enfrentados: por un lado, los teóricos neoplatónicos de la literatura y, por otro, los neorristotélicos. Cada bando defendía una visión propia de las ventajas e inconvenientes de la ficción y en especial de la ficción literaria transmitida a través de la lectura.²⁹

28. Sobre la concepción de Baviera como una región y un paisaje sagrados en el siglo XVI, v. P. M. Soergel. *Wondrous in His Saints: Counter-Reformation Propaganda in Bavaria*. Berkeley; Los Angeles; London, 1993, pp.227-229.

29. Para lo que sigue v. Ife, *Reading*, pp. 1-64.

Los autores de hagiografías y de recopilaciones de milagros pertenecen al bando de los neoplatónicos y niegan en sus obras la existencia misma de la ficción como una categoría diferente. Para ellos sólo existen las verdaderas lecturas y las falsas. No hablan de la ficción como de una tercera categoría, legítima y diferenciada de las otras, que ni pretende ser tomada por una verdad ni cuenta una mentira de la que sólo es consciente el autor. No aclaran que la propiedad específica de los textos de ficción consiste en haber sido imaginados, sí, pero también en que tanto el escritor como el lector son conscientes de este hecho. De este modo este tipo de autores desprecian cualquier ficción profana considerándola una mentira y un entretenimiento sin sentido, mientras que ven la literatura religiosa en general y los milagros en particular como lecturas de un tipo superior. Estos autores tienen miedo de que se extienda la actitud crítica de los lectores ante los libros y que esto afecte a sus relatos de milagros. Saben perfectamente de la debilidad que afecta en su sociedad a las convenciones en las que se apoya la creencia en los milagros. La posibilidad de que los lectores aprendan a leer textos de ficción y acepten otro tipo de convención o pacto con el autor es una amenaza para ellos.

La acusación de mentir que ya Platón había dirigido contra los poetas, se junta en las hagiografías de la Alta Edad Media con la exigencia de que las lecturas tengan una finalidad religiosa.³⁰ La lógica de esta poética que elimina adornos retóricos es claramente moralizante. Si los lectores están dispuestos a creer en las historias que se les cuentan, es más fácil animarlos a que imiten a sus protagonistas. El lector piadoso y devoto no busca el disfrute estético del arte narrativo, sino historias con modelos de comportamiento imitables y con consejos para los casos de peligro y de enfermedad. Sólo esta actitud debe ser, según estos autores, exigida y propagada.

En gran parte, se trata, pues, de autores religiosos que se distancian de los escritores profanos y que exigen a sus lectores que reconozcan las diferencias que los alejan de los lectores de obras de ficción sólo tendentes al entretenimiento, porque estos últimos no hacen más que leer mentiras y porque su lectura carece de una finalidad transcendente.

Los lectores cristianos, según ellos, deben evitar que semejantes lecturas los aparten de Dios. Los cristianos no necesitan conocer las convenciones de la literatura de ficción. La capacidad de leer una ficción y entenderla como tal no debe difundirse, piensan ellos.

30. G. Strunk. *Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende*. Munich 1970, pp. 16-17.

El concepto de ficción como mentira o engaño fue defendido por numerosos teóricos neoplatónicos de la literatura en la España del siglo XVI. Muchos de ellos eran clérigos, pero no todos. En este sentido los clérigos no constituían una gran excepción. Importantes humanistas como Luis Vives (1492-1539) se encontraban entre los más decididos enemigos de la ficción y empleaban argumentos semejantes a los usados por los clérigos neoplatónicos. Como ellos, Luis Vives también se ocupa en sus escritos de la cuestión de la veracidad de las narraciones literarias y le otorga la prioridad a la verdad como criterio de juicio, criticando fuertemente la literatura de entretenimiento por parecerle especialmente peligrosa para las mujeres por ser éstas, según él, seres débiles. Por ello, condena los libros de caballerías, las novelas de amor, las obras humorísticas y las fábulas milésicas, como por ejemplo las de Apuleyo. Vives quiere que la gente lea la Biblia, a los filósofos de la Antigüedad o a los Padres de la Iglesia.³¹

Finalmente, deseo añadir una corta reflexión sobre la jaula del gallo y de la gallina en la catedral que tanto llamaba, y llama aún hoy en día, la atención de los peregrinos.³² La percepción del arte que estaba marcada por valores estéticos ponía el acento en el carácter simbólico de la obra de arte y no en el religioso, como se observa, por ejemplo, en tratadistas del arte italiano del siglo XVI como Giorgio Vasari. Es decir, se subrayaba su capacidad de “re-presentar” objetos, personajes o animales de forma realista o idealizada, pues ambas tendencias son apreciables en esa época. Al dejar de lado el poder sobrenatural atribuido a los personajes, animales u objetos representados en pinturas y esculturas, se modificaba la percepción religiosa de estas obras. Pero esa percepción religiosa de pinturas o esculturas seguía existiendo y se relacionaba en muchos casos con el conocimiento de una leyenda o un milagro al que hacían referencia esas obras de arte. Ese tipo de percepción podía aunar el reconocimiento de la capacidad de “re-presentación” de la obra con el uso de la misma para fines religiosos, como por ejemplo la devoción a un santo.

31. Luis Vives habla de estos temas en varias obras: *Institutio feminae christianae* (1523), Obras completas, t. 1, pp. 1001-1006; *De ratione dicendi* (1532), pp. 753-754, 780-797. Sobre los milagros de Cristo en comparación con milagros del demonio v. *De veritate fidei christianae* (1543), t. 2, pp. 1477-1481. Sobre las normas para escritores respecto a la verdad dadas por Vives, v. Nelson. *Fact*, pp. 43-48. Sobre la influencia de las opiniones de Vives en moralistas posteriores, v. Schenda. *Volk ohne Buch*, pp. 93-107.

32. Este caso y los problemas que plantea en el marco de las interpretaciones y los usos dados a las imágenes en la España del siglo XVI no es tratado en el bien documentado estudio de P. Martínez-Burgos García. *Ídolos e imágenes. La controversia del arte religioso en el siglo XVI español*. Valladolid, 1990.

La jaula de los gallos combina la representación pictórica y, por lo tanto, simbólica del milagro con la presencia de los animales en la obra de arte misma. La pintura “re-presenta” el milagro debajo de la jaula. Pero los animales no “re-presentan” sino que son ellos mismos los personajes del mismo al estar emparentados con los originales, como se les contaba a los peregrinos.

Los peregrinos podían llevarse una pluma como insignia de la peregrinación, y muchos se la colocaban en el sombrero para que se viese que habían estado en Santo Domingo de la Calzada y quizá también para que les protegiese por el camino. Reafirmaban así su relación sensitiva, sobre todo visual y táctil, con los animales del milagro o con sus descendientes de la jaula, una relación que unía a los laicos a lo sagrado a través de los cinco sentidos. También en este caso la cuestión era en el siglo XVI “creer” o “no creer” en el milagro y en el poder sobrenatural de las aves o de sus plumas, pero no apreciar el valor artístico o estético del gallo y de la gallina.



Fig. 4: GALLINERO EN LA CATEDRAL DE SANTO DOMINGO DE LA CALZADA. SIGLO XV.