

ad limina



REVISTA DE
INVESTIGACIÓN DEL
CAMINO DE SANTIAGO
Y LAS PEREGRINACIONES

TURISMO DE GALICIA-S.A. DE XESTIÓN DO PLAN XACOBEO
Vol. XII. 2021. Santiago de Compostela
ISSN: 2171-620X

RESEARCH JOURNAL OF THE WAY
OF ST. JAMES AND PILGRIMAGE
REVISTA DE INVESTIGACIÓN
DO CAMIÑO DE SANTIAGO
E AS PEREGRINACIÓNS

of kyng Arthur
itons speken greet honou
fulfuld of ffayre
with his wylly compaignys
ene mede
mede
age
Alles un
prayeres
y fieres
qui fieres



ad limina

TURISMO DE GALICIA-S.A. DE XESTIÓN DO PLAN XACOBEO
Vol. XII. 2021. Santiago de Compostela
ISSN: 2171-620X



REVISTA DE
INVESTIGACIÓN DEL
CAMINO DE SANTIAGO
Y LAS PEREGRINACIONES

RESEARCH JOURNAL OF THE WAY
OF ST. JAMES AND PILGRIMAGE
REVISTA DE INVESTIGACIÓN DO CAMIÑO
DE SANTIAGO E AS PEREGRINACIÓNS

Xunta de Galicia
Alberto Núñez Feijóo
Presidente

Alfonso Rueda Valenzuela
Vicepresidente Primeiro e Conselleiro de Presidencia, Xustiza e Turismo

M^a Nava Castro Domínguez
Directora de Turismo de Galicia

Cecilia Pereira Marimón
Conselleira-Delegada da S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

AD LIMINA

Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones.

Research journal of the Way of St. James and pilgrimage.

Revista de investigación do Camiño de Santiago e as peregrinacións.

Revista anual publicada por Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo.

Yearly journal published by Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo.

Revista anual publicada por Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo.

AD LIMINA es una revista científica abierta a los estudios del Camino de Santiago y, por extensión, a todo el fenómeno de las peregrinaciones. Posee una clara vocación interdisciplinaria e internacional que le permite dirigirse a un amplio espectro de investigadores de cualquier nacionalidad. Presenta un formato en papel multilingüe y cuenta con una versión electrónica a la que se puede acceder a través de la página web www.caminodesantiago.gal. AD LIMINA nació en el año 2010, editada por la S.A. de Xestión do Plan Xacobeo.

Ad Limina está incluida en los siguientes índices y bases de datos nacionales e internacionales: ERIH PLUS, DOAJ, SCOPUS, Latindex, MIAR, Dialnet, Rebuin, OCLC-World Cat, EBSCO y Regesta Imperii.

AD LIMINA is a scientific journal open to studies on the Way of St. James, and by extension, to the pilgrimage phenomenon as a whole. The journal has a clear interdisciplinary and international focus, allowing it to appeal to a broad spectrum of researchers of all nationalities. Presented in the form of multilingual publishing, the journal is available as an electronic publication to be accessed on the website www.caminodesantiago.gal. AD LIMINA was created in 2010, published by S.A. de Xestión do Plan Xacobeo.

Ad Limina is included in the following indexes and national and international data bases: ERIH PLUS, DOAJ, SCOPUS, Latindex, MIAR, Dialnet, Rebuin, OCLC-World Cat, EBSCO and Regesta Imperii.

AD LIMINA é unha revista científica aberta aos estudos do Camiño de Santiago e, por extensión, a todo o fenómeno das peregrinacións. Posúe unha clara vocación interdisciplinaria e internacional que lle permite dirixirse a un amplo espectro de investigadores de calquera nacionalidade. Presenta un formato en papel multilingüe e conta cunha versión electrónica á que se pode acceder a través da páxina web www.caminodesantiago.gal. AD LIMINA naceu no ano 2010, editada pola S.A. de Xestión do Plan Xacobeo.

Ad Limina está incluída nos seguintes índices e bases de datos nacionais e internacionais: ERIH PLUS, DOAJ, SCOPUS, Latindex, MIAR, Dialnet, Rebuin, OCLC-World Cat, EBSCO e Regesta Imperii.

Dirección / Direction / Dirección:

Paolo Caucci von Saucken

Coordinadoras / Editors / Coordinadoras:

Mercedes Brea - Pilar Lorenzo Gradín

Consejo de Redacción / Editorial / Consello de Redacción:

Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago de la Xunta de Galicia.

International Committee of Experts on the Way of St. James of the Xunta de Galicia.

Comité Internacional de Expertos do Camiño de Santiago da Xunta de Galicia.

Presidente / Chairman / Presidente:

Paolo Caucci von Saucken (Università degli Studi di Perugia – Italia, *Italy*, Italia).

Vocales / Members / Vogais:

Maria José Azevedo Santos (Universidade de Coimbra – Portugal, *Portugal*, Portugal); **Manuel Antonio Castiñeiras González** (Universitat Autònoma de Barcelona – España, *Spain*, España); **Klaus Herbers** (Universität Erlangen – Nürnberg – Alemania, *Germany*, Alemania); **Fernando López Alsina** (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); **Segundo L. Pérez López** (Catedral de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); **Adeline Rucquoi** (Centre de Recherches Historiques, CNRS-EHESS – Francia, *France*, Francia); **Alison Stones** (University of Pittsburgh, Estados Unidos, *USA*, Estados Unidos).

Consejo Científico / Scientific Board / Consello Científico:

Mercedes Brea (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); **Wendy Childs** (University of Leeds – Reino Unido, *United Kingdom*, Reino Unido); **José Antonio Corriente Córdoba** (Universidad Pública de Navarra – España, *Spain*, España); **José Manuel Díaz de Bustamante** (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); **Josefina Gómez Mendoza** (Universidad Autónoma de Madrid – España, *Spain*, España); **Domingo González Lopo** (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); **George Greenia** (College of William and Mary, Virginia – Estados Unidos, *USA*, Estados Unidos); **Jan van Herwaarden** (Erasmus Universiteit Rotterdam – Países Bajos, *Holland*, Países Baixos); **Humbert Jacomet** (Conservateur du Patrimoine, Conservation Régionale des M.H. d’Auvergne – Francia, *France*, Francia); **Gabor Klaniczay** (Central European University of Budapest – Hungría, *Hungary*, Hungría); **Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha** (Universidade Católica Portuguesa – Portugal, *Portugal*, Portugal); **Antonio Martínez Cortizas** (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); **Juan M. Monterroso Montero** (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); **Antón Pombo Rodríguez** (Federación Internacional de Amigos del Camino de Santiago – España, *Spain*, España); **Francisco Singul Lorenzo** (S.A. de Xestión do Plan Xacobeo – España, *Spain*, España); **Miguel Taín Guzmán** (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); **Domenico Vetere** (Università degli Studi di Lecce – Italia, *Italy*, Italia); **Guadalupe Vargas** (Universidad de Veracruz – Méjico, *Mexico*, Méjico); **Carlos Villanueva** (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España).

REDACCIÓN E INTERCAMBIO / EDITION AND EXCHANGE / REDACCIÓN E INTERCAMBIO

AD LIMINA


Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones.

Research journal of the Way of St. James and pilgrimage.


Revista de investigación do Camiño de Santiago e as peregrinacións.

Tanto este número de la revista como los anteriores se pueden adquirir en la librería *on line* de la Xunta de Galicia: <https://libraria.xunta.gal> / *Both this edition of the magazine and the previous editions can be acquired at the online bookshop of the Xunta de Galicia: https://libraria.xunta.gal*
Tanto este número da revista coma os anteriores pódense adquirir na librería *on line* da Xunta de Galicia: <https://libraria.xunta.gal>


Las afirmaciones y opiniones expresadas en cada artículo son responsabilidad exclusiva de sus autores, por lo que Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo no se hace responsable de su veracidad. La responsabilidad sobre las imágenes publicadas y sus correspondientes derechos de reproducción corresponde exclusivamente a los autores de los trabajos.

Ad Limina se publica bajo una licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 (CC BY 4.0) . Esta licencia facilita el acceso sin restricciones a los contenidos de la revista, permite a otros distribuir, mezclar, ajustar y construir a partir de la obra publicada, incluso con fines comerciales, siempre que sea reconocida la autoría de la creación original.

All the statements and opinions expressed in each article are the sole responsibility of the author, therefore Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo disclaims any responsibility for the accuracy of such statements. The authors of the papers are solely liable for the images published and their corresponding reproduction rights.

Ad Limina is published under a licence for use and distribution from Creative Commons Attribution 4.0 (CC BY 4.0) . This licence allows access without restrictions to the contents of the journal, allows others to distribute, combine, adjust and build from the published work, even for commercial purposes, provided that the author of the original creation is recognised.

As afirmacións e opinións expresadas en cada artigo son responsabilidade exclusiva dos seus autores, polo que Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo non se fai responsable da súa veracidade. A responsabilidade sobre as imaxes publicadas e os seus correspondentes dereitos de reprodución correspóndelles exclusivamente aos autores dos traballos.

Ad Limina publícase baixo unha licenza de uso e distribución Creative Commons Recoñecemento 4.0 (CC BY 4.0) . Esta licenza facilita o acceso sen restricións aos contidos da revista e permite a outros distribuír, mesturar, axustar e construír a partir da obra publicada, mesmo con fins comerciais, sempre que sexa recoñecida a autoría da creación orixinal.

EDICIÓN / PUBLISHING / EDICIÓN

Xunta de Galicia. Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

DISEÑO / DESIGN / DESEÑO

José Pías Sanahuja

IMPRESIÓN / PRINTING / IMPRESIÓN

Tórculo Comunicación Gráfica, S.A.

ISSN: 2171-620X

DL: C 1179-2010

2021© de la edición / *of the edition* / da edición: Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo
Venta en España / *sale in Spain* / venda en España: <https://libraria.xunta.gal>

ISSN versión en línea / *online version* / versión en liña: 2659-5885.

Disponible en / *available in* / dispoñible en:

<https://www.caminodesantiago.gal/es/conocimiento-e-investigacion/ad-limina>

INFORMACIÓN Y REDACCIÓN / INFORMATION AND EDITION / INFORMACIÓN E REDACCIÓN

Turismo de Galicia - S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

Estrada Santiago-Noia, km 3, A Barcia, 15897, Santiago de Compostela

adlimina@xacobeo.org

CUBIERTA / COVER / CUBERTA

Miniatura de peregrina, *Canterbury Tales* de Geoffrey Chaucer, Huntington Digital Library

(Ms EL 26 C 9, f. 72 r).

PERIODICIDAD

Ad Limina es una revista científica dirigida a un amplio espectro de investigadores de Santiago y la civilización de la peregrinación en general que se publica anualmente. Se presenta siempre durante el mes de julio, mes en que se celebra la Festividad del Apóstol Santiago y el Día de Galicia; dicha presentación coincide con una reunión plenaria del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago (<https://www.caminodesantiago.gal/es/conocimiento-e-investigacion/comite-internacional-de-expertos-del-camino>).

DECLARACIÓN ÉTICA


Turismo de Galicia y S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, como editores, velarán por garantizar el rigor y la calidad de los trabajos presentados bajo un compromiso ético con la comunidad académica. Así, se ha tomado como referencia el Código de Conducta que, para editores de revistas científicas, establece el Comité de Ética de Publicaciones (COPE: Committee on Publication Ethics):

- Turismo de Galicia y S.A. de Xestión do Plan Xacobeo se comprometen a promover una conducta ética en la publicación de *Ad Limina. Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones*. Así, se comprometen a respetar y proteger la privacidad, la confidencialidad y la propiedad intelectual de los autores.
- *Ad Limina* tiene un sistema de selección de artículos que son revisados “a ciegas” por evaluadores externos –anónimos y por pares– con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica del artículo, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado (valoración externa por el sistema de lectura a doble ciego –*double-blind review*–). La revista garantiza en todo momento la confidencialidad del proceso de evaluación, el anonimato de los evaluadores y de los autores.
- El plagio está terminantemente prohibido; en el caso de que se detecte que un trabajo ha sido plagiado, será eliminado de la revista si ya se hubiera publicado o no se publicará. Los autores han de garantizar que el artículo y los materiales asociados a él son originales o no infringen los derechos de autor. Asimismo, han de garantizar que cuentan con los permisos de reproducción de las imágenes, infografías, ilustraciones, etc., que deseen incluir en su trabajo. En todo caso, es su responsabilidad última contar con las autorizaciones pertinentes para la utilización de dichas imágenes.
- Los autores deben garantizar la autoría de los documentos que presentan, tanto de los textos como de las imágenes. En el caso de que el artículo presentado contenga contribuciones significativas de uno o más autores, estos deben aparecer como coautores.
- En el caso de que el Consejo de Redacción de *Ad Limina* detecte que un trabajo contiene inexactitudes, se corregirá de forma inmediata; por supuesto se informará a los autores de cualquier posible cambio o sugerencia por parte del Consejo de Redacción. Los autores participarán del proceso de edición y supervisarán su artículo, una vez esté maquetado, para que incorporen los cambios que consideren oportunos.
- Los autores podrán presentar todas sus quejas o denuncias ante *Ad Limina* a través del correo electrónico adlimina@xacobeo.org

POLÍTICA DE ACCESO ABIERTO

Turismo de Galicia y S.A. de Xestión do Plan Xacobeo ponen a disposición del público y de manera gratuita a través de la página web *caminodesantiago.gal* todos los números publicados de *Ad Limina*. De esta manera, los usuarios pueden descargar todos los números de la revista sin pedir permiso previo.

DERECHOS DE AUTOR

Desde 2019 *Ad Limina* se publica bajo una licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 (CC BY 4.0) . Esta licencia facilita el acceso sin restricciones a los contenidos de la revista, permite a otros distribuir, mezclar, ajustar y construir a partir de la obra publicada, incluso con fines comerciales, siempre que sea reconocida la autoría de la creación original; es decir, es obligatorio citar su procedencia en cualquier reproducción total o parcial. Lo que se pretende al publicar bajo esta licencia es fomentar el intercambio global del conocimiento sobre el Camino de Santiago y las Peregrinaciones, y lograr así la máxima difusión posible.

Puede consultar la versión informativa y el texto legal de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>

DECLARACIÓN DE PRIVACIDAD

De acuerdo con la Reglamento General de Protección de Datos de la Unión Europea (RGPR), se informa de que los datos personales que llegan a nuestra dirección de correo electrónico, adlimina@xacobeo.org, serán tratados exclusivamente para las finalidades indicadas de acuerdo con la normativa vigente en materia de protección de datos personales.

FREQUENCY

Ad Limina is a scientific journal aimed at a broad spectrum of researchers of Santiago and pilgrimage civilisation in general that is published annually. It is always presented during the month of July, the month in which the Feast of the Apostle Santiago and the Day of Galicia are celebrated; this presentation coincides with a plenary meeting of the International Committee of Experts of the Camino de Santiago (<https://www.caminodesantiago.gal/es/conocimiento-e-investigacion/comite-internacional-de-expertos-del-camino>).

ETHICAL DECLARATION


Turismo de Galicia and *S.A. de Xestión do Plan Xacobeo*, as editors, will ensure the rigour and quality of the work presented under an ethical commitment to the academic community. Thus, the Code of Conduct has been taken as a reference, established for editors of scientific journals by the Committee on Publication Ethics (COPE):

- *Turismo de Galicia* and *S.A. de Xestión do Plan Xacobeo* are committed to promoting ethical conduct in the publication of *Ad Limina*. Research journal of the Way of St. James and pilgrimage. Thus, they undertake to respect and protect the privacy, confidentiality and intellectual property of the authors.
- *Ad Limina* has a selection system for articles that are reviewed “blindly” by external reviewers –anonymously and by peers– with criteria based exclusively on the scientific relevance of the article, the originality, clarity and pertinence of the work presented (external evaluation by the double-blind review system). The journal guarantees at all times the confidentiality of the evaluation process, the anonymity of the evaluators and the authors.
- Plagiarism is strictly prohibited; in the event that a work is found to have been plagiarised, it will be removed from the journal if it has already been published or will not be published. Authors must ensure that the article and associated materials are original and do not infringe copyright. They must also guarantee that they have the permissions to reproduce the images, infographics, illustrations, etc., that they wish to include in their work. In any case, it is their ultimate responsibility to have the relevant authorisations for the use of these images.
- Authors must guarantee the authorship of the documents they present, both texts and images. In the event that the submitted article contains significant contributions from one or more authors, they must appear as co-authors.
- In the event that the Editorial Board of *Ad Limina* detects that a work contains inaccuracies, they will be corrected immediately; obviously the authors will be informed of any possible change or suggestion on the part of the Editorial Board. The authors will participate in the editing process and will supervise their article, once it is laid out, so that they may incorporate the changes they consider appropriate.
- The authors will be able to present all their complaints or claims to *Ad Limina* through the e-mail adlimina@xacobeo.org

OPEN ACCESS POLICY

Turismo de Galicia and S.A. de Xestión do Plan Xacobeo make all the numbers published by Ad Limina available to the public and free of charge through the website caminodesantiago.gal. In this way, users can download all the issues of the magazine without asking for prior permission.

COPYRIGHT

Since 2019 Ad Limina is published under a license of use and distribution Creative Commons Attribution 4.0 (CC BY 4.0) . This license facilitates unrestricted access to the contents of the journal, allowing others to distribute, mix, adjust and build from the published work, even for commercial purposes, provided that the authorship of the original creation is acknowledged; that is, it is mandatory to cite its origin in any total or partial reproduction. The purpose of publishing under this license is to encourage the global exchange of knowledge about the Camino de Santiago and Pilgrimage, and thus achieve the widest possible dissemination.

You can consult the informative version and the legal text of the license on: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en>

PRIVACY STATEMENT

In accordance with the General Data Protection Regulation of the European Union (GDPR), we note that it is informed that the personal data received that arrive at our email address, adlimina@xacobeo.org, will be treated exclusively for the purposes indicated in accordance with current regulations on the protection of personal data.

PERIODICIDADE

Ad Limina é unha revista científica dirixida a un amplo espectro de investigadores de Santiago e a civilización da peregrinación en xeral que se publica anualmente. Preséntase sempre durante o mes de xullo, mes en que se celebra a Festividade do Apóstolo Santiago e o Día de Galicia; esta presentación cadra cunha reunión plenaria do Comité Internacional de Expertos do Camiño de Santiago (<https://www.caminodesantiago.gal/gl/conecemento-e-investigacion/comite-internacional-de-expertos-do-camino>).

DECLARACIÓN ÉTICA


Turismo de Galicia e S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, como editores, velarán por garantir o rigor e a calidade dos traballos presentados baixo un compromiso ético coa comunidade académica. Deste xeito, tomouse como referencia o Código de Conduta que, para editores de revistas científicas, establece o Comité de Ética de Publicacións (COPE: Committee on Publication Ethics):

- Turismo de Galicia e S.A. de Xestión do Plan Xacobeo comprométense a promover unha conduta ética na publicación de *Ad Limina. Revista de investigación do Camiño de Santiago e as peregrinacións*. Así, comprométense a respectar e protexer a privacidade, a confidencialidade e a propiedade intelectual dos autores.
- *Ad Limina* ten un sistema de selección de artigos que son revisados “a cegas” por avaliadores externos –anónimos e por pares– con criterios baseados exclusivamente na relevancia científica do artigo, orixinalidade, claridade e pertinencia do traballo presentado (valoración externa polo sistema de lectura a dobre cego –*double-blind review*–). A revista garante en todo momento a confidencialidade do proceso de avaliación, o anonimato dos avaliadores e dos autores.
- O plaxio está terminantemente prohibido; no caso de que se detecte que un traballo foi plaxiado, será eliminado da revista se xa foi publicado ou non se publicará. Os autores garantirán que o artigo e os materiais asociados a el son orixinais ou non infrinxen os dereitos de autor. Así mesmo, garantirán que contan cos permisos de reprodución das imaxes, infografías, ilustracións, etc., que desexen incluír no seu traballo. En todo caso, é a súa responsabilidade última contar coas autorizacións pertinentes para empregar as devanditas imaxes.
- Os autores garantirán a autoría dos documentos que presentan, tanto dos textos como das imaxes. No caso de que o artigo presentado conteña achegas significativas dun ou máis autores, estes deben aparecer como coautores.
- No caso de que o Consello de Redacción de *Ad Limina* detecte que un traballo contén inexactitudes, corríxirase de xeito inmediato; por suposto informaráselles aos autores de calquera posible cambio ou suxestión por parte do Consello de Redacción. Os autores participarán do proceso de edición e supervisarán o seu artigo, cando estea maquetado, para que incorporen os cambios que consideren oportunos.
- Os autores poderán presentar todas as súas queixas ou denuncias ante *Ad Limina* a través do correo electrónico adlimina@xacobeo.org

POLÍTICA DE ACCESO ABERTO

Turismo de Galicia e S.A. de Xestión do Plan Xacobeo poñen á disposición do público e de balde a través da páxina web *caminodesantiago.gal* todos os números publicados de *Ad Limina*. Deste xeito, os usuarios poden descargar todos os números da revista sen pedir permiso.

DEREITOS DE AUTOR

Desde 2019 *Ad Limina* publícase baixo unha licenza de uso e distribución Creative Commons Recoñecemento 4.0 (CC BY 4.0) . Esta licenza facilita o acceso sen restricións aos contidos da revista, permite a outros distribuír, mesturar, axustar e construír a partir da obra publicada, mesmo con fins comerciais, sempre que sexa recoñecida a autoría da creación orixinal; é dicir, é obrigatorio citar a súa procedencia en calquera reprodución total ou parcial. O que se pretende ao publicar baixo esta licenza é fomentar o intercambio global do coñecemento sobre o Camiño de Santiago e as Peregrinacións, e acadar así a máxima difusión posible.

Pode consultar a versión informativa e o texto legal da licenza en: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.gal>

DECLARACIÓN DE PRIVACIDADE

De acordo co Regulamento Xeral de Protección de Datos da Unión Europea (RGPR), infórmase de que os datos persoais que chegan ao noso enderezo electrónico, adlimina@xacobeo.org, serán tratados exclusivamente para as finalidades indicadas de acordo coa normativa vixente en materia de protección de datos persoais.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES Y PROCESO DE SELECCIÓN

Los contenidos de *Ad Limina* se agrupan alrededor de dos ejes: Santiago y la civilización de la peregrinación en general. La revista propicia la publicación de los estudios que tradicionalmente han tenido cabida en la mayor parte de las obras científicas jacobeanas, particularmente las investigaciones sobre historia, arte, iconografía, literatura, arqueología, música y liturgia, pero también se intenta promover la presencia de campos menos frecuentados, como la antropología, geografía, medicina, la legislación, el paisajismo o el medio ambiente, que en los últimos años se han ido sumando a este ámbito de estudio. A través de la difusión y cobertura de los diversos campos enunciados, la publicación trata de fomentar la investigación jacobea en el mayor número de áreas posible, con una especial sensibilidad hacia las nuevas líneas de investigación.

Los idiomas aceptados para la publicación de los trabajos son alemán, castellano, francés, gallego, inglés, italiano y portugués. Los resúmenes o abstracts de cada uno de ellos serán publicados en castellano, gallego e inglés.

Todos los trabajos se entregarán en soporte informático y en papel (UNE A4), en letra Times New Roman cuerpo 12 a un espacio y medio, tanto en el texto como en las notas. Todo el material gráfico aportado deberá presentarse en fotografías, transparencias, diapositivas o soporte digital (mínimo 300 p.p. JPG/TIF).

Los artículos no superarán las 30 páginas de texto, contando con 5 páginas más para material gráfico (fotografías, planos, mapas...) o apéndices documentales, que podrán aumentarse o disminuirse si el Consejo de Redacción lo considerase necesario. Todos los autores deberán adjuntar un breve resumen con una extensión máxima de 10 líneas en la lengua original del trabajo e inglés, además de una serie de palabras claves relativas a su contenido en ambos idiomas.

Las contribuciones para la revista no podrán superar las 8 páginas de texto y 4 de material gráfico o apéndices documentales. Las reseñas de libros y noticias científicas tendrán un máximo de 4 páginas. En ambos casos los autores podrán adjuntar material gráfico cuya publicación decidirá el Consejo de Redacción de la revista.

Las citas bibliográficas en las notas se ajustarán a las siguientes normas: A) Libros: apellidos, seguidos del nombre completo o abreviado en minúscula, el título de la obra en cursiva, lugar y año de edición y el número de la p/pp. B) Artículos: apellidos, seguidos del nombre completo o abreviado en minúscula, título entre comillas, nombre de la revista en cursiva, tomo, año y pp. La segunda norma será aplicada a las actas de congresos, misceláneas, obras colectivas, homenajes, diccionarios y enciclopedias. Para documentos electrónicos los autores deberán ajustarse a la Norma ISO 690-2, obteniendo la información fuente del propio documento, especificando la fecha de consulta y siguiendo las mismas pautas descritas para las citas bibliográficas.

Los trabajos enviados deberán ser originales e inéditos. El Consejo de Redacción nombrará en cada número a un coordinador de entre sus miembros, o bien un coordinador invitado (*Guest Editor*) de reconocida valía científica en el mundo académico, el cual se encargará de someter estos originales a una valoración externa por el sistema de lectura a doble ciego (*double-blind review*) que permitirá al Consejo decidir si procede o

no su publicación. El orden de publicación de los artículos aceptados será mayormente determinado por el de entrega y evaluación positiva de los textos. Las primeras pruebas de imprenta serán enviadas a los autores para su corrección y éstos deberán reenviarlas a la revista respetando los plazos previamente fijados. Las correcciones de las segundas pruebas serán realizadas por el Coordinador de acuerdo con el Consejo de Redacción.

En el caso de que los textos sean publicados los autores recibirán una copia de su trabajo editado en PDF y 2 ejemplares de la revista. Se advierte a los autores que deberán ceñirse a las condiciones de publicación y estilo, y no enviar propuestas o anticipos de textos inacabados. Los derechos de reproducción de las imágenes (fotos, planos, dibujos...) publicadas deberán ser tramitados y pagados por los autores de los artículos. Solo en casos muy concretos podrá negociarse el pago de los derechos de reproducción de imágenes con el Consejo de Redacción.

Envío de originales a través del correo electrónico: adlimina@xacobeo.org

STANDARDS FOR THE PRESENTATION OF ORIGINAL PAPERS AND THE SELECTION PROCESS

The contents of Ad Limina are grouped around two axes: Santiago and the civilisation of pilgrimage in general. The journal promotes the publication of studies that have traditionally been included in the majority of Jacobean scientific works, particularly research on history, art, iconography, literature, archaeology, music and liturgy, but it also tries to promote the presence of less frequented fields, such as anthropology, geography, medicine, legislation, landscaping or the environment, which in recent years have been added to this field of study. Through the dissemination and coverage of the various fields listed, the publication seeks to promote Jacobean research in as many areas as possible, with particular sensitivity to new lines of research.

The following languages will be accepted for publication: English, French, Galician, German, Italian, Portuguese and Spanish. Accepted papers will be published in their original languages with abstracts in English, Galician and Spanish.

All papers must be submitted in computer format and in print (UNE A4), font Times New Roman font size 12, 1 ½ space, in both the text and footnotes. All graphic material must be presented as photographs, transparencies, slides or in digital format (minimum 300 p.p. JPG/TIF).

Articles must not exceed 30 pages in length, with 5 additional pages being allowed for graphic material (photographs, plans, maps, etc.) or documentary appendices, which may be increased or reduced as the Editorial Board sees fit. Authors are required to include a brief abstract of 10 lines maximum in the original language and in English, in addition to the keywords related to the content in both languages.

Contributions to the miscellany may not exceed 8 pages of text and 4 pages of graphic material or documentary appendices. Book reviews and scientific news must consist of 2 pages maximum. In both cases, the authors may attach graphic material, the publication of which will be decided by the journal's Editorial Board.

Bibliographic references in the footnotes must comply with the following standards: A) Books: surnames followed by the full or abbreviated first name in small letters, the title of the work in italics, place and date published and number of the p/pp. B) Articles: surnames followed by the full or abbreviated first name in small letters, title between quotation marks, name of the journal in italics, volume, year and pp. The second standard also applies to proceedings of meetings, miscellaneous items, collective works, tributes, dictionaries and encyclopaedias. For electronic documents, the authors must comply with Standard ISO 690-2, and obtain source information of the document itself, specifying the date consulted and following the same criteria as for bibliographic references.

The papers submitted must be original and unpublished. The Editorial Board will appoint in each issue a coordinator from among its members, or a Guest Editor of recognised scientific value in the academic world, who is responsible for submitting the originals to external evaluation, by the system of double-blind review, which will allow the Editorial Board to decide whether or not to publish. The order in which the accepted articles will be published will be mostly determined by the order in which they are received and the criteria of the Editorial Board. The first proofs will be sent to the authors for correction. The authors must then return the proofs to the journal, within the stipulated time frame. The correction of the second proofs will be done by the Coordinator in agreement with the Editorial Board.

In the event of publication, the authors will receive a copy of their article edited in PDF format and 2 copies of the journal. Authors are advised to comply with the publication criteria and style and not to send proposals or advances of unfinished texts. The reproduction rights of published images (photographs, plans, drawings, etc.) must be arranged and paid for by the authors. Only in specific cases, will it be possible for the Editorial Board to negotiate the payment of image reproduction rights.

Sending of originals through the email: adlimina@xacobeo.org

NORMAS PARA A PRESENTACIÓN DE ORIXINAIS E PROCESO DE SELECCIÓN

Os contidos de *Ad Limina* agrúpanse arredor de dous eixes: Santiago e a civilización da peregrinación en xeral. A revista propicia a publicación dos estudos que tradicionalmente teñen cabida na maior parte das obras científicas xacobeas, particularmente as investigacións sobre historia, arte, iconografía, literatura, arqueoloxía, música e liturxia, pero tamén se intenta promover a presenza de eidos menos frecuentados, como a antropoloxía, xeografía, medicina, lexislación, paisaxismo ou o medio ambiente, que nos últimos anos se foron sumando a este ámbito de estudo. A través da difusión e cobertura dos diversos campos enunciados, a publicación trata de fomentar a investigación xacobeas no maior número de áreas posible, cunha especial sensibilidade cara ás novas liñas de investigación.

Os idiomas aceptados para a publicación dos traballos son alemán, castelán, francés, galego, inglés, italiano e portugués. Os resumos ou abstracts de cada un deles serán publicados en castelán, galego e inglés.

Todos os traballos entregaranse en soporte informático e en papel (UNE A4), en letra Times New Roman corpo 12 a un espazo e medio, tanto no texto como nas notas. Todo o material gráfico achegado deberá presentarse en fotografías, transparencias, diapositivas ou soporte dixital (mínimo 300 p.p. JPG/TIF).

Os artigos non superarán as 30 páxinas de texto, contando con 5 páxinas máis para material gráfico (fotografías, planos, mapas...) ou apéndices documentais, que poderán aumentarse ou diminuírse se o Consello de Redacción o crese necesario. Todos os autores deberán xuntar un breve resumo cunha extensión máxima de 10 liñas na lingua orixinal do traballo e inglés, ademais dunha serie de palabras claves relativas ao seu contido en ambos os idiomas.

As contribucións para a varia non poderán superar as 8 páxinas de texto e 4 de material gráfico ou apéndices documentais. As recensións de libros e noticias científicas terán un máximo de 4 páxinas. En ambos os casos os autores poderán xuntar material gráfico cuxa publicación decidirá o Consello de Redacción da revista.

As citas bibliográficas nas notas axustaranse ás seguintes normas: A) Libros: apelidos, seguidos do nome completo ou abreviado en minúscula, o título da obra en cursiva, lugar e ano de edición e o número da p/pp. B) Artigos: apelidos, seguidos do nome completo ou abreviado en minúscula, título entre comiñas, nome da revista en cursiva, tomo, ano e páxinas. A segunda norma será aplicada ás actas de congresos, misceláneas, obras colectivas, homenaxes, dicionarios e enciclopedias. Para documentos electrónicos os autores deberán axustarse á Norma ISO 690-2, obtendo a información fonte do propio documento, especificando a data de consulta e seguindo as mesmas pautas descritas para as citas bibliográficas.

Os traballos enviados deberán ser orixinais e inéditos. O Consello de Redacción nomeará en cada número un coordinador de entre os seus membros, ou ben un coordinador convidado (*Guest Editor*) de recoñecida valía científica no mundo académico, quen se encargará de someter estes orixinais a unha valoración externa polo sistema de dobre

cego (*double-blind review*) e que permitirá ao Consello decidir se procede ou non a súa publicación. A orde de publicación dos artigos aceptados será mormente determinada pola de entrega e avaliación positiva dos textos. As primeiras probas de imprenta seranlles enviadas aos autores para a súa corrección e estes deberán reenvialas á revista respectando os prazos previamente fixados. As correccións das segundas probas serán realizadas polo Coordinador de acordo co Consello de Redacción.

No caso de que os textos sexan publicados os autores recibirán unha copia do seu traballo editado en PDF e 2 exemplares da revista. Advírtese aos autores que deberán cingirse ás condicións de publicación e estilo, e non enviar propostas ou anticipos de textos inacabados. Os dereitos de reprodución das imaxes (fotos, planos, debuxos...) publicadas deberán ser tramitados e pagados polos autores dos artigos. Só en casos moi concretos poderá negociarse o pagamento dos dereitos de reprodución de imaxes co Consello de Redacción.

Envío de orixinais a través do correo electrónico: adlimina@xacobeo.org

Peregrinaciones y peregrinos en el imaginario literario medieval

Pilgrimage and Pilgrims in the Medieval Literary Imaginary

Peregrinacións e peregrinos
no imaxinario literario medieval

Vol. coordinado por
Mercedes Brea

(Catedrática de Filología Románica - Universidade de Santiago de Compostela)

Pilar Lorenzo Gradín

(Catedrática de Filología Románica - Universidade de Santiago de Compostela)

—ÍNDICE / INDEX / ÍNDICE—

Mercedes Brea / Pilar Lorenzo Gradín
Presentación / *Presentation* / Presentación

–29–

ARTÍCULOS / ARTICLES / ARTIGOS

Eva Castro

Universidade de Santiago de Compostela

El *Códice Calixtino* y la admonición contra la simonía.
A propósito del sermón *Vigilie noctis sacratissime*
The Codex Calixtinus and the admonition against simony.
On the Sermon Vigilie noctis sacratissime
O *Códice Calixtino* e a admonición contra a simonía.
A propósito do sermón *Vigilie noctis sacratissime*

–35–

Massimo Bonafin

Università di Genova

Sull'utilizzazione del meraviglioso nel
Voyage de Charlemagne

Sobre el uso de lo maravilloso en el Voyage de Charlemagne
On the use of the marvellous in the *Voyage de Charlemagne*
Sobre o uso do marabilloso no Voyage de Charlemagne

–55–

Marco Piccat

Università di Trieste

Santiago e la Camargue: una *narratio* tra storia e leggenda
Santiago y la Camarga: una narratio entre la historia y la leyenda
Santiago and the Camargue: a *narratio* between history and legend
Santiago e a Camarga: unha narratio entre a historia e a lenda

–67–

Esther Corral Díaz

Universidade de Santiago de Compostela

A peregrinación feminina a través das cantigas

La peregrinación femenina a través de las cantigas

Women's pilgrimage through the cantigas

-95-

Luis Fernández Gallardo

UNED (C.A. Albacete) - SEMYR

Devoción jacobea y propaganda política:

Alfonso de Cartagena (1415-1456)

Jacobean devotion and political propaganda: Alfonso de Cartagena (1415-1456)

Devoción xacobea e propaganda política: Alfonso de Cartagena (1415-1456)

-119-

Klaus Herbers

Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

Ver -observar- copiar e imaginar.

Jerónimo Münzer (†1508) y el *Liber Sancti Jacobi*

Looking – observing – copying and imagining.

Hieronymus Münzer (†1508) and the Liber Sancti Jacobi

Ver -observar- copiar e imaxinar.

Xerónimo Münzer (†1508) e o *Liber Sancti Jacobi*

-139-

Laura Ramello

Università di Torino

“Nuestra deliberación es de ir en romería”:
pellegrinaggio e pellegrini nella narrativa cavalleresca spagnola
(XV-XVI secolo)

*“Nuestra deliberación es de ir en romería”:
peregrinación y peregrinos en la literatura caballeresca española
(siglos XV-XVI)*

“Nuestra deliberación es de ir en romería”:
pilgrimage and pilgrims in Spanish chivalric romance
(15th-16th century)

*“Nuestra deliberación es de ir en romería”:
peregrinación e peregrinos na literatura cabaleiresca española
(séculos XV-XVI)*

-147-

Jean-Claude Vallecalle

Lyon. CIHAM-UMR 5648

Huon d'Auvergne, voyageur immuable

Huon d'Auvergne, viajero inmutable

Huon d'Auvergne, immutable voyager

Huon d'Auvergne, viaxeiro inmutable

–167–

José Manuel Díaz de Bustamante

Universidade de Santiago de Compostela

A través del espejo: *Santiago, Jerusalén, Roma.*

Diario de una peregrinación y

lo que se ve al otro lado: una observación maliciosa

Through the looking glass: Santiago, Jerusalem, Rome.

Diario de una peregrinación (*Santiago, Jerusalem, Rome. Diary of a pilgrimage*)

and the view on the other side: a malicious observation

A través do espello: *Santiago, Jerusalén, Roma.*

Diario de una peregrinación e o que se ve ao outro lado:

unha observación maliciosa

–177–

NUEVAS INVESTIGACIONES JACOBEAS /
NEW JACOBAN RESEARCH /
NOVAS INVESTIGACIÓNS XACOBEAS

Introducción / *Introduction* / Introdução

–207–

George Greenia

William & Mary. Institute for Pilgrimage Studies

Xosé M. Sánchez Sánchez

Archivo-Biblioteca de la Catedral de Santiago

UNED (C.A. Pontevedra)

The Rattle of Time and Travel:

The Acoustics of Medieval Pilgrimage

El traqueteo del tiempo y el viaje. Aspectos acústicos de la peregrinación medieval

O troupele do tempo e a viaxe. Aspectos acústicos da peregrinación medieval

–209–

Francisco Singul
S.A. de Xestión do Plan Xacobeo
La Epifanía del coro medieval de la catedral
de Santiago de Compostela.
Cosmovisión medieval y exégesis de la imagen
The Epiphany of the Medieval Choir of the Cathedral of Santiago de Compostela.
Medieval cosmivision and image exegesis
A Epifanía do coro medieval da catedral de Santiago de Compostela.
Cosmovisión medieval e exexese da imaxe

-245-

RESEÑAS / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY / RECENSIONI

Térence Le Deschault de Monredon
Beatrice Borghi,
Il Mediterraneo di Anselmo Adorno.
Una testimonianza di pellegrinaggio del tardo medioevo

-271-

Manuel Antonio Castiñeiras González
Miguel Taín Guzmán,
La ciudad de Santiago de Compostela según los hermanos
Juan y Pedro Fernández de Boán (ca. 1633-1646)

-275-

Manuel Antonio Castiñeiras González
Klaus Herbers (ed.),
Hieronymus Münzer, Itinerarium

-279-

Francisco Singul
Rosanna Bianco (coord.),
Bari-Santiago-Bari. Il viaggio, il pellegrinaggio, le relazioni

-281-

Adeline Rucquoi
John K. Moore, Jr.,
Mulatto, Outlaw, Pilgrim, Priest.
The Legal Case of José Soller, Accused of Impersonating
a Pastor and Other Crimes in Seventeenth-century Spain

-285-

Manuel Antonio Castiñeiras González
Francisco Singul,
Camino que vence al tiempo.
La peregrinación a Compostela

-289-

Manuel Antonio Castiñeiras González
Carla Varela Fernandes,
Santos, Heróis e Monstros. O claustro da abadia de Santa Maria de Celas /
Saints, Heroes and Monsters. The cloister of the abbey of Santa Maria de Celas

-291-

OBITUARIOS / OBITUARIES / OBITUARIOS

George Greenia
David Martin Gitlitz,
April 24, 1942 - December 30, 2020

-297-

O proverbio di que “todos os camiños levan a Roma”, mais nun ano xacobeo coma este 2021 parece acaído adaptar a célebre frase para dicir que “todos os camiños conducen a Compostela”. O azar –e quen sabe se a propia forza da Providencia nunha vila que proxecta boa parte da súa identidade sobre un *libro* tan transcendental para Galicia como o *Codex Calixtinus*– quixo que este número da revista *Ad Limina* se dedicase integramente á análise de textos literarios, que, en espazos e cronoloxías diversas, xermolaron ao abeiro do fenómeno da peregrinación. O feito de acoutar o ámbito de estudo aos textos do universo de ficción obedece á vontade de contribuír ao establecemento dun diálogo intercultural que amose os lazos existentes entre historia, sociedade e literatura.

O volume acolle unha gran variedade de contidos e, aínda que admite unha lectura non lineal (e, polo tanto, centrada nos intereses particulares de cada especialista), préstase tamén a un percorrido cronolóxico. Desde esta perspectiva, o punto de arranque do volume constitúeo o artigo que Eva Castro dedica a un sermón pouco estudado do libro I do *Calixtino*, o titulado *Vigilie noctis sacratissime*. A autora céntrase, sobre todo, na sección do texto consagrada ao ataque da simonía. Tras subliñar as fontes tradicionais das que bebe o anónimo autor do sermón, Castro incide nas súas particularidades, que, en gran medida, obedecen á influencia de Gerbert d’ Aurillac (*De informatione episcoporum*) e Hildebert de Lavardin (sobre todo, o seu *Sermo ad pastores contra simoniacos*). A achega abre unha interesante hipótese de traballo ao concluír que o citado sermón, máis que vir determinado pola soada *Querela das Investiduras*, intégrase nunha longa tradición destinada a afianzar a formación moral e ética dos *oratores*. O conflito das “Investiduras” sería usado, pois, como unha hábil estratexia por parte do escritor para reforzar a atribución do texto ao papa Calisto, que, como se sabe, tivo un papel determinante na finalización daquela acendida disputa.

Para todos aqueles que estean familiarizados coa épica medieval, o *Pèlerinage de Charlemagne* sobresa entre os cantares de xesta polo seu espírito paródico, que motiva que se troquen moitos dos principios dominantes do xénero. O texto merece unha vez máis a atención de Massimo Bonafin, que, tras dedicar diversos estudos á obra, presenta nesta ocasión unha reflexión orixinal sobre a función do maravilloso cristián e pagán no poema. A oposición Occidente-Carlomagno / Oriente-Hugo ‘o Forte’ ten a súa correspondencia nas *mirabilia* asociadas a ambos os espazos e reis. Á riqueza exuberante e ás marabillas mecánicas de Constantinopla (que, como se sabe, motivan os *gaps* dos doce pares de Francia e a posterior ameaza de Hugo), oponse o poder do anxo e das reliquias cristiás entregadas polo Patriarca de Xerusalén ao emperador francés. Así pois, Bonafin achega unha ulterior clave de lectura do *Pèlerinage*, que, máis alá dos mecanismos paródicos que o sustentan, toma partido por Carlomagno en canto representante dos valores da civilización cristiá.

Pola súa parte, a achega de Esther Corral abre a porta ás romarías e peregrinacións presentes na lírica galego-portuguesa desde unha perspectiva feminina. As primeiras, presentes nun grupo limitado de *cantigas de amigo*, demostran a ligazón

que existe entre o espazo relixioso e o amor. A ida aos santuarios –localizados xeralmente en diversas zonas de Galicia–, máis que obedecer a motivos espirituais, funciona como pretexto que facilita o encontro dos namorados (encontro que rara vez se produce o mesmo día da romaría). Na maioría dos textos, a ermida é elixida polo seu carácter illado, que favorece que a moza acuda á cita sen desacreditar a súa honra. A atmosfera lírico-amorosa que rodea estes textos rómpese nas *cantigas de escarnio e maldicir*, nas que o motivo da peregrinación a Terra Santa (ademais de ser utilizado polos trovadores para burlarse daqueles falsos palmeiros que nunca puxeran pé nos santos lugares) é empregado polo escudeiro galego Pero da Ponte para mofarse da popular María Balteira, que, unha vez que regresa de Ultramar, volta ao seu oficio de *soldadeira* coa conseguinte perda da indulxencia obtida en Xerusalén.

Jean-Claude Vallecalle trasládanos ao século XIV para afondar nas claves hermenéuticas da viaxe ao inferno de Huon d’Auvergne, o protagonista do homónimo cantar épico franco-italiano. Nun texto no que conflúen diversas tradicións e xéneros (épica, haxiografía, novela artúrica, textos bíblicos...), o anónimo autor do poema tira a súa inspiración de Dante e da propia tradición épica, na que o motivo da embaixada a terras inimigas era popular. Alén das fazañas guerreiras de Huon e da descrición da viaxe ao Máis Alá, Vallecalle achégase a dimensión espiritual do protagonista, que, guiado pola súa ética e coherencia, eríxese en modelo de heroísmo e santidad nunhas coordenadas espazo-temporais concretas.

O traballo de Marco Piccat leva o lector á rexión da Camargue, en concreto á pequena localidade de Saintes-Maries-de-la-Mer, onde se custodian as reliquias de María Salomé, María de Cleofás e da súa criada Sara. O especialista italiano somerxe o lector nunha verdadeira “aventura” de movemento de reliquias. Se ben a inicios do século XIII, Xervasio de Tilbury narrara nos seus *Otia imperialia* que na vila francesa se construíra unha pequena igrexa para albergar os restos da nai do Apóstolo (e das dúas mulleres que a acompañaran na súa viaxe desde Betania), Jacopo da Voragine introduce na súa *Legenda aurea* unha fenda na tradición ao situar o corpo da santa na cidade italiana de Veroli. Este “desvío” xeográfico tivo que resultar inquietante para os intereses da zona meridional francesa, polo que o carmelita Jean de Venette tentou minimizar o impacto daquel (autorizado) cambio de rumbo coa composición do texto *L’Histoire des trois Maries* (ca 1357). A través dun uso enxeñoso do marabilloso cristián, o cronista francés fixo volver a Provenza os restos de María Salomé. A tradición da devoción popular a Saintes-Maries-de-la-Mer consolídase co rei René d’Anjou en 1448, data a partir da cal a Camargue convértese nun punto de atracción para todos aqueles peregrinos que atravesan as terras meridionais francesas con destino a Santiago.

Unha figura relevante da sé compostelá constitúe o eixo do estudo de Luis Fernández Gallardo: trátase de Alfonso de Cartagena, nomeado deán da catedral en 1415. Este humanista burgalés emprega nos seus escritos a devoción xacobeá con dúas finalidades principais: unha, de carácter (pedagóxico) político, persigue defender os

intereses da coroa de Castela en canto terra elixida polo Apóstolo para predicar o Cristianismo (cfr. a promoción do culto a Santiago na casa real portuguesa ou o papel crucial que tivo o escritor no concilio de Basilea para amparar a causa do rei Xoán II); outra, pola contra, intégrase na lóxica devocional de carácter persoal. Nesta última é onde encontra a súa razón de ser a peregrinación que Alfonso de Cartagena realiza a Compostela nos últimos anos da súa vida. Froito da súa devoción ao Apóstolo son as disposicións que deixa por escrito e que, como ben remarca Fernández Gallardo, están cargadas de simbolismo. Así, a misa pola súa alma celebrábase na catedral o terceiro venres de cada mes e os alimentos que recibirán os pobres co diñeiro que destina a tal fin serán pan, viño e peixe. Polo tanto, Fernández Gallardo traça con precisión o cruzamento que se produce nos escritos do intelectual burgalés entre a dimensión pública da peregrinación con fins *seculares* e a dimensión individual, motivada esta última por razóns puramente devocionais.

A finais do propio século XV, en concreto en decembro de 1494, chega a Compostela o médico e humanista Hieronymus Münzer, cuxa estada santiaguesa merece novas reflexións por parte de Klaus Herbers. Nesta ocasión, o historiador alemán concentra a súa atención naquelas pasaxes do *Itinerarium* de Münzer alleas á *Historia Turpini* (trátase das tituladas *De passione et translacione sancti Iacobi in Galicia*, *Exclamatio pulcra*, *De crusillis* e da *Oracio de sancto Iacobo*). O pracer erudito daquel infatigable viaxeiro lévao a consultar o *Codex* na casa dun capelán chamado Xoán Ramos. As noticias que dá sobre a obra que ten entre ás súas mans informan que na data na que el a manexa aquela contén só catro libros. Tras examinar con detalle o texto de Münzer, Herbers advirte que o humanista empregou nas seccións analizadas o libro IV e partes do libro I do *Calixtino* segundo un consciente e axuizado criterio de selección.

As consideracións de Laura Ramello sobre peregrinacións e peregrinos nos relatos cabaleirescos casteláns dirixen o especialista a outro xénero literario. Os textos examinados pola autora turinesa –case todos adaptacións de obras francesas– conteñen elementos lendarios que fan partícipe o público do significado substancial da viaxe. Todas as “historias” conducen aos ansiados *loci maiores*: Xerusalén, Roma e Santiago. As razóns que levan os personaxes a emprender o camiño son as habituais, é dicir, as pertencentes ao ámbito penitencial (pénsese nos casos de Roberto o Diaño e da raíña Sibila) ou as pietistas (recórdese o desexo de concibir un fillo na *Historia de Flores y Blancaflor*). Os textos tamén ofrecen como común denominador a presenza de *mirabilia*, en concreto, a visión dun santo ou dun anxo que “dá a bendición” ao desprazamento do protagonista.

O percorrido cronolóxico do volume conclúe no século XIX co estudo que José Manuel Díaz de Bustamante consagra á crónica *Santiago, Jerusalén, Roma. Diario de una peregrinación*, escrita polos catedráticos da Universidade de Santiago Francisco Freire Barreiro (Facultade de Medicina) e José M^a Fernández Sánchez (Facultade de Filosofía e Letras). Con motivo do Ano Santo 1875, ambos os eruditos emprenden

unha viaxe de case seis meses que dá conta da súa avantaxada posición social. Malia que a primeira parte do título do *Diario* pode levar a pensar que o periplo de Freire e Fernández Sánchez obedece só ao afán por coñecer os outros dous grandes centros do cristianismo, Díaz de Bustamante revela pouco a pouco na súa achega que os fins espirituais dos profesores santiagueses van acompañados polos seus desexos de coñecer mundo e de gozar das posibilidades que cada lugar ofrece. Palermo, Nápoles, Milán, Estambul, París ou Londres son etapas dunha *tourné* que os dous viaxeiros contan desde a perspectiva que lles dá o seu sosegado (e limitado) recuncho compostelán. Servíndose do coñecido título de Lewis Carroll *Through the Looking-Glass*, Díaz utiliza habilmente as anécdotas, (pre)xuízos e críticas que os autores plasman no seu relato para desvendar a outra cara daquela viaxe, que remata coa asistencia dos dous ínclitos catedráticos ao Alhambra Theater londinense para gozar da ópera buffa *Chilperic*.

Os artigos reunidos neste número de *Ad Limina* poñen de manifesto que, desde época temperá, as manifestacións literarias fixéronse eco (e portavoz) das peregrinacións, aqueles *roteiros* cheos de vida no que os autores atoparon un poderoso filón creador que se filtrou na escritura con distinta intensidade en función do xénero literario cultivado e do contexto de creación da obra. A liberdade que dá a ficción orixina que, na meirande parte das ocasións, os escritores mesturen *historia e lenda* para seducir o público e, ao mesmo tempo, espertar o seu fervor, mais, ás veces, esa amálgama agocha tamén intencións políticas ou propagandísticas. Así pois, as páxinas que compoñen esta nova entrega da revista non só xiran arredor do pracer estético que deriva da lectura de obras que son froito de diversos niveis de cultura, senón que tamén inciden na importancia que cobra a literatura como instrumento de indagación e coñecemento das peregrinacións ao longo dos séculos.

Mercedes Brea
Pilar Lorenzo Gradín

Artículos

Articles

Artigos

El Códice Calixtino y la admonición contra la simonía. A propósito del sermón *Vigilie noctis sacratissime*

Eva Castro

Universidade de Santiago de Compostela

Resumen: El presente trabajo aborda el estudio de uno de los sermones atribuidos al papa Calixto y conservado en el *Liber Sancti Iacobi*, en concreto el segundo sermón asignado a la celebración de la festividad de Vísperas del día 24 de julio, *Vigilie noctis sacratissime*. Nuestra atención se centrará especialmente en la sección dedicada a la admonición contra la simonía. Para ubicar el asunto en la tradición literaria, se hará una exposición sobre los distintos tipos de documentos que abordaron la formación ética y moral del clero. A continuación, se pasará al análisis del texto calixtino para determinar la *dispositio* del tema, localizar los posibles modelos de los que se sirvió el autor del texto jacobeo y determinar si el tema es un eco o no de la “Querella de las investiduras”.

Palabras clave: *Códice Calixtino*, sermones, simonía, Querella de las investiduras, tradición patristica, literatura latina medieval.

The Codex Calixtinus and the admonition against simony. On the Sermon Vigilie noctis sacratissime

Abstract: This paper studies one of the sermons attributed to Pope Callixtus and preserved in the *Liber Sancti Iacobi*, specifically the second sermon assigned to the celebration of Vespers on 24 July, *Vigilie noctis sacratissime*. We will focus in particular on the section devoted to the admonition against simony. In order to situate the issue in literary tradition, an account will be given of the different types of documents that addressed the ethical and moral training of the clergy. Next, we will analyse the Calixtine text to determine the *dispositio* of the theme, to identify the possible models used by the author of the Jacobean text and to determine whether or not the theme is an echo of the “Investiture Controversy”.

Keywords: *Codex Calixtinus*, sermons, simony, Investiture Controversy, patristic tradition, medieval Latin literature.

O *Códice Calixtino* e a admonición contra a simonía. A propósito do sermón *Vigilie noctis sacratissime*

Resumo: O presente traballo aborda o estudo dun dos sermóns atribuídos ao papa Calisto e conservado no *Liber Sancti Iacobi*, en concreto o segundo sermón asignado á celebración da festividade de Vésperas do día 24 de xullo, *Vigilie noctis sacratissime*. A nosa atención centrarase especialmente na sección dedicada á admonición contra a simonía. Para situar o asunto na tradición literaria, farase unha exposición sobre os distintos tipos de documentos que abordaron a formación ética e moral do clero. A continuación, pasarase á análise do texto calixtino para determinar a *dispositio* do tema, localizar os posibles modelos dos que se serviu o autor do texto xacobeo e determinar se o tema é un eco ou non da “Querela das investiduras”.

Palabras clave: *Códice Calixtino*, sermóns, simonía, Querela das investiduras, tradición patrística, literatura latina medieval.

Los sermones del libro 1 del *Códice Calixtino* (CC.) son los textos menos estudiados hasta la fecha de toda la colección jacobea. Es cierto que se han elaborado algunos trabajos sobre aspectos puntuales de los mismos, pero falta por hacer el estudio en conjunto que dé cuenta de las peculiaridades literarias de estas piezas de la sermonística medieval. Tras la aparente uniformidad de contenidos de los sermones calixtinos, especialmente los pseudoepigráficos atribuidos a los papas Calixto y León, orientados a la exaltación de la figura del apóstol Santiago el Mayor, en realidad hay una gran variedad de temas secundarios. El tema que ahora nos va a ocupar es la admonición contra la simonía, que remite a una bien asentada tradición patrística sobre la moral clerical manifestada tanto en tratados de ética cristiana, cuyo origen se remonta más allá del *De officiis* (ca. 388-389) de Ambrosio de Milán, como en los cánones sinodales y conciliares, y en la sermonística.

El objetivo del presente estudio, pues, consiste en el análisis de las advertencias hacia los sacerdotes contenidas en el sermón jacobeo atribuido al papa Calixto, *Vigilie noctis sacratissime*, para anotar sus peculiaridades e identificar el modo de utilización de las fuentes de las que pudo haberse servido el autor.

1. La formación moral y ética del clero. El problema de la simonía

Según establece la doctrina cristiana, Jesús creó la institución del sacerdocio ministerial durante la cena del Jueves Santo, de modo que concedió a sus discípulos la autoridad para la celebración de los sacramentos, sobre todo la Eucaristía¹. Posteriormente, tras su resurrección, se presentó en el cenáculo, donde estaban reunidos los apóstoles, para encargarles tareas pastorales de predicación y remisión de los pecados².

Será Pablo de Tarso el que en dos de sus epístolas se refiera al correcto modo de vida de los sacerdotes. Así, en la Epístola a los Hebreos (Hb. 12, 14-24; 15, 1-6) afirma que las cualidades de un buen sacerdote son la paz y la santidad de vida, que no sea fornicario ni profano, que sea caritativo, hospitalario, honesto y sin rastro de avaricia. En tanto que en la Primera Epístola a Timoteo se centra en las cualidades de los buenos obispos y diáconos³. Asimismo, dio pautas de comportamiento el apóstol Pedro en su Primera Carta (1 Pe. 2, 1-3), dirigida a los judíos convertidos al cristianismo, donde les recuerda la perseverancia en la santidad y el alejamiento de malicia, engaño, fingimiento, envidia, murmuraciones, etc.

1.1. Tratados sobre ética y moral

A medida que la organización eclesiástica fue adquiriendo más importancia, se hicieron necesarios manuales de formación ética y moral; solo algunos siglos después, sobre todo desde época carolingia, se constató la conveniencia también de redactar tratados sobre la formación “académica” del clero.

Muchos de los primeros padres griegos, como Orígenes, Basilio, Gregorio de Nacianzo o Juan Crisóstomo, y latinos, como Clemente Romano, Tertuliano, Cipriano, Jerónimo o Agustín habían aludido a las cualidades morales de los sacerdotes⁴.

1 Mt. 26, 26-28 y Mc. 14, 22-24. Las traducciones propuestas de los textos latinos son de la autora.

2 Mt. 28, 16-20; Mc. 16, 14-18; Lc. 24, 44-48 y Jn. 20, 21-23.

3 1 Tm. 3, 1-13 especifica que el obispo ha de ser irreprochable, marido de una sola mujer, dueño de sí mismo, sensato, digno en su porte, hospitalario, idóneo para enseñar, no dado al vino, indulgente, enemigo de pendencias, desinteresado, no neófito y de buena reputación. En cuanto al diácono ha de ser respetable, sincero, no aficionado al vino y a sórdidas ganancias, que guarde el misterio de la fe con conciencia pura. Además, es necesario que primero sean probados y después, si son irreprochables, nombrados diáconos. Estas ideas fueron desarrolladas en los comentarios patrísticos a esta Epístola, como el de Jerónimo, *Commentarium in epistolam ad Titum* o el de Atón de Vercelli.

4 Rodero, Florián, “*De dignitate sacerdotali*. Introducción al texto (Primera parte)”, *Ecclesia* 33,1 (2019), pp. 9-26, esp. p. 15, n. 25, da una relación amplia de las obras más representativas sobre las que se cimentó la idea cristiana de las cualidades morales de los sacerdotes: Orígenes, *Homilias*, especialmente la IV, sobre el Levítico; Basilio y su *Sermo ob sacerdotum instructionem*; Gregorio de Nacianzo y su *Oratio II* y Juan Crisóstomo, *De sacerdotio libri VI*. Entre la patrística latina cita a Clemente Romano, *Cartas II* y *III* y el *De officio sacerdotis et clericorum* (aunque hoy se sabe que tanto las cartas como el tratado son atribuciones posteriores); a Jerónimo, *Epistula ad Nepotianum*; a Agustín, *Cartas 31* (Migne, Patrologia Latina, vol. 33, cols. 88-90; 130; 493-507), *De ciuitas Dei*, caps. 19-20 y el sermón *In Ezequielem*; a León Magno, *Sermones 1-5*; a Gregorio Magno, *Homilia 17* y *Regula pastoralis*. El autor incluye a Isidoro de Sevilla, *De ecclesiasticis officiis* que citaremos más abajo, ya que no se trata de un tratado sobre ética, sino sobre liturgia hispana, y a Atón de Vercelli, *Epistulam I ad Timotheum, Epistula ad Titum y Epistulae VII-XI*.

Ahora bien, el primer tratado sistemático sobre ética y moral fue el del obispo Ambrosio de Milán, titulado *De officiis*, es decir, *Los deberes*, escrito en torno al año 389. Cuando fue elegido obispo, Ambrosio no estaba bautizado ni había estudiado teología, pero tras recibir el bautismo fue ordenado el día 1 de diciembre de 373⁵. Sus obligaciones pastorales orientaron al obispo, formado en la filosofía neoplatónica, hacia la lectura constante de la Biblia, porque debía aprender antes de enseñar (*De officiis* I, 1, 4)⁶. Tras años de magisterio, Ambrosio elaboró su tratado, dirigido a sus clérigos (*De officiis* I, 1, 1 y I, 7, 23-24), sirviéndose del *De officiis* de Cicerón, como modelo literario, y de la Biblia como fuente de ejemplos paradigmáticos de lo *honestum* y del *decorum*, sobre los que se centra el libro I, lo *utile*, sobre el que versa el libro II, y la confrontación entre lo *honestum* y lo *utile* del libro III⁷. Ambrosio creó la expresión “virtudes cardinales”⁸ y, aunque este sintagma no se encuentra en *De officiis*, en el tratado describe todas las virtudes y deberes de un clérigo (*De officiis* I, 7, 23-24; 8, 25; 50, 246-252).

A pesar del interés de los asuntos abordados, tanto de carácter espiritual como moral, el tratado ambrosiano tuvo una relativa difusión, ya que en el ámbito de la espiritualidad religiosa fue superado por la *Regula pastoralis* del papa Gregorio Magno⁹. Esta obra, acabada de redactar en el año 591, está dividida en 4 partes: la vocación, la vida del pastor, el ejercicio del oficio y la humildad. Muchos asuntos son comunes a ambas obras, dado que las dos son manuales de moral dirigidos a clérigos, tienen una clara intención pastoral y su fuente de inspiración es la Biblia. Por ello, las cualidades morales de un clérigo, como son paciencia, bondad, pureza, capacidad para sobrellevar adversidades, etc., se convirtieron en tópicos que se encuentran en numerosas obras que abordan estos asuntos, sin que ello quiera decir que unas sean fuente literaria de las otras¹⁰.

1.2. Cánones conciliares

Las recomendaciones éticas y morales fueron frecuentemente tratadas en los concilios. Así, una simple búsqueda en ediciones de Concilios Hispanos o en bases

5 Sobre el autor y su época, *vid.* Testard, Maurice (ed.), *Saint Ambroise. Les devoirs. Introduction. Livre I*, París, Les Belles Lettres, 1984, pp. 7-21, esp. p. 16.

6 Para el texto latino se ha utilizado la edición de Testard, Maurice, *Sancti Ambrosii Mediolanensis. De officiis*, Turnhout, Corpus Christianorum. Series latina, vol. 15, 2000.

7 Ambrosio adaptó el pensamiento ciceroniano a la realidad evangélica, en ocasiones modificando lo afirmado por Cicerón mediante cambios semánticos, ampliándolo con reflexiones cristianas o manteniéndolo; *vid.* Castillo, Carmen, “La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *De officiis* de san Ambrosio”, *Anuario Filosófico*, 34 (2001), 297-322, esp. pp. 306, 309.

8 Ambr., *Expositio Euangelii secundum Lucam*, lib. 5, cap. 49: *Hic enim quatuor uelut uirtutes amplexus est cardinales*. Derivan del vocablo *cardo maximus*, que es la calle que marca la orientación norte-sur, ya que esas virtudes han de ser las que orienten la vida del cristiano.

9 Testard, Maurice, *Sancti Ambrosii Mediolanensis. De officiis, op. cit.*, p. xiii. Chiesa, Paolo, “Filología patristica e filología mediolatina, una collaborazione inevitabile. Il caso delle *Regula pastoralis* di Gregorio Magno”, en *La trasmissione dei testi patristici latini: Problemi e perspective*, Colombi, Emanuela (ed.), Turnhout, Brepols, 2012, pp. 315-330.

10 Testard, Maurice, *Sancti Ambrosii Mediolanensis. De officiis, op. cit.*, pp. viii-x.

de datos como los *Monumenta Germaniae Historica - eMGH* o *Patrologia Latina Database* lo ponen de manifiesto. Por ejemplo, en relación con los Concilios Hispánicos, fijaron pautas de comportamiento para los clérigos (sacerdotes, presbíteros, diáconos, obispos), entre otros, el Concilio Toledano IX, a. 675, cuyos cánones están centrados en la disciplina eclesiástica contra la simonía y los abusos detectados¹¹. Más tarde, el Concilio de Aquisgrán del año 816, convocado por el monarca Luis el Piadoso, tuvo por finalidad no solo la reforma monástica bajo la regla benedictina, sino también la regulación de la vida eclesiástica, de modo que hasta 25 cánones se centran en fijar las normas éticas y morales de comportamiento del clero franco, para que fuera modelo de conducta para los laicos¹². El último ejemplo seleccionado es la colección de los Concilios de Tours, cuyo primer sínodo, celebrado en el año 461, dedicó sus 13 cánones a la restauración de la disciplina eclesiástica sobre el celibato, las ordenaciones contrarias a los cánones, la desobediencia o la usura. El III Concilio, reunido en el año 813 por orden de Carlomagno, contiene 51 cánones que restablecen la disciplina eclesiástica a partir de la Regla pastoral del papa Gregorio Magno. Más tarde, los cuatro primeros cánones del V Concilio de Tours, del año 1060, presididos por el legado romano Hildebrando, que llegaría a ser Gregorio VII, están dedicados a combatir la simonía. Finalmente, el VII Concilio de Tours, del año 1163, presidido por el papa Alejandro III, reprobó la usura entre el clero o el alquiler de los templos¹³.

-
- 11 *XI Concilium Toletanum*, c. 1: *De concilii damnatione desirorum uel praestrepentium ne tumultus concilium agitur* [Sobre la condena del Concilio a los que se burlan y hacen ruido en él]; c. II: *Non debere metropolitanum a confinatorum instructione cessare* [No debe el metropolitano descuidar la formación de sus obispos]; c. 4: *De discordia sacerdotum* [Sobre las desavenencias entre sacerdotes]; c. 5: *De compescendis excessibus sacerdotum* [Sobre la necesidad de poner freno a los abusos de los sacerdotes]; c. 6: *Non debere sacerdotibus quaslibet in ecclesiae familiis truncationes membrorum facere nec aliquid quod morte plectendum est iudicare* [No se permite a los sacerdotes mutilar a los siervos familiares de la iglesia ni juzgar los delitos castigados con pena de muerte]; c. 7: *Quae debeat discretio ecclesiarum rectoribus esse ne per inconditam disciplinam subeant homicidio notam* [Cómo han de actuar los rectores de las iglesias para no cometer homicidio a causa de la inobservancia de la disciplina]; c. 8: *Ne quidquam praemiis pro diuinis sacramentis accipiatur* [Que no se reciba regalo alguno por los divinos sacramentos]; c. 9: *Quid custodiri debeat ne per praemium quis episcopus fiat uel qua sententia feriatur qui post honorem acceptum per praemium ordinatus fuisse detegitur* [Qué ha de hacerse para que ningún obispo se ordene por dinero o con qué pena se ha de castigar al que después de haber recibido el honor se descubre que lo fue por dinero]; c. 10: *Vt omnes pontifices rectoresque ecclesiarum tempore quo ordinandi sunt sub cautione promittant quam iustissime uiuere debeant* [Que todos los obispos y rectores de iglesias, cuando vayan a ser ordenados, prometan bajo garantía que vivirán honradamente]; c.12: *Ne in confinio mortis poenitens a reconciliatione diutine suspendatur et ut oblatio eius qui poenitens nec tamen reconciliatus de hac uita exierit ab ecclesia receptetur* [Que no se retrase la reconciliación al que está próximo a la muerte y que la iglesia acepte el donativo del que muriese como penitente, aunque todavía no estuviera reconciliado] y c.13: *De sacerdotibus qui uexantes cadere uidentur* [Sobre los sacerdotes que caen teniendo convulsiones]; cf. Vives, José (ed.), *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, Barcelona-Madrid, CSIC, 1963, pp. 354-365.
- 12 *Concilium Aachen*, a. 816, *Institutio canonicorum Aquisgranensis*, c. 102: *Clericus ammonendus est, quatenus sic uiuat ut bonum exemplum uitae suae saecularibus praebeat* en Werminghoff, Albert (ed.), *Concilia Aevi Karolini*, vol. 2, 1, Hannover, Monumenta Germaniae Historica, 1906, p. 378. La edición consultada en http://clt.brepolis.net.ezbusc.usc.gal/eMGH/pages/TextSearch.aspx?key=M_BFG__NFV.
- 13 Vid., s.u., "Tours, Councils of (*Concilium Turonense*)" en *The Cyclopaedia of Biblical, Theological and Ecclesiastical Literature*, McClintock, John – Strong, James (eds.), Nueva York, Harper and Brothers, 1880; [https://www.biblicalcyclopedia.com/T/tours-councils-of-\(concilium-turonense\).html](https://www.biblicalcyclopedia.com/T/tours-councils-of-(concilium-turonense).html), consultado el 7 de marzo

1.3. Tratados técnicos y sermones

Las advertencias sobre el adecuado comportamiento de los clérigos también se encuentran en escritos sobre la formación “académica” clerical¹⁴ y sobre el origen y desarrollo de los ritos, muchos de ellos denominados *De ecclesiasticis officiis*, en recuerdo de la obra de Ambrosio, pero orientados sobre todo a la práctica litúrgica¹⁵. Esto no quiere decir que en estos manuales no se incluyan asimismo referencias a las cualidades sacerdotales, como en el caso de Isidoro de Sevilla, cuyo *De ecclesiasticis officiis*, en el capítulo *De sacerdotibus* (*De ecl.*, lib. 2, cap. 5) afirma que el *ordo sacerdotalis* comenzó con los apóstoles para perdonar pecados y predicar el Evangelio, que los sacerdotes no han de ser elegidos por linaje de sangre, sino por sus méritos (Aug., *De ciuitas Dei* 20, 21, 3) y que los apóstoles (y los sacerdotes) son emisarios para evangelizar (Jeron., *Comm. in epist. ad Galatas* 1,1,1). Sobre el episcopado (Aug., *De ciuitas* 19, 19) se dice que no hay que apegarse al cargo, que hay que evitar la vanidad y actuar con rectitud y utilidad. La edad de consagración ha de ser a los 30 años, a imitación de la edad de Cristo cuando comenzó a predicar (Conc. Neocesariense II; Conc. Agathense 17; Conc. Arelatense IV, 1). Ni los *saeculares uiri* ni los neófitos pueden acceder al ministerio de la Iglesia (1 Tim. 5,22), para que no se llenen de soberbia. Los *saeculares* no conocen la disciplina ni tienen conocimientos, de modo que no pueden enseñar (Amb., *De officiis* 1,1,3). En ocasiones se elige a aquellos que dan regalos (*De VII ordinibus Ecclesia*), pero el sacerdote ha de ser santo y sin reproches (Ambr., *De officii* 3, 11, 72; Jeron., *Comm. in epist. ad Titum* 1,6), su sermón puro, simple y abierto, lleno de gravedad y honradez, lleno de suavidad y gracia, tratando los misterios de la ley, la doctrina de la fe, la virtud de la continencia y la disciplina de la justicia (Ambr., *De officiis* 1, 22, 101). Ha de saber leer las escrituras, revisar los cánones, imitar los ejemplos de los santos, ocuparse de las vigiliass, los ayunos, las oraciones, poner paz entre los hermanos (*De VII ordinibus Ecclesiae, Prol.*). Destacará en humildad y autoridad, en caridad y hospitalidad, resolverá asuntos seculares con ecuanimidad y no defenderá al ímprobato. Tendrá, como un apóstol (1 Tim. 6,11), mansedumbre, paciencia, sobriedad, moderación,

de 2021, y *Concilium Turonense* (a.D. 1060), Migne, *Patrologia Latina*, vol. 143, cols. 1409-1412C. Otros concilios donde se abordaron estas cuestiones, citados por Rodero, Florián, “*De dignitate sacerdotali*”, *art. cit.*, p. 15, n. 25, son *capitularia Dagoberti regis* (a. 630); Concilio de Mainz (a. 888), Concilio de Reims (a. 991), *Leges presbyterorum Northumbrensiu* (a. 978) o *Liber legum ecclesiasticarum* (a. 994).

14 Como, por ejemplo, el *De doctrina christiana* de Agustín de Hipona, donde explica la formación que ha de tener un orador cristiano para saber interpretar los diversos sentidos de los textos bíblicos, cfr. Agustín, *De doctrina christiana*, Martin, J. (ed.), Corpus Christianorum. Series latina 32, Turnhout 1962; o el *De institutione clericorum*, también denominada *De ecclesiastica disciplina*, de Rabano Mauro (ca. 819), un manual en 3 libros sobre el proceso formativo en las escuelas monásticas de época carolingia, cfr. Migne, J.P. (ed.), *B. Rabani Mauri opera omnia*, Patrologia Latina 1112, París 1852, cols. 1191-1262,

15 Testard, Maurice (ed.), *Sancti Ambrosii Mediolanensis*, ob. cit., pp. xiv-xv, cita entre otros: *De ecclesiasticis officiis* de Isidoro de Sevilla (s. VII), *De officiis vii graduum* o *De officiis*, atribuido a Beda (s. VIII), *Liber officialis* de Amalario (s. IX), *De diuinis officiis*, atribuido a Alcuino (s. IX-X), *De officiis ecclesiasticis* de Juan de Avranches (s. XI), *De diuinis officiis* de Ruperto de Deutz, *Summa de ecclesiasticis officiis* de Juan Beleth (s. XII, que fue el modelo sobre los que se basaron Sicardo de Cremona, *Mitralis de officiis*, s. XII, y Guillermo Durando, s. XIII), *De caeremoniis, sacramentis, officiis et obseruationibus ecclesiasticis* Roberto Pablo de Amiens (s. XII ex.), o el *Summa de officiis ecclesiasticis* de Guillermo de Auxerre (s. XIII).

abstinencia y pudor, de modo que no solo evite mancharse de obra, sino también del error de ojo y palabra (Jeron., *Comm. in epsit. ad Titum* 1,8-9). Será un ministro de Dios útil y mantendrá lo perfecto de los sacerdotes (*De VII ordinibus Ecclesiae, Prol*)¹⁶.

Otra fuente de información sobre las cualidades éticas y morales son las homilias y sermones patrísticos, sobre todo a partir del desarrollo del *ars praedicandi* y la utilización de *exempla* sobre distintos vicios y virtudes, uno de cuyos temas predominantes fue el de la simonía. Entre ellos destacan los sermones pronunciados por Hildeberto de Lavardin, también conocido como Hildeberto Cenomanense o Hildeberto Turonense, obispo de Le Mans (1097-1125) y arzobispo de Tours (1125-1133), reunidos bajo el título *Sermonis de diuersis* y titulados *Contra simoniacos* (*De diuersis* 96) y *Ad pastores contra simoniacos* (*De diuersis* 134 y 135). Durante su juventud elaboró poemas satíricos conservados en la colección *Carmina Miscelanea* (CM), como son el “Epitafio a un simoníaco” (CM 47), “Sátira contra la avaricia” (CM 50) o “Sobre los enemigos del clero: la mujer, la avaricia y la ambición” (CM 110)¹⁷.

1.4. La simonía

La simonía¹⁸, considerada pecado y herejía, debe su nombre Simón el Mago (Hc. 8,18), que intentó comprar la dignidad sacerdotal de Pedro para poder hacer milagros¹⁹.

La denuncia de estas prácticas se encuentra pronto en la literatura cristiana, ya que Pablo en su primera Epístola a Timoteo (1 Tm 6, 5-10) advierte sobre esa compraventa, lo mismo que la *Didaché* o *Doctrina de los doce apóstoles* de finales del s. I d.C., que en su canon 15 avisaba de los falsos profetas que cobraban por sus servicios. La colección denominada *Cánones apostólicos* (s. IV-V) señalaba en su precepto 28 que si algún obispo o sacerdote obtuviese esa dignidad por dinero fuese expulsado y que al corruptor y al corrompido se les separara de la comunidad, “como Simón el Mago de Pedro”, y que la dignidad episcopal no era hereditaria, por lo que un obispo no debía otorgar esa dignidad a un hijo, un familiar o a alguien ligado a él por afecto o parentela.

Los Padres de la Iglesia, como Tertuliano, ca. 160 - ca. 220 (PL, 1 532-533) o Pedro Crisólogo, m. 450 (PL 52,20), previenen contra los que consiguen el honor del sacerdocio por dinero.

Enseguida, los concilios promulgaron preceptos contra la simonía, como sucedió en el Concilio de Calcedonia (a. 451), que fue el primero en decretar un canon contra la

16 Todos ellos son manuales esenciales para conocer los ritos litúrgicos a lo largo de la Edad Media, si bien en algún caso, se hace alguna referencia a las cualidades clericales; *vid.* Testard, Maurice (ed.), *Sancti Ambrosii Mediolanensis, op. cit.*, pp. xiv-xv.

17 Migne, J.P., *Patrologia Latina*, vol. 171, cols. 1381-1442 (*Carmina Miscelanea*) y cols. 783-786 (*De diuersis* 96), cols. 930-935 (*De diuersis*, 134 y 135).

18 Se siguen los datos proporcionados por Florián Rodero, “*De dignitate sacerdotali*. Traducción y comentario (Segunda parte)”, *Ecclesia*, 33,2 (2019), pp. 135-156, esp. pp. 139-147, donde se proporcionan las referencias bibliográficas.

19 En el Antiguo Testamento también hay relatos de la compra de bienes y honores espirituales: 2 Mac. 4, 7, 23; 4 Re. 5, 21; Nm. 22, 16; 2 Pe. 2, 15, Jds 11. Se considera ya herejía en Agustín, *Sermo 32: Ad leprosos*, en *Synodus Romanorum, Epistola X: Canones ad Gallos episcopos* (s. V) y usualmente en Gregorio Magno, *vid. Homiliae in Euangelia*, lib. 1, n° 17.

simonía, que más tarde recogería textualmente Graciano en sus *Decretales*, incorporando la comparación con Simón el Mago. Lo mismo sucedió en el Concilio de Constantinopla (a. 459) y más tarde en el de Orleans (a. 552), canon 10 y 14, o en el Tours (a. 567) en su canon 27, donde acusa a los que seguían estas prácticas sacrílegas y heréticas.

Se produce un cambio radical en los siglos VII-VIII, ya que la administración de las iglesias pasó a los “señores” laicos, por lo que la Iglesia perdió su autonomía y pasó a depender de los que se consideraron a partir de ese momento con derechos sobre ella. Hubo una vinculación de sacerdotes, obispos y abades a los poderes temporales y laicos. Poco a poco, la situación fue degenerando por dos motivos: en primer lugar, porque la dignidad sacerdotal estaba estrechamente ligada a los beneficios materiales que producía una parroquia, un obispado o una abadía, abusando, pues, de la propiedad privada; y, en segundo lugar, porque las “investiduras”, es decir, el libro, el báculo, la estola, etc., costaban dinero, por lo que a partir del siglo X empezó a ser frecuente la mezcla de lo temporal (el poder laico) con lo espiritual (ministerio sacerdotal), ya que eran los laicos los que disponían de recursos para adquirir esos símbolos.

A pesar de los cambios, la Iglesia siguió condenando esas prácticas; así, el VI Concilio de París (a. 638) en su canon 4 condena a los seguidores de Simón, y en la colección canónica inglesa atribuida a Egberto de York (m. 767) se reclama que no se ordene sacerdotes sin el consentimiento del obispo y se previene contra los que por dinero no predicán la verdad del Evangelio.

Los capítulos de los reyes francos prohibían que un sacerdote diera dinero a un laico para ocupar la iglesia de otro sacerdote, como el concilio celebrado en el año 855 bajo Ludovico II o el del año 869 bajo Carlos II. (Fig. 1)



Fig. 1: Abad practicando la simonía. Douai, Bibliothèque Municipale, Decretum, ms. 0590, s. XII, f. 059v. Wikimedia/BM de Douai.

En el siglo X se encuentran condenas contra la simonía en el Concilio Romano del año 983, en las leyes eclesiásticas del año 994 y en el Concilio de Poitiers del año 999, donde se prohíbe pedir limosna por la penitencia o la confirmación. Atón de Vercelli en su *De pressuris ecclesiasticis* (ca. 945) reclamaba que los obispos y sacerdotes no se dejaran influir por los “señores”, ya que estos tenían solo intereses privados. En definitiva, a lo largo del siglo X y durante el XI se generalizó la compraventa de beneficios y es lo que llevó a la intensificación de las condenas de estas prácticas por parte de los papas Silvestre II y su sucesor Clemente II en el Sínodo Romano del año 1047, al igual que Nicolás II (1059-1061) o el beligerante Gregorio VII (1073-1085) y los Concilios I (a. 1123), II (a.1139) y III (a. 1179) de Letrán.

En conclusión, el problema de la simonía estuvo siempre presente en la organización de la Iglesia y no puede limitarse al período de la llamada “Querrela de las investiduras” (1075-1124), enfrentamiento que se inicia con el papa Gregorio VII y el emperador Enrique IV (a. 1075), y finaliza con el concordato de Worms de 1122, ratificado por el I Concilio ecuménico de Letrán (a. 1123) entre el papa Calixto II, al que se atribuye la elaboración del *Liber Sancti Iacobi*, y el emperador Enrique V.

2. El sermonario jacobeo: la festividad del 24 de julio

Por lo que se refiere a los sermones del *Codex Calixtinus* (CC), cuyo ejemplar más famoso es el *Codex Compostellanus*, Santiago, Bibl. Cat., ca. 1139-1170, y a la admonición a los sacerdotes contra la simonía, solo uno de estos sermones aborda la cuestión; en concreto, el primer sermón de la colección atribuido al papa Calixto, *Vigile noctis sacratissime*, el de la celebración de Vísperas del 24 de julio (CC, lib. 1, cap. 2, ff. 6v-18r)²⁰. Esta festividad cuenta con dos sermones: el primero es el de Beda, *Quoniam beati Iacobi uigilias* (CC, lib. 1, cap. 1, ff. 4r-6v) y el segundo, el *Vigile noctis calixtino*. El texto de Beda está precedido por la rúbrica e incipit de la Epístola de Santiago el Menor (CC, *ibid.*, f. 4r: *Lectio epistole beati iacobi apostoli: Iacobus Dei...*, *vid.*, *Iac.* 1,1-14), tras lo que se añade la rúbrica *Sermo uenerabilis sancti Bede presbiteri* que antecede al sermón *Quoniam beati Iacobi uigilias*. Este sermón se trata en realidad de la *Expositio super Iacobi Hierosolymitani episcopi Epistulam*²¹ dedicada por Beda al comentario de la epístola evangélica de Santiago el Menor, hijo de Alfeo. Esta epístola es de carácter sapiencial, llena de exhortaciones y preceptos morales. Fue usual a lo

20 Se sigue el texto latino compostelano transcrito por Herbers, Klaus – Santos Noia, Manuel, *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, 1998; cf. Moisan, André, *Le livre de Saint Jacques ou Codex Calixtinus de Compostelle. Étude critique et littéraire*, Genève, Éd. Slatkine, 1992, pp. 15, 112-113 y 116-117.

21 Laistner, M.L.W. – Hurst, D. (eds.), *Beda Venerabilis Opera. Pars II: Opera exegetica*, vol. 4. *Expositio actuum apostolorum, Retractatio in actus apostolorum, Nomina regionum atque locorum de actibus apostolorum, In epistolas VII catholicas*, Corpus Christianorum. Continuatio Medieualis 121, Turnhout, 1983, pp. 183-224.



Fig. 2. Elección de los doce apóstoles. Fresco de Domenico Ghirlandaio (1481), Capilla Sixtina, El Vaticano. Domenico Ghirlandaio, Public domain, via Wikimedia Commons.

largo de la Edad Media, la confusión entre los dos apóstoles Santiago, es decir, el Mayor, en cuyo honor se elaboró el *Codex Calixtinus*, hijo de Zebedeo y hermano del apóstol Juan, y el Menor, hijo de Alfeo y obispo de Jerusalén.

El texto del sermón calixtino va precedido por la rúbrica e incipit del Evangelio de Marcos (CC, *ibid.*, f. 6v: *Lectio sancti Evangelii secundum Marcum: In illo tempore ascendens Dominus Ihesus in montem...*, *vid. Mc. 3, 13-18*), donde se narra la elección de los 12 apóstoles de Jesús “para que fuesen sus compañeros y para enviarlos a predicar con poder de arrojar a los demonios” y se da la relación de sus respectivos nombres. Tras la rúbrica *Sermo beati Calixti pape eiusdem lectionis* se copia *Vigilie noctis sacratissime*. (Fig. 2)

Las dos lecturas seleccionadas por Beda y el pseudo-Calixto están presentes en la descripción posterior de oficios y misas de las festividades jacobeanas (CC, lib. 1, caps. 21-34, ff. 101r-132v). Así, para el día 24 de julio el capítulo entonado después del salmo de maitines está tomado de la Epístola de Santiago el Menor, Sant.1,1 (CC, lib. 1, cap. 21, 101r), en tanto que el capítulo del oficio vespertino del día 25 de julio lo está del Evangelio de Marcos, Mc. 3,17 (*ibid.*). Los responsorios, versículos y antifonas del 24 de julio (CC, lib. 1, cap. 22, ff. 101v-103v) se extraen de Salmos, Deuteronomio y Eclesiástico, así como de Hechos, de Mateo y, sobre todo, de Marcos (Mc. 3, 16-17). La misa del día 24 (CC, lib.1, cap. 24, ff. 114r-116v) se compone del introito del Evangelio de Marcos (Mc. 10,35-37), donde los hijos del Zebedeo le piden a Jesús estar sentados uno a su derecha y otro a su izquierda. La primera lectura está tomada del Eclesiástico (Ecli. 48, 13-15), cambiando el nombre del

profeta Elías del texto bíblico por el del apóstol Santiago en la lectura calixtina. El tracto procede de Marcos (Mc. 3,17), donde Jesús llama a los hijos del Zebedeo. La segunda lectura es la Epístola de Santiago (Sant. 1, 1-12), base de la homilía de Beda, antes mencionada, en tanto que el Evangelio es el texto de Marcos (Mc. 3, 13-19), sobre el que gira el sermón calixtino, *Vigilie noctis*.

Hay que señalar que las rúbricas introductorias de los textos de Beda y el Pseudo-Calixto emplean el término *sermo*, aun cuando en el índice de capítulos del libro 1 (CC, lib. 1, ff. 3r-v), el texto de Calixto se identifica como *Expositio beati Calixte pape*. El sustantivo *omelia* se encuentra solo en relación con 3 piezas, cuya denominación es idéntica tanto en el índice del f. 3, como en las respectivas rúbricas del sermionario; es decir, cap. 8, tomado de Beda (CC, lib. 1, ff. 44v-47v) y caps. 14 y 18 (*ibid.*, ff. 65v-67r; 93v-95r), tomados del papa Gregorio. En resumen, en el índice inicial de capítulos del sermionario (CC, f. 3r-v), se emplean indistintamente *sermo*, *omelia* y *expositio*, en tanto que en las rúbricas de cada una de las piezas del sermionario solo se utilizan los vocablos *omelia*, en tres ocasiones y siempre referidos a textos patrísticos, y *sermo*, que es el más empleado y el único que reciben las piezas calixtinas.

En la época de redacción del CC los tres vocablos eran sinonímicos, si bien, se observa cierta tendencia a reservar *omelia* para las piezas que comentan el texto bíblico, normalmente Evangelio o Epístola, en tanto que *sermo*, que también se aplica a este tipo de composiciones, se extiende a textos de carácter doctrinal y moral de mayor extensión. Esta ambigüedad terminológica fue usual a comienzos del Medioevo, pero, es a partir del siglo XII cuando comienzan a perfilarse diferencias debido a la aparición de las *artes preadicatoriae* y a la diferenciación entre el sermón monástico, dirigido exclusivamente a los monjes, y el sermón artístico o académico, dirigido a clérigos y estudiantes sobre la instrucción moral y la fe²².

3. El sermón *Vigilie noctis sacratissime*

El sermón calixtino *Vigilie noctis sacratissime* es el tercero en extensión de los atribuidos al papa Calixto, ya que ocupa 10 folios y medio (CC, lib. 1, cap. 2, ff. 6v-18r)²³.

22 El término "sermón universitario" fue fijado por Sánchez Sánchez, Manuel, A., *La primitiva predicación hispánica medieval*, Salamanca, Seminario de Estudios medievales y renacentistas, 2000, p. 93, para hacer referencia al discurso modelado sobre las *artes praedicandi* y artes elocutivas centrado en el análisis de un tema. Sobre el uso de los vocablos *sermo*, *tractatus* y homilía al comienzo de la Edad Media, *vid.* Hall, Thomas, N., "The Early Medieval Sermon", en *The Sermon*, Kienzle, Beverly M. (ed.), *Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, Fasc. 81-83, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 203-269, esp. pp. 203-210. Sobre las características del sermón monástico, *vid.* Kienzle, Beverly M., "The Twelfth-Century Monastic Sermon", en *The Sermon*, *op. cit.*, pp. 271-323, y sobre el sermón académico, *vid.* Zier, Mark, "Sermons of the Twelfth Century Schoolmasters and Canons", en *The Sermon*, *op. cit.*, pp. 325-362.

23 El sermón calixtino más extenso es el de la festividad del 30 de diciembre, *Veneranda diez* (CC, lib. 1, cap. 17, ff. 74r-93v), al que le sigue el segundo sermón de la fiesta del 25 de julio, *Adest nobis* (*ibid.*, ff. 31r-44v).

La disposición del contenido se organiza en tres secciones, con sus respectivas ampliaciones²⁴.

3.1. Celebración del Vísperas (CC, lib. 1, cap. 2, ff. 6v-11r)

El sermón se inicia con una reflexión sobre la celebración de la noche de vísperas (ibid., ff. 6v-11r). Esta conlleva una preparación espiritual, ya que el fiel ha de abstenerse de todo mal y perseverar en las buenas acciones como el ayuno, la penitencia, la vigilia, la oración y las limosnas; pero también implica una preparación material, puesto que el templo ha de limpiarse y engalanarse con adornos de tela y velas. La celebración de vísperas se compara simbólicamente con la noche de Pascua antes de la salida de Egipto (Éx. 12). Esta primera sección finaliza con *exempla* de los perjuicios sufridos por los que no celebraron la fiesta de Vísperas de Santiago en España, Gascuña, Besançon y Montpellier.

3.2. Exposición sobre el Evangelio del día (CC, ibid., ff. 11r-17v)

La transición a esta segunda sección se hace a partir del sustantivo *mons*²⁵, sobre el cual comienza la exposición de tipo homilético, en cuanto se comenta versículo a versículo el Evangelio de Marcos sobre la elección de los apóstoles, para continuar con ampliaciones de tipo sermonístico. Por ello, esta sección puede subdividirse a su vez en tres grandes apartados. (Fig. 3)

3.2.1. CC, ibid., ff. 11r-13r

El primer apartado, de tipo homilético, es la interpretación espiritual, ya sea alegórica, moral o anagógica del texto de Marcos, a la que se añaden citas tipológicas tomadas del Antiguo Testamento para demostrar que lo que fue anunciado en él, como tipo o figura, se cumplió con la venida de Cristo²⁶. El comentario se inicia con el primer versículo del Evangelio del día, *Mc. 3, 13-14* (“Et ascendens in montem uocauit ad se quos uoluit ipse et uenerunt ad eum. Et fecit ut essent duodecim cum illo et ut mitteret eos praedicare”), que desarrolla interpretaciones simbólicas de “monte”, sirviéndose de citas del Antiguo y Nuevo Testamento (CC, lib. 1, cap. 2, ff. 11r-v).

24 En el magnífico trabajo de José M^a Anguita, “Más rubicundos que un elefante viejo fueron los apóstoles (*Liber Sancti Iacobi, 1,2*)”, *Ad limina*, 2 (2011), pp. 15-28, esp. pp. 17-18, se establecen también 3 secciones temáticas: una primera dedicada a la exhortación a los fieles a purificarse para la adecuada celebración litúrgica; una segunda en la que se glosan las figuras del colegio apostólico y la tercera contra la simonía.

25 CC, lib. 1, f. 11r: “Cessemus ergo ab operibus carnis et operemur bona in his sacrís sollempniis. Qui enim, ut prediximus, ab illicitis actibus cessauerit et in bonis usque in finem perseuerauerit ad illum uerum montem se ascensurum sperare debet, de quo in hodierna lectione Marcus ait Ascendes Dominus Ihesus in montem”.

26 La exegética de la tipología bíblica fue expresada por primera vez por Pablo en 1 Cor. 10, 6 y 11: “Haec autem in figura facta sunt nostri ut non simus concupiscentes malorum sicut et illi concupierunt... Haec autem omnia in figura contingebant illis: scripta sunt autem ad correptionem nostram” [Esto fue una figura referida a nosotros para que no codiciáramos lo malo como ellos lo codiciaron... Todo esto les sucedía figuradamente y fueron escritas para nuestra amonestación]. Fue uno de los métodos de interpretación seguidos frecuentemente por los Padres de la Iglesia.



Fig. 3. Codex Calixtinus, f. 72r.

A continuación se cita Mc. 3, 14-15 (“Et fecit ut essent xii cum illo et ut mitteret eos praedicare. Et dedit illis potestaem curandi infirmitates et eiciendi demonia”), del que se hace una simple paráfrasis, para inmediatamente ir citando uno a uno los versículos en los que Jesús da nombre a cada uno de los doce apóstoles. En relación con Mc. 3, 16 (“et imposuit Simoni nomen Petrus”) y Mc. 3, 17 (“Et uocauit Iacobum Zebedei et Iohannem fratrem Iacobi et imposuit eis nomina Boanerges, quod est filli tonitru”) el texto calixtino expone brevemente la etimología de los nombres de Simón, es decir, Cefas y Pedro, y de Santiago y Juan y su apelación *Boanerges*. La siguiente cita, Mc. 3, 18-19 (“Et uocauit Andream et Philippum et Bartholomeum et Matheum et Thomam et Iacobum Alphei et Thadeum et Symonem Chananenum et iudam Scaroth, qui tradidit illum”), es el elemento de enlace para un posterior desarrollo de carácter simbólico sobre las referencias en el Antiguo Testamento a los apóstoles, su número y su nombre.

3.2.2. CC, lib. 1, ff. 13r-15r

Este apartado es amplio y de carácter sermonístico, puesto que consiste en el desarrollo literario del valor tipológico y simbólico de citas del Antiguo Testamento puestas en relación con los apóstoles. Las citas son de *Jeremías* 16,16, donde se identifica a los futuros apóstoles con pescadores; de *Isaías* 60,8, donde se compara a los apóstoles con nubes, y de *Lamentaciones* 4,7 (*candidiores niue, nitidores lacte*,

rubicundiores ebore antiquo). De este modo, el sermón se amplía con la interpretación del sentido espiritual de los vocablos *piscatores, nubes, nix, lac y ebur*²⁷. Además se añade la cita de *Isaías 62,7* para identificar a los apóstoles como emisarios de Cristo²⁸.

Sobre el valor simbólico del número 12 de los apóstoles se localizan hasta 18 referencias bíblicas, ya que se comparan con las horas del día y la noche, los 12 rayos del sol, las 12 hijos de Jacob, 12 príncipes de las 12 tribus de Israel, las 12 fuentes de Elim, las 12 piedras preciosas del pectoral de Aaron, etc. Pero además, del mismo modo que Dios puso sobre los 12 hijos de Israel 3 patriarcas, Abraham, Isaac y Jacob, así también Cristo sobre los 12 apóstoles eligió a 3 sobre los demás, es decir, Pedro, Santiago y Juan²⁹.

Finalmente, se hace una exposición sobre el significado etimológico y moral de los nombres de los 12 apóstoles, desarrollando así lo que se había solo apuntado anteriormente al comentar los versículos evangélicos.

3.2.3. CC, lib. 1, ff. 15r-17r

El último apartado de la segunda sección es también de tipo sermonístico y se trata de un desarrollo de tipo moral a partir del análisis de la figura de Judas. Este último apartado es, en realidad, una admonición contra la simonía dirigida a sacerdotes, que es en la que se analizará más adelante.

3.3. Exhortación final (CC, lib. 1, ff. 17v-18r)

La conclusión del sermón no conecta con la celebración del día de Vísperas (24 de julio), que es el asunto abordado al comienzo de la pieza, sino que lo hace con el texto evangélico de Marcos y la elección de los 12 apóstoles. El autor apela a sus hermanos para rechazar las malas acciones (*Postponamus ergo, fratres, malorum acta*; f. 17v) y para animarlos a vivir honradamente y predicando, como los apóstoles (*Festinemus igitur ad sanctorum apostolorum consortium, quorum memoriam fecimus, bene uiuendo, predicando, ascendere*; f. 17v). A continuación se copia un poema de Venancio Fortunato sobre los apóstoles (ff. 17v-18), que en realidad se trata de un centón con dísticos tomados de diversas composiciones del obispo de Poitiers, salvo el sexto, que es una interpolación debida al autor del sermón, es decir, la referida a Santiago el Mayor: *Quem repetunt populi Iacobum natum Zebedei / Gallecie tellus*

27 La explicación de la etimología de los nombres propios de la Biblia fue una fórmula de exégesis frecuente en los escritos patrísticos, iniciada por san Jerónimo. La hermenéutica de los nombres propios que se emplea en este sermón calixtino merece ser objeto de un estudio pormenorizado que todavía no se ha hecho en su conjunto, aunque sí alguna excelente aportación como el trabajo ya citado de José M^a Anguita, "Más rubicundos que un elefante viejo fueron los apóstoles", *art. cit.*, pp. 15-28.

28 *Vid. supra*, Isid., *De eccl. off.* 5 y Jeron., *Comm. in epist. ad Galatas* 1,1,1.

29 La preeminencia de los tres apóstoles se encuentra con frecuencia en todos los sermones atribuidos al papa Calixto en la colección jacobea, *vid.* Castro Caridad, E., "La *Laus Hispaniae* en el Códice Calixtino", *Hispania sacra* [aceptado].

*mittit ad astra poli*³⁰. El pseudo-Calixto hace una curiosa interpretación del poema, que en realidad no se corresponde ni con el sexto dístico ni con lo que fue la tradición jacobea de la traslación a Compostela, sino con una anterior, la predicación de Santiago en Hispania, que no se recoge en ninguna de las composiciones del *Códice Calixtino*: “En estos versos se da a entender que los santos apóstoles, aunque sus cuerpos hayan sido trasladados a otra parte de sus primeros sepulcros, en el último día han de resucitar con los ciudadanos de las ciudades donde predicaron”³¹. La doxología final apela a la intercesión de Cristo para alcanzar el cielo y reunirse con los apóstoles.

4. Admonición a los sacerdotes

Al abordar la última etimología, la de Judas, y después de hacer una amplia exposición, el autor se pregunta por qué el Señor eligió a un diablo para el orden apostólico, a lo que él mismo se responde que, para entre otras cosas, demostrar que el apostolado y los grados eclesiásticos no son méritos, sino servicios³².

Se explica que al ser elegido Matías, cuyo nombre significa “donado”, como sustituto de Judas en el colegio apostólico, este representa a todos los sacerdotes, al igual que Judas, cuyo nombre en buen sentido significa “confesor”. De este modo, siguiendo la tradición, los sacerdotes son los sucesores de los apóstoles con la misión de confesar la profesión de fe y de predicar la muerte y pasión del Señor³³. Sin embargo, Judas puede ser interpretado de manera negativa, representando a los malos obispos, sacerdotes, abades, monjes y prelados.

La *dispositio* del tema, donde en primer lugar se recuerda el origen del sacerdocio para después pasar a denunciar los vicios, es idéntica a la del tratado de Gerberto de Aurillac, futuro papa Silvestre II, titulado *De informatione episcoporum*, también

30 Vid. Moralejo, Abelardo – Torres, Casimiro – Feo, Julio (trads.), *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Moralejo, Juan J. – García Blanco, María J. (revs.), Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2004, p. 41, n. 62.

31 *Ibid.*, p. 42. En el siglo XII Sicardo de Cremona en *Mitralis de officiis*, lib. 9, 35, afirma que Santiago el Mayor predicó en Hispania, pero regresó a Jerusalén, porque sus palabras no fueron atendidas. Tras su martirio, su cuerpo fue trasladado por sus discípulos a Hispania, al reino de Lupa; vid. Sarbak, Gábor – Weinrich, Lorenz (eds.), *Sicardi Cremonensis Episcopi Mitralis de officiis*, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 228, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 654-656.

32 Cf. Agus., *De ciuitas*, 19,19; Amb., *De off.*, 2, 15, 70-71; 2, 21, 104-104; Isid., *De eccl. off.*, 2, 5, 8.

33 CC, lib. 1, cap. 2, ff. 15r-v: “Cur ergo diabolum in apostolatus ordine preelegit?... et ut ostenderet apostolatum et ecclesiasticos gradus non esse meritum, sed ministerium, cum tam bene operarentur per istum impium sicut per Petrum, miracula et sacramenta diuina... Mathias ebraice, latine donatus interpretatur quia ordini apostolatus pro Iuda a Deo donatus est. Sacerdos ostendit, quos Dominus sorte Spiritus Sancti in apostolica uice elegit, et ad regendos fideles populos ecclesie sue donauit. Iudas, qui interpretatur confessor, cum in bona significatione ponitur, sacerdos ostendit, qui fidei confessionem quam habent in corde, debent etiam ore cunctis confiteri et memorare mortem Dominice passionis iugiter in predicatione”. Cf. Isid., *De eccl.*, 2, 5, 5 y 7.

conocido como *De dignitate sacerdotali*, que durante tiempo fue atribuido a Ambrosio, ya que la primera parte es un recuerdo de las cualidades del sacerdote, siguiendo la epístola paulina a Timoteo (1 Tm. 3, 1-13)³⁴.

Venden al Señor, como Judas, cuando ponen precio a las sagradas órdenes, la consagración de obispos, las prebendas eclesiásticas, la bendición nupcial, el enterramiento de muertos, dedicación de basílicas, el destino de sacerdotes a sus respectivas iglesias justa o injustamente, las exequias de difuntos, el bautismo de niños, la penitencia de pecadores o el consentimiento de que estén en la iglesia los que merecen excomuniación³⁵.

La exposición continúa con comparaciones entre los malos mercaderes y carniceros y los malos sacerdotes y monjes que siguen la herejía simoníaca y reciben el nombre de *Iudaite*, *Simoniaci* y *Giezite*³⁶. Estos términos, el primero de los cuales, derivado de *Iudas*, no de *Iudeus*, se encuentra por primera vez en el *Indiculus de haeresibus*, atribuido a Jerónimo, son explicados por la comparación de Judas, condenado por vender a Cristo, con los obispos, sacerdotes, arciprestes, deanes y arcedianos que reciben dinero por dar los dones de la Iglesia; por la comparación de Simón el Mago, que ofreció dinero a Pedro para hacer milagros y lucrarse, con los obispos, sacerdotes, clérigos y monjes que ofrecen dinero a sus superiores para obtener grados eclesiásticos y, por la comparación de Giezi, criado del profeta Eliseo que pidió dinero al sirio Naamán tras ser curado de la lepra, con los que después de administrar los dones espirituales y bendiciones de la Iglesia piden su pago³⁷. Es un rasgo propio de todos los sermones calixtinos la abundancia de ejemplos y la riqueza expresiva, incluida la creación de vocablos. En este sermón se aprecia esas características no solo en la enumeración de ejemplos simbólicos del número 12, sino también en que se reúnen tres ejemplos bíblicos de simonía, cuando lo usual, según se ha señalado en las notas, es que se proporcione uno o a lo sumo dos. En este caso la innovación calixtina es la incorporación del vocablo *Iudaite* a la serie tradicional de *Simoniaci* y *Giezite*. (Fig. 4)

34 Rodero, Florián, "De dignitate sacerdotali", art. cit, pp. 10-15.

35 Una relación semejante se encuentra en Hildebrando, *Sermonis diuersis* 135 en Migne, PL. vol. 171, col. 933-935, que también señala que es un comercio, como hace el Pseudo-Calixto.

36 *Simoniaci* se localiza frecuentemente y una de sus primeras referencias se encuentra en Gregorio Magno; vid. *Database of Latin Dictionaries*, Brepolis, <http://clt.brepolis.net.ezbusc.usc.gal/dld/pages/QuickSearch.aspx> (consultado 11.03.2021). *Giezite* es menos frecuente, pero se encuentra por primera vez en el tratado *De consideratione*, lib. IV, cap. 6, n. 22 (c.a. 1150), escrito por Bernardo de Claraval tras la derrota de la II Cruzada (1144-1148), que él había defendido tan ardentemente, y en Radulfo Níger (ca. 1140 - ca. 1217) *Moralia Regum II*, vid. *Database of Latin Dictionaries*, Brepolis, <http://clt.brepolis.net.ezbusc.usc.gal/dld/pages/QuickSearch.aspx> (consultado el 11.03.2021).

37 Giezi y Simón el Mago, ejemplos de simonía, están en Ambrosio, *De off.* 1, cap. 22, en Raterio de Verona, *Excerptum ex dialogo confessionali*, en Gerberto de Aurillac (Silvestre II), *De informatione episcoporum*, en Humberto Silva Cándida, *Aduersus simoniacos*, lib. 1, cap. 16-17 y en Pedro Damián, *Epistolae*, lib. 1, n.º 1, *Ad Gregorium VI*. Giezi y Judas se encuentra en Agus., *Sermo 27: Quod sacerdotes se debeant exhibere sicut Dei ministros*.



Fig. 4. Simon Magus. Basílica de Saint-Sernin, Toulouse. Foto: PierreSelim, CC0, via Wikimedia Commons.

Tras esta exposición, el autor exhorta a sus hermanos a dar gratis lo que gratis se recibe de Dios (Mt. 10,8)³⁸ y señala que el pecado está en pedir, no en recibir espontáneamente y sin coacción. Esta pausa da lugar a continuación a una nueva amplificación, esta vez mediante el pecado de la venta de tierra para enterrar un muerto, un poema satírico y *exempla* de cosas vistas y oídas.

El poema, *Recessit omnis equitas*, de 16 estiquios, se organiza en cuatro estrofas de 4 versos octosílabos rítmicos con cadencia proparoxítora y rima consonántica AAAA, BBBB, CCCC y DDDD. La composición es de carácter satírico-moralizante contra la vanidad, la simonía, el clero corrompido y servidor de las riquezas, *mamone famuli* (v.16). Este tipo de composiciones son abundantes en la primera sección de los *Carmina Burana*, poemas del 1 al 55³⁹, que, a su vez, remiten a los poemas satíricos de Hildeberto de Lavardin, anteriormente citados, “Epitafio a un simoníaco”, “Sátira contra la avaricia” o “Sobre los enemigos del clero: la mujer, la avaricia y la ambición”⁴⁰.

A continuación, el sermón señala que pecan los que reciben dinero de los que han roto una tregua o cometen pecados mayores, apoyándose en la cita del profeta Oseas (4,8). Explica que “comen de los pecados” los que reciben dinero de sus feligreses, los malos jueces que reciben dinero por sus sentencias, los malos prelados o jueces que culpan a un subordinado para sacarle dinero, y el obispo que quita una iglesia u honor a un sacerdote para dárselo a otro por lucro⁴¹.

Para dar color a la exposición, el autor señala que existe una “mala costumbre que viene de Francia” (*Prauus usus de Gallia surrexit*, CC, lib, 1, cap. 2, f. 16v) de falsos clérigos y laicos que en el camino de Vézelay, en el de Santiago, en el de Saint-Gilles o en el de Roma imponen falsas penitencias para el abono de misas, así como de malos sacerdotes que piden dinero por celebrar misas y vigilias por difuntos o vivos. Es necesario, pues, desterrar la herejía simoníaca, pero también al prelado libidinoso. La exposición finaliza con un amplio relato de castigos “presenciados” por el autor, “yo he visto en el camino de Santiago...” (*Vidi in itineri sancti Iacobi*, CC, ibid. f. 17r)⁴² y con la apelación a los obispos para que conceden la potestad de administrar la penitencia solo a sacerdotes castos que cumplan los cánones.

38 Cf. Gerberto de Aurillac (Silvestre II), *De informatione episcoporum* en Migne, *Patrologia Latina* 139, col. 169A-178A, esp. col. 174D.

39 Montero Cartelle, Enrique (ed), *Carmina Burana (II). Poemas satírico-morales, lúdicos y de taberna*, Madrid, Akal, 2017, pp. 9-12. *Mamona* es un término hebreo empleado en Mt. 6, 24, comentado por Jerónimo, y usado por Carlomagno en *De rebus ecclesiasticis*, por Atón de Vercelli y Liutprando de Cremona. En poesía fue empleado por Floro de Lyon, *Carmina in Euangelium Matthaei*.

40 *Vid. supra* n. 17.

41 Cita a Oseas 4,2 Hildeberto de Lavardin en *Sermo, De diuersis* 135, que también hace una amplia relación de ejemplos de simonía, semejantes a los del Calixtino: compraventa de sepulturas, cargos eclesiásticos, usurpación de parroquias, etc.

42 Las referencias geográficas están en conexión con el libro 5 del *Códice Calixtino* (CC, lib. 5, ff. 192r-213v, anteriormente, ff. 163r-184v), de modo que se crean así conexiones internas entre los diversos libros del Códice.

5. Conclusión

La admonición contra la simonía es una sección del sermón calixtino, *Vigile noctis*, dirigida específicamente a los sacerdotes. Todos los temas abordados en el texto jacobeo son usuales en escritos en los que se desarrolla este tema. Estos asuntos, que pasaron a convertirse en lugares comunes, parten de las observaciones de las epístolas de Pablo y Pedro, que fueron desarrolladas posteriormente por la exégesis patrística, los tratados ético-morales y técnicos sobre liturgia, así como por concilios y sermones ya desde los primeros tiempos del cristianismo. Ahora bien, el sermón calixtino, aun sirviéndose de lugares comunes sobre la simonía y los defectos morales de los malos sacerdotes, presenta conexiones formales y de contenido sobre todo con dos obras. Por una parte con el sermón de Gerberto de Aurillac, futuro Silvestre II, (m. 1003), titulado *De informatione episcoporum*, pero también conocido como *De dignitate sacerdotali* y atribuido falsamente a Ambrosio. En ambos casos se observa una disposición semejante de contenido y el empleo de la referencia evangélica de lo que se recibe gratis ha de darse gratis. Por otra parte, el texto jacobeo presenta conexiones con los sermones de Hildeberto de Lavardin (m. 1133), especialmente con el *Sermo ad pastores contra simoniacos* (*De diuersis* 135), por la comparación de la simonía con un mercadeo, por la utilización de la cita del profeta Oseas y por la enumeración de errores de compraventa de favores espirituales. Además, Hildeberto compuso poemas satíricos, que pueden ser la base de inspiración del poema calixtino *Recessit omnis equitas*, como lo fueron de los *Carmina Burana* (s. XIII). Estas resonancias no implican que el autor del texto jacobeo carezca de personalidad; al contrario, esos elementos inspiradores son reelaborados mediante la abundancia argumental y léxica de la que hace gala el pseudo-Calixto.

La admonición contra la simonía de *Vigilie noctis* no tiene que vincularse expresamente al hecho histórico de la “Querrela de las Investiduras” (1074-1124), sino a la tradición eclesiástica que siempre condenó esas prácticas, pero lo cierto es que el texto jacobeo presenta fuertes conexiones con escritos papales y sermonísticos francos del siglo XII. Es más, el tema sirve para dar más credibilidad a la autoría del papa Calixto, en cuanto que fue Calixto II el que puso fin a esa querrela.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 17-III-2021

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 22-IV-2021

Sull'utilizzazione del meraviglioso nel *Voyage de Charlemagne*

Massimo Bonafin
Università di Genova

Sobre el uso de lo maravilloso en el *Voyage de Charlemagne*

Resumen: En esta aportación se propone el análisis del uso del elemento maravilloso en el *Voyage de Charlemagne* desde el punto de vista de la narrativa dinámica y del conflicto entre los dos soberanos, Carlomagno y Hugo el Fuerte. Los historiadores de la cultura han resaltado las diferentes connotaciones de lo maravilloso en la literatura medieval: milagrosa, mágica, artificial, sobrenatural, cristiana, pagana, etc. La trama del poema heroico-cómico muestra una clara contraposición entre lo sobrenatural de origen divino, de lo que se beneficia el emperador de Occidente, que fue peregrino en Jerusalén, y los elementos fantásticos de origen terrenal, que pertenece al rey de Oriente, quien no sale de su corte. Si la victoria de Carlomagno, conseguida gracias a la alianza con la sagrada cristiandad, sobre Hugo el Fuerte, señor solo de lo maravilloso/profano, se describe claramente en el *Voyage de Charlemagne*, es justo preguntarse cómo se relaciona este punto de vista con otros planos interpretativos que la crítica ha resaltado en el texto (p. ej. parodia, fábula, tradición serio-cómica).

Palabras clave: *Voyage de Charlemagne*, Jerusalén, Constantinopla, maravilloso, sagrado/profano, reliquias, milagros, peregrinación, Oriente/Occidente, soberanía, *gabs*, ambivalencia.

On the use of the marvellous in the Voyage de Charlemagne

Abstract: This contribution offers an analysis of the use of the marvellous element in the *Voyage de Charlemagne* in terms of the narrative dynamics and the conflict between the two sovereigns, Charlemagne and Hugo the Strong. Cultural historians have stressed the different connotations of the marvellous in medieval literature: miraculous, magical, artificial, supernatural, Christian, pagan, etc. The plot of the heroic poem shows a clear

contrast between the supernatural of divine origin enjoyed by the western emperor, who was a pilgrim in Jerusalem, and the fantastic elements of earthly origin enjoyed by the eastern king, who does not leave his court. If Charlemagne's victory, achieved thanks to his alliance with the sacred Christian, over Hugo the Strong, lord only of the marvellous/profane, is clearly described in the *Voyage de Charlemagne*, it is fair to ask how this point of view relates to the other levels of interpretation that critics have highlighted in the text (e.g. parody, fairy tale, serio-comic tradition).

Keywords: *Voyage de Charlemagne*, Jerusalem, Constantinople, marvellous, sacred/profane, relics, miracles, pilgrimage, East/West, sovereignty, gabs, ambivalence.

Sobre o uso do marabilloso no *Voyage de Charlemagne*

Resumo: Nesta achega proponse a análise do uso do elemento marabilloso no *Voyage de Charlemagne* desde o punto de vista da narrativa dinámica e do conflito entre os dous soberanos, Carlomagno e Hugo o Forte. Os historiadores da cultura resaltaron as diferentes connotacións do marabilloso na literatura medieval: milagrosa, máxica, artificial, sobrenatural, cristiá, pagá, etc. A trama do poema heroico-cómico amosa unha clara contraposición entre o sobrenatural de orixe divina, do que se beneficia o emperador de Occidente, que foi peregrino en Xerusalén, e os elementos fantásticos de orixe terreal, que pertence ao rei de Oriente, quen non sae da súa corte. Se a vitoria de Carlomagno, conseguida grazas á alianza coa sagrada cristiandade, sobre Hugo o Forte, señor só do marabilloso/profano, descríbese claramente no *Voyage de Charlemagne*, é xusto preguntarse como se relaciona este punto de vista con outros planos interpretativos que a crítica resaltou no texto (p. ex. parodia, fábula, tradición serio-cómica).

Palabras clave: *Voyage de Charlemagne*, Xerusalén, Constantinopla, marabilloso, sagrado/profano, reliquias, milagres, peregrinación, Oriente/Occidente, soberanía, gabs, ambivalencia.

Al poemetto eroicomico del *Voyage de Charlemagne* è arrisa una notevole fortuna critica, nei quasi due secoli dalla pubblicazione dell'*editio princeps*. Le caratteristiche metriche, tematiche e di genere, nonché la sua articolazione narrativa così nettamente bipartita sulle due destinazioni del viaggio immaginario dell'imperatore, a Gerusalemme e a Costantinopoli, insieme con la peculiarità delle millanterie dei paladini che occupano all'incirca metà del testo, sono una buona giustificazione di questa effervescenza ininterrotta di studi e anche di edizioni.¹ Non si può certo dire che l'elemento meraviglioso che appare a più riprese nel *Voyage de*

¹ Chi scrive ha dato il suo modesto contributo a questa bibliografia: rinvio pertanto a Bonafin, M., *Viaggio di Carlomagno in Oriente*, Alessandria, 2007 e *Guerrieri al simposio. Il Voyage de Charlemagne e la tradizione dei vanti*, Alessandria, 2010, per tutte le informazioni ulteriori qui date per presupposte.

Charlemagne sia passato inosservato nella critica, ma quello che voglio proporre in quest'occasione è un'analisi della sua utilizzazione all'interno della dinamica narrativa e ideologica del poemetto, anche tenendo conto delle ricerche che da qualche decennio gli storici della cultura e della letteratura medievale hanno dedicato alla fenomenologia e alla stratificazione del meraviglioso, o almeno di ciò che noi oggi classifichiamo sotto questa etichetta o categoria.²

I tre scenari principali in cui si volge l'azione sono dapprima Parigi, poi Gerusalemme e la Terrasanta, infine Costantinopoli; anche se dal punto di vista della cornice ideologica indeuropea, nel senso indicato da Dumézil e Grisward,³ i tre luoghi sembrano riflettere la terna delle funzioni (nella chiave di attributi della sovranità: militare, religiosa, economica), dal punto di vista dell'utilizzazione del meraviglioso è evidente che soltanto le scene a Gerusalemme e Costantinopoli offrono materia sufficiente a caratterizzare la narrazione. Infatti, nel prologo ambientato alla corte di Francia, in cui spicca l'alterco fra Carlomagno e la regina sulla superiorità dell'imperatore, che sarebbe insidiata dal rivale costantinopolitano Ugo il Forte, l'unico richiamo a elementi soprannaturali è costituito dall'evocazione pretestuosa del triplice sogno ("Jo l'ai treis feiz sunged, moi i covent aler", v. 71) che sarebbe all'origine della missione in Oriente e dalla convenzionale benedizione ("L'arcesche Turpin li seignat gentement", v. 87) che l'arcivescovo Turpino impartisce prima della partenza all'equipaggiamento da pellegrini.

La distribuzione dell'azione narrativa nelle due tappe di Gerusalemme e Costantinopoli, incorniciate in un percorso circolare che parte da Parigi e a Parigi fa ritorno, non soltanto determina la semantica del poemetto, come è stato sempre riconosciuto dalla critica,⁴ ma riflette anche una fenomenologia e una utilizzazione dell'elemento meraviglioso del tutto coerente con il conflitto che il *Voyage de Charlemagne* tematizza fra i due imperatori, d'Occidente e d'Oriente.

2 Ai lavori ormai classici di Poirion, D., *Le Merveilleux dans la littérature française du Moyen Âge*, Paris, 1982; Lecouteux, C., *Au-delà du merveilleux : essai sur les mentalités du Moyen Âge*, (2e éd.), Paris, 1998; e Le Goff, J., "Meraviglioso", in *Dizionario dell'Occidente medievale*, II, a c. di J. Le Goff e J.-C. Schmitt, Torino, 2003, pp. 705-720; aggiungo il rinvio ad alcuni approfondimenti e aggiustamenti di prospettiva recenti di Donà, C., "Meraviglie e meraviglioso nella tradizione arturiana", in *Mirabilia. Gli effetti speciali nelle letterature del Medioevo*, a c. di F. Mosetti Casaretto e R. Ciocca, Alessandria, 2014, pp. 255-275; Di Febo, M., *Mirabilia e merveille: le trasformazioni del meraviglioso nei secoli XII-XV*, Macerata, 2015; e Varvaro, A., *Il fantastico nella letteratura medievale. Il caso della Francia*, Bologna, 2016. Per una rassegna aggiornata ed esauriente cfr. Muzzolon, E., "Meraviglioso e fantastico medievali: stato dell'arte e studi recenti", *Critica del testo*, XXI (2018), pp. 165-185.

3 Cfr. Dumézil, G. *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei*, con un saggio introduttivo di J. Ries, Rimini, 1988; e Grisward, J. H., "Paris, Jérusalem, Constantinople dans le Pèlerinage de Charlemagne. Trois villes, trois fonctions", in *Jérusalem, Rome, Constantinople*, textes réunis par D. Poirion, Paris, 1986, pp. 75-83.

4 Beninteso con accenti diversi: credo di aver dimostrato (cfr. Bonafin, M., *Guerrieri al simposio...*, op. cit.) che la fondamentale unità narrativa del testo è assicurata dall'adempimento rigoroso di una morfologia fiabesca, di cui recupera anche taluni qualificanti correlativi semantici; questa interazione con un archetipo dell'intreccio folklorico è presupposta nell'analisi condotta in quest'occasione, ma non è esplicitamente richiamata se non necessario all'interpretazione del conflitto fra 'miracoloso' cristiano e 'meraviglioso' pagano, incarnato nella competizione fra i due sovrani.

Ma, anzitutto, qualche preliminare su ciò che va sotto la categoria moderna di meraviglioso, perché il Medioevo all'astratto preferiva il concreto e con il termine *mirabilia* intendeva un insieme di enti che hanno la proprietà di 'stupire' e che possono venire da Dio, dalla natura o dal diavolo; come l'etimologia manifesta (*miror / mirari > mirus, mirabilis > miraculum > miralb*), il lemma medievale individua una pluralità di oggetti o eventi che colpiscono e attirano lo sguardo, la visione, suscitando una sorpresa. Non si tratta dunque di una proprietà delle cose, ma di un effetto della loro ricezione, quindi di qualcosa che si verifica all'incontro fra soggetto e oggetto, mediante il senso della vista, almeno in primissima istanza.

Il *Voyage de Charlemagne* conferma tutto ciò con l'insistenza sui *verba videndi* ogni volta che qualcosa di meraviglioso, sorprendente, insolito fa capolino nel racconto. Così Carlomagno a Gerusalemme ammira ("Vit de cleres colurs le muster peinturer", v. 124) le pitture della chiesa in cui con i dodici pari si asside all'altare dell'ultima cena, ma è proprio questa visione evocatrice ("Cum il vit Karlemaine, cumençat a trembler", v. 130, "Duze cuntes vi ore en cel muster entrer", 137) che sconvolge il giudeo entrato per caso, inducendolo a farsi battezzare. A Costantinopoli, poi, l'imperatore rimane impressionato dalle ricchezze della reggia di Ugo il Forte ("Charles vit le paleis et la richesce grant", v. 342 = v. 362), di cui il testo ci dà una dettagliata descrizione, e di fronte ai meccanismi meravigliosi che vi si trovano avverte la pochezza del suo patrimonio. Poco dopo, è alla vista della rotazione del palazzo ("Karles vit le paleis turneer et fremir", v. 385, "Carles vit le palais menuement turner", v. 392) che egli perde l'equilibrio e finisce seduto sul pavimento di marmo. Se, dunque, l'impatto col meraviglioso è sempre mediato dal senso della vista, che segnala l'avvertimento di un'alterità, di un'interruzione dell'ordinario e del quotidiano, di una frattura nell'orizzonte delle attese, la frizione è tanto più forte quanto più sono in gioco anche, implicitamente, universi culturali contrapposti, mondi di riferimento differenti, esemplificati nel *Voyage de Charlemagne* da Gerusalemme e Costantinopoli. Proviamo a seguire l'iter narrativo da questo punto di vista.

Fin dall'inizio la solidarietà di Carlomagno e della religione cristiana è affermata e ripetuta: la cornice della chiesa di San Dionigi ("Un jur fu Karlemaines al Seint Denis muster", v. 1, "A Seint Denis de France li reis s'escepe prent", v. 86), il segno della croce ("en croiz seignat sun chef", v. 2) e la deposizione delle offerte sull'altare ("E out faite s'offreude al auter principel", v. 59), il valore nel contrastare i pagani ("paiens encaucer", v. 29) e la volontà di adorare il Santo Sepolcro ("La croiz et le sepulcre voil aler aurer", v. 70). Gesti e luoghi simbolici che, a confermare la circolarità del racconto e la conclusione del suo percorso semantico, ritornano non casualmente nell'ultima lassa ("E vunt a Saint Denis, al muster sunt entret. | Karlemaines se culcget a oreisuns, li ber: | Quant il ad Deu preiet, si s'en est relevez", vv. 863-865ss.). È vero che in queste lasse di apertura e di chiusura il meraviglioso non campeggia in primo piano, occupato invece dal contraddittorio con la consorte, risolto vittoriosamente dall'imperatore, ma tutti gli elementi congiurano a confermare e rendere quasi scontato il rapporto fra il sovrano dei francesi e il soprannaturale cristiano, oggettivato in atti e spazi determinati.

A Gerusalemme il primo atto è ancora di recarsi in chiesa e deporre delle offerte (“E venent al muster, lur offrendes unt mises”, v. 110) e, una volta che l'imperatore è seduto con i suoi dodici paladini attorno all'altare, più che la magnificenza delle pitture che decorano l'interno del luogo sacro, fino allora inviolato, l'effetto miracoloso e sorprendente è dato dalla 'trasfigurazione', se così si può dire, del volto di Carlomagno (“Tant out fer le visage, ne l'osat esgarder”, v. 131) che induce la repentina conversione del giudeo appena entrato. La consacrazione definitiva avviene però, com'è noto, nell'incontro col Patriarca, che sancisce la superiorità dell'imperatore sopra tutti i sovrani del mondo e la sua 'filigrana' divina (“Sis as en la chaëre u sist maïmes Deus! | Aies nun Charles <Maines> sur tuz reis curunez!”), vv. 157-158), a cui consegue, quasi necessariamente, il conferimento di un congruo numero di reliquie della Passione, dei Santi e della Madonna.

Sono quindi le reliquie la prima manifestazione del meraviglioso nel racconto, anzi del miracoloso cristiano a essere più precisi, cioè di quella manifestazione del soprannaturale nel mondo che si esprime attraverso reperti materiali, residui organici o sostanze che provengono o sono state a contatto con portatori di una potenza divina riconosciuta. Ed ecco allora che le reliquie che il Patriarca dona a Carlomagno, perché ne abbellisca la Francia e le sue chiese, non tardano a esibire la forza taumaturgica promanante da esse (“Durai vus tels reliques ke ferunt granz vertuz”, v. 186, “Les reliques sunt forz, Deus i fait granz vertuz”, v. 192): forza la cui origine è ovviamente una e una sola, Dio (“Or veit li patriarches Deus i fait <grant> vertut”, v. 196),⁵ che agisce per loro tramite sospendendo o modificando le leggi della natura (o quanto gli uomini ne conoscono). Alla partenza dalla Terrasanta e nell'itinerario verso Costantinopoli il racconto non manca di ragguagliarci su ulteriori prove dei miracoli che le reliquie sono in grado di operare a beneficio di chi le detiene e cammina nella vera fede (“Les reliques sunt forz, granz vertuz i fait Deus”, v. 255): se l'espressione non pare azzardata, esse esemplificano in concreto il motto dell'ordine teutonico *Gott mit uns*.

Fino a questo punto, quindi, il motore del conflitto innescato dalla sfida iniziale, nelle incaute parole della regina, sembra girare a vuoto: Carlomagno e i suoi francesi, quasi veri pellegrini, si muovono in un ambiente familiare, favorevole a loro, in cui la sola emergenza di eventi inaspettati non è certo perturbante, perché ricade nel disegno divino, manifesta la sua onnipotenza e anzi crea intorno a loro un alone di meraviglia ed effetti soprannaturali.

L'arrivo a Costantinopoli rappresenta la vera svolta narrativa e il perno semantico di tutto il poemetto: non si dimentichi che le scene che vi si svolgono occupano da sole circa 600 versi sugli 870 complessivi.⁶ Lo spaesamento e la sorpresa dei

5 Si noti che anche il Patriarca vede il miracolo operato da Dio: il senso della vista è sempre il primo veicolo del meraviglioso, cristiano o pagano che sia.

6 Anche per questo molto studiati sotto l'aspetto della rappresentazione del meraviglioso: cfr. Schlauch, M. “The palace of Hugon de Costantinople”, *Speculum* VIII, 4 (1932), pp. 500-514; Krappé, A. H., “Hugo von Byzanz, der Pflügerkönig”, *Zeitschrift für Französische Sprache und Literatur*, LI, (1935), pp. 361-366; Polak, L., “Charlemagne

prodi carolingi sono dapprima l'effetto della profusione di ricchezze e di nobiltà in ozio nei giardini della città ("Destre part la citet de une live grant | Trovent vergers plantez de pins et lorers blans; | La rose i est florie, li alburs et li glazans†", vv. 264-266ss.), poi dell'incontro con il re Ugo il Forte che conduce un aratro, le cui parti sono tutte d'oro, stando sollevato su un ricco baldacchino trainato da due muli ("Les cunjgles en sunt a or fin relusant, | li issues et les roës et li cultres aranz", vv. 284-285ss.), infine dalla magnificenza e dall'architettura straordinaria della reggia ("Charles vit le paleis et la richesce grant: | A or fin sunt les tables, et chaëres et banc, | Li paleis fu listez d'azur et avenanz", vv. 342-344ss.).

Il testo non manca di sottolineare il dislivello evidente fra il mondo di Carlomagno e quello di Ugo il Forte ("Seignurs – dist Carlemaines – mult gent palais ad ci: | Tel nen out Alixandre ne li vielz Costantins, | Nen out Crisans de Rome qui tanz honors bastid", vv. 365-367), un dislivello che si gioca tutto sul piano dell'opulenza terrena e dell'onnipotenza del sovrano di Costantinopoli, che può lasciare incustodito il suo prezioso aratro senza tema di perderlo, giacché nel suo regno non ci sono ladri o malfattori di sorta ("Unkes nen out larun tant cum ma terre dure", v. 324), quasi fosse una *Saturnia tellus* o un paese di Cuccagna dove tutti possono soddisfare i loro bisogni vitali senza fatica.

Il culmine di questa rappresentazione è raggiunto nelle tre lasse in cui è descritta la meravigliosa rotazione della reggia su se stessa, ottenuta dalla canalizzazione del vento che spira dal mare, che innesca anche una produzione di sonorità da parte delle figure scolpite sulle colonne tale da farle apparire quasi viventi (vv. 354-361):

Si galerne ist de mer, bise ne altre venz,
 Ki ferent al paleis <de> devers occident,
 Il le funt turneer et menuet et suvent,
 Cumme roë de char qui a tere decent.
 Cil corn sunent et buglent et tunent ensemment
 Cum taburs u toneires u grant cloche qui pent;
 Li uns esgardet l'altre ensemment en riant,
 Que ço vus fust viarie que tut fussent vivant.

Carlomagno è sbalordito e i suoi paladini ancora di più: quando il meccanismo descritto si mette in moto, creando un contrasto fra la burrasca di fuori e la quiete di dentro, i francesi perdono l'equilibrio e per il moto rotatorio del palazzo ruzzolano a terra spaventati e alla mercé del loro ospite ("Ne pout ester sur pez, sur le marbre s'asist. | Franceis sunt tut verset ne se poent tenir, | E covrirent lur ches et adenz

and the Marvels of Constantinople", in *The Medieval Alexander Legend and Romance Epic, Essays in honour of Davis J.A. Ross*, edited by P. Noble, L. Polak, and C. Isoz, New York, 1982, pp. 159-171; Trannoy, P., "De la technique à la magie: enjeux des automates dans *Le voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople*", in *Le merveilleux et la magie dans la littérature. Actes du colloque de Caen*, éd. Gérard Chandes, Amsterdam et Atlanta, 1992, pp. 227-252.

et suvin”, vv. 387-389). Non si potrebbe dare raffigurazione più icastica dell'inferiorità patita dai carolingi alla corte di Costantinopoli.⁷ Le caratteristiche e le qualità intrinseche del meraviglioso utilizzato in quest'occasione vanno però considerate più da vicino; ciò che appare incomprensibile, stupefacente e perturbante (giusta l'osservazione iniziale che il 'meraviglioso' sta tutto dalla parte della ricezione, è un effetto, non una sostanza, forse nemmeno un accidente) in fondo è il prodigio realizzato da un artefatto umano, da costrutti e congegni che trasformano positivamente degli elementi naturali (il vento, la tempesta).⁸ Siamo cioè nel dominio che meglio si definirebbe come artificiale, in cui solo la insufficiente conoscenza, come già riconosceva Gervasio di Tilbury,⁹ può scorgere delle manifestazioni soprannaturali o addirittura delle illusioni diaboliche. L'imitazione e il dominio della natura sembrano dunque le specialità del regno di Ugo il Forte, quindi dell'universo orientale, costantinopolitano, come è presentato nel *Voyage de Charlemagne*, in contrasto e in competizione con l'universo occidentale, 'parigino' di cui è espressione l'imperatore Carlomagno. Si viene così a delineare una contrapposizione che movimentata la dinamica di superiorità e inferiorità che governa la storia narrata nel testo, a seconda che prevalga il meraviglioso 'pagano' o il miracoloso cristiano, ma sarebbe forse meglio dire la tecnica che sa proseguire e addomesticare il mondo naturale o la potenza soprannaturale che promana da lacerti e frammenti di realtà materiali venuti a contatto con il divino: più riduttivamente, il profano o il sacro.

Anche la stanza in cui i francesi sono alloggiati dopo il lauto banchetto è ricca di elementi meravigliosi e lussuosi (“Voltue, peintes a flurs, a peres de cristal”, v. 422), dagli arredi alle coperte (“Duze liz i ad dous de quivre et de metal, | Oreillers de velus e linçous de cendal”, vv. 425-426) all'illuminazione assicurata dal carbonchio incastonato in un pilastro di età remota (v. 423); ma Carlomagno e i suoi dodici pari, ristorati dal convivio e dalle libagioni, si prendono una sorta di rivincita immaginaria sulle esperienze sgradevoli che hanno subito fino a quel momento alla corte di Costantinopoli e si abbandonano alle inverosimili millanterie, i *gabs*, che hanno reso celebre il poemetto. Non è qui il caso di ripercorrere l'analisi di questi versi, che è stata fatta più volte; dirò soltanto che, dal punto di vista che qui stiamo perseguendo, la competizione con il sovrano orientale si appoggia essenzialmente su prodezze, prove di bravura, *exploits* eccezionali, doti sovrumane, ma che restano appunto, anche per l'essere più atti di parola che azioni concrete, prevalentemente nell'ambito dello straordinario sì ma terrestre, risultato dell'intensificazione e amplificazione di qualità

7 Come ho argomentato altrove (cfr. Bonafin, M., *Guerrieri al simposio...*, op. cit., pp. 42-44) si attiva qui l'acme della ridicolizzazione di Carlomagno e dei paladini; ma, siccome il testo è animato da una logica ambivalente (come ogni buona parodia che si rispetti), questo abbassamento è narrativamente un passaggio necessario in vista della supremazia finale ritrovata.

8 Cfr. Costantini, F., “I sensi ‘ingannati’: forme e funzioni dell'artificiale fra i secoli XI-XII”, *Critica del testo*, VIII (2005), pp. 113-146., che prende in considerazione anche il nostro testo.

9 Secondo il quale sono meraviglie i fenomeni naturali che sfuggono alla nostra comprensione: il passo degli *Otia imperialia* III è molto noto e citato da tutta la critica che si è occupata del meraviglioso medievale.

fisiche, corporee, materiali.¹⁰ Accade insomma che i francesi fantastichino di misurarsi con il loro rivale costantinopolitano sul suo terreno, cioè sulla possibilità di imitare, addestrare e padroneggiare delle forze naturali, senza apparentemente ricorrere a o invocare un ausilio soprannaturale. Ma questo può funzionare fintantoché si rimane sul piano dell'immaginario, del *gab*, dello scherzo, della tracotanza verbale che non vuole essere messa alla prova, dei messaggi di dominanza e di minaccia, come direbbero gli etologi.¹¹ Grande è la sorpresa, quindi, quando il re Ugo il Forte, venuto a sapere dei contenuti dei discorsi di vanto dei suoi ospiti, chiede loro di realizzare sul serio e immantinente le imprese di cui si sono proclamati capaci prima di coricarsi.

La scena dello scambio verbale fra i due sovrani mette a confronto emblematicamente i due ambienti in cui sono collocati: Ugo il Forte, attorniato dalle sue milizie armate, nel suo palazzo ("E mandet de ses humes en avant de cent mile, | Il lur ad cumandet qu'aient brunies vesties, | E capes afublez, ceint espees burnies; | Il entrent al palais <et> entur lui s'asistrent", vv. 634-637), Carlomagno, invece, all'uscita della chiesa dove ha ascoltato la messa, con un ramo d'ulivo in mano ("Karles vint del muster, quant la messe fu dite, | Il et li duze per, les feres cumpainies; | Devant vait l'emperere, car il est li plus riches, | E portet en sa main un ramisel d'olive", vv. 638-641). La corte e la chiesa, le armi e l'ulivo. Invano l'imperatore propone dapprima un risarcimento (v. 658); di fronte all'irremovibilità del re, si raccoglie con i suoi in un luogo appartato, facendosi portare le reliquie e pregando Dio che lo salvi dal pericolo in cui si trova (vv. 667-677):

E ad fait les reliques aporter devant lui:
 A ureisuns se getent, s'unt lur culpes batud,
 E priënt Deu del cel et la sue vertud,
 Del rei Hugun le fort qu'il les garisset ui,
 Qui encontre lur est <si> forment irascuz.
 Atant es vus un angele qui Deus i aparut,
 E vint a Carlemaine, si l'ad releved sus:
 "Carles, ne t'esmaer, ço te mandet Jhesus!
 Des gas qu'ersair desistes, grande folie fud;
 Ne gaberez mes hume, ço cumandet Christus!
 Va, si fai cumencer, ja n'en <i> faldrat uns".

Ecco dunque che ricompare l'elemento meraviglioso cristiano, nella figura dell'angelo che, sì, rimprovera Carlomagno per essersi lasciato andare a dire delle cose sconvenienti, i *gabs*, ma promette quel soccorso soprannaturale di cui i francesi

10 Con l'eccezione di Bernardo (lassa XXXII) che promette di far uscire dall'alveo l'acqua di un fiume per allagare la città, ma non si capisce come possa fare, e di Ademaro (lassa XXXIV) che sembra ricorrere a un copricapo che lo rende invisibile (ma il testo non è del tutto perspicuo).

11 Ho verificato il rendimento di un approccio di antropologia biosociale al riso e a testi comici medievali in una precedente occasione: cfr. Bonafin, M. "Rire, comique et parodie médiévale à la lumière d'une théorie biosociale", in *Ravy me treuve en mon deduire. Mélanges en l'honneur de Jean Dufournet*, a cura di E. Gaucher e L. Pierdominici, Fano, 2011, pp. 13-35.

hanno bisogno in questo frangente. Alle meraviglie e agli artifici del mondo di Costantinopoli si contrappongono le reliquie e i miracoli di chi è stato pellegrino a Gerusalemme.¹² Il testo declina quindi nelle diverse fenomenologie del meraviglioso il conflitto di poteri che incarnano i due sovrani: il potere assoluto nell'ordine terreno e profano, che si estrinseca anche nel dominio delle forze naturali, come s'è visto, e il potere conferito dal sacro, dall'alleanza con la divinità che assicura una protezione e un aiuto soprannaturale.

Perciò, se l'effetto della reggia rotante e dei suoi suoni sugli ospiti francesi aveva confermato ed esibito la loro inferiorità rispetto al regno d'oriente (già espressa dal confronto sul piano delle ricchezze materiali), ora, con la prova dei vanti a cui devono sottostare, ma forti dell'appoggio divino, si offre loro la possibilità di ribaltare quella situazione, di surclassare Ugo il Forte, circoscrivendo quella temporanea inferiorità al solo dominio umano e profano.

Il re di Costantinopoli sceglie dunque i paladini che dovranno realizzare ciò di cui si sono vantati e comincia con Olivieri: il conte, che aveva dichiarato di poter copulare con la principessa cento volte in una sola notte ("Ci astat Olivers qui dist si grant folie, | Qu'en une sule nuit avreit cent feiz ma fille", vv. 693-694), viene messo in camera con la fanciulla e, con le sue buone maniere, ne ottiene la complicità necessaria ad assicurare all'incauto genitore ("Cele fud ben curteise, si l'en plevit sa fei", v. 725), il giorno dopo, che la prodezza erotica è stata pienamente portata a termine.¹³ Come si vede, apparentemente, il *gab* viene compiuto senza l'intervento di un aiuto miracoloso, data anche la natura dell'azione e il regime comico-fiabesco da cui ha probabilmente origine,¹⁴ eppure il commento con cui Ugo il Forte esprime il suo vivo disappunto certifica la componente magica e quindi preternaturale ("Li primers est gariz. Encantere est, ço crei!", v. 733) denunciando Olivieri come operatore di incantesimi.

Il secondo paladino scelto per mettere in pratica la sua millanteria è Guglielmo, che deve sollevare una sfera, lanciarla e con essa demolire una larga parte del muro del palazzo reale: anch'egli riesce a fare ciò che ha detto, ma, pur essendo uno degli eroi epici più connotato dalla forza sovrumana, il testo non lascia dubbi sull'ausilio

12 Un altro indizio sottotraccia della frizione fra i due universi culturali raffigurati nel testo potrebbe essere nella serietà monovalente di Ugo il Forte e del suo *entourage*, che gli impedisce di riconoscere nelle parole dei francesi il tono di scherzo, di vanteria eccitata dall'alcol e pure di ammettere che si tratta, per loro, di una consuetudine, di un'abitudine dei gruppi maschili al seguito di un capo – anche se, beninteso, un tale riconoscimento di una peculiarità culturale sarebbe parimenti impensabile da parte carolingia – una sorta di monologismo, o di binarismo rigido, a fronte del quale spicca l'ambivalenza, la capacità di tenere insieme serio e comico, sacro e profano, da parte dei francesi e, si capisce, dell'autore del poemetto che con loro si identifica.

13 Per i dettagli di questo, come degli altri *gabs*, non posso che rinviare alla mia edizione: cfr. Bonafin, M., *Viaggio di Carlomagno in Oriente*, Alessandria, 2007.

14 Come dimostrato altrove (cfr. Bonafin, M., *Guerrieri al simposio...*, *op. cit.*), se i *gabs* rappresentano la declinazione epica della funzione fiabesca dei compiti difficili imposti all'eroe dal suocero ostile per provare di essere fornito di quelle doti sessuali e magiche che lo rendono degno di sposare la principessa e succedere al trono, alla morte del vecchio re, l'esagerazione erotica della *performance* di Olivieri riflette e parodizza gli *exploits* di cui spesso i cavalieri sono inclini a vantarsi, senza contare che protagonista ne è qui il paladino eroe della *prudencia* e della moderazione nella *Chanson de Roland*.

divino di cui ha goduto (“Ne fu mie par force, mes par <la> Deu vertud, | Pur amur Carlemaine, chi.s i out acunduit”, vv. 751-752), per il favore dell'imperatore. Il commento di Ugo il Forte ripete sconsigliato lo stupore di essere di fronte a dei maghi (“Ces sunt ancanteür qui sunt entret ceenz”, v. 756).

Infine tocca al conte Bernardo che, per assicurarsi la riuscita della sua insolita vanteria di allagare tutta la città, chiede a Carlomagno di pregare Iddio e si accinge a benedire le acque perché realizzino ciò di cui si è dichiarato capace (“E dist a Carlemaine: “Damnedeu en priez!” | Il vent curant a l'ewe, si ad les guez seigneur, | Deus i fist <tels> miracles, li glorius del cel”, vv. 772-774). Ed è ciò che avviene: si noterà incidentalmente il crescendo nell'enfasi sul contributo miracoloso alla riuscita dei vanti, dal grado zero di Olivieri (solo il commento del re denuncia la presenza di una magia), al primo grado di Guglielmo (la cui forza è in un certo senso trasvalutata nel miracolo di Dio), al secondo grado di Bernardo (che abbina preghiera e benedizione, senza metterci nulla di suo). L'inondazione causata è tale da provocare la resa definitiva di Ugo il Forte a Carlomagno, il quale prova cristiana pietà per il re e quindi nuovamente ricorre alla preghiera per far rifluire le acque nel loro alveo (“Quant l'entend l'emperere, pitet en a mult grande | Envers humiliter se deit eom ben enfraindre | E priet a Jhesu que cele ewe remaignet. | Deus i fist grant vertut pur amur Carlemaigne”, vv. 788-791). Si sarà notato quanto il testo sia esplicito nel far sottolineare dal re di Costantinopoli non soltanto il successo dei paladini nelle loro bizzarre e iperboliche azioni, ma anche il fatto che essi hanno dalla loro parte un alleato in più, una potenza sacra che li sostiene e difende e di cui invece egli non può godere il favore.

Ottenuta dal suo rivale piena soddisfazione con un solenne corteo in cui tutti possono vedere con i propri occhi la superiorità dell'imperatore di Francia, Carlomagno si reca ancora una volta in chiesa, il luogo in cui meglio si può esprimere la sua solidarietà con il divino, la loro reciproca alleanza (“Il entrent al muster cum isent de l'encloistre; | L'arcevesques Turpins, ki maistre fud des ordres, | Il lur cantat la messe et li barnez i ofret”, vv. 827-829). Non stupisce dunque che il poemetto si chiuda là dove tutto era cominciato, nella chiesa di Saint-Denis, con la distribuzione delle reliquie, che tanto gli hanno già giovato, e con il perdono della regina, per le sue parole avventate, da parte di chi si è messo alla prova e l'ha superata grazie alla forza soprannaturale aumentata dalla venerazione del Santo Sepolcro (vv. 864-870):

Karlemaines se culget a oreisuns, li ber:
 Quant il ad Deu preiet, si s'en est relevez,
 Le clou et la corune si ad mis sur l'auter
 E les altres reliques depart par sun regnet.
 Iloec fud la reïne, al pied li est alet,
 Sun mautalent li ad li reis tut perdunet,
 Pur l'amur del Sepulcre que il ad auret.

Il *Voyage de Charlemagne* visto nell'ottica dell'utilizzazione del meraviglioso tematizza dunque un conflitto netto fra il soprannaturale cristiano, di cui è investito

Carlomagno, e il meraviglioso profano, di cui è signore Ugo il Forte; e non c'è dubbio che il conflitto si risolva a favore del primo.

Ci si può domandare a questo punto come si concilia questo piano semantico con gli altri che la critica ha nel tempo messo in luce e, di volta in volta, valorizzato come preponderanti. La questione è forse troppo ampia per essere analiticamente discussa in queste righe conclusive, ma merita almeno un supplemento di riflessione.

La figura dell'imperatore col seguito dei suoi dodici pari esce certamente vincitrice nel confronto con il sovrano orientale, ma non ci si può fermare a questa banale constatazione di fronte a un testo così ricco di determinazioni ideologiche e semantiche. Carlomagno è superiore a Ugo il Forte, ma il modo in cui il poemetto rappresenta questa gerarchia è ambiguo: la scena in cui i due monarchi sfilano insieme così che tutti vedano come il francese stia e sia più in alto del suo rivale ("Karlemaines portat la grant corone a or, | Li reis Hugue la sue plus basement un poi: | Karlemaines fud graindre <un> plein ped et tres pouz", vv. 809-811) potrà forse apparire ingenua, ma è anche indubbiamente comica, per la specificazione della misura esatta di quella superiorità. E Carlomagno è senz'altro riuscito vincitore perché ha dalla sua parte la benevolenza divina, espressa nell'aiutante soprannaturale (l'angelo e le reliquie), insieme però a quell'improbabile comandamento aggiuntivo di non pronunciare più dei *gabs*, e in un certo qual senso compromessa dall'abbassare l'intervento di Dio al compimento di atti tutt'altro che commendevoli. Ma senza la risorsa del sacro, conferitagli dal Patriarca di Gerusalemme e mobilitata ad hoc, l'imperatore nell'universo profano, cioè nel mondo comune, di tutti, è costantemente in difficoltà: la consorte lo sfida davanti a tutti e ne mette in dubbio la potenza e il carisma, al punto che egli deve dapprima nascondere ai suoi pari il vero scopo del viaggio, pretendendo di aver sognato di dover andare in Terrasanta; a Costantinopoli, si è visto, i francesi sono a tal punto a disagio da soccombere di fronte alle meraviglie meccaniche e architettoniche del palazzo reale e da abbandonarsi a riscatti immaginari a pancia piena, da soli (credendo di non essere ascoltati) e fra i fumi dell'alcol. I contenuti dei vanti che essi pronunciano sembrano a bella posta modellati parodicamente sulle caratteristiche serie di ognuno di loro, per quanto si conosce delle leggende e dei testi che li riguardano. La parodia, infatti, è un altro dei registri a cui il *Voyage de Charlemagne* ricorre nella sua raffinata tessitura stilistica e narrativa: non la parodia grettamente intesa e spesso anche in modo corrivo dalla critica letteraria moderna (avvezza a ben altro tipo di opere, fortemente individualizzate), ma la parodia nel senso ampio e profondo di un'attitudine dialogica e ambivalente, che si avvale di una modalità serio-comica in grado di mostrare la dinamica dei valori contrapposti, l'avvicendamento dei ruoli e delle gerarchie, l'instabilità e la contraddizione, piuttosto che il piatto e rigido rovesciamento dell'alto nel basso.¹⁵

¹⁵ Sottintendendo qui, ovviamente, il magistero bachtiniano: cfr. Bonafin, M. *Contesti della parodia. Semiotica, antropologia, cultura medievale*, Torino, 2001 per una disamina più ampia e bibliograficamente corredata.

Non mi soffermo poi sull'adibizione del modello narrativo folklorico, sull'impianto fiabesco sottostante al racconto e in grado di validarne l'unità strutturale e morfologica quanto di illuminarne molti dettagli del significato. Né richiamerò qui la problematica dei generi letterari, che può far apparire nella trama del poemetto il contrasto fra l'universo delle canzoni di gesta e quello del romanzo (di materia antica e arturiano).¹⁶

Questa pluralità di sfaccettature interpretative dice anche della ricchezza del testo, che non si lascia rinchiudere nell'esegesi storico-erudita che lo vorrebbe inchiodare all'*intentio auctoris*, peraltro difficilmente attingibile dopo otto secoli, ma si apre alle sollecitazioni e agl'interessi dei lettori che il tempo gli ha assicurato in forza della sua polisemia, del suo fascino narrativo, della sua piacevolezza estetica: qualità che sono perlopiù proprie dei 'classici' o comunque della letteratura di rango. In definitiva, il *Voyage de Charlemagne* esemplifica la povertà delle letture rigide e monovalenti, incoraggiando invece le letture flessibili e ambivalenti,¹⁷ cioè in grado di concepire e restituire nel testo una visione contraddittoria e dinamica del reale rappresentato.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 23-III-2021

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 21-IV-2021

16 Da questo punto di vista, non sarebbe azzardato paragonare la *translatio imperii* del *Voyage de Charlemagne* alla *translatio studii* del *Cligès* di Chrétien de Troyes.

17 Il suo più recente editore parla, in un senso non dissimile, di una "double rationalité" sottesa al testo: cfr. Corbellari, A. *L'épopée pour rire. Le Voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople et Audigier*, Paris, 2017, p. 51.

Santiago e la Camargue: una *narratio* tra storia e leggenda

Marco Piccat
Università di Trieste

Santiago y la Camarga: una *narratio* entre la historia y la leyenda

Resumen: En la antigüedad, Camarga, región central de la antigua Provenza, solo resultaba bañada por los caminos medievales que, según la versión del *Códice Calixtino*, se dirigían hacia Compostela. Al contrario, con el paso del tiempo, en la localidad de Les Saintes-Maries-de-la-Mer, se edificó un monumento que simbolizaba la vida peregrina: el sepulcro de María Jacobea y María Salomé, madre del apóstol Santiago, y de Sara, su ayudante. La expansión de la geografía santoral, que llegó a abarcar todo el sur de Francia, al mismo tiempo que se difundían las noticias que se hacían eco, en Occidente, del fin del Reinado Latino de Jerusalén, constituyó una prueba valiosa de un legendario proyecto nuevo del cual serían portavoces las poderosas abadías de San Víctor de Marsella y de Montmajour de Arlés, junto con la familia de Anjou. El estudio de la “Santa Parentela” de Cristo, y en particular de las Marías, comenzaba entonces a hacerse presente, con insistencia, tanto en la literatura hagiográfica como en la práctica devocional. Con Gervasio de Tilbury, la Provenza fue directamente cuestionada para convertirse en el territorio de una nueva evangelización, pero fue con Jean de Venette cuando se pronunciaron las palabras definitivas para apoyar las antiguas leyendas locales. Santiago el Mayor, testigo por excelencia, se convierte en el primer intérprete de un hallazgo/reconocimiento de reliquias que, desde entonces, habrían vinculado Compostela y Camarga, al tener un legendario santoral en común. Con resultados sorprendentes.

Palabras clave: *Códice Calixtino*, peregrinación, geografía santoral, tres Marías, Santa Parentela, Jean de Venette, Camarga, Provenza, Arlés, Montmajour, Compostela.

Santiago and the Camargue: a narratio between history and legend

Abstract: *In ancient times, the Camargue, the heart of ancient Provence, appears to have been barely touched by the medieval routes that, according to the version in the Codex Calixtinus, led to Compostela. On the contrary, with the passage of time, a monument symbolic of the pilgrim world came to take its place in Les Saintes-Maries-de-la-Mer: the tomb of Mary of Jacob and Mary Salome, mother of the apostle James, and Sarah, their helper. The expansion of hagiographical geography to cover the whole of the south of France, at the same time as the news spread in the West of the end of the Latin Kingdom of Jerusalem, was a good test of a new legendary project. The powerful abbeys of Saint Victor in Marseilles and Montmajour in Arles, in association with the Anjou family, were the mouthpieces of this project. The study of the “Holy Kinship” of Christ, and in particular of the Marys, then started to be persistently featured in hagiographical literature as well as in devotional practice. With Gervasius of Tilbury, Provence was directly called upon to become the land of a new evangelisation, but it was with Jean de Venette that the final word was spoken in support of the ancient local legends. A prime witness, James the Greater became the first to report the discovery/recognition of relics that would link Compostela and the Camargue from then on, in sharing a common sanctorale of legend. With surprising results.*

Keywords: *Codex Calixtinus, Pilgrimage, Sanctoral Geography, Three Marys, Holy Kinship, Jean de Venette, Camargue, Provence, Arles, Montmajour, Compostela.*

Santiago e a Camarga: unha *narratio* entre a historia e a lenda

Resumo: Na antigüidade, Camarga, rexión central da antiga Provenza, só resultaba bañada polos camiños medievais que, segundo a versión do *Códice Calixtino*, se dirixían cara a Compostela. Pola contra, co paso do tempo, na localidade de Les Saintes-Maries-de-la-Mer, edificouse un monumento que simbolizaba a vida peregrina: o sepulcro de María Xacobeá e María Salomé, nai do apóstolo Santiago, e de Sara, a súa axudante. A expansión da xeografía santoral que chegou a abranguer todo o sur de Francia, ao mesmo tempo que se difundían as novas que se facían eco, en Occidente, da fin do Reinado Latino de Xerusalén, constituíu unha proba valiosa dun lendario proxecto novo, do cal serían portavoces as poderosas abadías de San Víctor de Marsella e de Montmajour de Arlés, xunto coa familia de Anjou. O estudo da “Santa Parentela” de Cristo, e en particular das Marías, comezaba daquela a facerse presente, con insistencia, tanto na literatura haxiográfica como na práctica devocional. Con Gervasius de Tilbury, a Provenza foi directamente cuestionada para se converter no territorio dunha nova evanxelización, pero foi con Jean de Venette cando se pronunciaron as palabras definitivas para apoiar as antigas lendas locais. Santiago o Maior, testemuña por excelencia, convértese no primeiro intérprete dun achado/recoñecemento de reliquias que, desde entón, terían vinculado Compostela e Camarga, ao ter un lendario santoral en común. Con resultados sorprendentes.

Palabras clave: *Códice Calixtino, peregrinación, xeografía santoral, tres Marías, Santa Parentela, Jean de Venette, Camarga, Provenza, Arlés, Montmajour, Compostela.*



Fig. 1. Les Saintes-Maries-de-la-Mer, L'approdo.

L'antica chiesa del villaggio delle Saintes-Maries-de-la-Mer, in antico Sancta Maria de Mare¹, rinomato centro balneare e luogo di pellegrinaggio popolare, è nota nella letteratura devozionale medievale dal XV secolo, come luogo delle sepolture di Maria Salomea, madre dell'apostolo Giacomo Maggiore², della sorella Maria Giacobea e di Sara. Prima di allora, la regione della Camargue, di cui il villaggio delle Saintes-Maries-de-la-Mer risultava già località emergente, non presentava legami diretti con la rete, antica, del pellegrinaggio a Compostella³. (Fig. 1)

Tuttavia, seguendo i percorsi dell'invenzione letteraria, per far ritrovare e riconoscere i resti della madre di Giacomo, nessuno parve più indicato dell'Apostolo stesso, all'interno di una 'narratio' che riproponeva, a metà Trecento circa, le

1 Reynaud, Félix; Jullian, Camille, "Sancta Maria de Ratis (cf. p. 337) (Saintes-Maries-de-la-Mer)", *Revue des Études Anciennes*, 3-4 (1901), pp. 342-343; Fernand, Benoît, "L'église des Saintes Maries de la Mer", *Bulletin Monumental*, 95 (1936), pp. 145-180; Amargier, Paul, *Les Saintes-Maries-de-la-Mer au Moyen Age*, Aix, Centre d'études des sociétés méditerranéennes, 1985; Dailliez, Laurent, *Les Saintes Maries de la mer, mythes ou légendes*, Nice, Alpes Méditerranée, 1978, pp. 17-32.

2 Bore, Louis, "Les origines des Saintes-Maries-de-la-Mer", in *L'encyclopédie de la Camargue*, sous la direction de Blondel, Jacques; Barruol, Guy; Viannet, Régis; Paris, Buchet/Chaste, 2013, p. 179; Bergaglio, Sophie, *L'histoire du pèlerinage des Saintes-Maries-de-la-Mer*, Avignon, Editions des Lilas, 2016.

3 Díaz y Díaz, Manuel C., "Las tres grandes peregrinaciones vistas desde Santiago", en *Santiago, Roma, Jerusalén*, Actas del III Congreso de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1999, pp. 81-97; *Compostelle et l'Europe. L'histoire de Diego Gelmírez*, ed. Castiñeiras, Manuel, Milano, Skira, 2010.

atmosfera proprie dell'origine della tradizione jacobea, aggiornate al trascorrere del tempo in una regione sospesa tra mare e cielo.

Al tempo della sua prima compilazione, il *Codex Calixtinus*⁴ nel disegnare i percorsi dei cammini verso Compostella, documenta, come noto, l'esistenza di ben quattro principali vie: "Quatuor vie sunt que ad Sanctum Iacobum tendentes", di cui la seconda, "...per Sanctum Egidium et Montem Pessulanum et Tholosam et portus Asperi tendit"⁵, la meridionale, era a quel tempo preferita dai viandanti provenienti dalle terre del sud e dagli italiani. Questo tracciato toccava alcuni territori provenzali che arrivavano a lambire il confine con la Camargue, senza spingersi oltre.

Il testo raccomanda infatti, in apertura, la visita alla basilica di San Trofimo in Arles⁶, "Primitus namque his qui per viam Egidianam ad Sanctum Iacobum tendunt, beati Trophimi confessoris corpus aput Arelatem visitandum est; cuius meminit beatus Paulus scribens ad Thimoteum...".

A seguire, nella stessa città, era consigliata la sosta nel cimitero di Aliscamps⁷, al sepolcro del vescovo e martire Cesario, "Item visitandum est corpus beati Cesarii episcopi et martiris, qui in eadem urbe regulam monachorum instituit, cuius festivitas colitur: Kalendis Novembris", insieme a quello del martire Genesio, nella chiesa dedicata a Sant'Onorato "Item in cimiterio prefate urbis, beati Honorati episcopi presidia sunt postulanda cuius sollempnitas colitur XVII. Kalendas Februarii, in cuius basilica veneranda et optima, beati Genesii preciosissimi martyris corpus requiescit".

Prima di lasciare i dintorni di Arles, l'anonimo autore invita ancora ad una deviazione alla vicina Trinquetaille, per soffermarsi alla colonna rimasta a ricordo del martirio proprio di Genesio: "Est igitur vicus iuxta Arelatem, inter duo Rodani brachia, qui dicitur Trenquatalla, in quo est columna quedam marmorea, optima, valde excelsa, super terram erecta, scilicet retro eius ecclesiam, ad quam perfidi populi beatum Genesium ut fertur alligantes decollarunt".

I pellegrini interessati a compiere il viaggio verso Compostella venivano poi indirizzati, seguendo i 'loca sancta' di questa via meridionale, verso la tomba di Saint Gilles⁸, ospitata nella basilica della località omonima, "Item beati Egidii piissimi confessoris atque abbatis corpus dignissimum, summopere vigilantibus oculis visitandum est: beatissimus namque Egidius per cuncta cosmi climata famosissimus,

4 The '*Codex Calixtinus*' and the Shrine of St. James, eds. Williams, John; Stones, Alison; Tübingen, Naar, 1992.

5 Per le citazioni *Liber Sancti Jacobi: Codex Calixtinus*, eds. Herbers, Klaus; Santos Noia, Manuel; Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998.

6 Duprat, Eugène, "Histoire des légendes saintes de Provence: Saint Trophime d'Arles, les Alyscamps et leur cimetière", *Mémoires de l'Institut historique de Provence*, XVIII (1941), pp. 87-125.

7 Ferdinand, Benoît, *Les cimetières suburbains d'Arles dans l'antiquité Chrétienne et au Moyen Âge*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano, 1935.

8 Per le notizie relative al culto, cfr. *Livre des miracles de saint Gilles, "Liber miraculorum sancti Egidii"*. *La vie d'un sanctuaire de pèlerinage au XIIe siècle*, eds. Marcel-Pierre-Gilles Girault, Orléans, 2007.

omnibus venerandus, cunctis digne celebrandus, omnibus diligendus cunctisque invocandus, omnibusque est petendus. Post prophetas et apostolos nemo illo inter ceteros sanctos dignior, nemo sanctior, nemo gloriosior, nemo auxilio velocior. Ipse enim pre ceteris sanctis velocius usus est adiuvere egentes et afflictos et angustiatos sibi clamantes. O quam pulcrum est et opere preciosum, eius visitare sepulcrum...”; subito dopo era loro proposto di volgere i loro passi verso la regione dell’ Hérault, per fermarsi dapprima al sepolcro del cavaliere san Guglielmo, “Igitur ab his qui per viam Tolosanam ad Sanctum Iacobum tendunt, beati confessoris Guillelmi corpus est visitandum. Sanctissimus namque Guillelmus, signifer egregius, comes Karoli magni regis, extitit non minimus, miles fortissimus, bello doctissimus...”; infine la visita ai sepolcri dei martiri Tiberio, Modesto e Fiorenzo, “Item in eadem via beatorum martyrum corpora visitanda sunt: Tiberii, Modesti et Florencie qui, tempore Diocleciani, variis tormentis pro Christi fide cruciati, martirium compleverunt. Iacent super fluvium Airaudum in obtimo sepulcro”, costituiva il punto d’avvio della marcia verso la regione di Tolosa.

La geografia del pellegrinaggio era supportata dalla volontà di porre i viandanti in condizione di visitare e meditare presso edifici religiosi o cimiteri per venerare essenzialmente il sepolcro di Santi appartenenti al gruppo dei martiri e confessori, e quello dei vescovi evangelizzatori delle prime comunità. Tra i pochi appartenenti al nucleo evangelico propriamente detto, un caso a parte era rappresentato da Santa Maria Maddalena⁹. Il codice Calixtino celebrava infatti la conservazione delle sue reliquie nel santuario di Vézelay che costituiva insieme il punto di incontro e di partenza di un altro importante cammino alla volta di Santiago: “...per Sanctam Mariam Magdalenam Viziliaci et Sanctum Leonardum Lemovicensem et urbem Petragoricensem pergit...”. Aimerico Picaud, presbitero, cancelliere e scrittore, più volte citato nel Codex, ne era peraltro originario¹⁰.

Prendendo spunto dal testo del *Sermo in sollemnitate sanctae Mariae Magdalенаe*, il primo a fissare l’ufficio della Santa per la festa il 22 luglio, attribuito a Oddone di Cluny (860-1030)¹¹, un anonimo compose la leggenda *Omnipotentis Dei clementia*, portando alla ribalta l’arrivo in barca di Lazzaro, Marta e Maria Maddalena a Marsiglia¹². Secondo questo, il corpo di Maddalena già sepolta a Aix nella basilica costruita da San Massimino, fu trasferito nell’ 880 in Borgogna dai monaci di Vézelay, per venire sottratto ai saraceni. A seguire, per incarico dell’abate Geoffroy

9 Duchesne, Louis, “La légende de Sainte Marie-Madeleine”, *Annales du Midi*, 5 (1893), pp. 1- 33; Saxer, Victor *Le culte de Marie Madeleine en Occident: des origines à la fin du Moyen Age*, Paris, Publications de la Société des Fouilles Archéologiques et des Monuments Historiques de l’ Yonne, 1959; Ehrman, Bart D., *Pietro, Paolo e Maria Maddalena: storia e leggenda dei primi seguaci di Gesù*, Milano, Mondadori, 2008.

10 Moisan, André, “Aimeri Picaud de Parthenay et le Liber sancti Jacobi”, *Bibliothèque de l’ École des Chartes*, 143 (1985), pp. 5-52.

11 Iogna-Prat, Dominique, “La Madeleine du Sermo in veneratione sanctae Mariae Magdalенаe attribué à Odon de Cluny”, in *Mélanges de l’École française de Rome. Moyen-Age*, 104 (1992), n.1, pp. 37-70.

12 De Gaiffier, Baudouin, “Hagiographie bourguignonne. A propos de la thèse de doctorat de M. René Louis sur Girart, comte de Vienne”, *Analecta Bollandiana*, 69 (1951), pp. 139-147.

della medesima abbazia, venne scritta una *Vita apostolica* della santa¹³. Secondo questa *Vita*, nel luogo giunsero solo le reliquie appartenenti alla Maddalena. Ancora nell' XI secolo venne composta una *Translatio posteriori*, o leggenda del monaco Badilon¹⁴. Essa riprendeva la narrazione apostolica, includendo l'intervento diretto di Girard de Vienne, fondatore dell'abbazia; la descrizione della missione di Badilon a Aix per portare in Borgogna i resti della santa, ed il successo dell'impresa favorirono la grande diffusione della leggenda. Infine il *De vita Marie Magdalene* attribuita allo Pseudo Rabano Mauro, del finale del XII secolo, mostra come il numero di compagni di viaggio di Maddalena, sbarcati e finalmente salvi, fosse in continua crescita¹⁵.

La situazione descritta dal testo del Codex si trovò presto a fare i conti con un differente panorama devozionale, in contemporanea con la caduta del Regno Latino di Gerusalemme (1099-1187)¹⁶: dapprima la nomea (1173) di un culto riservato di Santa Maria Maddalena alla Baume, dipendenza dell'abbazia di San Victor di Marsiglia, poi la scoperta delle reliquie di Santa Marta a Tarascon (1187), e la conseguente costruzione della chiesa, il ritrovamento dei resti di Santa Maria Maddalena, San Massimino, Santa Marcella e San Sidonio in Saint Maximin (1279), ... resero via via sempre più evidente l'inizio di un nuovo leggendario religioso in lenta, ma insistente, costruzione. Una nuova geografia evangelica andò allora a rivestire, con crescente successo, le regioni del Midi francese. La potente famiglia degli Angiò, conti di Provenza, le abbazie di Montmajour e di Saint Victor di Marsiglia, i vescovi di Arles, Aix e Marsiglia stessa, furono i vivaci promotori di un progetto teso ad ancorare al territorio provenzale alcuni Santi citati nei Vangeli, per convogliarvi l'interesse del mondo dei pellegrini.¹⁷ Il fatto che le *gesta* di coloro che erano già riconosciuti santi non avessero bisogno di particolare identificazione o approvazione ecclesiastica, fino al riconoscimento ufficiale delle reliquie, suonò come invito alla fantasia e alla libera prosecuzione delle nuove avventure.

Dalla seconda metà del IX secolo, la riflessione patristica sui testi evangelici aveva posto in luce le figure delle Sante Marie: alcuni testi, come l'omelia anonima della seconda metà del secolo, già si costruivano nell'intreccio delle loro storie:

...Legimus in evangelio quatuor Marias fuisse, ex quibus tres fuerunt sorores. Mariam matrem Domini Salvatoris. et Mariam Iacobi minoris

13 De Gaiffier, Baudouin, "Notes sur le culte de Sainte Marie-Madeleine", *Analecta bollandiana*, LXXVIII (1960), pp. 161-168.

14 Saxer, Victor, "L'origine des reliques de sainte Marie-Madeleine à Vézelay dans la tradition historiographique du Moyen-Âge", *Revue des Sciences Religieuses*, 29 (1955), fascicule 1, pp. 1-18.

15 Bergaglio, Sophie *L'histoire du pèlerinage...*, op. cit., p. 22.

16 Praver, Joshua, *Colonialismo medievale: il regno latino di Gerusalemme*, traduzione di Franco Cardini, Roma, Jouvence, 1998.

17 Per la leggenda iniziale e ispiratrice del ciclo, Gazay, Joseph, "Sur l'origine des traditions hagiographiques des Saintes-Maries-de-la-Mer", in *Annales du Midi*, 22 (1910), n. 87, pp. 293-299; Bridonneau, Yves, *Le tombeau de Marie-Madeleine, Saint-Maximin-la-Sainte-Baume, troisième tombeau de la chrétienté - la tradition provençale*, Aix-en-Provence, Edisud, 2002.

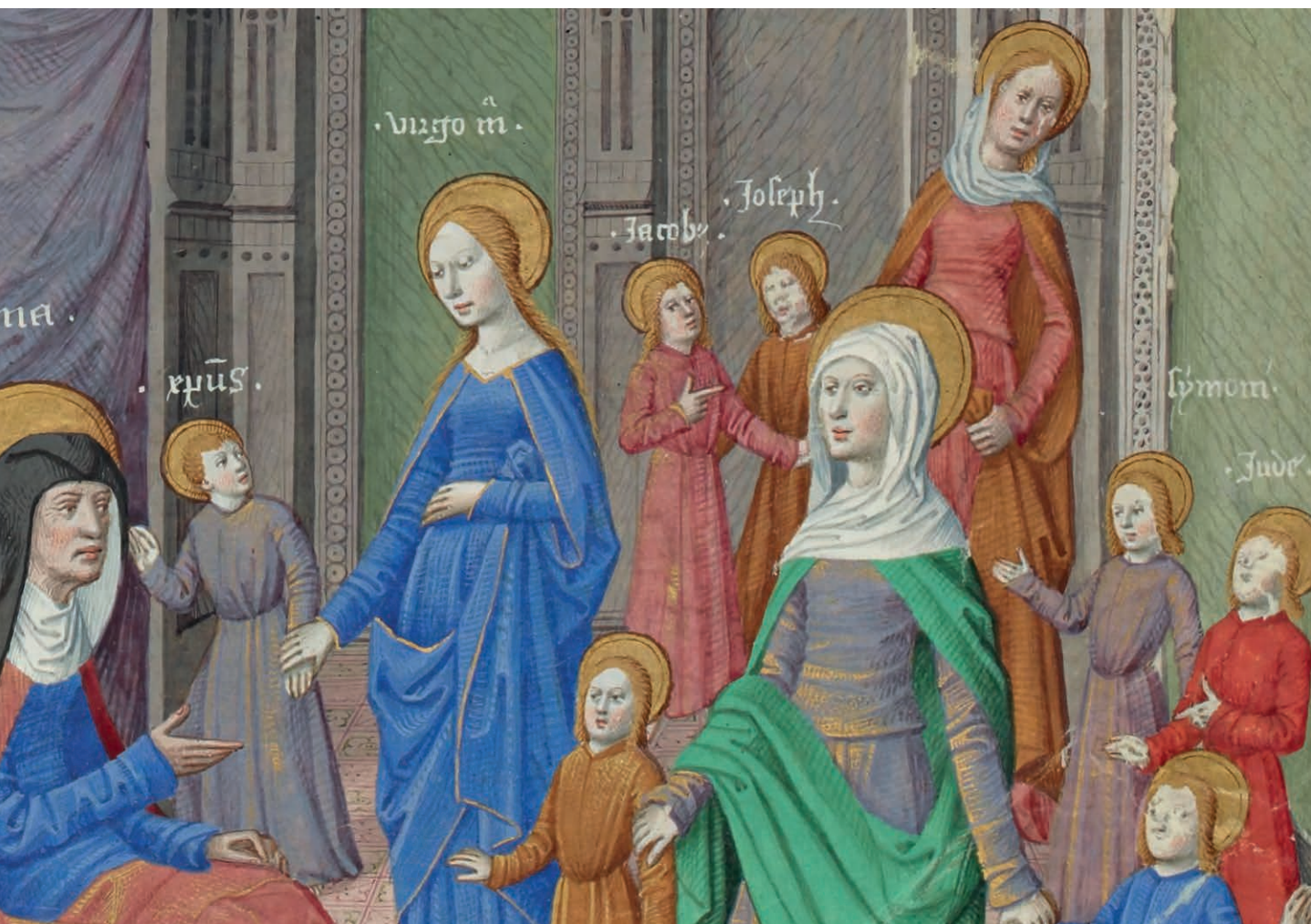


Fig. 2: Legenda Aurea, ms. Paris BNF 245, f. 84 r., La Santa Parentela.

matrem. que fuit matertera Domini et Mariam matrem filiorum Zebedei, que appellatur Salome sororem matris Domini, et Mariam Magdalenam que dicta est a Magdalo castello, vel vico ubi fuit orta vel nutrita, de qua eiecit dominus septem demonia, id est universa vitia...¹⁸, mentre altri, come il sermone del vescovo Aimone di Halberstadt¹⁹, ne sottolineavano i ruoli di mogli e madri, suggerendo la tela di una possibile ‘Santa Parentela’: (Fig. 2)

18 Iogna-Prat, Dominique, *La Madeleine...*, op. cit., pp. 37-70.

19 Halberstatensis, Haymo, *Historiae Sacrae Epitome*, Patrologia Latina, 118, ed. Migne, Jacques P, Garnier Frères, Paris, 1852, col. 824.

Maria mater Domini, et Maria mater Jacobi, fratris Domini, et Maria fratris Joannis evangelistae, sorores fuerunt de diversis patribus genitae, sed de eadem matre, scilicet Anna. Quae Anna primo nupsit Joachim, et de eo genuit Mariam matrem Domini. Mortuo Joachim, nupsit Cleophas, et de eo habuit alteram Mariam, quae dicitur in Evangeliiis Maria Cleophae. Porro Cleophas habebat fratrem Joseph, cui filiastram suam beatam Mariam desponsavit; suam vero filiam dedit Alpheo, de qua natus est Jacobus minor, qui et Justus dicitur, frater Domini et Joseph alius. Mortuo itaque Cleopha, Anna tertio marito nupsit, scilicet Salome, et habuit de eo tertiam Mariam, de qua, desponsata Zebedeo, nati sunt Jacobus major, et Joannes evangelista...

La crescente diffusione della notorietà del ‘lessico familiare’ di Cristo nella tradizione patristica ed ecclesiastica medievale veniva poi supportata dalle citazioni della *Historia Scolastica* di Petrus Comestor (1173)²⁰, o ancora, similamente, dello *Speculum Historiale* (1246-1263) di Vincent de Beauvais, “Anna, mortuo Ioachim de quo susceperat virginem Mariam, data est in uxorem a Ioseph genero suo Cleophae fratri ipsius...”, focalizzando gli elementi fondamentali al costituirsi e al diffondersi della tradizione.

Le storie particolari del mondo jacopeco e della Camargue iniziarono ad essere direttamente intrecciate con un primo intervento di Gervasio di Tilbury (1155-1234), inglese giunto ad Arles intorno al 1185, giudice al tempo del conte di Provenza Alfonso II²¹. All’interno degli *Otia Imperialia* scritti tra il 107 e il 1215, l’autore narra lo sbarco di Santi provenienti dalla Betania, cacciati dalla Giudea e messi in mare in un’imbarcazione senza remi, con una precisazione per la presenza delle due Marie, “quae mane prima sabbati cum aromatibus venerunt videre sepulcrum”. Nello scrivere il capitolo, l’autore raccontava lo sbarco in Provenza, fornendo l’indicazione di un approdo differente da quanto narrato in precedenza: gli *Otia* citano infatti espressamente la terra “...qua Rhodanus fluvius exit in mare, Sticados insulas, quas vulgo Camargas nominant...”. A conferma, l’autore presentava come sito di devozione popolare una chiesa cresciuta intorno ad un sepolcro, posta quasi sulla riva del mare, fondata in onore di Maria, semplice e con un piccolo altare in terra battuta e coperto da una piccola lastra di marmo. L’edificio, consacrato dal gruppo dei discepoli approdati in Provenza, seguendo da vicino la versione dello Pseudo Rabano Mauro, composto da Massimino di Aix, Lazzaro di Marsiglia (fratello di Marta e di Maria nel Vangelo), Eutropio d’Orange, Giorgio di Velay, Saturnino di Tolosa, Marziale di Limoges, Trofimo di Arles, ...”:

20 Per lo studio della tradizione, fondamentale ora Rucquoi, Adeline, “La Santa Parentela en la Edad Media. Santiago, sobrino de la Virgen Maria, Maria y Iacobus en los Caminos Jacobeos”, in *Maria y Iacobus*, IX Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, Santiago, Xunta de Galicia, 2017, pp. 60-84.

21 Tilbury, Gervasius, *Otia imperialia*, ed. Leibniz, Gottfried Wilhelm, Nikolaus Forster, Hannover, 1707, I, p. 914.

Illic ad littus maris est prima ecclesia omnium ecclesiarum citra marinarum, in honore beatissimae genitricis Mariae fundata, ac a discipulis a Judaea pulsus, et in rate sine remigio dimissis per mare, Maximino Aquense, Lazaro Massiliense, evangelico fratre Marthae et Mariae Magdalенаe, Eutropio Auraycensi, Georgio Velaicensi, Saturnino Tolosano, Martiale Lemovicensi, Trophimo Arelatensi, ...”.

Sotto l'altare²², concludeva Gervasio, erano poi stati sepolti diversi corpi santi, tra cui anche le Marie del mattino del sabato della Resurrezione.

Una precisazione decisiva venne in seguito fornita da Guillaume Durand²³, chierico a Béziers poi canonico a Maguelonne, e infine vescovo di Mende nel 1291, che nel suo *Rationale*²⁴, citò espressamente le sepolture di Maria Giacobea e Maria Salomea, in riferimento puntuale all'altare nella chiesa del villaggio di Santa Maria del Mare²⁵, edificio passato nel 1080 circa, dalla giurisdizione dei canonici di Arles, a quella dell'abbazia di Montmajour²⁶: “In comitatu Provinciae in castro sanctae Mariae de Mari est altare terreum, quod ibi fecerunt Maria Magdalene et Martha, et Maria Jacobi, et Maria Salome”²⁷, confermando il luogo delle sepolture²⁸.

Jacobo da Varagine, a sua volta, se da in lato riprendeva puntualmente la parentela della famiglia di Cristo con le figlie di Anna, rispettivi mariti e nipoti, ormai nota ed accettata nell'ambito della chiesa occidentale²⁹, si faceva narratore invece di una diversa storia toccata a Maria Salomea, ben lontana dalle terre di Provenza. Secondo lui, infatti, la madre di Giovanni e Giacomo Maggiore, sarebbe giunta nella sua vecchiaia a Roma per cercare la prigione in cui era detenuto uno dei due figli, per andare poi a vivere in Campania, nella cittadina di Veroli, dove era morta:

Mater autem ipsius Iohannis audiens filium Rome detineri materna
compassione permota Roman ad eius visitandum accessit, sed dum

22 Chocheyras, Jacques, *Madeleine, Marthe, les Saintes Maries: de la Provence à la Bourgogne*, Orléans, Paradigme Medievalia, 2000; Barral i Altet, Xavier, “L'église fortifiée des S.tes Maries de la Mer”, in *Congrès archéologique de France, Pays d'Arles*, Société Française d'Archéologie, 1976, pp. 240-266.

23 Guillaume Durand, *évêque de Mende (vers 1230-1296): canoniste, liturgiste et homme politique*. Actes de la Table ronde du CNRS, Mende, 24-27 mai 1990, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1992.

24 Durantus, Guillelmus, *Rationale divinatorum officiorum*, I-IV, eds. Davril, Anselme; Thibodeau, Thomothy; Brepols, Turnhout, 1995.

25 Reynaud, Félix, *La tradition des Saintes-Maries*, Dumoulin-Marius Lebon, Paris, 1874.

26 Ferdinand, Benoît, *L'abbaye de Montmajour*, Laurens, Paris, 1928.

27 Jullian, Camille, “Mgr. M. Chaillan, Les Saintes-Maries-de-la-Mer, recherches archéologiques et historiques”, *Revue des Études Anciennes*, 28, n°1 (1926), pp. 102-103.

28 Girdlestone, Cuthbert Morton, “The tradition of the Maries in Provence”, *New Blackfriars* 32, n° 378 (1951), pp. 407-414.

29 “Anna solet dici tres concepisse Marias, / Quas genuere viri Iohachim, Cleophas Salomeque. / Has duxere viri Joseph, Alpheus, Zebedeus. / Prima parit Christum, Iacobum secunda minorem, / Et Joseph justum peperit cum Simone Judam, / Tertia maiorem Iacobum, volucremque Johannem...”, Jacobi a Voragine, *Legenda Aurea*, cap. CXXVII, ed. Maggioni, Giovanni P., Edizioni del Galluzzo, Firenze, 1998, p. 902.

venisset et ipsum in exilium relegatum audisset indeque rediret, in Campania, civitate Verulana, migravit ad Christum³⁰.

Molto tempo dopo secondo Jacopo da Varagine, San Giacomo Maggiore, l'altro figlio della donna, sarebbe intervenuto per fornire l'indicazione del luogo della sepoltura della madre: "Cuius corpus in quodam specu sepultum multo tempore latuit, sed postmodum a filio suo Iacobo revelatum est".

Il tentativo di indicare in Italia, e non in Camargue, la presenza delle reliquie di Maria Salomea, addirittura per l'intervento dello stesso Giacomo Maggiore, devian- do un flusso di pellegrinaggio che col passare dei secoli si andava rafforzando, fu probabilmente uno dei motivi che spinsero un frate carmelitano francese, Jean de Venette³¹, priore del monastero in Place Maubert, a Parigi, e superiore provinciale della Francia dal 1341 al 1366, a scrivere un romanzo complesso³²: *...l'histoire des trois Maries, c'est de nostre Dame la haute dame Vierge, mère de nostre seigneur Jésus-Christ, et de ses deux seurs, dittes Marie Jacobée et Marie Solomée, toutes filles à Madame sainte Anne, et aussi l'histoire de sainte Anne, et de touz leurs maris et leurs enfants, et de leur trespas de toutes et de touz, et moult d'autres belles narracions touchans et appartenans à ells...*. Il testo, di cui ci sono rimasti numerosi manoscritti e di cui manca ancora un'edizione moderna e critica³³, riporta, dopo un richiamo agli avvenimenti evangelici³⁴, il viaggio a Roma delle due Marie, e la loro morte a Veroli. A seguire racconta della vittoria di un cavaliere provenzale contro i Saraceni e della ricompensa lui concessa dagli abitanti del luogo: il poter portare in Provenza, nella chiesa dove ora sono venerate, le reliquie delle Sante. (Fig. 3)

In questo quadro, un ruolo speciale e di primo piano è fatto giocare da Giacomo Maggiore³⁵. I capitoli che vogliamo in questa sede pubblicare riprendono proprio il

30 *Ibidem*, LXV, *De santo Iohanne ante Portam Latinam*, pp. 471-471.

31 Coville, Alfred, "Jean de Venette", *Histoire littéraire de la France*, 38 (1949), Paris, Imprimerie nationale, pp. 333-404.

32 Driscoll, Michael T., "L'histoire des trois Maries by Jean de Venette, O. Carm", *Cahiers de josphologie*, 23, n. 2 (1975), pp. 231-254; Boulton, Maureen B. M., *Sacred Fictions of Medieval France*, D.S. Brewer, Cambridge, 2015, p. 305.

33 Parigi BNF, fr. 12468 XIV secolo ff. 1 r. - 232 v.; fr. 1531 XV secolo, ff. 2 r.- 222v.; fr. 1532 XV secolo ff. 1 r.- 244 r.; fr. 24311 XV secolo (verso il 1450) ff. 5r.- 226 r.; fr. 24434 XV secolo ff. 2 - r. 231 r.; Londra British Museum, Egerton XV secolo ff. 1 r.- 223 r.; Monaco Staatsbibliothek, Gall. 54, XV secolo, (manoscritto da cui riprendiamo il testo). Per il frammento di un foglio, Leuven, Universiteitsbibliotheek, Tabularium, ms. 1277, cfr. Baron de Reiffenberg, "Robert, Abbé de Tuy - Fragments de poésie romane - Catalogue des manuscrits de l'abbaye d'Anchin au XI^e siècle - Addition à l'article relatif à Guibert de Gembloux", *Bulletins de l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Bruxelles*, 9 (1842), pp. 584-588.

34 Bonnard, Jean, *Les traductions de la Bible en vers français au Moyen Âge*, Paris, Imprimerie nationale, 1884, pp. 196-206; Meyer, Paul, "Légendes hagiographiques en français", *Histoire littéraire de la France*, Paris, Imprimerie nationale, 33 (1906), p. 367; Driscoll, Michael T., "L'histoire des trois...", *op. cit.*, pp. 231-254.

35 Oltre ai testi citati per intero, cfr. i capitoli "Comment Saint Jaques le Grant et Saint Jehan prindrent congié à la Vierge pour aler prescher iiii xx xviii, Comment les frères et aucuns autres se partirent et alèrent prescher hors de Ihérusalem et ala Jaques en Espagne, Comment Jaques retorna d'Espagne et de la joye que sa mère en fist, Comment saint Jaques le Grant fu mis à mort par Hérode Agripe Cij.". Per il rapporto dell'iconografia jacoepa con il tema della "parentela di Cristo", cfr. Castiñeiras González, Manuel A., "La Santa Parentela, los dos Santiagos y las tres Marías: una encrucijada de la iconografía medieval", in *María y Iacobus...*, *op. cit.*, pp. 97-141.

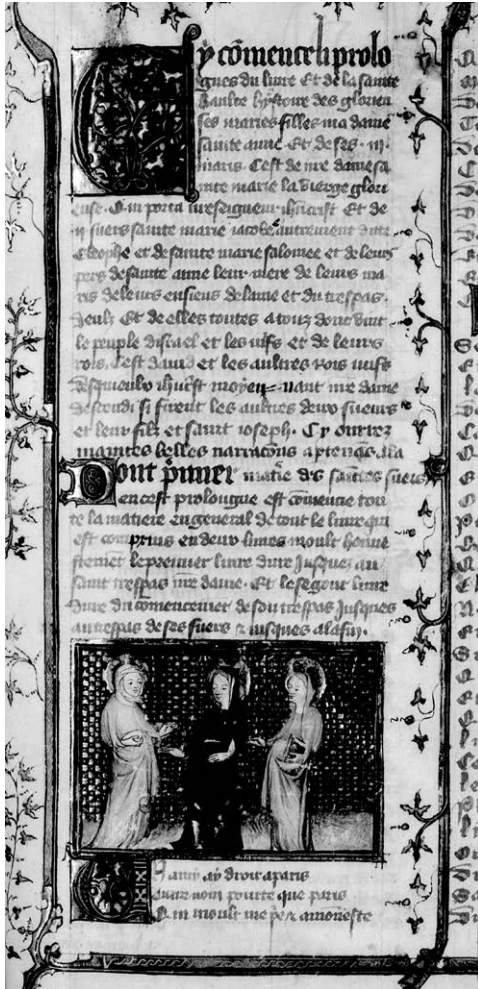


Fig. 3: Jean de Venette, *Histoire*, ms. Paris BNF fr. 12468, f. 1 r.

momento dell'apparizione di Giacomo al vescovo di Veroli e la scoperta dei resti delle Marie, con la successiva sepoltura nella chiesa; entrambi riprendono, volutamente, gli episodi che la tradizione jacobea, narrata dal Codice Calixtino per un lato, e dall'*Historia Compostelana* per l'altro, avevano tramandato a proposito della segnalazione del sepolcro di Giacomo e del suo miracoloso e successivo ritrovamento. Nella premessa, Jean de Venette, come sua abitudine, riprendeva gli eventi appena versificati, ricordando la morte in Veroli delle sorelle Maria Salomea e Maria Giacobea e di 'Sarre' loro cameriera, "qui trespasa la derrenière", e della loro comune prima sepoltura prima di essere trasportate in chiesa al tempo delle lotte tra Cristiani e Saraceni."... du champ ou aquel premièrement/ eurent esté ensevelies / ains que guerres fussent faillies / contre Crestiens et Sarrasins...":

Comment les deux seurs par la révelacion de Dieu et de Saint Jacques le Grant, furent longtemps après leur traspasement trouvées et puis translattées du lieu ou elles furent premier ensevelies et furent apportées sollempnement dedans la ville de Vérulaine³⁶. (Fig. 4)

Seignurs, entendez la manière,
que Dieu vous doit joye plainière,
comment les dignes seurs Maries
dont je vous ay dictés les vies,
ce fut Marie Jacobée
et l'autre, Marie Salomé,

36 Cfr. f. 199 v.

qui eurent bien autre surnom,
 dames furent de grant renom.
 Si com povez appercevoir
 dedans l'histoire, et bien savoir;
 dont je vous ay compé sans faulte
 la belle vie digne et haulte.
 Et puis vos ay dit ensement
 leur fin et leur traspassement,
 de leur sépulchre et de leur fosse
 ay dicte la matière grosse;
 après dit j'ay de leur chambrière
 qui trespasa la derrenière,
 c'est Sarre, dont j'ay dit brièvement
 sa fin et son enterrement.
 Or est bien temps que je vous die,
 mais que nul le contredie,
 comment depuis furent portées
 les deux seurs et translitées
 en la cité revèremment
 du champ ou aquel premièrement
 eurent esté ensevelies,
 ains que guerres fussent faillies
 contre Crestiens et Sarrasins
 qui leur estoient mauvaiz voisins;
 orrez comment furent truvéés
 es champs et au montier posées...,

Poi passava ad anticipare il prosieguo dell'ultima avventura, successiva al trasferimento delle loro reliquie nella chiesa di Veroli, vale a dire l'arrivo sul luogo di un nobile cavaliere provenzale, "Ung chevalier de grant noblesse/ Si les conquest par sa prouesse,/ qui en Prouvence eut héritaige,/ cil les acquist par son barnaige ", che resta anonimo, ma le cui grandiose gesta, da tutti ammirate, gli fecero guadagnare l'inaudita concessione di trasferire liberamente i santi corpi nella sua terra natale. Qui le due Marie avrebbero trovato finalmente pace, con la sepoltura finale e congiunta nella chiesa delle Saintes-Maries-de-la-Mer³⁷, "en Prouvence herbergées/ ou elles gisent à present/ de leurs deux corps sont la présent;/ là sont elles, près de la mer,/ celles que Dieu vout tant amer", ricongiungendo l'anello delle tradizioni provenzali recuperate:

37 Per la presentazione del testo, cfr. Dailliez, Laurent "Jean de Venette et Montmajour", in *Les Saintes Maries de la mer, mythes ou légendes*, Nice, Alpes méditerranée, 1978, pp. 33 e sgg.

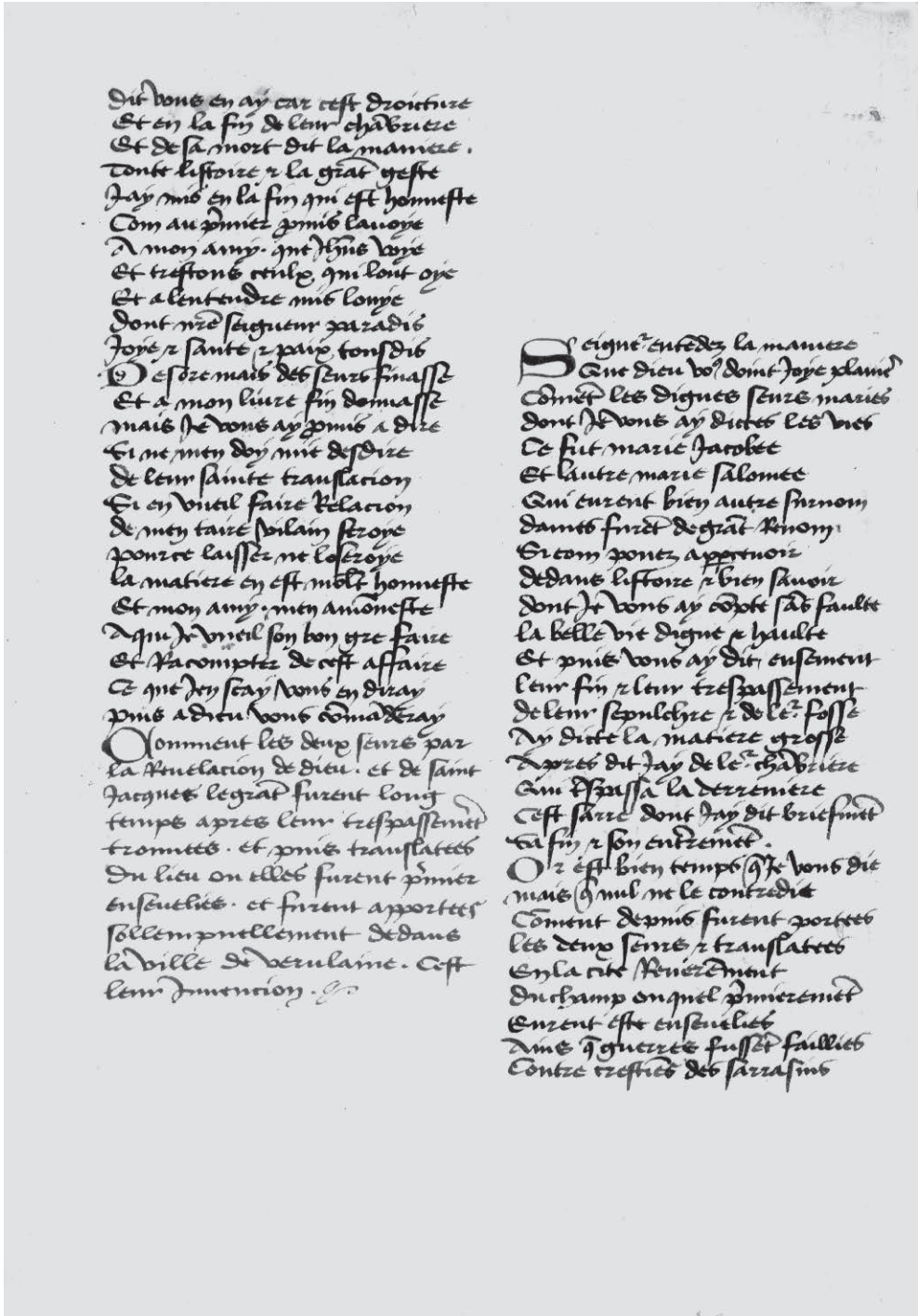


Fig. 4: Jean de Venette, Histoire, ms. Munich Staatsbibliothek, Gall. 54, f. 199 v.

Si vous diray encore la guise,
comment furent de celle église,
grant temps après puis estrangées
et en Prouvence herbergées
ou elles gisent à présent
de leurs deux corps sont la présent;
là sont elles, près de la mer,
celles que Dieu vout tant amer.
Ung chevalier de grant noblesse
si les conquest par sa prouesse,
qui en Prouvence eut héritaige,
cil les acquist par son barnaige;
et les leva de Vérulaine
com vous diray à grant alaine.
La orrez vous fière bataille
du brant d'acier que très bien taile,
du provencel contre payens,
qui valent pis que chians bayens;
tous les occist et détrancha
le chevalier qui par deça,
fist apporter les damoiselles,
les parolles en sont moult belles,
de la bataille et de l'estour
la guise en orrez et le tour.
Encore nuyt, si vous voulez,
e de trop seoir ne vous douilles,
disons de celle qui est près
et puis dirons de ceste après,
verité de l'invencion
et pouis de leur translacion.
Depuis le temps que Sainte Eglise,
fut entre mains de crestiens mise,
paisiblement et sans riote
des faulx thirans, qui dure note,
aux Sains Martirs firent souffrir
ou temps qu'ilz voludrent soy offrir
pour Jhésu Christ à grief martire,
quant le firent pour le octire
et puis quel es tormens cessèrent
et les crestiens en paix estèrent,
et notre foy fut exaulcée
par tout le monde et avancée,

et que crestiens paisiblement
 servoient Dieu tout humblement,
 et payens furent convertiz
 qui devant estoient pervertiz.
 Longtemps après celui tempoire,
 que Saint Jehan, c'est chose voire,
 en Ephésus fut traspasé
 qui de vieillesse fut lassé.
 pièce voua en ay dit l'histoire
 bien en povez avoir mémoire:
 elle est moult belle à escouter
 pas ne le vueil cy répéter;
 et puis qu'il pleut à Dieu le père,
 à Jésu Christ et à sa mère
 de faire honneur à ses amis
 don't les corps son ten terre mis,
 Jhésus qui est vray Dieu certain
 fist révérence à ses autains,
 ce sont les deux seurs Maries,
 qui aux champs sont ensevelies.
 Il ne vieult plus que la remaingnent
 leurs dignes corps n'ylec se tiengnent
 aincois vourra que hors de terre
 soient levex qui la les serre,
 et révéle à toute gent
 et mis soient et bel et gent
 et noblemen dedans l'église
 ainci fu fait vécy la guise.

Come noto, anche il corpo di San Giacomo giaceva, ignorato da tutti, fino a quando lui stesso non era apparso in sogno a Carlo Magno, per spronarlo al viaggio verso la Galizia. Allo stesso modo, nel testo di Jean de Venette, San Giacomo, definito "cousin", del Cristo, "le filz de Salomé, / qui de si grande renommée, / en Galilée devers Espagne, / voire à Paris et en Champaigne, / c'est Saint Jacques, dit le Greigneur, / cousin germain notre Seigneur", su suo invito, appare al vescovo di Veroli, anche lui rimasto senza nome come il cavaliere, che si trova in uno stato di profonda meditazione in chiesa "Preudoms estoit à grans merveilles / son temps mectoit trestout en veilles / en jeunes, en afflictions, / et en saintes méditations; / souvent aloit par les églises...".

L'obiettivo della visione era chiaramente quello di spingere il prelado alla ricerca del luogo dove i corpi delle due Sante Marie riposavano all'oscuro di tutti e da tempo ormai memorabile: il campo di "Esve de la Ruelle" antica 'hostesse' delle

donne. A differenza però del testo dello Pseudo Turpino, “Quem cum Karolus per singulas noctes sepe perspiceret, coepit sepiissime premeditari quid significaret. Cui hec summo studio cogitanti heros quidam obtimam ac pulcherrimam ultra quam dici fas est habens speciem nocte in extasi apparuit dicens: “Quid agis, fili mi?” At ille inquit: “Quis es, domine?³⁸”, il personaggio cui è rivolta l'apparizione, non è avvertito da alcun segno celeste del prodigio che sta per verificarsi davanti ai suoi occhi, ma San Giacomo appare d'improvviso, nel suo pieno fulgore:

En Vérulaine ont ung évesque
 qui sans péchié fut et sans tesque;
 mais en verrez nul plus preudomme,
 bien croy qu'il fur venu de Romme.
 Son nom ne scay-je pas bien ore,
 non fays-je son surnom encore.
 Preudoms estoit à grans merveilles
 son temps mectoit trestout en veilles
 en jeusnes, en afflictions,
 et en saintes méditations;
 souvent aloit par les églises
 ou les reliques furent mises
 des glorieux Sains et de Saintes
 dont en est ore mains et mantes,
 qui vrais martirs furent jadis
 leurs âmes sont en Paradis.
 Mais lors n'estoit nulle mémoire
 des deurs à la dame gloire,
 des saintes seurs n'estoit parolle
 nul n'en tenoit adonc escolle,
 ne savoit nulz des deux Maries
 quel part fussent ensevelies.
 D'elles adonc nul ne parloit
 à leur sepulcre nul n'aloit;
 car lors cilz tous trespassez èrent
 qui aux champs hors les enterrèrent,
 et n'ays li prestre et l'ostesse
 et li autre c'est cose expresse
 trop longtemps à plus ne vivoient
 qui les corps mis aux champs avoient,
 ou champs Esve de la Ruelle³⁹,

38 *Liber Sancti Jacobi...*, *op. cit.*, p. 201.

39 'Hostesse des Marie' aggiunto a margine.

nulz ne savoit de ce nouvelle.
Par grant tempoire jlec jurent
com oubliées ainsi que furent,
gens nouvelles la survinrent
qui de corps sains force ne tinrent,
n'en estoit nulle mencion
parole ne relacion.
Mais Jhésu Christ, qui rien n'oublie,
sa mémoire point n'afobleie,
pour actendre cent ans ne vingt
des saint seurs bien lui souvint;
honneur leur veul faire porter,
ja les fera d'ilec oster
et translater tout à loisir,
desor luy vie et à son plaisir
qu'elles soient honnestement,
la ont esté trop longuement.
Lors dist à Jacques, son cousin,
qui est en gloire son voisin,
ce fut le filz de Salomé,
qui de si grande renommée,
en Galilée devers Espagne,
voire à Paris et en Champaigne,
c'est Saint Jacques, dit le Greigneur,
cousin germain notre Seigneur:
"Jacques, dist, or entendez,
je vueil que plus n'y actendez
aincois faictes vostre devoir;
à l'évesques facez savoir,
qui en Vérusaline édemeure,
qu'il mectre peure et qui labeure,
que vostre mère et sa seur douce,
qui sont ensemble en une couche,
enterrées là hors, aux champs,
en semblance de gens meschans,
dedans ung coffre estroicement,
face lever appertement;
de la terre les face oster
et en l'église transporter.
Je vueil qu'elles soient honorées
desormais et reverées".
Le lieu lui dictes et la place,

ou elles gisent face à face,
c'est ou champ Esve, leur hostesse,
ilecques n'ont ells pas grant presse...

Al momento dell'apparizione dell'Apostolo, descritto nel primo dei due capitoli, il legame con il testo del Codice Calixtino si fa stretto. Pur nella differenza delle situazioni e nel passare del tempo⁴⁰, il modo dell'apparizione e il tono concitato di Giacomo nell'insistere per muovere all'azione, si ritrovano in forma simile nel discorso dell'apostolo rivolto a Carlomagno come in quello da lui rivolto al vescovo. L'auto-presentazione di Giacomo:

“Ego sum, inquit, Iacobus apostolus, Christi alumpnus, filius Zebedei, frater Iohannis euangeliste, quem Dominus supra mare Galilee ad predicandos populos sua ineffabili gratia eligere dignatus est, quem Herodes rex gladio peremit, cuius corpus in Gallecia, que a sarracenis adhuc turpe opprimitur, incognitum requiescit”, si riduce a: “...et se tu vieulx mon nom savoir/ je suis Jacques, saches de voir,/ qui le corps est en Galice/ qui la receipt maint bel service...”, come le indicazioni fornite nello Pseudo Turpino per raggiungere la Galizia attraverso l'Europa, si frantumano nel dire di Jean de Venette in piccole varianti, come ad esempio il nome antico del campo-sepolcreto di proprietà dell'antica ostessa, la segnalazione di una roccia e della piccola croce⁴¹, altri importantissimi richiami agli occhi dei pellegrini jacopei:

“Unde ultra modum miror cur terram meam a sarracenis minime liberasti, qui tot urbes tantasque terras adquisisti. Quapropter tibi notifico, quia sicut Dominus potenciozem omnium regum terrenorum te fecit, sic ad preparandum iter meum et deliberandum tellurem meam a manibus moabitaram te inter omnes, ut tibi coronam eterne retribucionis exinde prepararet, elegit”⁴², cui corrisponde:

...vous m'assies tost à la voye,/ demain au plus matin lever, / bien le
ferez sans vous gréver,/ entre vous et voz bonnes gens/ et vostre clergié,
qui est molut grans,/ et gardez bien que nul n'y faille,/ mais que cha-
scun après vous aille/ et enquérez s'en est nouvelle/ du champ Eve de la
Ruelle,.../ près d'une roche à la main dextre,/ une croisette trouverez/
jlec à la terre caverez...⁴³

Il secondo dei capitoli che citiamo, riporta in primo piano la figura di San Giacomo, sottolineando come la scoperta e il riconoscimento dei corpi delle Marie si debba propriamente al suo diretto intervento:

40 Plötz, Robert, “Iter Stellarum: a visión de Carlomagno en el Codex Calixtinus”, *Peregrino: revista del Camino de Santiago*, n. 111-112 (2007), pp. 10-15.

41 Oursel, Raymond, *Pellegrini del Medioevo. Gli uomini, le strade, i santuari*, Milano, Jaca Book, 1979, pp. 44, 60-61, 85...

42 *Liber Sancti Jacobi...*, op. cit., p. 201.

43 Cfr. f. 200 v.

Comment Saint Jacques le grant, au commandement de Jhèsu Christ revele à l'évesque de Vérulaine le sépulchre de sa mère Salomé et de sa seur, et lui commande qu'il face translater les deux corps sains d'elles des champs en l'église; et ainsi le fist il moult honorablement. (Fig. 5)

Lors Saint Jacques, sans plus atendre,
au bon évesque va descendre,
qui en l'église sousmeilloit,
ne dormet, pas ne ne veilloit;
ains fu travi auprès matines,
en oroisons le prélat dignes.
Saint Jacques à luy droit s'en vient,
de l'affaire bien luy souvient;
"Amy, dist-il, je vous commande
Jhésus par moy si le vous mande;
du mandement j'ay moult grant joye
que vous m'assies tost à la voye,
demain au plus matin lever,
bien le ferez sans vous gréver,
entre vous et voz bonnes gens
et vostre clergié, qui est moult grans,
et gardez bien que nul n'y faille,
mais que chascun après vous aille
et enquérez s'en est nouvelle
du champ Eve de la Ruelle,
une dame qui fut jadis,
dont l'âme est or en Paradis;
hors de la ville, en tel endroit,
vous chercherez jlec tout droit
à tel enseigne et en tel ester,
près d'une roche à la main dextre,
une croisette trouverez
jlec à la terre caverez
vers orient parfondément.
La trouverez, point ne vous ment,
en ung coffre cloz et serré
le corps de ma mère enterré,
et de sa seur, c'est chose vraie,
fay hardiment, point ne t'esmaye,
de la endroit les osteras
au monstier les apporteras;
la les mectez revèremment

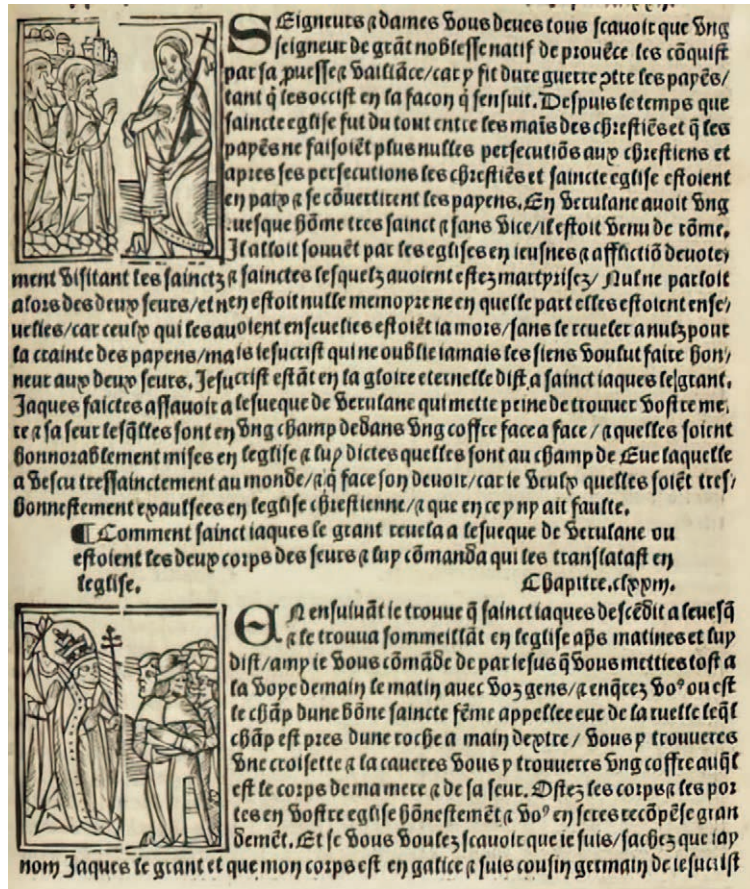


Fig. 5. Jean de Venette, versione in prosa, Jean Drouyn, Paris 1519, BNF, Département Réserve des livres rares, RÉ5-Y2-764, L'apparizione di San Giacomo.

en l'église et honnestement.
 Il est pieça temps et saison
 que honneur ilz ayent, c'est raison,
 trop ont esté longuement
 à pou d'onneur au monument”.

Nel finale infatti, San Giacomo raccomanda ancora che sia reso l'onore dovuto ai resti delle Sante, e ripresenta la sua immagine, per maggiore chiarezza, creando un collegamento al massimo significativo con la Galizia, dove il suo corpo è venerato con particolari attenzioni, “...je suis Jacques, saches de voir, / qui le corps est en Galice...”⁴⁴:

44 Plötz, Robert, “De hoc quod Apostulus Karolo apparuit, La visión en el sueño de Carlomagno: ¿Una visión típica de la Edad media?”, in *El Pseudo-Turpin: lazo entre el culto Jacobeo y el culto de Carlomagno*, Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, Xunta de Galicia, 2002, pp. 216-246.

Pourtant je vueil et te commande
 que tu leur faces honneur grande;
 Bien remery de ce seras,
 or garde bien que tu feras:
 acompliz tout le mandement
 de Jhésu Christ parfaitement.
 Et se tu vieulx mon nom savoir
 je suis Jacques, saches de voir,
 qui le corps est en Galice
 qui la receipt maint bel service:
 à Dieu soies plus ne te dis,
 je m'en rertourne en Paradis.

A seguire, Jean de Venette racconta un ulteriore sviluppo della storia. L'indicazione del sito non è più riconosciuta da nessuno degli astanti, ma l'invito dell'Apostolo è ripreso da un uomo del luogo "...nomme fut dire Bramanus", di una certa età "six vings eut qu'il estoit né...", tuttavia ancora in forze "encor estoit sage et sené". I lontani ricordi d'infanzia di costui permettono finalmente al vescovo di localizzare, con precisione assoluta, le sepolture:

Comment le Saint Evesque après ce, assemble tout le peuple et s'en von querre les dignes Corps Sains aux champs.

Le Saint preudoms liève la teste,
 qui moult estoit de vie honneste,
 voit la clarté qui se départ,
 et part l'église lors s'espert.
 Adont se saigne quant s'esveille,
 de ceste chose s'esmerveille,
 que Saint Jacques dit luy avoit
 car par devant riens n'en savoit;
 Dieu en mercie hautement,
 puis s'appareille appertement.
 Le peuple mande qu'a luy viengne,
 et du venir nul ne s'en tiengne,
 nul ne demeure en sa maison
 tous veingnent sans arrestaison,
 car merveilles leur vourra dire,
 de par Jhésus Nostre doulx Sire.
 Adont chascun est la venu
 nul de venir ne s'est tenu.
 Lors le prelat en hault se monte
 et l'affaire trestout leur compte

la vision sans faire arrest,
comment Jhésus de Nazareth
lui eut Saint Jacques en nuit tramis,
cousin de Dieu et grant amis:
“Cil m’appella moult doucrement,
dist le preudoms, et humblement,
et puis me dist à voix serie
que une âme moult seigneurie,
c’est sa seur que fut nommée,
Marie dicte Salomé
qui sans péché fut et sans guille
trespassa droit en ceste ville
mais la hors fut ensevelie
avec sa peur seur, l’autre Marie,
au bout d’un lieu que l’en appelle
le champ Eve de la Ruelle;
une croisecte à par derrière
près de la roche et la quarrière.
Lors me dist que, sans arrester,
fisse les corps d’ilec oster,
et aporter dedans l’église,
jllec fut leur fierte mise
à grant honneur et bel et gent
et s’il est nulz qui celle place
ou elle soit cognoist ne face,
et le nous die sans actendre
pour mieulx à la besoigne entendre”.
A ces motz s’est levé sur piez
et parlera joyeux et liez
ung bon preudoms vieil et chenus
nomme fut dire Bramanus;
six vings eut qu’il estoit né,
encor estoit sage et sené.
Près de l’évesque adonc vient.
“Sire, dist-il, bien m’en souvient,
de ce que dictes maintenant
vous feray je, bien souvenant,
à mon aveul ung bon preudomme
dire je vueil, s’en est la somme.
Souventes foiz la me mena
par my la main et ramena;
la faisoit ses afflictions,

et disoit ses dévotions,
mais de ce riens lors n'en comptoye,
jeusne enfant adonc estoye.
Et néantmoins bien me disoit
qu'en celle place la gisoit
un grant trésor et précieux
de dignes corps moultz gracieux.
Il a bien cent ans passez
que le preudoms est trespassez,
qui me menoit droit en cel estre,
ou ces deux Corps Sains devoient estre.
Molt bien mener vous y sauray,
la place vous enseigneray".
Lors tous s'escrient à haulx criz:
"Loé soit ores Jhésus Chris,
alons donc torst, sans plus actendre,
le Sains Corps suslever et prendre".
Et dist l'éveqsue "Je l'octroye",
a tant se sont mis à la voye.
Le saint prélat s'est revestu
et ne si est plus arrestu,
et son clergié appertement
sont revestuz dévotement;
et nuz piez trestous se mirent
leur oroison tout premier firent,
par moult grande dévotion
puis s'en von ten procession
au champ dame Eve et au demaine
et Bramanus si les y maine;
tant le mena parmy la trace,
qu'ilz sont venuz jusqu'en la place
ou les lincieulx sont enterrés,
qui les Corps Sains tient enserrez.
Le prélat lors, sans tarder,
tout entour print à regarder
les signes tous perçoit et voit
que Saint Jacques dit lui avoit
et la croisecte vers la roche
adonc d'ilec plus près s'aproche;
et bien cognoist que c'est l'enseigne,
lors de joye trois foiz se seigne
et les bons homs s'en va après

le lieu si monstre anques de près
 ou son ayel faisoit prière,
 quant la venit ça en arrière;
 mais pas se scet parfaitement,
 l'endroit du lieu du monument.
 bien croit qu'il est près du rochier...,

Il processo del ritrovamento è tuttavia ancora complicato a motivo dell'incertezza circa il luogo preciso. Sarà solo una nuova preghiera del vescovo al Signore perché riveli ai fedeli il sepolcro, ad ottenere l'atteso esito: ed ecco che tutti scoprono allora "une clarté du ciel venir/ droit sur le lieu se va tenir...".

Il tema particolare delle luci sul sito del seppellimento richiama ovviamente quanto riportato dalla tradizione per il rinvenimento del corpo di Santiago, pur modificando leggermente il modo degli eventi. Nella tradizione jacoepa infatti era stato Pelayo "piadoso anacoreta" a scoprire, in cima al monte "lucis y resplandores prodigiosos"⁴⁵. In seguito alla notizia, il vescovo Teodomiro si sarebbe mosso alla volta del bosco miracoloso dove avrebbe verificato lo svolgersi del prodigio e riportato alla luce le ossa dell'Apostolo. Nel racconto di Jean de Venette, il buon "preudoms vieil et chenus" si sarebbe invece mosso insieme al vescovo per ricercare la tomba, e le luci splendenti si sarebbero accese al momento della difficoltà della scoperta:

Et qu'on peut bien jlec cerchier,
 car bien pensoit qu'en cil endroit
 estoit la fosse tout adroit.
 L'évesque lors, au doux couraige,
 dist à trestous par tel langaige:
 "Seigneurs, dist-il, or est saison
 que nous mectons en oroison
 et que façons prière à Dieu,
 qu'il nous vueil monstrier le lieu
 et la manière et la devise
 ou la mère Saint Jacques est mise
 et son appoint enseveli,
 nul autre corps avecques lui;
 Dieu le nous doit ores savour
 et tout trouver et tout avoir".
 Cilz se sont lors à genoilz mis,
 qui estoient de Dieu amis,

45 López Ferreiro, Antonio, *Historia de la Santa A. M. iglesia de Santiago de Compostela*, II, Santiago, Impr. del Seminario conciliar central, 1899, pp. 10-12.

en luy priant que démostrance
face du lieu sans arrestance,
qui contenoit le saint trésor
qui mieulx valot que ne fait or.
A tant il vient droit à celle heure,
qu'ainsi chascun déprïe et pleure,
une clarté du ciel venir
droit sur le lieu se va tenir,
ou les Sains alors gisoient
dedans la terre et reposoient;
la clarté tante splendissoit
que tout le peupple esbandissoit.
Adonc graces à Dieu rendirent,
car ilz cognurent bien et virent
qu'ilec estoit le saint dépos,
qu'ilz queroient mis en repos;
quant la clarté vit le prélas,
adonc ne fut nice, ne las,
mais une hoe lors a pris
à ses deux mains, com bien apris,
et s'est levé, plus n'y demandent
va s'en ou veoit lueur plus grande,
car bien pence que la doit ester,
le sains dépos par devers destre.
Lors prent la fosse à descouvrir,
premier veul le sépulcre ouvrir;
et les altres, sans demourer,
pour descouvrir vont labourer
et la claret qui moult rouge
de la bosse point ne se bouge.
Que vous feroys-je arrestement
tant ont fouy parfondément,
que jusq'au coffre sont venuz
et qu'à leurs mains l'eurent tenuz.
Et l'évesque adont euvre
le couverche qui les corps queuvre;
luy et son clerc hors levèrent
lors les Corps Sains dedans trouvèrent
de deux Maries, face à face,
et tous entiers en une place,
si com jadis y furent mis,
point n'estoient leurs draps maumis;



Fig. 6: Vincent Philippon, Livre, ms. Paris BNF fr. 24958, f. 17 r., La sepoltura delle Marie nella chiesa delle Saintes-Maries-de-la-Mer.

les escripteaux droit à leurs chiefs
 aussi trouvèrent, ce sachiez
 que leur vie et leurs noms devisent
 et le temps droit que la les misent.

Così, secondo il testo di Jean de Venette, fu proprio grazie ad un'apparizione di Giacomo Maggiore che le reliquie delle Marie furono ritrovate a Veroli, e in seguito trasportate in Provenza, per essere infine deposte nella chiesa delle Saintes-Maries-de-la-Mer. Un re angioino, Renato I⁴⁶, incaricò allora una commissione per la

46 Robin, Françoise, "La politique religieuse des princes d'Anjou-Provence et ses manifestations littéraires et artistiques (1360-1480)", in *La littérature angevine médiévale*, actes du colloque du 22 mars 1980, Hérault

loro ricerca e nel 1448 lui stesso ricevette il processo verbale ufficiale e conclusivo dell' effettivo ritrovamento⁴⁷, ponendo fine alla contesa.

Come narrato successivamente ancora nel *Livre noir*⁴⁸ (1521) o *La légende des saintes Marie Jacobi et Marie Salomé, ainsi que leur elevacion et invencion*, da Vincent Philippon, "baille de la ville de Marie", testo base per le liturgie e la narrazione popolare del tempo, gli scavi all'interno dell'edificio, con il ritrovamento dei resti umani, delle scritte esplicative del pozzo d'acqua dolce e persino di un antico altare, la tradizione provenzale delle Sante Marie poteva finalmente vantare il suo definitivo e completo radicamento⁴⁹ in una piccola località al confine del mare. (Fig. 6)

San Giacomo, apostolo pellegrino, non aveva partecipato alla 'conquista' di quella regione insieme agli altri Santi venuti dalla Betania. Un suo successivo intervento sarebbe stato tuttavia fondamentale a legare indissolubilmente e in modo autorevole, in qualche modo, il cuore di un luogo in piena terra provenzale, a quello della Santa che la tradizione gli aveva affidato come madre. Grazie a quanto raccontato da Jean de Venette, carmelitano di Parigi, con l'apparizione a Veroli, anche la Camargue sarebbe infine entrata nei percorsi lunghi che da tanti parti d'Europa muovevano verso Compostella. Per restarci.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 30-III-2021

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 19-IV-2021

Imprimerie, Maulévrier, 1981, pp. 155-176; Mérindol, Christian de, *Le roi René et la seconde Maison d'Anjou. Emblématique, art, histoire*, Paris, Le Léopard d'or, 1987.

47 Faillon, Étienne-Michel, *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie Madeleine en Provence et sur les autres apôtres de cette contrée*, P. J.-P. Migne, Paris, vol. I, 1818, pp. 1307-1314; Chaillan, Marius, *Les Saintes Maries-de-la-Mer. Recherches archéologiques et historiques avec documents des fouilles du xve siècle*, Marseille-Aix, Impr. Société anonyme du "Sémaphore", 1926, pp. 51-139.

48 Mss. Arles, Médiathèque, Ms. 133 e Paris, BNF fr. 24958.

49 Sari, Simone "Una desviación del «Camino de Santiago»: Saintes-Maries-de-la-Mer", In *marsupii peregrinorum. Circulación de textos e imágenes alrededor del Camino de Santiago en la Edad Media*, Actas del Congreso internacional, a. c. di Corral Díaz, Esther, Santiago de Compostela, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2010, pp. 187-199.

A peregrinación feminina a través das cantigas*

Esther Corral Díaz
Universidade de Santiago de Compostela

In memoriam de Ana M^a Domínguez Ferro,
compañeira no estudo da peregrinación feminina na Idade Media

La peregrinación femenina a través de las cantigas

Resumen: En este trabajo se analizará el fenómeno de la peregrinación en la lírica profana gallego-portuguesa asociado a la participación femenina. Los estudios publicados hasta el momento se fijaron en parcelas de ambos ámbitos sin proyectar la visión en su conjunto. El examen atento del variado repertorio de los cancioneros con los diferentes géneros y modalidades proporcionará una perspectiva multidisciplinar de dos puntos de vista contrapuestos sobre este viaje que suscita su fascinación literaria: una peregrinación local (siempre de mujeres) centrada en viajes a santuarios más o menos próximos –o incluso a lugares emblemáticos como Compostela–, enmarcada en un contexto lírico en el que el amor es el elemento esencial, y una peregrinación a ultramar en la que el sentimiento del amor es sustituido por los recursos propios de la sátira, como la crítica mordaz, la ironía y el equívoco. El diferente carácter poético de las composiciones (de registro amoroso o satírico) marcará un acercamiento singular a tipologías antitéticas de figuras femeninas que experimentaron un viaje siempre imaginario y que es relatado a través de discursos textuales sujetos a las convenciones marcadas por la tradición trovadoresca. En las cantigas se observa un claro predominio del ambiente de romería sobre otro tipo de peregrinación.

Palabras clave: peregrinación, estudios de género medievales, lírica gallego-portuguesa, cantigas de santuario, cantigas de escarnio, ultramar.

* Este trabajo forma parte do Proxecto de Investigación titulado "Voces, espacios y representaciones femeninas en la lírica gallego-portuguesa" (PID2019-108910GB-C22), financiado polo Ministerio de Ciencia e Innovación.

Women's pilgrimage through the cantigas

Abstract: *This paper will analyse the phenomenon of pilgrimage in Galician-Portuguese secular lyric poetry associated with female participation. Studies published so far have looked at selected parts of both areas without looking at the whole picture. A close examination of the varied repertoire of songbooks with their different genres and forms will provide a multidisciplinary perspective of two contrasting points of view on this journey that gives rise to its literary fascination: a local pilgrimage (always by women) centred on journeys to sanctuaries near or far –or even to emblematic places like Compostela–, framed in a lyrical context in which love is the essential element, and a pilgrimage overseas in which the sentiment of love is replaced by satirical devices, such as biting criticism, irony and equivocation. The differing poetic character of the compositions (of an amorous or satirical register) will mark a singular approach to antithetical typologies of female figures who experience a journey that is always imaginary and which is recounted through textual discourses subject to the conventions marked by troubadour tradition. In the cantigas there is a clear predominance of the romería (a type of yearly, short distance Roman Catholic religious pilgrimage) over other types of pilgrimage.*

Keywords: *pilgrimage, medieval gender studies, Galician-Portuguese lyric poetry, cantigas de santuario, cantigas de escarnio, overseas.*

A peregrinación feminina a través das cantigas

Resumo: Neste traballo analizarase o fenómeno da peregrinación na lírica profana galego-portuguesa asociado á participación feminina. Os estudos publicados ata o momento fixéronse en parcelas de ambos ámbitos sen proxectar a visión no seu conxunto. O exame atento do variado repertorio dos cancioneiros cos diferentes xéneros e modalidades proporcionará unha perspectiva multidisciplinar de dous puntos de vista contrapostos sobre esta viaxe que suscita a súa fascinación literaria: unha peregrinación local (sempre de mulleres) centrada en viaxes a santuarios máis ou menos próximos –ou incluso a lugares emblemáticos como Compostela–, enmarcada nun contexto lírico no que o amor é o elemento esencial, e unha peregrinación a ultramar na que o sentimento do amor é substituído polos recursos propios da sátira, como a crítica mordaz, a ironía e o equívoco. O diferente carácter poético das composicións (de rexistro amoroso ou satírico) marcará un achegamento singular a tipoloxías antitéticas de figuras femininas que experimentaron unha viaxe sempre imaxinaria e que é relatada a través de discursos textuais suxeitos ás convencións marcadas pola tradición trobadoresca. Nas cantigas obsérvase un claro predominio do ambiente de romaría sobre outro tipo de peregrinación.

Palabras clave: peregrinación, estudos de xénero medievais, lírica galego-portuguesa, cantigas de santuario, cantigas de escarnio, ultramar.

1. *Introdución*

Alphonse Dupront destacaba a peregrinación como un feito esencial da vida espiritual dunha civilización e dunha época, e sinalaba, desde o punto de vista do significado, catro elementos importantes que transcenden o acto: o primeiro sería “la route”; o segundo centrariase no rito que acompaña esa viaxe e que implica a aparición dun “*autre sur le chemin*”; o terceiro pon de relevo a meta final do camiño e a súa carga espiritual; e finalmente habería que ter presente a festa que subxace en toda manifestación peregrina e que comporta unha sacralización do espazo. Todos estes factores cargaranse de contido histórico, cultural e afectivo, a medida que a realidade da peregrinación se consolida ao longo do tempo¹. O cristián medieval emprendía unha ruta cargada de intención ascética que proxectaba nun itinerario que conducía a espazos sagrados que escondían crenzas folclóricas, lendas e relatos edificantes, constituíndo unha experiencia de vida relixiosa, unha “*quête tendue de sacralisation*”².

No Occidente a rede de lugares percorridos nas diferentes rutas de peregrinación foron acomodándose a centros de atracción diversos (e incluso mutables). Os camiños que levaron a Roma, a Santiago de Compostela e a Terra Santa reafirmáronse e asentáronse como as grandes vías de tránsito dos romeiros³. Ao mesmo tempo, devocións particulares convertéronse en motores de peregrinacións a lugares santos próximos conectando co sentir dunha gran parte da poboación e formando parte esencial da súa vida⁴.

A tradición trobadoresca non é allea a este fenómeno, tanto desde o punto de vista da realidade histórica como desde a visión que se transmite a través dos propios textos. O corpus das composicións poéticas e documentación diversa da época achegan noticias de trobadores e de nobres relacionados cos *peregrini* do *iter iacobeus* e doutros camiños devotos. O caso máis coñecido –e ao mesmo tempo máis emblemático da relación intertextual histórico-literaria– é o pranto *Lo plaing comenz iradamen* de Cercamon, o texto máis antigo en linguas vernáculas que menciona a peregrinación a Santiago de Compostela e que o trobador gascón compón en 1137 tras a morte de Guilhem X de Aquitania na viaxe que o ía levar ao lugar do Santo Apóstolo o día significativo de Venres Santo, tal e como acontecera con Xesús Cristo⁵. O nobre occitano era fillo de Guilhem de Peitieu, o trobador que inicia o

1 Dupront, Alphonse, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages: images et langages*, Paris, 1987, pp. 369-370.

2 *Ibidem*, p. 372.

3 Zumthor, Paul, *La medida del mundo. La representación del espacio en la Edad Media*, Madrid, 1994 (trad. ed. francesa 1993), pp. 183-189.

4 Sobre este tema, véxase o interesante estudo de García-Fernández, Miguel, “As devocións femininas na Galicia baixomedieval: unha aproximación preliminar ao seu estudo”, *El Museo de Pontevedra*, 64 (2010-2019), pp. 37-60.

5 Gerardo Larghi ofrece datos detallados sobre trobadores occitanos que realizaron a peregrinación a Santiago de Compostela en “Riflessioni sui rapporti fra i trovatori e Compostela: da Cercamon a Sordello da Goito”,

trobadorismo románico, e á súa vez era pai de Leonor de Aquitania, figura moi relevante na Europa medieval polo seu papel na extensión da tradición literaria e particularmente da lírica a diferentes áreas literarias (francesa, alemá, italiana e incluso ibérica, pois –recordemos– era nai de Leonor de Plantagenet, casada con Afonso VIII de Castela). Outros poetas que mencionaron a peregrinación e o santuario de Santiago foron Marcabru, Arnaut Daniel, Peire Vidal, Guilhem de Berguedà, Peire Cardenal e Sordel⁶. Polo tanto, o ámbito da lírica tivo unha conexión clara co fenómeno da peregrinación cara ao noroeste peninsular.

No marco da lírica galego-portuguesa merece ser sinalada unha peregrinación bastante ignorada e protagonizada por un dos máximos representantes da nosa tradición literaria. Segundo relata a historiadora Giulia Rossi Vairo, parece que o rei don Dinis, autor do cancionero máis numeroso da escola e impulsor da última etapa da poética galego-portuguesa, fixo unha visita de carácter penitencial e votivo a Compostela nas duras condicións do inverno, tras a morte do seu neto chamado tamén Dinis e nun momento especialmente tenso do seu reinado (acontece un ano antes da guerra civil que manterá co seu propio fillo, o infante Afonso). As crónicas e a historiografía da época non mencionan o feito, aínda que si se refiren á mediación de Berenguer de Landoria, arcebispo de Santiago, para apazugar o conflito que enfrontaba ao rei e ao seu fillo⁷. A data concreta da viaxe do monarca portugués foi fixada en 1318 e, máis tarde, retrasada a 1319, tomando en consideración que o prelado se encontraba nese ano na corte papal de Avignon e non se achegara aínda aos arredores de Compostela⁸.

Compostellana. Rivista del Centro Italiano di Studi Compostellani, 41 (2020), pp. 15-26. Anteriormente Luciano Rossi comentara esa viaxe en “Cercamon et Saint-Jacques-de-Compostelle”, en *In marsupii peregrinorum. Circulación de textos e imáxenes arredor del Camino de Santiago en la Edad Media*, ed. al cuidado de E. Corral Díaz, Firenze, 2010, pp. 325-335.

6 Véxase, en relación co elenco de *trobadores* que visitaron cortes ibéricas, Larghi, Gerardo, “Riflessioni sui rapporti...”, *op. cit.*, p. 20 e ss., onde se pode consultar bibliografía detallada sobre estes *trobadores*.

7 A viaxe foi dada a coñecer polo monxe cisterciense Francisco Brandão na *Monarquía Lusitana* (1672) (cap. LXIV, parte IV). A peregrinación do monarca portugués é analizada por Giulia Rossi Vairo en “*Pro Salute Animae*: a peregrinação do rei D. Dinis a Compostela. Antecedentes e Consequências”, en *Incipit 1. Workshop de Estudos Medievais da Universidade do Porto, 2009-10*, Miranda, Flávio / Sequeira, Joana (coords.), Porto, 2012, pp. 9-22 (sobre todo, pp. 10-11); e ampliada e reactualizada en *D. Dinis del Portogallo e Isabel d'Aragona in vita e in morte. Creazione e trasmissione della memoria nel contesto storico e artistico europeo*, Lisboa, 2014. Un resumo do citado traballo pode consultarse en Rossi Vairo, Giulia, “D. Dinis del Portogallo e Isabel d'Aragona in vita e in morte. Creazione e trasmissione della memoria nel contesto storico e artistico europeo”, *Medievalista* [en liña], 19 (2016), publicado o 1 xuño 2016, consultado o 20 febreiro 2021. URL: <http://journals.openedition.org/medievalista/1033>; DOI: <https://doi.org/10.4000/medievalista.1033>.

8 Lémbrese que Berenguer de Landoria mantivo un importante conflito co concello de Santiago que non aceptaba o nomeamento dunha autoridade eclesiástica foránea e que tivo que pospoñer durante un tempo a súa entrada á catedral. A reunión puido acontecer en Padrón durante o período no que Berenguer se encontrara refuxiado ante a insurrección dos burgueses composteláns. Véxanse ao respecto Rossi Vairo, Giulia, *Pro Salute Animae...*, *art. cit.*, p. 12 e “D. Dinis del Portogallo...”, *art. cit.* Pola súa parte, Rosa M. Rodríguez Porto faise eco desta peregrinación en “Mística regia y ambiciones compostelanas. La Catedral de Santiago como espacio ceremonial para las monarquías castellana y portuguesa (1319-1332)”, *Codex Aquilarensis*, 30 (2014), pp. 133-158 (concretamente p. 136).

Máis célebre foi a peregrinación da súa esposa Isabel, infanta aragonesa, raíña consorte de Portugal e elevada a santa pola Igrexa. Despois de falecer o rei, decide ir a Compostela en xullo de 1325, isto é, seis anos máis tarde da viaxe realizada por don Dinis⁹. O relato haxiográfico, escrito despois da morte desta raíña por un autor achegado a ela, dá conta con detalle da súa chegada a Santiago poucos días antes da festa do Apóstolo e da súa recepción durante a celebración da misa do 25 de xullo. A escena que se recrea de Isabel mostra a unha raíña viúva ricamente ataviada e ofrecendo ricos e apreciados agasallos, aínda que neste texto (e na *Genealogia dos Reis de Portugal*, que tamén recolle este feito) toma máis relevo o carácter de santa ca devoción propiamente xacobeá¹⁰.

A peregrinación feminina adoita estar agachada nunha nebulosa de documentos escritos por homes¹¹, nos que a identidade das mulleres que viaxaron non interesaba e só aparece en casos singulares nos que a muller pertencía á condición rexía¹² (cfr. Isabel de Portugal) ou era de status social alto, como acontece con Margery Kempe, unha muller inglesa do século XV, casada e nai de catorce fillos, que decidiu converterse en peregrina e levar unha vida relixiosa. Viaxou a diferentes lugares de peregrinación, entre os que se encontraban os tres grandes lugares santos (Roma, Xerusalén e Santiago). O seu testemuño é valioso por conservar a súa propia biografía en inglés medieval (foi ditada por ela mesma a uns escribas). Neste libro

-
- 9 Sobre o relato da peregrinación de Isabel de Aragón a Compostela, consúltense, entre outros, Morán Cabanas, M^a Isabel, "O Caminho de Santiago como Primeiro Itinerário Cultural Europeu e a peregrinação de mulheres santificadas na Europa medieval (Santa Isabel de Portugal e Santa Brígida da Suécia)", *Brotéria*, 177, 6 (2013), pp. 463-477; Sottomayor Pizarro, J. Augusto, "Isabel, Princess of Aragon (1270-1336) - Queen of Portugal, Pilgrim and Saint", en *Women and Pilgrimage in Medieval Galicia*, C. A. González-Paz (ed.), Aldershot, 2015, pp. 81-92; e Barro Díaz, Isabel, "Relatos de peregrinação a Santiago de Compostela em contexto mendicante: S. Francisco, Fr. Gil e Sta. Isabel", *Ad Limina*, 11 (2020), pp. 111-128.
- 10 Rodríguez Porto, Rosa M., "Mística regia...", *art. cit.*, p. 134. A peregrinación de Isabel de Aragón non foi recollida curiosamente na crónica de Berenguer (*Hechos de don Berenguel de Landoria, Arzobispo de Santiago*, ed. y trad. de M. Díaz y Díaz, Santiago de Compostela, 1993), que, en cambio, era prolixa no relato dos diferentes acontecementos que rodearon o arcebispo. Sobre a personalidade de Isabel de Aragón, *vid.* Sottomayor-Pizarro, J. Augusto, "Isabel, Princesa de Aragón e Rainha de Portugal (1270-1336)", en *En la Europa Medieval. Mujeres con Historia, Mujeres de leyenda. Siglos XIII-XV*, M. García Fernández (ed.), Sevilla, 2019, pp. 49-63. Rossi Vairo, Giulia, "Isabel di Aragona, regina consorte di Portogallo (c. 1270-1336): potere, ambizione e limite di una sovrana medievale", *Reti Medievali Rivista*, 21, 2 (2020), pp. 147-179 (accesible en <<http://rivista.retimedievali.it>>) DOI 10.6092/1593-2214/6801 [consulta 20/02/2021].
- 11 Sobre o fenómeno concreto da peregrinación feminina véxase Denise Péricard-Méa, "Les femmes et le pèlerinage", en *Femmes et pèlerinages. Women and Pilgrimages*, Juliette Dor / Marie-Élizabeth Henneau (éd.), Santiago de Compostela, 2007, pp. 25-46. A propósito da peregrinación específica a Santiago, son de referencia os traballos de González Vázquez, Marta, *Las mujeres de la Edad Media y el Camino de Santiago*, Santiago de Compostela, 1989; "Peregrinas y viajeras. Devoción femenina y aventura en el camino medieval a Santiago de Compostela", *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures*, 36, 2 (2008), pp. 241-256; e "Women and Pilgrimage in Medieval Galicia", en *Women and Pilgrimage in Medieval Galicia*, Carlos Andrés González Paz (ed.), Burlington, 2015, pp. 27-50.
- 12 Outras peregrinas santas que viaxaron a Santiago foron Bríxida de Suecia (*vid.* Salmesvuori, Päivi, "Birgitta of Sweden and her Pilgrimage to Santiago de Compostela", en *Women and Pilgrimage...*, *op. cit.*, pp. 113-121) e Bona de Pisa (*vid.* Domínguez Ferro, Ana M^a, "Peregrinas italianas en la Edad Media", *Carte de viaggio. Studi di lingua e letteratura italiana*, 9 (2016), pp. 9-20 -para este caso concreto, pp. 13-15-. Accesible en <http://digital.casalini.it/10.19272/201630401001>-Permalink: <https://doi.org/10.19272/201630401001>. (Data de consulta 10/01/2021).

relata a súa experiencia vivida nas diferentes rutas, os preparativos, as dificultades que foi atopando¹³. A pesar de que a Igrexa se mostrou crítica con esta práctica en relación coas mulleres (sobre todo, a partir da concesión de indulxencias ligadas ás visitas a lugares sagrados), Domínguez Ferro chama a atención sobre a opinión de teólogos dos primeiros tempos de instauración da Igrexa que se manifestaron a favor da peregrinación feminina. Tal e o caso do teólogo Teodoreto, bispo de Ciro (s. V), que nos seus escritos recoñecía como exemplo de fortaleza a nai do emperador Constantino que incitaba á viaxe devota en busca de reliquias¹⁴.

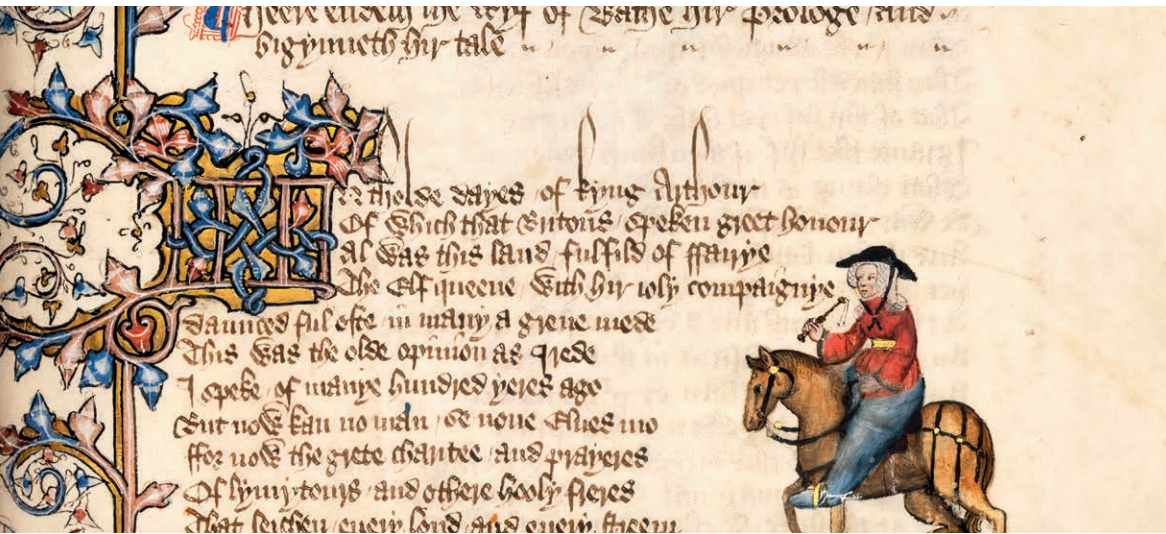


Fig. 1: Miniatura de peregrina, *Canterbury Tales* de Geoffrey Chaucer, Huntington Digital Library (Ms EL 26 C 9, f. 72 r). <https://hdl.huntington.org/digital/collection/p15150coll7/id/2359>.

Nesta contribución queremos ligar o estudo da peregrinación á historia das mulleres e á lírica galego-portuguesa. O noso interese está dirixido ás actantes femininas das cantigas profanas que percorren as vías de peregrinación, que van en romaría a Compostela e a outros santuarios, ou que din ir a Terra Santa para perdoar os seus pecados e volver coas indulxencias. Diferentes lugares (próximos e distantes), nos que o elemento lírico –sexa de tipo amoroso ou satírico– predomina e será o que articule o discurso textual. A lírica galego-portuguesa recollerá o tema da peregrinación adaptándoo ao seu discurso poético e á súa produción. Acorde coa polaridade que

13 *The book of Margery Kempe*, ed. by Staley, Lynn, Kalamazoo, Michigan, 1996 (traducido ao español, *Libro de Margery Kempe. La mujer que se reinventó a sí misma*. Introd., trad., notas e índices de Moreta Velayos, Salustiano, Valencia, 2012. Entre os numerosos estudos sobre Margery Kempe, citamos a Miraz Seco, Violeta, “Margery Kempe, una peregrina inglesa en la Compostela medieval”, en Carlos Andrés González Paz (ed.), *Mujeres y peregrinación en la Galicia medieval*, Santiago de Compostela, 2010, pp. 205-227”, e no mesmo volume Dyas, Dee, “Pilgrimage in Medieval England: History, Literatura and Tradition”, pp. 129-154.

14 Domínguez Ferro, Ana M., “Peregrinas italianas...”, *art. cit.*, p. 9.

caracterizaba o mundo medieval, o fenómeno da peregrinación representado terá dúas perspectivas distintas e totalmente contrapostas. Por un lado, recrearase unha serie de romarías nas que a presenza das mulleres toma un protagonismo tan destacado que o ámbito feminino convértese en exclusivo (só a presenza do amigo perturba este escenario totalmente feminino). As voces das mozas expresan os seus sentimentos (esperanza, coita, ledicia) en relación co propósito de visitar un santuario para ir ao encontro do seu namorado. En contraste con este ambiente lúdico no que o escenario se acomoda aos parámetros impostos polo código da cantiga de amigo, desenvólvese, desde a óptica que impón unha voz masculina, o tema da peregrinación no que se manifesta un carácter equívoco e unha intención de burla, de sátira e de ironía, e no que a muller é obxecto de crítica.

2. Romaría como peregrinación

Unha serie compacta e importante de cantigas, pertencentes á cantiga de amigo, teñen como elemento central o lugar santo ao que a protagonista vai ou foi *fazer romaría*, unha forma de peregrinación particular e propia do ámbito poético do noroeste peninsular, que non ten correlación no ámbito literario europeo¹⁵. Aínda que a nosa perspectiva se centra na representación feminina, convén deixar clara a identificación da figura do ‘romeiro’ e a do ‘peregrino’ na Idade Media, dado que garda relación directa co noso traballo. O código lexislativo de *Las Siete Partidas* de Afonso X deixa patente que:

Romero tanto quiere decir como home que se parte de su tierra et va á Roma para visitar los santos lugares en que yacen los cuerpos de sant Pedro et de sant Pablo, et de los otros que prisieron hi maritirio por nuestro señor Iesu Cristo. Et *pelegrino* tanto quiere decir como extraño que va visitar el sepulcro de Ierusalen et los otros santos lugares en que nuestro señor Iesu Cristo nació, et visquió et prisó muerte en este mundo, ó que anda en pelegrinaie á Santiago ó a otros santuarios de luenga tierra et estraña. Et como quier que departamento es quanto en palabra entre romero et pelegrino; pero segunt comunalmente las gestes lo usan, así llaman al uno como al otro (Tomo I, Partida I, tit. XXIV, Ley I)¹⁶.

15 Na lírica románica rexístranse só dúas *chansons de femme* francesas e unha canción narrativa castelá do s. XV que gardan certa similitude. Cf. Brea, Mercedes e Lorenzo Gradín, Pilar, *A cantiga de amigo*, Vigo, 1998, p. 256.

16 *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio: cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*. Tomo I: *Partida Primera*, Alicante, 2008, p. 498 [accesible en <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcsb449>] [data de consulta 29/1/2021].

O corpus de *cantigas de romaría* ou de *santuário* presenta problemas varios para denominalo, definilo e fixar o número total de cantigas¹⁷. Deixando á parte cuestións de tipo taxonómico, débese ter presente que este conxunto forma parte do xénero da cantiga de amigo, que, recordemos, ten un notable éxito na lírica galego-portuguesa e se inscribe dentro do arquetipo europeo da *chanson de femme*. Actualmente prevalece a designación de “cantigas de santuario” sobre “cantigas de romaría”, dada a preponderancia do espazo na conformación desta modalidade poética¹⁸. A escenografía adquire aquí unha función esencial na caracterización, en tanto se considera como o principal elemento diferenciador¹⁹. Son nomeados pequenos santuarios e igrexas estendidos por Galicia e o norte de Portugal (Santa Cecilia do Soveral, San Clemenço do Mar, San Leuter, San Mamede, Santa Maria do Lago, San Salvador, Sta Maria de Reça, San Servando, San Simón de Val de Prados, San Treeçon, Santa Maria de Leiras, Santa Marta, Santa Maria de Julhan, etc.)²⁰. Cada autor adoita cantar a unha determinada ermida, especializándose cadanseu poeta nun lugar sagrado determinado, agás no caso de Santiago que ocupa, como é evidente, outro nivel de referencia. Tal feito leva a considerar por parte da crítica un interese de propaganda do santuario concreto para darlle a coñecer ao público a ermida “para divertimento durante a festa” ou ben para recibir as dádivas que sempre acompañan as ofrendas. En todo caso, trátase dun trazo de ‘individualidade poética’ na que cada poeta ten asociado un lugar sagrado, unha característica que debe terse en conta na interpretación destes textos. Nese cadro espacial que se proxecta, a muller namorada desempeña un papel principal, acompañada case sempre por diferentes adxuvantes femininas.

17 O cómputo total das cantigas galego-portuguesas que se recollen nos cancioneiros varía, segundo os autores e as premisas que se teñan en conta, movéndose nunha variación que se estende da cincuenta de composicións ata as oitenta que se propón nalgúns casos. Un completo apéndice de textos, que recolle as diferentes opcións, pode consultarse en Brea, Mercedes, “Las cantigas de romería de los juglares gallegos”, en *Actes del VII Congrès de l'Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (Castelló de la Plana, 22-26 set 1997), Fortuño Llorens, S. - Martínez Romero, T. (coord.), Castellón de la Plana, 1999, I, pp. 381-396 (pp. 393-395). Para o noso estudo nesta tipoloxía partimos deste corpus.

18 Non nos estendemos nestas cuestións técnicas por non ser obxectivo desta contribución. Véxase o estado da cuestión dos diferentes problemas que atinxen a esta modalidade en Brea, Mercedes, “Cantigas de romería...”, *art. cit.*, onde se inclúe ampla bibliografía ao respecto.

19 Monteagudo Romero, J. Henrique, “Cantores de santuario, cantares de romaría”, en *O mar das cantigas*, Actas do Simposio Internacional sobre a Lírica Medieval Galego-Portuguesa, Flitter, D. W. – Odber de Baubeta, P. (coord.), Santiago de Compostela, 1988, pp. 99-127 (pp. 13-14). Sobre a relevancia do espazo véxase, entre outros, Gonçalves, Elsa, “Pressupostos históricos e geográficos à crítica textual no âmbito da lírica medieval galego-portuguesa: (1) *Quel da Ribera*; (2) A romaría de San Servando”, en *Critique textuelle portugaise. Actes du Colloque, Paris, 20-24 octobre 1981*, Paris, 1986 (agora en *De Roma ata Lixboa. Estudos sobre os cancioneiros galego-portugueses*, A Coruña, 2016, pp. 99-108, p. 106, volume por onde citamos).

20 O elenco de santuarios citados (e os autores que os cantan) pode consultarse en Tavani, Giuseppe, *A poesía lírica galego-portuguesa*, Vigo, 1988, p. 143; Correia, Angela, “Cantiga de romaría”, en *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, Giulia - Tavani, Giuseppe (coord.), 1996, pp. 140-141 (p. 141); e Brea, Mercedes, “Cantigas de romería...”, *art. cit.* p. 383. Para un detallado estudo de San Treeçon e a cantiga de romaría *Mal faç'eu, velida, que ora non vou*, de Golparro, *vid.* Striker, Gabriela Edith, “La devoción a San Treeçon en la cantiga de romería del juglar Golparro”, *Artyhum*, 201, dispoñible en <https://www.aacademica.org/gabriela.edith.striker/3> [data de consulta 12/02/2021].

O conxunto de composicións conforma en moitas ocasións un pequeno ciclo textual narrativo cun fio condutor e unha certa organización conceptual, no que se repiten motivos²¹. Ademais, os poemas adoitan gardar unha articulación formal moi homoxénea, con presenza do refrán e estruturas reiterativas no marco dunha aparente sinxeleza formal. As tres composicións de Afonso Lopez de Baian xiran arredor do motivo do desexo de partida da amiga ante a noticia de chegada do namorado (6,2, 6,5 e 6,3)²². O mesmo acontece coas tres cantigas de Johan de Cangas (65,2, 65,1 e 65,3); coas cinco cantigas de Johan de Requeixo²³; ou incluso co repertorio máis numeroso das cantigas de santuario composto por Johan Servando (15 composicións)²⁴.

O ambiente que rodea estas composicións é totalmente lúdico, pois o motivo de romaría “resulta, as máis das veces, puro pretexto poético para o encontro co amante”²⁵. Recréanse as festas populares que celebraban a efeméride dun santo arredor dunha capela ou dun lugar sagrado²⁶, ou ben podía facer referencia á simple visita ao lugar relixioso, sen ter que ocorrer necesariamente o día da conmemoración. A atmosfera festiva e o elemento lírico-amoroso predominan sobre os sentimentos de renuncia e de penitencia propios do espírito da peregrinación. En *Pois nossas mães van a San Simon*, de Pero Vivieaz, pódese observar como os elementos profanos e populares do baile están latentes no ambiente da romaría, un espazo de encontro das mozas e dos namorados:

Pois nossas madres van a San Simon
de Val de Prados candeas queimar,
nós, as meninas, punhemos d' andar
con nossas madres, e elas enton
queimen candeas por nós e por si,
e nós, meninas, bailaremos i

Nossos amigos todos lá irán
por nos veer e andaremos nós

21 Neste sentido, Monteagudo considera que as cantigas de santuario de cada autor formarían unha serie, entendida como unha recorrencia de motivos e fórmulas e que seguramente “implicaba tamén a execución das cantigas en secuencia continuada” (“Cantores de santuario...”, *art. cit.*, p. 111).

22 Neste traballo as cantigas son citadas a partir da lectura e dos códigos numéricos que figuran na *Base de datos da Lírica Profana Galego-Portuguesa (MedDB)* [base de datos en liña]. Versión 3.10. Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades. <<http://www.cirp.gal/meddb>> [data de consulta 1/12/2020 a 2/2/2021] (ISSN 1989-4546). Sobre a serie de Afonso Lopez de Baian, véxase Lorenzo Gradín, Pilar, *Don Afonso Lopez de Baian. Cantigas*, ed. crítica con intr., notas e glosario, Alessandria, 2008, pp. 69-70.

23 Neste grupo escoitase a voz poética da namorada querendo ir a *ermida* do Faro (*A Far'un dia irei*, 67,1) ou xa tendo ido (*Fui eu, madr'en romaria a Faro con meu amigo*, 67,4), desexando ir velo (*Amiga, quen oj' ouvesse* 67,2), e esperando (*Atender quer' eu mandado, que m' enviou meu amigo*, 67,3). Sobre o cancionero de Requeixo, véxase Vázquez García, Tania, “Johan de Requeixo, xograr esquecido das terras do Asma”, *Alicerces*, 2 (2016), pp. 153-169.

24 O ciclo de Johan Servando é estudado por Burgazzi, Riccardo, “La romaría cantata de Johan Servando”, *Carte Romanze*, 3/1 (2015), pp. 9-43.

25 Tavani, Giuseppe, *A poesía lírica...*, *op. cit.*, p. 142.

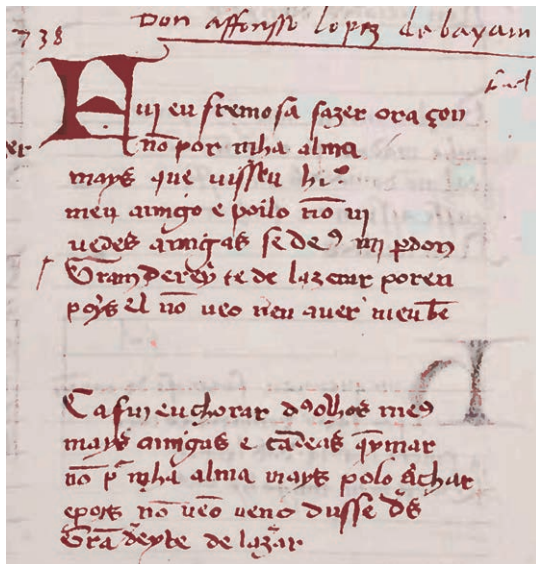
26 Para os diferentes aspectos que conforman a festa da romaría, remitimos a Brea, Mercedes, “Cantigas de romaría...”, *art. cit.* p. 382.

bailand' ant' eles fremosas en cos;
 e nossas madres, pois que alá van,
 queimen candeas por nós e por si,
 e nós, meninhas, bailaremos i
 (136,4, vv. 1-12)

O aspecto relixioso, inherente á peregrinación, está presente a través de diversas expresións do campo sémico da devoción (*fazer oraçon* (ou *ir en oraçon*), *orar*, *rogar*, *ir ena sagraçon* e *candeas queimar*)²⁷, así como mediante a imploración a un santo (ou santuario). Neste sentido, en dúas das catro cantigas de Nuno Treez pertencentes á modalidade, a moza móstrase enfadada con san Clemenço, pois o santo non trae o seu amigo, a pesar dos seus encarecidos rogos (*Non vou eu a San Clemenço orar, e faço gram rason*, 110,3); e reclámalle vinganza ao santo en relación co seu amigo (*San Clemenço do mar*, 110,4).

Por outra parte, nunha cantiga de Airas Carpancho a moza asocia a devoción ao propósito de ver ao amigo, cando declara ao inicio do cantar:

Por *fazer romaria*, pug' en meu coraçom,
 a Santiag', un dia, por *fazer oraçon*
 e por veer meu amigo logu' i.
 (1,10, vv. 1-3)



Pola contra, a protagonista da cantiga *Fui eu, fremosa, fazer oraçon* (6,4), de Afonso Lopez de Baian, confesa, no marco da posición significativa do exordio, que vai ao santuario “*non por mi alma*, mais que viss’eu i / o meu amigo...” (vv. 2-3) reiterando con insistencia na razón da súa partida en cada unha das cobras ao longo da composición²⁸.

Fig. 2: B f. 160r
 [Biblioteca Nacional de Lisboa, cód. 10911].

27 Consúltense as cantigas que rexistran estes estilemas citados en Brea “Cantigas de romería...”, *art. cit.*, p. 384. Cabería tamén incluír a expresión *ir ena sagraçon* (utilizada por Golparro e Bernal de Bonaval), se ben a identificación de *sagraçon* como ‘santuario’ non é unánime entre a crítica. Monteagudo (“Cantores de santuario...”, *art. cit.*, pp. 13, 15 e 19) e Striker (“La devoción a San Treeçon...”, *art. cit.*, p. 24) marcan esta expresión como motivo da cantiga de romaría.

28 Sobre esta composición, véxase o comentario de Lorenzo Gradín, Pilar, *Don Afonso Lopez de Baian*, *op. cit.*, pp. 116-132.

Analizamos a continuación as diferentes figuras femininas que aparecen na modalidade de cantigas de santuario.

2.1. *A amiga*

Conforme ao código poético da cantiga de amigo, a protagonista das cantigas de romaría presenta os trazos propios do rexistro da canción de muller. A figura feminina que se proxecta móstrase como unha moza inxenua e namorada, que reproduce un tipo de muller ideal, no que toma un papel relevante a conciencia da súa propia beleza²⁹. A referencia explícita á súa idade aparece marcada en *Ai Deus, que doo que eu de mi ei* (123,1) de Pero de Veer, a través dos adxectivos de *pequena* e *pastor*³⁰:

Ali ouv' eu de mia morte pavor
 u eu fiquei mui coitada *pastor*,
 pequena e d' el namorada.
 (III cobra, vv. 7-9)

Recordemos que a designación habitual que funciona como marca identificadora do xénero é a voz *amiga*, colocada no primeiro ou segundo verso da composición, orientando ao público receptor que estaba escoitando o texto³¹. A *descriptio puellae* é parca e reiterativa, e redúcese a “unha abstracta e indeterminada cualificación estética”, na que interveñen o criterio subxectivo do poeta e tamén as esixencias técnicas (métricas e de rima) do texto³².

Polo que respecta á caracterización física, no xénero de amigo e, en particular, na modalidade da cantiga de romaría, a moza expresa a miúdo a autocomplacencia pola súa propia beleza a través da serie de cualificativos estéticos xenéricos como *fremosa*, *velida* e *ben talhada* (en orde de recorrencia)³³. Os tres modificadores en acumulación son citados na última cantiga das cinco de Johan de Requeixo, que conclúe:

U foi mig' outra vegada,
 atende-lo-ei, *velida*,
fremosa e *bem talhada*,
 en Far[o], ena ermida,
 ali u sempre quería
 falar mig'e non podía
 (67,2, III, vv. 13-18)

29 Brea, Mercedes e Lorenzo Gradín, Pilar, *A cantiga de amigo*, op. cit., p. 59.

30 Sobre os valores sémicos de *pastor* como adxectivo, consúltese *Diccionario de Dicionarios do Galego Medieval*, González Seoane, Ernesto (coord.), dispoñible en <http://ilg.usc.gal/ddgm/> [data de acceso, 10/02/2021] (= DdDM). Hai que notar que o cualificativo *pequena*, en referencia a unha figura feminina, só se rexistra nesta cantiga.

31 Corral Díaz, Esther, *As mulleres nas cantigas medievais*, A Coruña, 1996, p. 124 e ss.

32 Tavani, Giuseppe, *A poesía lírica...*, op. cit., p. 110.

33 *Fremosa* rexístrase nunha decena de cantigas de romaría, *velida* na metade de textos, e *ben talhada* só en dúas pezas.

Este autoeloxio explicitado, a través do adxectivo *fremosa* (frecuentemente en aposición), inicia o cantar en dúas composicións de Afonso Lopez de Baian (*Ir quer'eu oj'eu, fremosa, de coraçon*, 6,5, *Fui eu, fremosa, fazer oraçon*, 6,6); aínda que, como a protagonista confesa en *Fui eu, madr', a San Momed', u me cuidei*, de Johan de Cangas (65,3), a súa beleza non evita que o amigo parta: “por mui *fremosa*, que, triste m' en parti!” (v. 3).

Dúas cantigas de Martin de Padrozelos ofrecen unhas fórmulas expresivas e de contido pouco convencionais, que merecen ser destacadas. En *Por Deus que vos non pês* (95,10) o autoeloxio evidénciase visiblemente a través do nomeamento dunha serie numérica de asistentes *fremosas* á romaría de San Salvador que se repiten con lixeiras variantes nas tres cobras que compoñen o texto. A cifra vaise reducindo sucesivamente a medida que avanza o discurso poético: nun elenco de posibles acompañantes pásase de *tres* (v. 4)³⁴ a *duas* (v. 10) e logo a *ũa* (v. 16). A *amiga* sería a única *fremosa*, segundo se confirma na III cobra e no refrán. Nunha segunda cantiga, *Ai meu amigo, coitada* (95,1), Padrozelos introduce na autogabanza un referente único de beleza relacionado coa indumentaria, o *cendal* ‘tecido de seda final’. A moza, coitada por non ver ao amigo, dille a este na II cobra:

Pois que o *cendal* venci
de parecer em Valongo
(vv. 7-8)

Sen o marco do autoeloxio, a mención de *fremosa* pode aparecer reforzada mediante unha fórmula redundante, a través dos sintagmas *fremosa de bon semelhar* (vv. 5 e 10), *fremosa de bon parecer* (vv. 8 e 13), en construción paralelística (en *Estava m'en San Clemenco, u fora fazer oraçon*, 110, 2, de Nuno Treez).

O segundo cualificativo máis frecuente, en referencia á beleza, é *velida*. Na modalidade das cantigas de romaría, aparece sempre no marco do autoeloxio, xa comentado, e con frecuencia en aposición³⁵. Este modificador é moi usual no xénero da cantiga de amigo e funciona como sinónimo doutros epítetos como *loada* ou *louçana*³⁶. Este último aparece no refrán da cantiga de *Treides, ai mia madr', en romaria* de Martin de Ginzo, na que a moza incita a nai a ir ao encontro do amigo a Santa Cecilia: “e, *louçana*, irei”, repite en dous versos alternos do refrán que salientan a auto-loa da protagonista.

A corporeidade da moza maniféstase de xeito singular e único en dous cantares de romaría, nos que se visualiza unha aparencia física certamente sensual. En *Eno*

34 “d' ir a Sam Salvador,/ ca, se oj' i van tres/ *fremosas*, eu serei/ a *ũa*, ben o sei” (95,10, vv. 3-6).

35 En *Disseronmi ùas novas de que m' é mui gran ben* (6,2) de Afonso Lopez de Baian: “irei, *velida*, se i vén meu amigo” (refrán); no incipit: en *Mal faç' eu velida, que ora non vou* (58,1) de Golparro, e en *Trist' and' eu, velida, e ben vo-lo digo* (77,2) de Johan Servando; e en *Assanhou s'o meu amigo* (122,1) de Berdia: “Enviar quer' eu *velida*,” (v. 9).

36 Brea, Mercedes e Lorenzo Gradín, Pilar, *A cantiga de amigo*, op. cit., p. 61; Lorenzo Gradín, Pilar, *Don Afonso Lopez de Baian...*, op. cit., pp. 153-154.

sagrado de Vigo, Martin Codax mostra a moza bailando co seu *corpo velido* (v. 2, v. 7), en alternancia sinonímica co sintagma *corpo delgado* (vv. 5 e 10)³⁷. Máis suxestiva preséntase a recreación da escena de baile da propia namorada coas súas amigas-confidentes e ante os amigos na cantiga *Pois nossas madres van a San Simon* (136,4), de Pero Viviaez (citada *supra* a propósito do ambiente lúdico): “bailand’ ant’ eles *fremosas en cos*” (v. 9). Advírtase que a expresión *en cos* ten o sentido de que as doncelas se exhibirían en roupa interior, sen manto³⁸.

Completando o retrato feminino da *amiga*, un lugar preponderante na modalidade é ocupado polo estado de ánimo da protagonista, bastante detallado: o sentimento de ledicia pola cita e, o seu contrario, a situación de tristeza que invade a amiga ante as circunstancias adversas son mencionados con certa profusión e amplificación na liña argumental do texto e, con variantes, aportando vivacidade e certo dinamismo ao conxunto textual da romaría. Así, a moza pode simplemente manifestar que está contenta “por fazer romaria” (110,10, v. 5, de Airas Carpancho); ou ben destacar que a noticia do encontro do amigo provoca nela un inmenso gozo, expresado a través da hipérbole totalizadora na que se insire o atributo *leda*:

Nunca con taes novas tan leda foi molher
com’ eu soo con estas,e, se el i veer,
(6,2, vv. 13-14, de Afonso Lopez de Baian)³⁹

Despois do regreso do encontro co amigo, o seu xúbilo é marcado mediante a reiteración: “*leda* venho da ermida e d’ esta vez *leda* serei,” (67,4, v. 5, de Johan de Requeixo).

A alegría pode ser compartida pola parella de namorados, ante a xuntanza en S. Salvador e a pesar de que a moza está *guardada*: repite en refrán, “mui *leda* irei, amigo, e vos *ledo* comigo” (95,8 de Martin de Padrozelos)⁴⁰.

Outra forma de expresar esa ledicia, á parte do modificador *leda*, é indicada a través do termo *pagada* nunha cantiga de Johan Servando:

Quand’ eu a San Servando fui un dia daqui
faze-la romaria, e meu amig’ i vi,
direi vos con verdade quant’ eu del entendi:

37 Fidalgo Francisco, Elvira, “*Corpo velido, corpo delgado*: a descripción física da amiga”, en *Estudos sobre léxico dos trovadores*, Brea, Mercedes et al. (eds.), Santiago de Compostela, 2008, pp. 55-66.

38 Na cantiga de amigo *Ai mia filha, por Deus, guisade vós* (63,3), de Johan Airas, reproducese unha imaxe bastante parecida suxerida pola nai para vencer a resistencia do amigo (“veja-vos ben con el estar *en cos*” dille a nai a filla). Rodríguez, José Luis, *El cancionero de Joan Airas de Santiago*, Santiago de Compostela, 1980, pp. 160-161.

39 Noutra cantiga do mesmo trovador: “Nunca serei *leda*, se o eu non vir” (6,5, v. 9). E tamén aparece: “en San Servand’, e, se o meu amigo vir, *leda* serei, por non mentir” (77,4, refrán, de Johan Servando); “e d’ esta ida mui *leda* verrei,” (93,7, v. 16, de Martin de Ginzo).

40 Brea e Lorenzo destacan a asociación entre a sinceridade na manifestación desa alegría e “a aparente sinxeleza do tipo máis tradicional das cantigas de amigo”, percibida na frecuente colocación do sintagma simple no que se inclúe *leda* no espazo do refrán (*As cantigas de amigo, op. cit.*, p. 75).

muito venho *pagada*
 de quanto lhi falei;
 mais á m' el namorada
 que nunca lhi guarrei
 (77,20, I cobra, vv. 1-7)

Pola contra, o fracasado encontro provoca o estado anímico oposto (“nunca serei *leda*, se o eu non vir”, 6,5, v. 9, de Afonso Lopez de Baian)⁴¹. O pesar que sente ante os acontecementos non favorables exprésase a través das formas *coitada*⁴² (a expresión máis repetida) e *triste*⁴³, ou coa asociación de ambas⁴⁴. É curioso, e ao mesmo tempo sorprendente, que na tipoloxía a amiga declare sentir esa tristeza, a pesar de encontrarse *velida*, nun evidente contraste⁴⁵:

Trist' and' eu, *velida*, e ben vo-lo digo,
 por que mi non leixam veer meu amigo:
 poden-m' agora guardar,
 mais non me partirám de o amar.
 (77,2, vv. 1-4, de Johan Servando)

Fui eu, *madr'*, a San Momed', u me cuidei
 que veess' o meu amigu', e non foi i;
 por mui *fremosa*, que *triste* m' en parti!,
 (65,3, de J. de Cangas)

Os efectos do sufrimento da amiga exteriorízanse de xeito ostensible a través da expresión pleonástica *chorar dos olhos*⁴⁶. Johan Servando utiliza esta manifestación xestual en tres das súas cantigas; a moza non deixa de chorar por non poder ver ao amigo que foi a San Servando:

Foi eu, *chorarom* des enton
estes meus olhos con pesar,
 e non os poss' end' eu quitar
estes meus olhos de *chorar*.
 (77,2, vv. 3-6 e refrán)⁴⁷

41 En parecidas circunstancias exprésase a namorada de *Diss' a fremosa en Bonaval assy*, (22,7, vv. 8 e 11, de Bernal de Bonaval).

42 *Coitada* rexístrase en 65,2 (v. 16) de Johan de Cangas; 93,3 (v. 1 e refrán) de Martin de Ginzo; 95,1 (v. 1) de Martin de Padrozelos; e 122,2 (v. 1) de Pero de Bardia. Na única composición de romaría de Sancho Sanchez, a fórmula *coitada* está introducida mediante unha hipérbole totalizadora, nunha construción semellante á referida na 6,2 de Afonso Lopez de Baian: “e nunca mais *coitada* foi molher,/ do que eu i fui” (150,4, vv. 3-4).

43 En 77,16, v. 3, de J. Servando.

44 “E, des que m' eu sen vós achei,/.../e mui *triste* por en fiquei/ e con *coita* grand' e pesar” (110,1, vv. 9-11, de Nuno Treez); “*trist'* e *coitada*, des que o vi” (77,18, v. 2, de Johan Servando).

45 Brea, Mercedes e Lorenzo Gradín, Pilar, *A cantiga de amigo*, op. cit., p. 64.

46 Sobre o significado desta expresión véxase Lorenzo Gradín, Pilar, *Don Afonso Lopez de Baian...*, op. cit., p. 129.

47 “*Chorarán* estes *olhos* meus,/pois vos ides sen meu grado,” 77,16, vv- 17-18; “e *chorarei* dos *olhos* meus”, 77,3, repetido en refrán.

Tamén choran os ollos da protagonista de *Des quando vos fostes daqui* (110,1) de Nuno Treez⁴⁸ ante a separación e porque non viu o amigo a pesar de ir *fazer oraçon* a San Clemenço; e os da namorada de *Se vos prouguer, madr', oj' este dia*, (93,7), de Martin de Ginzo⁴⁹.

A etopeia que se pode percibir da amiga a través do corpus complétase con referencias ao seu carácter, ao seu comportamento e a estratexias que pretende levar a cabo co fin de ver o amigo. Aínda que habitualmente se mostra humilde e submisa, nalgúns casos manifesta a súa decisión de ir ao santuario a pesar da oposición férrea da nai (*Se meu amiga Sam Servando for*, 77, 21, de Johan Servando), amosa o seu enfado (*sanha*)⁵⁰ e a ansia de vinganza a causa da posible partida do amigo, que tenta evitar:

Foi el fazer noutro dia
 oraçon a San Servando,
 por s' ir já d' aqui sa via,
 mais, se m' eu for *assanhando*,
 quando m' el *sanhuda* vir,
 non s' ousará d' aquend' ir.
 (77, 15, de J. Servando, vv. 13-18)

Por último, para rematar a análise dos trazos caracterizadores da *amiga* non deixa de sorprender a cantiga *Gran sazon á, meu amigo*, (95,7) de Martin de Padrozeiros, na que se expresa de forma directa o desexo irrefreable feminino mediante unha hipérbole totalizadora que pon énfase no grande amor que dominou a doncela durante a ausencia do namorado. A estrutura paralelística que preside o texto salienta a idea exposta a través da repetición da mesma secuencia nos dous versos finais das tres cobras que compoñen o texto, con lixeiras variacións a modo de refrán:

mais nunca tan desejado
 d'amiga fostes, amigo,
 ...
 que nunca vistes amigo
 tan desejado de molher,
 ...
 que nunca vissen amigo
 tan desejado d'amiga
 (vv. 6-7, 13-14, 20-21)

48 Repite en refrán: "quen non fezeron des enton/ os meus olhos se chorar non/ nen ar quis o meu coraçõ / que fezessem se *chorar* non" (110,1).

49 "irei oj' eu fazer oraçon /e *chorar* muit' en Santa Cecilia/d' estes meus olhos e de coraçõ," (93,7, vv. 2-4).

50 O motivo da *sanha* feminina rexístrase a miúdo na cantiga de amigo. Consúltese a súa significación en Vázquez Pacho, María del Carmen, "A *sanha* nas cantigas de amigo", en *Actes del VII Congrès de l'Associació Hispánica de Literatura Medieval* (Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997), eds. Santiago Fortuño Llorens, Santiago - Martínez Romero, Tomás, Castelló de la Plana, vol. III, pp. 47-488.

2.2. A madre

Ademais da amiga-namorada, nas cantigas de santuario interveñen outras actantes como a *madre*, a *irmana*, as *amigas* e un coro de *donas* que acompañan a moza ao lugar santo. Neste elenco a *madre* configúrase como o segundo suxeito feminino importante no acontecemento de ir á romaría⁵¹. As funcións que desempeña son variadas, acordes coas que exerce no xénero da cantiga de amigo, no que, como sinala Sodré, sobresaee como “unha figura máis que relevante”⁵². Neste sentido, destaca a serie de cantigas de Johan de Requeixo. Agás nunha peza na que se dirixe á amiga-confidente (67,2), nas outras catro a nai está sempre presente, incluso como voz poética do relato (en *Pois vós, filha, queredes mui gran ben*, 67,5)⁵³.

O papel máis habitual é o de confidente, no que aparece como destinataria da confesión da filla sobre as diferentes circunstancias que rodean o encontro dos namorados no lugar santo⁵⁴. Nas composicións construídas en estrutura de diálogo entre a nai e a filla, a súa función pasa a ser máis activa. A *filha* detense en pedirlle permiso con educación e cautela para ir *fazer oraçon* (*Se vos prouguer, madr’, hoj’este dia*, 93,7 de Martin de Ginzo). E incluso acompaña a solicitude de autorización de epítetos positivos no apóstrofe para tentar conseguir o beneplácito materno. En *A San Servand’, u ora van todas orar* (77,4) de Johan Servando, no primeiro hemistiquio dos segundos versos da cada estrofa, alternan os estilemas: *madre velida* (cobra I, v. 2), con *madre velida e senhor* (cobra II, v. 8), e finalmente reitera *madre velida* (cobra III, v. 12). O apelativo *senhor* referido á nai aparece en varias ocasións como fórmula de respecto e de autoridade.

A figura materna pode tamén exercer un papel importante e incluso ser determinante na relación amorosa. Dous exemplos son claros. A filla incita a nai a acompañala á romaría onde xa se encontra o amigo (*Treides, ai mia madr’, em romaria*, 93,8 de Martin de Ginzo); polo tanto, a súa intervención é favorable. No caso dunha cantiga de Johan de Requeixo, é a mesma nai a que “manda” a filla ir ao santuario (en resposta dunha demanda previa da filla):

Mando-vos eu ir a Far’ un dia,
filha fremosa, fazer oraçon,
(67,5, vv. 7-8).

51 Segundo Monteagudo, aparece en 25 textos da modalidade (“Cantores de santuario...”, *art. cit.*, pp. 25-26).

52 Sodré, Paulo Roberto, *Cantigas de madre galego-portuguesas*, Santiago de Compostela, 2008, p. 21. Remitimos a este estudo para unha información detallada do papel que exerce nas cantigas de amigo e para a consulta de bibliografía específica sobre o tema.

53 *A Far’un dia irei* (67,1), *Atender quer’eu mandado, que m’enviou meu amigo* (67,3), *Fui eu, madr’, en romaria a Faro con meu amigo* (67,4) son as tres cantigas restantes, con interpelación a *madre* mediante apóstrofe. Por outra parte, na modalidade a nai actúa como voz enunciadora, á parte da cantiga citada de Requeixo, en *Filha, o que queredes ben* (77,12) de Johan Servando (que podería ser contestación de *A San Servando foi meu amigo*, 77,3).

54 En *Mia irmana fremosa, treides comigo*, de Martin Codax; *Como vivo coitada, madre, por meu amigo*, de Martin de Ginzo; *A Far’un dia irei*, A 67,1, 67,3, 67,4 de Johan de Requeixo.

Pedíndolle, ademais, que non difunda que foi consentidora de tal relación⁵⁵.

En contraste con esta actitude conciliadora e favorecedora do encontro, a figura da nai como forza actancial negativa que se interpón entre a filla e o amigo é a función máis reiterada. A gradación desta situación ten unha importante gama de matices. Neste tipo de cantigas, o autor aproveita o encontro dos namorados para articular unha complexa rede de variacións argumentais que lle confire á figura materna unha etopeia con múltiples arestas. Nesta liña conceptual, a amiga manifesta que estará moi leda e fermosa se a nai “non for” (*Por fazer romaria pug'en meu coração*, 11,10, de Airas Carpancho), mostra o seu desexo de que non vaia (*Donas van a San Servando muytas oj'en romaria*, 77,9, de Johan Servando)⁵⁶, suplicálle que non se opoña ao encontro⁵⁷, tenta de convencela para que a deixe ir ver o amigo (“Leixedes-mi-o ir veer”, repite en refrán, 65,2, de Johan de Cangas), ou está decidida a ir ao seu encontro, a pesar da que “mi vós tolhestes” e incluso “por el maldizedes” (77, 21, de Johan Servando).

O conflito na relación nai e filla exprésase a miúdo a través do motivo de *guarda* ‘vixilancia’ que a amiga debe padecer, aínda que ás veces o suxeito de tal acción non está explícito⁵⁸. É unha situación máis ou menos permanente, que se pode prolongar no tempo⁵⁹ e que se inscribe no campo sémico que Tavani denomina de ‘prohibición’⁶⁰. A filla loita con forza a través de diversas argucias, como dirixirlle epítetos laudatorios que tentan facer decaer o impedimento da nai. O íncipit da cantiga *Mia madre velida, e non me guardedes* (77,17) é explícito (“ou morrerei d’amores”, repite en refrán). En *Id’oj, ai meu amigo, led’a San Salvador* (95,8) de Martin de Padrozelos, a pesar de estar *guardada* séntese leda ante o encontro co amigo porque procurará despistar a garda (“se mi a *guarda* non vir”, v. 6). As súplicas volven estar presentes na composición de Golparro:

-E non me devedes, mha madr’, a *guardar*,
ca, se lá non for, morrerei con pesar
...
ca, u s’ el ia, disse m’ esta razon:
“d’ ir ei coração a San Treeçon”
(58,1, II cobra. vv. 6-10)

E reitera que, a pesar de que a “podem guardar”, nunca deixará de amar o seu amigo (*Triste and’eu, velida, e bem vo-lo digo*, 77,22 de J. Servando).

55 “Mais, per quanto vós comig’ amades,/non vos entendan, per ren que seja,/que vos eu mand’ ir u vos el veja.” (67,5, vv. 16-18).

56 A filla é ben explícita: “mays non quis oje mya madre que foss’ eu i este día” (v. 2 e con lixeiras variantes repítese nos vv. 2 da II e III cobras).

57 A filla roga á nai de non dicirlle “mal” se ela fora a Bonaval (22,16 de B.de Bonaval). A mesma expresión é utilizada en *Nom mi digades, madre, mal e irei*, 93,4, de Martin de Ginzo, como evidencia o íncipit.

58 Por exemplo, en *Do meu amigo, a que eu quero ben* (123,5, de Pero de Veer).

59 “ca me *guardades* a noit’e o dia / do meu amigo” (*Non poss’eu, madre, ir a Santa Cecilia*, 93,5, vv. 2-3, de Martin de Ginzo).

60 Tavani, Giuseppe, *A poesía lírica...*, op. cit., p. 163.

A crueldade da nai pode chegar ao extremo da violencia física. Dúas cantigas de Johan Servando expresan claramente esta circunstancia. A amiga inicia o cantar sinalando:

Disseron-mi ca se queria ir
o meu amigo, por que me *ferir*
quiso *mia madre*; se m' ante non vir,
(77,7, vv. 1-3)

E, sen a referencia explícita ao responsable que leva a cabo a acción, escóitase:

Pero me *feriron* por el noutro día,
fui a San Servando se o veeria:
poden-m' agora *guardar*,
mais non me partirám de o amar.
(77,22, vv. 5-8)⁶¹

2.3. Outros personaxes adxuvantes

Unha serie de interlocutoras completa o cadro de mulleres. Chama a atención, en contra do esperado, que a *amiga*-confidente (ou amigas) non sexa a receptora do discurso poético da namorada nun número importante de composicións da modalidade, tal e como acontece no xénero da cantiga de amigo⁶². Só se rexistra a invocación *amiga*, en singular, na única cantiga de Johan de Requeixo que non dirixe a súa nai (*Amiga, quen o'ouvesse*, 67,2), e as *amigas* son as persoas invocadas, en *Fui eu, fremosa, fazer oraçon* (6,4) de Afonso Lopez de Baian.

En cambio, a interperlación á *irmana* como personaxe adxuvante xorde con máis frecuencia, en fórmula expresiva alternativa de *madre*. A súa función pode ser simplemente a de escoitar a confesión da amiga, como vimos páxinas atrás, na intervención da *madre*. A única cantiga conservada de Fernan do Lago (*De ir a Santa Maria do Lagu'ei gran sabor*, 39,1) recolle unha liña argumental convencional nas cantigas de romaría, na que a moza comunica a un personaxe, neste caso a *irmana*, que quere ir á ermida de Santa María do Lago e que mesmo irá se o amigo “non foss'í”.

En dous textos máis, a *irmana* adquire unha presenza máis activa ao buscar a súa complicidade no encontro co amigo. A amiga solicita que vaia con ela ver o amigo en *Quer' ir a Santa Maria de Reça, e, irmana, treides migo*, 15,4 de Airas Paez; e, en parecida construción e nunha fórmula completada co adxectivo *fermosa*, insta á irmá a ir ao santuario a Vigo, onde o mar é bravo, e contemplar as olas en *Mia*

61 Tamén en *Trist'and'eu, velida, e ben vo-lo digo*, 77,22, de Johan Servando, e *Id'oj,ai amigo, led'a San Salvador*, 95,8, de Martin de Padrozelos.

62 O seu lugar aparece ocupado polo *amigo*, que si ten unha recorrencia máis notoria neste tipo de cantigas. O *amigo* como interlocutor rexístrase nas cantigas 77,16 de Johan Servando; 110,1 de Nuno Treez; 95,3, 95,6, 95,7 e 95,8 de Martin de Padrozelos; 65,1 de Johan de Cangas.

irmana fremosa, treydes comigo (91,5) de Martin Codax. Esta composición é singular e problemática. A apóstrofe que ocupa o primeiro hemistiquio do primeiro verso da I e II cobra, en construción paralelística, varía. As dúas primeiras cobras diríxense a *mia madre*, e nas dúas últimas cobras a interpelación é a *irmana*. Esta alternancia podería ser explicada como mostra da funcionalidade análoga que ostentan ambas as figuras na modalidade (e incluso no xénero da cantiga de amigo)⁶³.

Finalmente, o escenario que aparece nas cantigas de romaría complétase cunha especie de coro feminino que acompaña ou no que se integra a protagonista. A namorada de dúas cantigas de Johan Servando lamenta non poder estar no grupo de *donas* que van á romaría a San Servando. O incipit é claro ao respecto: *Donas van a San Servando muytas oj' en romaria*, 77,9, e *A San Servand', u ora van todas orar*, 77,2, de J. Servando).

Formando parte do grupo que vai á romaría, volvemos traer a colación a cantiga *Pois nossas madres van a San Simon* (136,4), de Pero Viviaez, pois presenta a convivencia das *meninhas* xunto coas *madres*, todas en romaría e en aparente harmonía, nun ambiente no que o sagrado e o profano se unían (as *madres* realizando o ritual de *queimar as candeas* para que o santo interceda ao seu favor, e elas bailando fermosas e en cóis)⁶⁴.

3. Viaxe a ultramar

A representación do fenómeno da peregrinación ofrece unhas características e dimensións completamente diferentes nos outros xéneros líricos, como xa se sinalou ao inicio deste estudo. As premisas conceptuais das que se parte cambian radicalmente ao non acomodárense os textos á tradición das liñas marcadas pola canción de muller. O protagonismo feminino tan destacado das cantigas de santuario redúcese, ao igual que tamén mingua o repertorio textual. Poucas mulleres e contados textos, e estes cun carácter marcadamente sexual. As figuras que aparecen insírense nun contexto burlesco e paródico, no que a peregrinación e o aspecto da devoción sofren unha transgresión dos valores que levaban implícitos. O desenvolvemento discursivo fíxase no suxeito da viaxe, na posible falsidade de que se levase a cabo⁶⁵, na expiación dos pecados a través da penitencia e nas indulxencias mal obtidas. Todos estes aspectos serán distorsionados e utilizados nun xogo expresivo

63 Monteagudo reflexiona sobre as diferentes explicacións do dobre destinatario na composición en "Cantores de santuario...", *art. cit.*, p. 28.

64 En *Por Deus que vos non pês* de Martin de Padrozelos a protagonista tamén se integraba no grupo de *tres amigas* que ía a San Salvador (véxase *supra*).

65 *Paai Rengel e doutros dous romeus*, de Afonso Anes do Coton, a propósito do individuo chamado Paai Rengel, do que se descoñece a súa identidade; *Pero d'Ambroa prometeu, de pran*, de Johan Baveca.

cargado de equívocos e de metáforas (preferentemente de tipo obsceno). A meta final será agora chegar a Terra Santa ou ultramar (na maioría dos casos ambos os lugares funcionan como sinónimos)⁶⁶.

O tema da peregrinación a Terra Santa foi coñecido e produtivo alén das nosas fronteiras na tradición occitana, na que se consolidou como unha das liñas conceptuais do xénero do sirventés con amplo desenvolvemento, ademais de vincularse á modalidade da *cansó de crosada*, que incitaba a nobres e cabaleiros a formar parte das campañas militares que pretendían recuperar para a Cristiandade os Santos Lugares. O feito de que non exista un corpus de textos máis relevante relacionado coa peregrinación a Terra Santa na poética do noroeste peninsular podería estar relacionado precisamente con que esta era unha empresa na que os reinos ibéricos, máis preocupados polos problemas inherentes á propia cruzada en territorio hispánico, non tiveran unha forte implicación, aínda que Afonso X levase a cabo diversos proxectos africanos⁶⁷. Ademais, hai que ter en conta as características particulares da praxe da cantiga de escarnio, na que priman as críticas persoais e as diatribas entre trovadores⁶⁸. Con todo, a documentación histórica mostra viaxes de galegos a Xerusalén, nos que a intención militar puido pesar tanto ou máis cá de peregrinar⁶⁹; e deixa indicios dalgunha muller nobre que posiblemente fose (tal é o caso de Guncina Gonzalez, viúva de Rodrigo Froilaz, que nun testamento declara a súa vontade de ir a Terra Santa⁷⁰).

A partir da falsa peregrinación do trovador Pero d'Ambroa⁷¹, que presumía nos seus cantares de ter viaxado a Terra Santa e a algún outro centro de peregrinación, constrúese unha especie de ciclo, denominado pola crítica “ciclo de cruzada” (ou “ciclo de ultramar”) no que intervirá un grupo de xograres e trovadores relacionados coa corte de Afonso X⁷². Nesta polémica tomará parte unha soldadeira á que

66 Ventura, Joaquim, “Toponimia nas cantigas de sátira obscena do cancionero medieval galegoportugués”, en *Medioevo y Literatura*. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval, ed. de Paredes, Juan, Granada, 1995, vol. IV, pp. 475-490 (p. 484).

67 Información detallada e actualizada sobre o tema da Cruzada e da viaxe a ultramar na lírica galegoportuguesa pode consultarse en Oliveira, Luís Filipe, “A Cruzada e o Ultramar: dos trovadores ao conde de Barcelos”, en *Cristãos contra muçulmanos na Idade Média peninsular: bases ideológicas e doutrinais de uma confrontação (séculos X-XIV)*, Ayala Martínez, C. de - Fernandes, I. Cr. F. (coord), Lisboa – Madrid, 2015, pp. 355-367.

68 Véxanse os temas tratados nas cantigas de escarnio en Lanciani, Giulia e Tavani, Giuseppe, *As cantigas de escarnio*, Vigo, 1995, p. 105 e ss.

69 Portela, Ermelindo e Pallarés, M^a del Carmen, “Compostela y Jerusalén. Reconquista y cruzada en el tiempo de Diego Gelmírez”, en *La Península en la Edad Media treinta años después. Estudios dedicados a Jose-Luis Martin*, Salamanca, 2006, pp. 271-285 (p. 278).

70 A noticia foi dada a coñecer por González Paz, Carlos Andrés, “Guncina González volens ire Iherusalem”, en *Women and Pilgrimage Medieval Galicia*, González Paz, C.A. (ed.), Burlington, 2015, pp. 51-63.

71 Sobre a identidade deste autor e a súa posible identificación con Pero Garcia d'Ambroa, remitimos a un dos últimos estudos no que se dá conta da controversia e da bibliografía sobre este trovador (ou trovadores): Ventura, Joaquim, “A trindade de Pedro Garcia de Ambroa”, *Revista de Cancioneros, Impresos y Manuscrito*, 3 (2014), pp. 181-131.

72 Os trovadores do círculo afonsí que participan nas críticas á suposta peregrinación de Pero d'Ambroa e no ciclo posterior que se conforma serían, á parte do propio Ambroa, Pero Gomes Barroso, Pedr'Amigo

se relaciona nos cantares co citado Ambroa, a famosa Maria Peres, a quen lle dedicou en 1901 Michaelis de Vasconcelos unha das súas *Randglossen* baixo o título de “Uma peregrina a Jerusalém e outros cruzados”⁷³. Fixábase na posible identidade da soldadeira María Balteira e na súa peregrinación a ultramar tomando en consideración un documento publicado polo erudito Martínez Salazar e conservado no mosteiro cisterciense de Sobrado dos Monxes, no que se cita a dona Maria Peres como *cruzada*, isto é, portadora da ‘cruz’. Esta muller moraría na poboación de Armeá e posuiría herdanza con terreo e casa que legaría ao mosteiro⁷⁴. J. Ventura apunta a hipótese de que o documento de Sobrado sexa un subterfuxio legal para que as autoridades eclesiásticas protexesen as propiedades de Maria Peres⁷⁵.

Dúas (ou tres) soldadeiras son nomeadas no xénero de escarnio en relación co tema que nos ocupa, se ben cómpre advertir que algún caso presenta serias dúbidas. As mulleres ás que nos referimos son Maria Balteira, Marinha Mejouchi (se cadra corresponde á mesma Balteira), e unha tal Gris (apelativo que incluímos con certas reservas).

A participación da soldadeira Balteira na cruzada é evocada por Pero da Ponte en *Maria Peres, a nossa cruzada* (120,20), na que se relata como a famosa soldadeira levaría a cabo unha cruzada na “terra d’Ultramar” para gañar indulxencias (“assi veo de *pardon* carregada”, v. 3), pero ao seu regreso uns rapaces “furtan-lho” porque “non á maeta ben ferrada” en sucesivos ataques (“pois rapazes albergan no lugar”, v. 14)⁷⁶. A cantiga está construída sobre unha serie de equívocos de índole sexual e de metáforas, nos que a técnica de *palavras cubertas* é empregada con profusión e gran coidado formal constituíndo un excelente e perfecto exemplo do rexistro erótico nas cantigas de escarnio expresado sen termos groseiros. Neste caso o marco conceptual da peregrinación, visible a través da mención á cruzada, ao topónimo de ultramar e á consecución de *pardons*, é utilizado por Pero da Ponte como recurso orixinal e único para a realización dunha sátira a unha soldadeira pola súa vida sexual. O texto remata coa seguinte *finda*, na que o trovador se permite expresar, desde a distancia crítica que a súa posición lle confire, a conclusión:

de Sevilha e Gonaçal'Eanes do Vinhal. *Quem mi ora quisesse cruzar* de Pedro Amigo de Sevilha puido ser a cantiga que iniciara o ciclo (para bibliografía sobre o ciclo remitimos ao estudo recente de Oliveira, Luís Filipe, “A Cruzada e o Ultramar...”, *art. cit.*).

73 Traducidas en *Glosas marginais ao cancionero medieval português de Carolina Michaëlis de Vasconcelos*, ed. de Y. Frateschi Vieira et alii, Coimbra, 2004 (a glosa referida, en pp. 219-273).

74 Non nos estendemos no contido deste documento e a súa relación coa soldadeira Balteira por estar xa analizado en Corral Díaz, Esther, “Maria Balteira, a Woman Crusader to Outremer”, en *Women and Pilgrimage...*, *op. cit.*, pp. 65-80.

75 Ventura, Joaquim, “A verdadeira cruzada de María Pérez Balteira”, en *Estudios de literatura medieval en la Península Ibérica*, San Millán de la Cogolla, 2013, pp. 1167-1182; e “O contrato de María Pérez Balteira con Sobrado”, *Grial*, 215 (xullo, agosto, setembro 2017), pp. 135-141

76 Sobre o tema da peregrinación feminina falsa, consúltese Riquer, Isabel de, “La peregrinación fingida”, *Revista de filología románica*, 8 (1991), p. 119.

E outra cousa vos quero dizer:
 ata pardon ben se dev' a
 perder,
 ca muito foi cousa mal
 gaanhada.
 (120,20, vv. 13-15).

As restantes mulleres non son propiamente peregrinas nin a función que desempeñan é a protagonista dos textos, senón que serven de instrumento para satirizar a personaxes masculinos. Relacionada coa cantiga de Pero da Ponte, *Marinha Mejouchi, Pero d'Anbroa* (116,15) de Pedr'Amigo de Sevilha céntrase na polémica da falsa peregrinación a Terra Santa do trovador Pero d'Ambroa, xa comentada. Neste caso, Pedr'Amigo utiliza o subterfuxio de parecer defender o colega das acusacións de Marinha Mejouchi que pregoaba que Pero d'Ambroa nunca fora “a terra d'Ultramar” para escarnecelo máis. A peza desenvólvese no xogo de equívocos en clave erótica no que en “Soco de Ven” (de interpretación ambigua)⁷⁷ “filhou a cruz pera Iherusalen” (v. 10) e ela:

Marinha Mejouchi, muytas vegadas
 Pero d' Anbrõa achou-t' en gran mal,
 mays se te colhe en logar atal
 com' andas tu assy pelas pousadas
 (116,15, vv. 15-18)

A identidade da muller, como no anterior caso, é descuberta no incipit e agocharía un sentido equívoco. O apelido Mejouchi sería un alcume que faría referencia a “mejou-xi”⁷⁸. Este texto comparte co anterior a alusión a *pousada*, con sentido metafórico de tipo sexual común no repertorio satírico.

Unha posible terceira alusión a unha muller no contexto da peregrinación (aínda que esta non sexa o suxeito de tal acción) atópase na cantiga *Senhor, justiça viimos pedir* (18,41) de Afonso X, na que se solicita xustiza a Afonso X polo roubo acontecido a Gris “que por en / non lhi leixaron que possa cobrir” (vv. 3-4) e que “fez ùu romeu” (v. 6). Videira Lopes apunta unha interpretación certamente suxestiva coa que concordamos respecto ao antropónimo Gris, que podería velar o nome dunha soldadeira, e á relevancia que adquire o verbo *cobrir* e derivados a nivel conceptual e formal (dobre no v. 3) no discurso narrativo⁷⁹. Di na III e última cobra:

77 *Zocodover*, centro transitado de Toledo, ou *Çoco de Ven* ‘mercado do vento’ (con sentido escatolóxico), *vid.* comentarios á cantiga en Lopes, Graça Videira; Ferreira, Manuel P., *et al. Cantigas Medievais Galego Portuguesas [base de dados online]*, Lisboa [accesible en: <http://cantigas.fcsh.unl.pt>][data de última consulta 30/01/2021].

78 Lectura apuntada por J.M. Piel e recollida por Graça Videira Lopes, *Cantigas de Escárnio e Maldizer dos trovadores e jograis galego-portugueses*, Lisboa, 2002, p. 348.

79 O verbo *cobrir* é empregado a miúdo con sentido metafórico na cantiga de escarnio, acepción que era común na tradición latina e na románica. Véxase Lorenzo Gradín, Pilar, *Don Afonso Lopez de Baian...*, *op. cit.*, p. 242.

E romeu que Deus assi quer servir
 por levar tal furt' a Jelusalen,
 e sol non cata como Gris non ten
 nunca cousa de que s' ele *cobrir*,
 ca todo quanto ele despendeu
 e deu, dali foi; tod' aqesto sei eu
 e quant' ele foi levar e vistir.
 (18,41, vv. 15-21)



Fig. 3: Miniatura de Guilhelma Monja e Gaucelm Faidit. Bibliothèque National Paris, ms. fr. 854, f. 33v.

Na lírica de lingua d'oc pódese encontrar algún exemplo paralelo de interese. Na *Vida* de Gaucelm Faidit e nalgunhas *razós* das súas composicións menciónase que estaba acompañado nas súas viaxes por unha *soudadeira* chamada Guilhelma Monja de Alais⁸⁰. Cómpre indicar que as *vidas* e *razós* son relatos breves en prosa

80 Gaucelm Faidit é un autor con prestixio dentro da tradición e cunha produción importante (77 textos poéticos), na que destaca o emocionado *planh* que escribe trala morte de Ricardo Corazón de León. Sobre a biografía e obra de Faidit consúltense Riquer, Martin de, *Los trovadores. Historia literaria y textos*, Barcelona, 1975, t. II, pp. 755-756; e as edicións de Mouzat, Jean, *Les Poèmes de Gaucelm Faidit: troubadour du XII e siècle*, Paris, 1965, e de Rossell, Antoni (ed. i trad.), *Les poesies i les melodies del trobador Gaucelm Faidit*, Cabrera de Mar, Maresme, 2013.

escritos en occitano e construídos a maioría das veces a partir do contido do propio repertorio do poeta, polo que a súa relación coa realidade é bastante difusa. Neste caso o relato biográfico é extenso e dá conta do que lle aconteceu no ton novelesco habitual; fixéndose na súa vida, entre outros datos, menciónase que se arruinou xogando aos dados e que casou con Guilhelma Monja, a cal o seguiu nas súas viaxes e coa que tivo un fillo⁸¹. As súas vicisitudes tiveron eco noutro trobador lemosino, Elias d'Ussel, que aproveita para críticoalo nunha *cobla* e que confirma de forma indirecta a existencia de Guilhelma de Alais, quen seguramente o acompañou a Terra Santa no seu oficio de soldadeira, isto é, cantando e interpretando⁸².

Despois deste rápido repaso aos textos galego-portugueses que mencionan o tema da peregrinación das mulleres, pódense confrontar dúas visións completamente contrapostas e únicas no contexto da produción poética románica. Por unha parte, nun grupo importante de composicións recréase un ambiente lúdico de romaría no que unha moza inxenua vai ao encontro do amigo, con contidos convencionais, pero que non deixan de chamar a atención pola caracterización feminina que presenta non só da propia protagonista, senón do escenario de mulleres que a rodean. A súa aparencia de inxenuidade e de sinxeleza agacha unha caracterización bastante completa. En contraste, as figuras femininas no xénero satírico son escasas, pero algunha das súas mostras resulta orixinal e única no panorama literario. A devoción inherente á peregrinación ocupa un lugar secundario, en confrontación evidente coa lírica relixiosa, da que temos un magnífico exemplo nas *Cantigas de Santa María* de Afonso X⁸³.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 8-IV-2021

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 15-IV-2021

81 Dise nunha das *razós*: "Gaucelm Faiditz si *anet outra mare* e si ment *dompna Guillerma Monja*, q'era soa moiller et era estada *soudadeira*, et era plus grossa q'el non era. E cresia aver un fill d'ella, q'erat mout desplasens hom en totas causas" (Boutière, Jean; Schutz, A.-H., *Biographies des troubadours. Textes provençaux des XIII et XIV siècles*, Paris, 1950, p. 125).

82 "*Guillelma*, la pro e la valen / jensor pareil non a de sai la mar / e lei de *soudadeira* e de joglar" (BdT 136.2, vv. 6-8) (Boutière, Jean; Schutz, A.-H., *Biographies...*, *op. cit.*, p. 126).

83 Chico Picaza, María Victoria, "Life, Pilgrimage and Women in Alfonso X's", en *Women and Pilgrimage...*, *op. cit.*, pp. 145-154.

Devoción jacobea y propaganda política: Alfonso de Cartagena (1415-1456)*

Luis Fernández Gallardo
UNED (C.A. Albacete) - SEMYR

Resumen: Alfonso de Cartagena, el célebre obispo burgalés converso, sintió honda devoción por Santiago, forjada durante su deanato compostelano (1415-1435). Como curial y activo publicista, hizo un uso eficaz del culto jacobeo, que deviene dispositivo propagandístico de la realeza y la Corona castellanas: Santiago, apóstol de España y defensor de sus monarcas (y asimismo benefactor indirecto de Compostela por los célebres votos). Como clérigo de acendrada piedad, llevó a cabo al final de su vida la peregrinación al santo lugar, elocuente testimonio de devoción a Santiago, según las formas tradicionales (vigilia, aniversario) integradas en una depurada sensibilidad religiosa de fuerte impronta cristológica.

Palabras clave: Alfonso de Cartagena, peregrinación, culto santiaguista, Santiago matamoros, propaganda política.

Jacobean devotion and political propaganda: Alfonso de Cartagena (1415-1456)

Abstract: Alfonso de Cartagena, the famous converted bishop of Burgos, had a deep devotion to Santiago, forged during his deanery in Santiago de Compostela (1415-1435). As a curial and active publicist, he made effective use of the Jacobean cult, which became a propagandistic device of the Castilian royalty and crown: Santiago, apostle of Spain and defender of its monarchs (and also indirect benefactor of Compostela through the famous vows). As a clergyman of deep piety, at the end of his life he made the pilgrimage to the holy place, an eloquent testimony of devotion to Santiago, according to traditional forms (vigil, jubilee) integrated into a refined religious sensibility with a strong Christocentric influence.

Keywords: Alfonso de Cartagena, pilgrimage, Santiago devotion, Santiago matamoros, political propaganda.

Devoción xacobeá e propaganda política: Alfonso de Cartagena (1415-1456)*

Resumo: Alfonso de Cartagena, o célebre bispo burgalés converso, sentiu fonda devoción por Santiago, forxada durante o seu deanato compostelán (1415-1435). Como curial e activo publicista, fixo un uso eficaz do culto xacobeo, que devén dispositivo propagandístico da realeza e Coroa castelás: Santiago, apóstolo de España e defensor dos seus monarcas (e así mesmo benfeitor indirecto de Compostela polos celebres votos). Como clérigo de acendrada piedade, levou a cabo ao final da súa vida a peregrinación ao santo lugar, elocuente testemuño de devoción a Santiago, segundo as formas tradicionais (vixilia, aniversario) integradas nunha depurada sensibilidade relixiosa de forte sinal cristolóxico.

Palabras clave: Alfonso de Cartagena, peregrinación, culto santiaguista, Santiago matamouros, propaganda política.

1. Alfonso de Cartagena, deán de Compostela (1415-1435)

La promoción de Alfonso de Cartagena (1385-1456), hijo del célebre converso Pablo de Santa María, al deanato de Compostela constituye un hito dentro de su carrera eclesiástica. Si bien su formación como legista, por tanto eminentemente civilista, parecía orientada al servicio como curial dentro de la administración de la monarquía trastámara, habrá que suponer una honda vocación religiosa o simplemente sacerdotal para dar cuenta de su decisión de completar sus estudios jurídicos en el ámbito del derecho canónico. Ya desde sus años en la Universidad de Salamanca, don Alfonso había ido acumulando beneficios eclesiásticos cuyas rentas no tenían otra finalidad que financiar su formación académica: desde la ración perpetua en Sevilla, siendo bachiller en Leyes (1407), hasta la canonjía en Salamanca (1414) o el beneficio que le otorgó el obispo de Burgos ese mismo año¹, aunque consta que ya en 1413 formaba parte de la Audiencia Real en calidad de auditor².

Un salto cualitativo, pues, cabe observar en el nombramiento como deán compostelano. Ahí propiamente habría que situar el inicio de la carrera eclesiástica de don Alfonso, con el acceso a la alta jerarquía, pues el deanato constituía la dignidad

* Este trabajo se enmarca en el Proyecto *Alfonso de Cartagena. Obras completas*, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad FFI2014-55902-P y por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades FFI2017-84858-P, con Juan Miguel Valero Moreno (Universidad de Salamanca) como Investigador Principal.

1 Fernández Gallardo, Luis, *Alfonso de Cartagena (1385-1456). Una biografía política en la Castilla del siglo XV*, Valladolid, 2002, pp. 85-86.

2 Villaruel González, Óscar, "Autoridad, legitimidad y honor en la diplomacia: los conflictos anglo-castellanos en los concilios del siglo xv", *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Historia Medieval, 29 (2016), p. 803.

inmediatamente inferior a la episcopal³. Si a ello se une el prestigio de la diócesis compostelana, inferior en riqueza solo a las sedes toledana e hispalense, se confirma el significado del acceso a esta valiosa prebenda como integración en los círculos superiores del clero de la Corona de Castilla. A ello no fue ajeno el ascendiente de su padre cerca del pontífice Benedicto XIII, que remonta a los años de estudio en París, donde ambos coincidieron y entablaron amistad⁴.

El 18 de febrero de 1415 se expedía la bula por la que se nombraba deán de Compostela a Alfonso de Cartagena⁵, prebenda que había quedado vacante al ser promovido su titular, Antonio García, a la dignidad de archidiacono de Écija, en la diócesis de Sevilla⁶. Se trataba del último beneficio recibido de Benedicto XIII, cuya posición por aquellas calendas era de una debilidad considerable, en vísperas de la segunda sustracción de obediencia por parte de la Corona de Castilla. En efecto, el desarrollo del concilio de Constanza, convocado el año anterior, conducía a la solución del cisma mediante la renuncia de los tres sedicentes papas sin posibilidad de reelección⁷. Castilla, hasta entonces fiel a Benedicto XIII, asumiría la decisión conciliar. Don Pablo de Santa María, a la sazón canciller mayor a más de obispo de Cartagena, gozaba de gran ascendiente en la corte castellana. Benedicto XIII era plenamente consciente de que los vínculos que lo unían con él constituían una baza importante para su futuro en Castilla. Y en efecto, don Pablo jugaría un destacado y ambiguo papel en todo el proceso conducente a la ruptura definitiva con el irreductible pontífice encastillado en Peñíscola⁸. Se confirma el sentido apuntado de la concesión de esta prebenda si se repara en que el mismo año que don Alfonso era nombrado deán compostelano, don Pablo de Santa María, entonces obispo de Cartagena, obtenía la mitra burgalesa, culminando una meteórica carrera desde la marginalidad de la aljama judía a la más alta jerarquía eclesiástica en su ciudad natal.

Durante veinte años Alfonso de Cartagena desempeñó la dignidad decanal hasta su promoción al obispado de Burgos, sucediendo a su padre durante su misión diplomática en Basilea (1435). En este tiempo es designado en los documentos en que figura como deán compostelano, tanto en la forma latina como en las vernáculas, castellana y gallega. Hubo de trasladarse don Alfonso a Compostela, pues la prebenda comportaba cura de almas, como se cuida de hacer constar la bula de

3 La bula hace referencia expresa a este extremo: "Supplicat s. v. Alfonsus Garsiae de S. Maria [...] quatenus sibi de decanatu eccl. Compostellan., qui dignitas major post pontificem in dicta eccl. extitit..." (Beltrán de Heredia, Vicente, *Bulario de la Universidad de Salamanca*, t. II, Salamanca, 1966, doc. 596, p. 74).

4 Serrano, Luciano, *Los conversos don Pablo de Santa María y don Alfonso de Cartagena, obispos de Burgos, gobernantes, diplomáticos y escritores*, Madrid, 1942, p. 30.

5 Publicada por Beltrán de Heredia, Vicente, *Bulario...*, *op. cit.*, doc. 596, pp. 74-75.

6 Como indica la bula de nombramiento (Beltrán de Heredia, Vicente, *Bulario...*, *op. cit.*, doc. 596, p. 75).

7 De hecho, la reunión celebrada en Morella (1414) marcaría un distanciamiento, por medio de la dilación, de Castilla respecto de Benedicto XIII (Suárez Fernández, Luis, *Castilla, el Cisma y la crisis conciliar [1378-1440]*, Madrid, 1960, pp. 69-71).

8 Formaría parte de la comisión enviada por Fernando de Antequera, ya rey de Aragón, a Perpiñán, a donde ya había acudido una delegación conciliar a la que se sumó el emperador Segismundo, para requerir del obstinado pontífice su renuncia, conforme a lo establecido por el concilio de Constanza.

concesión⁹. Se estableció en la residencia de su antecesor, sita en la Rúa Nova, cerca de la catedral compostelana¹⁰. Mas su estancia en Compostela fue muy intermitente, debido al desempeño de sus obligaciones como oidor y de las misiones diplomáticas que se le encomendaron, tanto en Portugal como en Basilea.

No obstante, la experiencia compostelana dejaría honda huella en Alfonso de Cartagena. Y así había de ser dada la acendrada piedad que poseía y de la que darían elocuente testimonio sus escritos devocionales. Es de suponer la fuerte impresión que le causaría la cercanía, el contacto casi material con la tumba del Apóstol, aunque ya hacía tiempo que se había cerrado el espacio que contenía el sepulcro¹¹. Hubo de llamarle poderosamente la atención la imponente fábrica de la catedral. Sobre todo, y esto ya no es conjetura, sino evidencia textual, el conjunto escultórico del Pórtico de la Gloria, pues adujo las imágenes de los músicos para el comentario de uno de los salmos davidicos¹². Sobre la valoración devocional de tales representaciones gravitaba la estética, el fino gusto por la forma plástica, esa misma que revelaría don Alfonso ante la estilización del gótico germánico durante su misión en Basilea y que le llevaría a contratar a Juan de Colonia para la erección de las torres de la fachada principal de la catedral de Burgos¹³.

El fenómeno de la peregrinación, a su vez, aunque ya observado en Burgos¹⁴, jalón destacado del Camino de Santiago, adquiriría en Compostela plena significación. Don Alfonso fue testigo del crecimiento de la ciudad en el siglo XV, tras el declive causado por la peste negra, y de las iniciativas constructoras de algunos canónigos, que contribuyeron notoriamente al modelado de la fisonomía urbana, como muestran las disposiciones testamentarias del arcediano de Deza Ruy Sánchez de Moscoso¹⁵. No dejaría de fascinar a un hombre observador y tan atento de la realidad como don Alfonso la animación de las calles de Compostela con su permanente tráfico de peregrinos –pues su residencia se localizaba cerca de la catedral, sería experiencia cotidiana–,

9 Beltrán de Heredia, Vicente, *Bulario...*, op. cit., t. II, doc. 596, p. 74.

10 López Ferreiro, Antonio, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. VII, Santiago de Compostela, 1904, p. 138.

11 Vázquez de Parga, Luis; Lacarra, José M^a; Uría Riu, Juan, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, 1948, t. II, pp. 365-366.

12 “Ca avnque rey (e) propheta touo muchas cítolas (e) viyuelas, salterios (e) harpas (e) otros instrume(n)tos para cuya representació(n) están en las puertas de las tus yglesias ymagines de muchos instrumentos (e) los ángeles por tañedores scuptos (e) cauados en la piedra (e) los tus cathólicos muchas vezes te loan en órganos (e) en otros cánticos (e) melodías musicales.” (Cartagena, Alfonso de, *Apología super psalmum “Iudica me, Deus”*, en *Oracional*, Murcia, 1487, sig. k vii v^o). Se advierte la certera mirada de Cartagena: diríase que reconstruye la serie de instrumentos que componen lo que se ha denominado “orquesta de piedra” del conjunto del Pórtico de la Gloria (véase el análisis de Loureiro, Francisco J., *La música del Pórtico de la Gloria. Los cordófonos del siglo XII y el Códice Calixtino*, Bayona, 2013, pp. 90-108).

13 Martínez Burgos, Matías, “En torno a la catedral de Burgos. II: Colonias y Síloes”, *Boletín de la Institución Fernán González*, XXXIV (1955), pp. 218-220.

14 Véase al respecto Vázquez de Parga, Luis; Lacarra, José M^a; Uría Riu, Juan, *Las peregrinaciones...*, op. cit., t. II, pp. 181-199 (aunque se centra la atención en época anterior al siglo XV).

15 Armas Castro, José, “El afianzamiento de la realidad urbana después del año mil”, en *Historia de la ciudad de Compostela*, coord. E. Portela Silva, Santiago de Compostela, 2003, p. 106.

el abigarrado espectáculo de gentes de múltiples procedencias que concurrían en su empeño devocional en las naves de la venerable catedral¹⁶. Multitud de anécdotas atesoró su prodigiosa memoria sobre los muy diversos tipos humanos que acudían a venerar al Apóstol, como la de aquella madre francesa cuyo hijo lactante se ahogó entre las risas que le provocaba, episodio que evocara en una de sus glosas senequistas¹⁷.

La experiencia de la lengua gallega también dejaría huella en Alfonso de Cartagena, suscitando la reflexión lingüística, que presenta en su obra perspectivas y planteamientos diversos. Ya el hecho de que los documentos que formalizan los actos jurídicos en que intervino estuvieran redactados en gallego le impondría la evidencia del rango de esta lengua vernácula, que se erige en rasgo definitorio nacional, conforme a la relación establecida entre lengua y nación¹⁸. No se le escapó a su fina sensibilidad idiomática la relación entre el gallego y el castellano, su parentesco fruto de común filiación latina¹⁹.

Pero sobre todo este cúmulo de experiencias con la tierra y las gentes de Galicia y del Camino de Santiago campea el estímulo devocional del estrecho contacto con la tumba del Apóstol, que habría de reafirmar la robusta fe de Alfonso de Cartagena en una doble dirección: la estrictamente personal y piadosa, y la colectiva, que hace del culto al Apóstol seña de identidad y mito nacionales. Si bien presenta una mayor patencia la segunda, la primera, reducida al ámbito de la experiencia íntima, hubo de tener una mayor trascendencia personal. Y en efecto, la dimensión colectiva del culto jacobeo quedaría reflejada en la obra escrita de don Alfonso no esporádicamente, sino con una continuidad que pone de manifiesto su condición de constituyente importante de su pensamiento político y de su visión del pasado hispano.

16 El siglo XV contempló un nuevo auge de las peregrinaciones (Rucquoi, Adeline, "El siglo XV: nuevo apogeo de las peregrinaciones a Santiago", en *El Mediterráneo en el origen. IX Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas*, Valencia, 2012, pp. 379-398). Siguen siendo útiles las animadas notas que sobre la peregrinación de este período reunió López Ferreiro, Antonio, *Historia...*, *op. cit.*, pp. 150-166; asimismo, Plötz, Robert, "El peregrino y su entorno. Historia, infraestructura y espacio", *Ad Limina*, III (2012), pp. 170-172.

17 Un manuscrito de la versión castellana de *Vita beata*, que a principios del siglo XX se guardaba en la Residencia de los Jesuitas contenía una glosa en la que figuraba la siguiente anécdota: "En la yglesia de Santiago sic quondam acontecio que vna romera francesa fazia cosillas de deniegos a vn su fijo chiquillo de teta. E el niño reyase, et tanto gelas fizo que murio el niño, et llorando su madre despues dezia en su lenguaie: o las nro. fil es morit de la risa." (López Ferreiro, Antonio, *Historia de la Santa...*, *op. cit.*, p. 138).

18 Como haría en el célebre discurso pronunciado en Basilea en defensa de la prelación castellana: "... sub dict(i)one d(omi)ni mei regis sunt diuerse nac(i)ones et diuersa ydiomata... Et eni(m) castellani, galeci, vizcayni diuerse nac(i)ones sunt et diuersis prorsus ydiomatibus vtunt(ur)." (Cartagena, Alfonso de, *De preeminentia*, BNE, ms. 9262, f. 17r^o). Más que a la literatura en lengua gallega, don Alfonso se mostraría sensible al uso del gallego en los documentos del cabildo (véase sobre los usos de la escritura en Compostela en estos años Vázquez Bertomeu, Mercedes, "Santiago en el siglo XV: protagonistas, usos y espacios de la escritura", *Signo*, 13 [2004], pp. 7-31).

19 Alegada en su *Duodenarium* (Cartagena, Alfonso de, *Duodenarium*, apud Fernández Gallardo, Luis; Jiménez Calvente, Teresa, *Cultura castellana y letras latinas en un proyecto inconcluso: El Duodenarium (ca. 1442) de Alfonso de Cartagena*, Córdoba, 2015 p. 238). Sobre la valoración de la lengua gallega véase Fernández Gallardo, Luis, "Lengua e identidad nacional en el pensamiento político de Alonso de Cartagena", *e-Spania*, 13 (2012) (en línea: URL: <http://e-spania.revues.org/21012>; DOI: 10.4000/e-spania.21012).

2. Los usos propagandísticos de la figura de Santiago

2.1 En el marco de las virtudes regias

Pocos años después de su acceso al deanato compostelano, Alfonso de Cartagena escribió su primera obra original, el *Memoriale virtutum*, un compendio de la doctrina ética aristotélica compuesto a instancias del príncipe portugués don Duarte (ca. 1425)²⁰. No es casual que en esta primera exposición de sus ideas acerca de las virtudes regias ocupe un lugar destacado la devoción jacobea. Así, ante la curiosidad intelectual del príncipe luso, ofrecerá una acabada formulación de la imagen del rey virtuoso, que halla en el ejercicio de las armas al servicio de la fe cristiana su deber inexcusable, la misión otorgada por la Providencia. Tal es el marco en que se inscriben las primeras referencias de don Alfonso a la devoción jacobea.

Para ilustrar cómo la virtud del príncipe repercute en la prosperidad del reino, alega la ayuda divina prestada a los primeros reyes astures en premio a su excelencia²¹. Ejemplo conspicuo de tal principio es la intervención de Santiago en auxilio del rey Ramiro I²². Se resalta el vínculo entre la oración devota del monarca y la consiguiente aparición del Apóstol. Es de notar la concisión con que esta se presenta, omitiéndose cualquier referencia explícita a los atributos bélicos de Santiago: como si se sugiriera que la simple aparición bastó para decidir la victoria de las huestes cristianas. Y es que el interés del episodio se centra no tanto en las cualidades beligeras del Apóstol, sino en las repercusiones que tuvo esta victoria sobre la iglesia que custodia sus restos, perspectiva propia del deán compostelano. Llama la atención la localización del célebre episodio en Calahorra (Calagurra), apartándose así de la tradición establecida por el documento originario, el privilegio de Ramiro I denominado “Votos de Santiago”, y consagrada por la historiografía castellana, que situaba la batalla en Clavijo²³. ¿Confusión con la conquista que efectivamente

20 Aproximación de conjunto a esta obra en Fernández Gallardo, Luis, *La obra literaria de Alonso de Cartagena (1385-1456). Ensayo de historia cultural*, Saarbrücken, 2012, pp. 33-90.

21 “Nonne ex artissimis et asperrimis Castella et Asturiarum montanis ad q(ua)s majores n(ost)ri effugerant regna Yspanie renata su(n)t. Et sicut propter vicia ex premaxima terra(rum) latitudine in antra angustissima se receptorunt, sic feruente uirtute cum diuino auxilio, quod omnem virtutem excedit, no(n) unquam per patencia miracula demonstrato, ex ip(s)is criptis moncium descendentes regnorum limites extenderunt” (Cartagena, Alfonso de, *Memoriale virtutum*, BNE, ms. 9178, f. 72v^o).

22 “... nam rex Remigius primus cum apud Calagurram contra exercitum agarenorum ferre no(n) vale(n)s terga vertere incepisset, ab hostibus circumdatus, deuotissimam et necessariam or(at)ionem profudit (et) seq(ue)nti die apostolo Jacobo manifestissime appare(n)te hostes, a quibus pene victus erat, deuicit nefandissimu(m) q(ue) tributum ce(n)tu(m) uirginu(m) quod turpissimus Muregatus concesserat tunc sublatu(m) est et cu(m) illaritate cordis vota oblata su(n)t, que hodierna die sa(n)cto atq(ue) deuotissimo te(m)plo vbi eiusde(m) Jacobi corpus sactissimum requiescit, a fidelibus exsoluuntur” (*Memoriale...*, op. cit., ff. 72v^o-73r^o).

23 *Apud* Floriano, Antonio C., *Diplomática española del período astur*, Oviedo, 1948, t. I, n^o 50, p. 224. De entre la tradición historiográfica repárese solo en la fuente a la que don Alfonso concedía mayor autoridad, la obra del Toledano (Jiménez de Rada, Rodrigo, *De rebus Hispaniae*, IV, xiii, PP. *Toletanorum quotquot extant Opera*, t. III, Madrid, 1792, p. 87b). El Tímpano de Clavijo, con su representación ecuestre de Santiago, contribuiría a fijar en la memoria colectiva el episodio en cuestión (Yzquierdo Peiró, Ramón, “*Misit me dominus*. Santiago el Mayor en las colecciones artísticas de la catedral compostelana”, *Ad Limina*, VIII [2017], pp. 97, 99).

llevó a cabo este monarca de Calahorra? La victoria sobre los moros supuso la liberación del onerosísimo tributo de las cien doncellas, cuya responsabilidad acabó endosándose al rey Mauregato²⁴. En premio de tal liberación el rey victorioso instituyó los Votos de Santiago, esto es, la renta concedida a la Iglesia compostelana. No es trivial el detalle del entusiasmo con que era satisfecho este tributo, ingenua –por suponer alegría alguna en el sufrido contribuyente– estrategia legitimadora de los afanes recaudatorios de la sede. De este modo, el interés del episodio se desplazaba desde la ponderación de la devoción jacobea del rey Ramiro I a los intereses fiscales de la sede compostelana, beneficiaria de la generosidad regia.

Mas no por ello se pierde de vista el propósito de mostrar los réditos políticos de la devoción santiaguista, pues a continuación se ofrece un ejemplo más, los beneficios de la peregrinación a Compostela: la conquista de Coímbra llevada a cabo por Fernando I de Castilla, que se vincula a la visita del monarca a la tumba del Apóstol²⁵. Solo tras la peregrinación del monarca, el cerco de Coímbra, que se prolongaba ya por siete años, se coronó con la conquista de la plaza.

El uso que hace Alfonso de Cartagena de las tradiciones santiaguistas en su primera obra original pone de manifiesto la preeminencia que el culto jacobeo adquiere como dispositivo de propaganda política. No deja de ser significativa la selección hecha. Solo dos episodios, mas sumamente oportunos para el contexto en que se insertan: el auxilio prestado por el Apóstol al rey Ramiro I era la primera intervención bélica de Santiago, algo así como la raíz de uno de los ejes centrales de la ideología de la realeza castellana. A su vez, el débito de la conquista de Coímbra con relación a la devoción jacobea no podía ser más adecuado en una obra dedicada a un príncipe portugués: venía a constituir una suerte de recordatorio de la deuda que el reino luso tenía contraída con la sede compostelana, con la tan intensa corriente de peregrinación que atraía. El mensaje político era evidente: promover el culto a Santiago en la casa real portuguesa, erigido en la virtud más eminente del monarca, de cuya piedad pende la prosperidad del reino.

24 Por lo que se lo ha calificado de cabeza de turco con relación al fabuloso tributo (Sánchez Albornoz, Claudio, *Orígenes de la nación española. El reino de Asturias*, Madrid, 1985, p. 142). Ausente tal responsabilidad en los "Votos" –el documento se refiere genéricamente a "quidam nostri antecessores, pigri, negligentes, desides et inertes Christianorum principes" (p. 223)–, Lucas de Tuy ya lo considera fautor del ignominioso trato con los infieles (*Chronicon Mundi*, IV, ed. A. Schott, *Hispania Illustrata*, Fráncfort, 1608, t. IV p. 74). Véase Fernández Gallardo, Luis, "Santiago Matamoros en la historiografía hispanomedieval: origen y desarrollo de un mito nacional", *Medievalismo*, 15 (2005), p. 153. En su *Genealogía de los reyes de España* don Alfonso consigna puntualmente la responsabilidad de Mauregato en el tributo doncellil (*Anacephaleosis*, ed. R. Bell, *Rerum Hispanicarum Scriptores*, Fráncfort, 1579, t. I, p. 639).

25 "Cum Fernandus primus qui in Castella (et) Legione conjuntioni regnavit Colinbriam obsidere p(ro)poneret, Roderici de Biuar, qui Cid Canpiator vocatus est, consilium salubre sequutus p(ri)mo apostoli limino visitavit. Post vero ciuitate(m) per septemum obsesam grandiq(ue) miraculo preuio expugnatam in potestatem xpianorum reddegit" (*Memoriale...*, *op. cit.*, f. 73 rº).

2.2. En la evangelización de España

Un decenio más tarde Alfonso de Cartagena volvería a utilizar las tradiciones santiaguistas como instrumento de propaganda política. En el célebre discurso pronunciado en el concilio de Basilea el 14 de septiembre de 1434 en defensa de la prelación castellana²⁶ sobre la legación inglesa apeló a la predicación del Apóstol en España para sustentar la mayor antigüedad de Castilla –criterio esencial en la valoración de la nobleza– en la recepción de la fe. En efecto, ante los padres conciliares que debían decidir el litigio suscitado entre las legaciones castellana e inglesa, don Alfonso expuso con cierto pormenor, a diferencia de la concisión de las tradiciones relativas al Matamoros del *Memoriale*, el relato canónico de la predicación, martirio y *translatio* del Apóstol. Para ello se acogió a la autoridad indiscutida de Vicente de Beauvais (ca. 1190-1264?), cuyo *Speculum historiale* cita por extenso²⁷, con una virtualidad suasoria sumamente efectiva dada la indiscutida autoridad de que gozaba la magna enciclopedia del polígrafo dominico. La predicación hispana del Apóstol, avalada por el saber histórico, se corroboraba con el testimonio de la liturgia compostelana, que, aun cuando se justificaba como expresión de la *communis opinio*²⁸, apuntaba hábilmente a la sugestión de sacralidad, la derivada de la palabra magnificada por el ritual eclesiástico.

26 Para el contexto del discurso, el contencioso anglo-castellano, véase Fernández Gallardo, Luis, *Alonso de Cartagena*, pp. 138-160. Se analizan los pasajes relativos a Santiago en Fernández Gallardo, Luis, “Tradiciones jacobeanas en la Castilla del siglo XV: Intertextualidades (de Vicente de Beauvais a Rodríguez de Almela)”, *Revista de Literatura Medieval*, XXVIII (2016), pp. 179-184.

27 “Na(m) Vince(n)ti(us), liº Xº, c. VIIº, dic(it) hec verba: Ap(osto)lis jtaq(ue) diuersa co(n)fini climate adeuntib(us) nutu Dei Jacob(us) Hiberie oris apulsus verbum Dei predicauit intrepidus, vbi septem discipulos elegisse fert(ur), scil(icet) Torquatu(m), S(e)c(un)d(u)m, Vidaletum, Thesifontem, Eufrasium, Ceciliu(m), Ysithum, quo(rum) collegio soliu(m) extirpare ac telluri diu sterili semi(n)a verbi Dei co(m)mictent. Cumq(ue) dies immine(re)t sup(re)mus Jh(e)r(oso)limam cum eis p(er)rexit ibiq(ue) martiriu(m) subiit, ciu(us) corpus discipuli eius nocte recipientes pro timore iudeo(rum) nauim imposuerunt et sepultura(m) eius diuine prouidencie co(m)mictentes duce angelo Galecia(m) appulerunt et exeuntes de portu posueru(n)t corpus eius in quoda(m) loco et pergentes ad qua(n)dam femina(m) viduam, d(omi)nam loci illi(us) nobile(m), sed pagana(m) dixerunt ei: D(omi)n(u)s Jh(e)s(us) (Christu)s mictit ad te corpus discipuli sui, vt que(m) nolui(vi)u(m) suscip(er)e suscipias vel deffunctum. Et narratores miraculum qual(ite)r erant ad eius sepultura(m) petebant ac illa dolosi animi et ferocis dix(it) eis se libent(er) conced(er)e q(uod) petebant si t(u)m prius regis Yspanie assensum haberent. P(er)gentes (er)g(o) ad regem benigne obtine(n)t. Sed post paululum jrat(us) et promissi penitens iussit abeuntes insequi (et) noceri. Et cum pontem tra(n)sissent insequentes eos milites jrruente sub eis ponte in flumine subuersi sunt. Q(uo)d audiens rex, vt dicit mag(ister) Johannes Belet, sibi suisq(ue) timens misit ad eos rogans vt secure venirent et q(uod) promiserat obtinerent. Illi (er)g(o) reddierunt et ad fide(m) (Christ) i regem cum p(o)p(u)lo conuerterunt” (*De preeminencia*, f. 13rº-vº). Cfr. Beauvais, Vicente de, *Speculum historiale*, IX, 4-7, Núremberg, 24, julio, 1483 [sin foliar].

28 “Ecia(m) in officio Sancti Jacobi hec v(er)ba: Per cui(us) saluberrima(m) p(re)dicac(i)onem toci(us) plebe(m) yspanie suu(m) cepit agnoscere Redemptorem. Et istis legendis standum est, cu(m) in Eccl(es)ia pu(blice) content(ur) et sunt jam reducta in co(m)mune(m) opinionem, que facit jus iux(ta) l. *Barbari(us)*, ff. *De offi. pretor.*” (*De preeminencia*, f. 13 vº). Se aduce el Responsorio VIII: “Adest nobis valde laetabunda dies praeexcellētissimi Apostoli Jacobi, per cuius saluberrimam praedicationem tota plebs Hispaniarum suum coepit agnoscere Redemptorem” (*apud* López Ferreiro, Antonio, *Historia de la Santa...*, op. cit., t. I, p. 128). ¿Citaría de memoria don Alfonso? El fundamento jurídico aducido remite a *Digestum* 1.14.3. A su vez, la imagen del Apóstol en el Pórtico de la Gloria, que ostenta la cartela que reza “Misit me Dominus”, constituía un eficaz recordatorio de la acción apostólica de Santiago en España (véase el análisis de Ramón Yzquierdo Peiró, “Misit me dominus...”, op. cit., p. 87).

La resonancia de las razones expuestas por don Alfonso fue extraordinaria dada la naturaleza del foro en que se pronunciaron. El concilio de Basilea ha sido calificado de congreso europeo²⁹: ante la representación de la Iglesia universal y de los reinos cristianos, el embajador castellano proclamaba la venerable antigüedad de la recepción de la fe cristiana en tierras hispanas. El culto jacobeo, aducido en su manifestación litúrgica, adquiriría de este modo una clara dimensión política, erigiéndose en eficazísimo dispositivo legitimador de la realeza castellana y de sus aspiraciones al reconocimiento de su prestigio en el concierto de las naciones europeas. Y no solo de la realeza: las consideraciones con que se construye el riguroso argumentario del discurso venían a apuntar a la expresión de un sentimiento nacional, que en la cita de la liturgia compostelana se manifestaba en la apelación al pueblo hispano (“totius plebs Hispaniae”) como receptor de la predicación apostólica, en la medida en que el vocablo *plebs* había adquirido el significado específico referido al “pueblo cristiano”³⁰. Así, la raíz identitaria principal, la que define la confesión religiosa, se presentaba como atributo del pueblo. Tal es el matiz esencial que introducía la cita litúrgica santiaguista. No debió de ser motivo menor este entre los que indujeron a don Alfonso a acudir la venerable liturgia compostelana como testimonio probatorio de la predicación de Santiago en España.

En el contexto conciliar se limitaban las diversas tradiciones relativas a Santiago a la dimensión apostólica. Si bien las necesidades argumentativas lo exigían (demostrar la mayor antigüedad de Castilla en la recepción de la fe), no es menos cierto que la faceta del Matamoros, la imagen belígera del Apóstol, no habría hecho mal papel como prueba de los favores de que gozaba la realeza castellana: nada menos que un discípulo de Cristo afanado en la guerra que constituía la misión secular de los reyes hispanos. Si cabe plantear su omisión consciente, tal vez haya que considerarla indicio de la genuina naturaleza de la devoción jacobea de Alfonso de Cartagena, más atraído por la acción apostólica de Santiago que por su faceta combativa, si no es que temiese una reacción escéptica en tan escogido auditorio. En cualquier caso, la práctica devocional compostelana adquiriría resonancia internacional al ser invocada en el marco conciliar y, sobre todo, una significación que rebasaba el ámbito propiamente piadoso al actualizarse en un contexto forense: la oratoria conciliar al servicio de los intereses políticos del rey de Castilla.

29 Helmuth, Johannes *Das Basler Konzil, 1431-1449. Forschungsstand und Probleme*, Colonia-Viena, 1987, pp. 175-178.

30 Du Cange, Charles, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, 10 vols., Niort, 1883-1887, s. v. *plebs*, t. VI, col. 363c; Balbus Januensis, Johannes, *Catholicon*, Mainz, 1460, s. v. *plebes*, f. 277r^o (distingue entre los sentidos “pro colleccione hominum” y “pro ecclesia baptismali”). Para el uso de este término en la liturgia hispana (el tercero más frecuente, tras *ecclesia* y *populus*, para designar a la comunidad cristiana), véase Díaz y Díaz, Manuel C., “Sobre las denominaciones del pueblo fiel en la liturgia hispana”, *Voces*, 4 (1993), pp. 89-91. Y Quevedo formularía tal idea explícitamente, al establecer el vínculo entre predicación santiaguista y constitución del reino: “Que Santiago no es patrón de España porque entre otros santos le eligió el Reino, sino porque cuando no había reino, le eligió Cristo nuestro Señor para que él lo ganase y le hiciese...” (Quevedo, Francisco de, *Memorial por el Patronato de Santiago, Obras completas*, ed. F. Buendía, t. I [*Obras en prosa*], Madrid, 1958, p. 771b).

2.3. Amparo de la realeza castellana

Habrían de transcurrir cerca de veinte años para que Alfonso de Cartagena tratara de nuevo acerca del Apóstol Santiago, aun cuando se le habían presentado ocasiones para ello. Resulta significativo al respecto que las reflexiones que desarrolla en su *Duodenarium* (1442) sobre las virtudes regias omitan cualquier referencia a los favores celestiales de que gozaron algunos monarcas hispanos, que en el *Memoriale virtutum* había atribuido a sus preclaras cualidades. Más que confirmación de que no le atraía la dimensión beligerante de Santiago, viene a constituir el resultado de la evolución del pensamiento político de don Alfonso en una dirección que cabría calificar de secularizadora y que determina una reevaluación de las virtudes regias, que vienen a circunscribirse a las que coadyuvan al buen gobierno. Y sin embargo, en la obra que cierra su rica producción escrita, don Alfonso acude de nuevo a la imagen del Matamoros.

En efecto, la *Genealogía de los reyes de España*, representa un jalón destacado en la tradición historiográfica hispana del Santiago guerrero. Se trata de una de sus últimas obras, ya al final de su dilatada existencia (1454-1456)³¹. Concebida en principio como ofrenda al rey de Castilla posee un decidido carácter propagandístico.

En efecto, puesto que el propósito legitimador se focalizaba en la serie dinástica y en destacar la raíz gótica de la realeza castellana, la recepción de la fe cristiana iba a referirse no al reino, al pueblo, sino a sus reyes. De ahí que se omita la actividad apostólica de Santiago en España, que tanto relieve había tenido en *De preminentia*, para centrar el interés en el momento en que se produjo la adopción de la fe católica en el marco de la serie dinástica que arranca de Atanarico, primer monarca del árbol genealógico regio, que, pagano cual era, persiguió a aquellos godos que habían recibido el cristianismo³². Con habilidad suasoria, don Alfonso muestra la coetaneidad de Ulfilas, cuya actividad catequética se destaca junto a su traducción de la Biblia a la lengua gótica. Diríase que constituye el fundamento legitimador del reinado de Atanarico; de hecho Cartagena lo incluyó en el aparato iconográfico³³.

El discurso propagandístico es compatible con la efusión del estudioso y hombre de letras que por encima de todo era el entonces obispo de Burgos. Llama la atención que precisamente en este punto, la brevedad que preside la exposición ceda a la *amplificatio*. Y efectivamente, tras extractar la información de su fuente dilecta, *De rebus Hispaniae* del Toledano³⁴, añade de su propia cosecha unas precisiones a la observación de la fuente seguida relativa a las letras que ideó Ulfilas para su versión a la lengua gótica de la Biblia, una glosa a la indicación sobre la identi-

31 Sobre su accidentada génesis, que determinó la discontinuidad compositiva, entre 1454 y 1456, véase Fernández Gallardo, Luis, "Idea de la historia y proyecto iconográfico en la *Anacephaleosis* de Alonso de Cartagena", *Anuario de Estudios Medievales*, 40/1 (2010), pp. 318-321.

32 Cartagena, Alfonso de, *Anacephaleosis...*, *op. cit.*, p. 621. Cabe destacar como tal extremo no es óbice para la estimación positiva de este monarca, que ostenta los atributos del rey guerrero: "Depingitur Athanaricus sub cultu armorum, quia fuit bellicosus, strenuus, & in armis exercitatus." (p. 621).

33 "Depingitur etiam hic Gudilla Episcopus, quia Gothos legem Christianam docuit" (*Anacephaleosis...*, *op. cit.*, p. 621).

34 *Anacephaleosis...*, *op. cit.*, p. 621 < *De rebus Hispaniae*, II, 1, p. 24a.

ficación de ese tipo de escritura con la que entonces se denominaba letra toledana. Don Alfonso matiza el dato³⁵, añadiendo a tal denominación la de gótica y una observación sobre la dificultad que ofrece su lectura. Y para ilustrar la mudanza de tipos de escritura a lo largo de la historia, aduce el caso de la introducción de la letra humanística en Italia, de que él podía dar testimonio: digresión sumamente elocuente de su vocación intelectual.

Mas el Santiago guerrero no iba a estar ausente en la tradición de la realeza castellana. Los hitos aducidos en el *Memoriale virtutum* reaparecen en la *Anacephaleosis*. En primer lugar, la aparición del Apóstol en la batalla Clavijo (de nuevo Cartagena localiza el evento en Calahorra) socorriendo al rey Ramiro I³⁶. Es de notar que en este punto el obispo de Burgos se aparta de la fuente, *De rebus Hispaniae*, para adoptar la perspectiva propia del que fuera deán de Compostela –y no habría que descartar que gravitara en este punto el recuerdo del documento de los Votos leídos durante su deanato–: de nuevo adquiere especial realce su institución, mayor que la propia acción beligerante de Santiago. Y aún más: ni siquiera se alude a la liberación del ominoso tributo de las cien doncellas, centrándose la atención en los aspectos fiscales, cuyo minucioso detalle destaca precisamente por la parquedad narrativa propia del género genealógico. Es de destacar cómo se consigna el modo como los guerreros hispanos invocaban al Apóstol, detalle revelador de la fascinación que sentía Alfonso de Cartagena por el mundo de la caballería.

El hito siguiente se refiere a la toma de Coímbra, que llevó a cabo Fernando I de Castilla. El relato es sumamente breve³⁷. Se suprime la intervención del Cid, que aparecía sugiriendo al rey Fernando la peregrinación a Compostela. En cambio,

35 "... specialesque litteras quas eis cum Lege Gudila eorum Episcopus tradiderat, habuerunt, quae in antiquis Hispanorum et Galiarum libris adhuc hodie superextant, et est littera quae dicitur Toletana." (*De rebus Hispaniae*, II, 1, p. 24a). Jiménez de Rada extracta, a su vez, a Isidoro de Sevilla, omitiendo el arrianismo que profesaban los primeros cristianos godos, con su correspondiente declaración doctrinal, y añadiendo la precisión sobre la identificación de la primitiva letra gótica con la de los libros antiguos de Francia y España (Isidoro de Sevilla, *Historia Gothorum*, ed. Th. Mommsen, *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*, t. XI, Berlín, 1894, p. 270). Don Alfonso, tras reproducir en su tenor literal el pasaje del Toledano, añade: "... quam literam aliqui Toletanam vocant, sed communiter Gothicam dicimus. Legitur cum difficultate propter dissuetudinem, quia ille modus scribendi desiit, & alia forma literae vtimur. In Italia tamen a paucis citra temporibus, vetustissimum modum scribendi cum diphthongis qui iam ab vsu omnium recesserant, & quasi a sepulchro vetustae antiquitatis sepultam literam, vt alium Lazarum, suscitare voluerunt" (*Anacephaleosis...*, *op. cit.*, p. 621). Don Alfonso se refiere a la introducción de la *littera antiqua*, debida a su amigo Poggio Bracciolini, patrocinado por Niccolò Niccoli, a comienzos del siglo XV [Ullman, Bertold L., *The Origin and Development of Humanistic Script*, Roma, 1960, pp. 79-89; Zamponi, Stefano, "La scrittura umanistica", *Archiv für Diplomatik*, 50 (2004), pp. 469-475]. Es de notar la fina capacidad de observación del prelado burgalés: destacó la restitución de los diptongos propios de la prosodia y ortografía clásicas (véase al respecto Ullman, Bertold L., *The Origin*, p. 85).

36 "Hic [= Ramiro I] cum Arabibus decertauit in illo celeberrimo praelio campestri quod apud Calagurram habitum est, in quo sanctus Iacobus apparuit, & deuicta inmensa copia Arabum, vota emissa fuerunt de dando perpetuis temporibus ex quolibet iugere boum, seu iumentorum serentium, certam mensuram grani ecclesiae sancti Iacobi, quae hodie in multis huius regni prouinciis exoluitur. Ex illo autem praelio in antea consueuerunt Hispani, cum praeliis campestribus pugnant, eleuatis dextris clamando inuocare sanctum Iacobum" (*Anacephaleosis...*, *op. cit.*, p. 640). Se analiza el pasaje en Fernández Gallardo, Luis, "Santiago...", *op. cit.*, p. 169.

37 "Hic Rex [= Fernando I] optimus & bellicosissimus Coimbram diuturna obsidione expugnatam sancto Iacobo visibiliter apparente obtinuit, & magnam partem Portugalliae cum ea" (*Anacephaleosis...*, *op. cit.*, p. 647).

adquiere mayor visibilidad el Apóstol, al indicarse expresamente su presencia real, su aparición a la vista de las huestes castellanas, aunque los atributos bélicos están ausentes, diríase que meramente insinuados.

Cierta ambigüedad se advierte en la presencia del Matamoros en la *Anacephaleosis*. Como hecho histórico consagrado por la tradición historiográfica hispana resultaba ineludible la referencia a las gestas que se le habían atribuido, a su intervención efectiva en auxilio de las huestes cristianas que luchaban contra los enemigos de la fe. Y, sin embargo, diríase que se elude la afirmación plena de la condición belígera. Especialmente significativa al respecto es su presencia en la iconografía de la obra, teniendo en cuenta el especial cuidado que puso don Alfonso en la elaboración del código icónico, por lo que ahí adquieren pleno sentido histórico no solo los monarcas que componen la serie dinástica sino los personajes que tuvieron especial relevancia en la historia hispana. Así, no deja de extrañar el carácter subsidiario que ofrece la representación de Santiago en su relación con Ramiro I³⁸. Diríase que solo metonímicamente está presente el Apóstol que decidió la victoria en la batalla de Clavijo: únicamente mediante la visión que en sueños tuvo este monarca, de un modo indirecto, pues, figura Santiago en el árbol genealógico de la realeza castellana a propósito de la intervención que consolidaría su patronazgo hispano. Ciertamente, considerado este hecho desde la perspectiva de la iconografía regia, quedaba magnificado el papel tutelar del Apóstol en la medida en que los atributos bélicos (“armatus”) se subordinaban a la recepción del auxilio celestial (referencia a la *apparitio*³⁹).

Una presencia más neta, en cambio, ostenta Santiago en la representación de Fernando I, el otro monarca hispano que se vio favorecido de sus virtudes belígeras. Y de nuevo estas aparecen como relegadas a un segundo plano, destacándose más bien el resultado, la entrega de las llaves de Coímbra, la plaza conquistada en virtud de la fe que el monarca castellano exhibió⁴⁰. Es más, se afirma expresamente el “auxilio divino”, como si Santiago no fuera a fin de cuentas sino una suerte de intercesor. No obstante, más que una instintiva repulsa de la imagen cruenta del Matamoros, difícilmente compaginable con la vocación apostólica, tal vez haya que situar la elección de las llaves como atributo iconográfico del Zebedeo en el empeño emulador de la sede compostelana respecto del primado de Roma, mediante las connotaciones petrinas que aquéllas poseen, solidarias de las pretensiones de la sede compostelana a erigirse en la segunda de la Cristiandad⁴¹.

38 “Depingitur hic Ranimirus dormie(n)s in castris armatus, eo quod sic dormienti apparuit ei S. Iacobus” (*Anacephaleosis...*, *op. cit.*, p. 640).

39 Modalidad de aparición que Dinzelsbacher denomina “Erscheinungen” [“Revelaciones”], *Typologie des sources du Moyen Âge*, dir. L. Génicot, fasc. 57 (1991), pp. 18-19].

40 “Depingitur in equo armatus sancto Iacobo claves ciuitatis Colimbriae tradente, quia cum auxilio diuino ad preces sancti Iacobi ciuitatem habuit” (*Anacephaleosis...*, *op. cit.*, p. 648).

41 Fernández Gallardo, Luis, “Santiago...”, *op. cit.*, pp. 142-143. Interpreta las llaves como signo apostólico de atar y desatar, luego atribuido en exclusiva a san Pedro, Herbers, Klaus, *Política y veneración de santos en la Península Ibérica. Desarrollo del “Santiago político”*, Pontevedra, 1999, p. 38.

La omisión de otras intervenciones del Matamoros avaladas por la historiográfica castellana ha de explicarse tanto por la naturaleza genérica de la obra, una genealogía de la realeza castellana, como, tal vez razón esencial, por sentido crítico ante la tradición vernácula. El silencio al respecto a propósito de la referencia a las conquistas del conde Fernán González⁴² no deja de ser revelador. Ciertamente, es solo nombrado como ancestro de la realeza castellana, por mediación del Cid, pero del mismo modo que se amplifica su titulación (“celeberrimi & bellicosissimi Principis Fernandi Gundisalvi Comitis”), podría haberse hecho referencia a los favores del Apóstol que la tradición le atribuyó.

Es lo más probable que en su plena madurez intelectual don Alfonso sintiera no muy sólida la virtualidad legitimadora de la imagen del Matamoros. Ello se colige del modo como aborda las virtudes del príncipe en su *Duodenarium* (ca. 1442)⁴³: ni una sola palabra acerca del patrocinio de Santiago como evidencia de la excelencia regia hispana. Ya el deslinde que hace entre el hombre y el príncipe apunta a una delimitación de un ámbito aretológico específico, propio del ejercicio del poder regio, en el que no está presente la devoción religiosa⁴⁴. De ahí la ausencia de Ramiro I y de Fernando I entre los reyes alegados como virtuosos: silencio, pues, más revelador aún que los apuntados en la *Anacephaleosis*. Una más meditada reflexión sobre la naturaleza del poder regio conducía a una limitación de las virtudes a él atingentes y con ello a una cierta preterición de la imagen bélica de Santiago como argumento legitimador de la realeza hispana.

3. Peregrinación. Institución de aniversario (1456)

Ahora bien, la limitación de los usos de la imagen belígera de Santiago en la construcción del discurso ideológico era perfectamente compatible con la más acendrada devoción hacia el Apóstol que según la tradición, entonces indiscutida, había evangelizado el solar hispano. Y es que ya al final de su vida, Alfonso de Cartagena decidió emprender la peregrinación para visitar la iglesia que contenía los restos de Santiago y de la que había sido deán. No carece de relieve el que su más temprana biografía, *De actibus Alfonsi de Cartagena*, reserve amplio espacio a este episodio de

42 *Anacephaleosis...*, *op. cit.*, p. 643. Cfr. *Estoria de España*, cap. 700, *Primera Crónica General de España*, ed. R. Menéndez Pidal, Madrid, 1977, t. II, p. 405a < *Poema de Fernán González*, coplas 560-563, ed. R. Menéndez Pidal, *apud Reliquias de la poesía épica española* (1951), Madrid, 1980, pp. 118-119. Y sin embargo, su discípulo Rodríguez de Almela, en su *Compilación de los milagros de Santiago*, le concedería entero crédito a la aparición de Santiago en auxilio del conde castellano (para el lugar de esta obra dentro de las tradiciones santiaguistas véase Fernández Gallardo, Luis, “Santiago...”, *op. cit.*, p. 173).

43 Fernández Gallardo, Luis; Jiménez Calvente, Teresa, *Cultura castellana...*, *op. cit.*, pp. 81-86; Fernández Gallardo, Luis, “Las ideas políticas de Alonso de Cartagena”, *Res Publica. Revista de filosofía política*, año 10, n° 18 (2007), pp. 413-426.

44 *Duodenarium...*, *op. cit.*, p. 286.

su vida, que viene a ser una amplia y bien calculada preparación para la coda, sobre todo porque el autor revela proceder del círculo íntimo del biografiado⁴⁵, ofreciendo detalles de sumo interés.

En efecto, el biógrafo dedica la parte previa al relato del óbito ejemplar del egregio prelado a mostrar su acendrada piedad a través de numerosas fundaciones e instituciones pías. Tras la última reseñada, la dotación de la capilla de la Visitación, donde habrían de reposar sus restos mortales, y el subsiguiente reparto de limosnas⁴⁶, se refiere la decisión de acudir a Compostela en peregrinación. Por un lado era ese año, 1456, jubilar, con el incentivo de la indulgencia plenaria⁴⁷; mas no se deja de ponderar que se trataba de un deseo hondamente arraigado en el obispo de Burgos⁴⁸.

Ya había cumplido entonces este setenta años, edad avanzada para la época y todavía más para un viaje en las condiciones de entonces, lo que pone de manifiesto el arraigo de la devoción jacobea en el anciano prelado. Queda descartada la concesión a las formas de piedad y religiosidad mayoritarias, cuando podía haber cumplido con el trámite en situación personal más favorable. La sensibilidad religiosa que se manifiesta en sus escritos devocionales se revela así perfectamente compatible con aquellas prácticas que en el curso de pocos decenios iban a recibir la crítica desde unos supuestos renovadores.

El bien informado autor de *De actibus* presta atención muy desigual a este episodio del final de la vida de don Alfonso. Así, la concentra en la estancia en la ciudad de Compostela, omitiendo el viaje, la peregrinación propiamente dicha⁴⁹. Ni un solo dato sobre las etapas, los lugares donde hubo de hospedarse: únicamente deja constancia de los honores que tanto a la ida como a la vuelta le prodigaron nobles, caballeros y prelados –es de notar el uso del término “cortesías” para designar tales atenciones⁵⁰–.

Solo se menciona en el regreso Villasandino, localidad donde sintió Cartagena la llamada ineluctable de la muerte (p. 151) y situada en el tramo del camino entre

45 Se ha propuesto la autoría de Juan de Nebreda [Lawrance, Jeremy, “*De actibus Alfonsi de Cartagena: Biography and the Craft of Dying in Fifteenth-Century Castile*”, en D. Hook (ed.), *Text & Manuscript in Medieval Spain. Papers from the King's College Colloquium*, Exeter-Londres, 2000, pp. 122-126]. Opono, sin embargo, objeciones de peso a tal atribución Olivetto, Georgina (ed.), *Título de la amistança. Traducción de Alonso de Cartagena sobre la “Tabulatio et expositio Senecae” de Luca Mannelli*, San Millán de la Cogolla, 2011, pp. 54-55.

46 *De actibus...*, *op. cit.*, pp. 150-151.

47 La práctica del año jubilar, remedo del instituido en Roma, contribuyó notoriamente al desarrollo de las peregrinaciones. Ya en el último cuarto del siglo XIV se observa un incremento del tráfico de peregrinos que se ha puesto en relación con la introducción en Compostela de tal práctica (Rucquoi, Adeline, “El siglo XV...”, *op. cit.*, pp. 384-385). Véase asimismo Vázquez de Parga, Luis; Lacarra, José M^a; Uría Riu, Juan, *Las peregrinaciones...*, *op. cit.*, t. I, pp. 150-151. No obstante, la afluencia de peregrinos en 1456 fue sensiblemente menor a la de los años jubilaes anteriores, 1445 y 1434 (López Ferreiro, Antonio, *Historia, de la Santa...*, *op. cit.*, t. VII, p. 160).

48 “... deliberavit ire in peregrinaciones ad Sanctum Iacobum, cuius festiuitas erat ipso anno in die Dominica, que a fidelibus dicitur Iubileus, id es remissio uel indulgentia plenaria peccatorum. [...] compleuit desiderium suum de uisitacione tanti apostoli” (*De actibus...*, *op. cit.*, p. 151).

49 Revive en animadas notas la experiencia de la peregrinación Plötz, Robert, “El peregrino...”, *op. cit.*

50 “... receptis multis honoribus et curialitatibus a magnatibus et militibus et prelatibus in finibus illis tam in progressu quam in regressu, quacumque transierat...” (*De actibus...*, *op. cit.*, p. 151).

Burgos y Sahagún⁵¹, en la ruta del interior, que era la que imponía el inicio de la peregrinación desde la sede burgalesa. Habrá que descartar la ruta costera, que podía haberle atraído por la posibilidad de visitar la colegiata de Santillana, donde hacía poco había trasladado las reliquias de santa Juliana. La observación del biógrafo acerca del agasajo de que fue objeto viene a ser indicio de la calidad del séquito que acompañó al eminente prelado, sumamente consciente del decoro que correspondía a su dignidad episcopal. Formaban parte de la comitiva las siguientes personalidades: su discípulo Diego Rodríguez de Almela, Pedro de Sancti Spiritus, fraile del monasterio de San Pablo de Burgos, el bachiller fray Bartolomé, monje del monasterio de San Pedro de Arlanza y el arcipreste de Río de Urbel⁵².

Permaneció en Compostela 17 días, que dedicó en buena parte a visitar iglesias y monasterios, ejerciendo la caridad con su habitual largueza, dando abundantes limosnas⁵³. Junto al esencial propósito devoto cabría incluir un cierto componente turístico, una suerte de turismo piadoso⁵⁴, consistente en la visita de lugares cuyo atractivo incluiría asimismo aspectos monumentales. Una noche hizo vigilia en el lugar donde reposaban los restos del apóstol Santiago –habrá que suponer junto al altar mayor⁵⁵–; al día siguiente celebró misa en un altar destacado y comulgaron de su mano todos los integrantes de su séquito. Don Alfonso se acogía así a una práctica devocional en que la oración adquiere un acusado componente ritual⁵⁶. La proximidad de los restos del Apóstol confería extraordinaria solemnidad a la práctica oracional a la vez que un cierto halo taumatúrgico, en la medida en que éstos venían a representar por vía metonímica la presencia del Apóstol y, por ende, del magisterio de Cristo: una suerte de vislumbre de la divinidad⁵⁷. Tal ceremonia constituiría seguramente la culminación de la peregrinación, presidida de este modo

51 Vázquez de Parga, Luis; Lacarra, José M^a; Uría Riu, Juan, *Las peregrinaciones...*, op. cit., t. II, pp. 201-219.

52 Todos ellos suscribieron el documento por el que se instituyó el aniversario fundado por don Alfonso (*Fundación del aniversario de 1456*, apud Sánchez Sánchez, Xosé M., *Alfonso de Cartagena. Cultura, política y sociedad en Santiago de Compostela [1415-1435]*, Salamanca, 2021, p. 104). Especialmente relevante es la participación de Almela; hubo de ser decisiva esta experiencia en la conformación de su devoción jacobea, tal y como se plasma en su *Compilación de los milagros de Santiago* (véase al respecto Gutiérrez García, Santiago; López Martínez-Morás, Santiago, “La vocación jacobea de Diego Rodríguez de Almela”, *Ad Limina*, IV [2013], pp. 39-67).

53 “Stetitque in ciuitate Conpostelle per dies XVII [...] Interim autem dum ibi stetit, non cessauit uisitare monasteria et ecclesias, et dando larga manu helemosinas...” (*De actibus...*, op. cit., p. 151).

54 Decididamente turístico es el carácter que presentan las peregrinaciones caballerescas en el siglo XV (Vázquez de Parga, Luis; Lacarra, José M^a; Uría Riu, Juan, *Las peregrinaciones...*, op. cit., t. I, p. 89). Cundió en dicho estamento la moda de realizar una suerte de “tour de España”, caballeresco, militar y devocional (Rucquoi, Adeline, “El siglo XV...”, op. cit., p. 385).

55 Pues se hallaba contenido el cuerpo del Apóstol en un arca marmórea bajo el altar mayor ya desde el siglo XII (Vázquez de Parga, Luis; Lacarra, José M^a; Uría Riu, Juan, *Las peregrinaciones...*, op. cit., t. II, pp. 365-366).

56 En Compostela se celebraba la vigilia de la fiesta de Santiago con gran solemnidad. Era asimismo costumbre que los peregrinos velaran la noche de su llegada (Vázquez de Parga, Luis; Lacarra, José M^a; Uría Riu, Juan, *Las peregrinaciones...*, op. cit., t. I, pp. 146-147). Sobre la liturgia de la Vigilia véase López Ferreiro, Antonio, *Historia de la Santa...*, op. cit., t. I, pp. 434-436.

57 Aunque ya en fecha temprana se alzaron voces autorizadas que cuestionaban la virtualidad de los restos de Santiago para la edificación moral del cristiano, como la del predicador franciscano Bertoldo de Ratisbona, en el siglo XIII (Vázquez de Parga, Luis; Lacarra, José M^a; Uría Riu, Juan, *Las peregrinaciones...*, op. cit., t. I, p. 112).

por la oración. Se cumplía así un proyecto que hay que suponer hondamente deseado y madurado y que sus múltiples ocupaciones no le habrían permitido llevar a cabo hasta el momento en que, dada su avanzada edad, no cabía más dilaciones.

Alfonso de Cartagena quiso dejar testimonio de su devoción jacobea mediante la institución de una memoria y aniversario⁵⁸, la celebración de una misa perpetua, que habría de tener lugar el tercer viernes (sexta feria) del mes de junio, con la subsiguiente distribución de alimentos para los pobres, conforme a la práctica habitual de este tipo de instituciones. Ello requería una dotación económica, que se estimó en mil doscientos maravedíes. La institución se formalizó solemnemente en reunión capitular celebrada el 12 de junio: ante el cabildo, presidido por el cardenal y vicario Gomes Fernandes, compareció don Alfonso y declaró sus términos, que quedaron recogidos en documento solemne⁵⁹.

La exposición de motivos es reveladora de la índole genuina de la devoción de don Alfonso. Tras el protocolario acatamiento de la dignidad de tan magnífica sede, sitúa en primer lugar el recuerdo de su condición de deán de dicha iglesia y, a continuación, el servicio que la institución prestará a Dios, a la Virgen y al apóstol Santiago⁶⁰. La firme devoción mariana, erigida en seña de identidad del linaje de los Santa María, precede a la jacobea, incluso en un momento en que esta debía ocupar el primer plano: asimismo, en las conmemoraciones de la misa queda estipulada tal precedencia, la de la Virgen en primer lugar, seguida de la de Santiago⁶¹. Y es que Alfonso de Cartagena, aun cuando participe de formas de piedad populares, en modo alguno pierde de vista quién ha de ser el destinatario primordial de la alabanza y la celebración piadosa y, sobre todo, la índole esencial de la oración⁶². De ahí que las disposiciones litúrgicas tengan un carácter antes cristológico que propiamente santiaguista: ¿recelos ante lo que pudo percibir como desvirtuación de la genuina devoción religiosa en las formas de piedad observadas entre los peregrinos, con su acusado componente de ritualismo meramente exterior cuando no simple y llana irreverencia hacia lo sagrado?

En efecto, las precisas instrucciones que al respecto dispuso el obispo de Burgos son sumamente ilustrativas. En primer lugar, el día escogido para la celebración

58 Designados como «oferitorium magnum» en *De actibus...*, *op. cit.*, (p. 151).

59 Que obra en el archivo de la catedral compostelana (ACS, S 16/15). Ha sido editado por Sánchez Sánchez, Xosé M., *Alfonso de Cartagena...*, *op. cit.*, pp. 98-105 (se cita por esta edición). La dotación económica, en pp. 100-102; la relación de canónigos presentes en el acto, en p. 98.

60 "Et dixo a los dichos sennores dean et cabildo que el, acatando a la insignidad et excellençia et deuocion de la dicha santa iglesia, et remenbrandose como el fuera dean della algund tiempo, et touiera en ella su morada en alguna parte del, querria et era su voluntad, si a ellos ploguiese, por seruiçio de Dios et a gloria suya et a loor de la Virgen Gloriosa su Madre et del Apostol Sanctiago et de toda la corte celestial..." (*Fundación del aniversario de 1456*, p. 99).

61 *Fundación...*, *op. cit.*, p. 101.

62 Tal y como puede observarse en el amplio tratado que compuso acerca de la oración, el *Oracional* (Fernández Gallardo, Luis, *La obra literaria...*, *op. cit.*, pp. 274-277). No hay que perder de vista que el culto a Santiago se manifestó como equiparación con Jesucristo [Castro, Américo, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (1948), Barcelona, 1983, p. 120]. ¿Acaso percibió don Alfonso tales excesos devocionales y obraba en consecuencia destacando la inequívoca primacía del Salvador?

del aniversario, viernes (el tercero del mes de junio), en memoria y reverencia de la Pasión del Señor⁶³. No podrá ser otro día de la semana, de manera que si un año por cualquier circunstancia no pudiese celebrarse el aniversario ese día, se trasladaría a otro viernes de dicho mes (*Fundación*, p. 64). Explícitamente se declara que “esta missa mas deuotamente en reuerençia de la Sancta Passion sea çelebrada et oyda” (*Fundación*, p. 100). A su vez, las disposiciones sobre la refección de los pobres presentan un inequívoco simbolismo eucarístico. Se les proporcionará pan, vino y pescado⁶⁴: las dos especies eucarísticas y el símbolo cristológico, con el correlato apostólico del número doce. Es evidente la preeminencia del simbolismo, la finalidad conmemorativa, sobre la meramente caritativa. Diríase pervive la concepción altomedieval de la pobreza, en que prima la dimensión moral sobre la económica y social (el pobre como encarnación de la *humilitas*, frente al *potens*⁶⁵).

Las minuciosas disposiciones litúrgicas son reveladoras de la especial sensibilidad que Alfonso de Cartagena mostraba hacia el ritual de la eucaristía. Establece con sumo detalle el tipo de oficio que se ha de celebrar. En consonancia con la honda inspiración cristológica, con especial atención a la Pasión, que preside este aniversario, el obispo de Burgos eligió el del Domingo de Ramos⁶⁶. Se seleccionan con especial diligencia los distintos componentes de la liturgia. Se precisa que en el *Gloria* se incluya *Gloria Christi*, conforme a la centralidad que adquiere la remembranza de la Pasión del Señor en el aniversario (*Fundación*, p. 102). Que la liturgia compostelana dejó huella en don Alfonso durante su deanato se revela en la elección de la conmemoración correspondiente al Apóstol: eligió la oración *Esto Domine plebe tue*, que se utilizaba en la fiesta de la traslación⁶⁷.

La selección del detalle litúrgico se hallaba en estrecha relación con la situación y expectativas vitales del prelado burgalés. Diríase que ya proveyo la proximidad del trance judicial a que será sometida su existencia, pues en dos ocasiones se manifiesta la idea de juicio. En primer lugar, la lectura del Evangelio; se escoge el de san

63 “Et el dicho senyor obispo dixo que por que este ofiçio que en la dicha iglesia deseaba que se fiesse en vn dia del anno fuese conforme a otros ofiçios et memorias que el ouo estableçido en la su iglesia de Burgos en diuersos dias del anno, declaraua que fuese este que por reuerençia et memoria indelible de la Sancta Passion de Nuestro Redemptor de que proçedieron infinidos bienes a toda la speçie humana, que vn viernes, que es la sexta feria, del mes de junio se diga [...] vna missa...” (*Fundación...*, *op. cit.*, p. 99).

64 “... se de refeccion de yantar de pan et vino et pescado congruentemente a dose pobres...” (*Fundación...*, *op. cit.*, p. 101).

65 Bosl, Karl, “Pauper und Potens”, *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa*, Múnich, 1964, pp. 106-134. A su vez, no hay que perder de vista la estrecha relación entre pobreza y peregrinación, en la medida en que la mortificación aneja al carácter penitencial de esta acercaba al peregrino al padecimiento del pobre (Goglin, Jean-Louis, *Les misérables dans l’Occident médiéval*, París, 1976, pp. 195-202).

66 “... hofiçio *Dominica in ramis*, et a saber *Domine ne longe facias auxilium tuum a me*, ver. *Deus, Deus meus respice*, segund que en aquel dia se dize...” (*Fundación...*, *op. cit.*, p. 102).

67 “... las conmemoraciones sean quatro, la primera de Nuestra Señora, *gratiam tuam Domine*, la segunda de Sanctiago, *Esto Domine plebe tue*...” (*Fundación...*, *op. cit.*, p. 102). Es esta la oración más utilizada en la liturgia jacobea [Rey Olleros, Manuel, *Reminiscencias del culto al Apóstol Santiago, a partir del Códice Calixtino, en los libros litúrgicos de los siglos XII al XIV en la antigua provincia eclesiástica de Santiago* (Tesis doctoral), Santiago de Compostela, 2009, p. 264].

Juan, las palabras de Jesús que anuncian el juicio del mundo, con cierto tono escatológico⁶⁸. En segundo, el salmo *Iudica me, Deus*, recitado una vez terminada la misa⁶⁹.

El mantenimiento del aniversario requería unos medios materiales, que don Alfonso como buen gestor no se olvidó de consignar. Estableció al efecto una dotación económica de mil maravedíes para el cabildo, al que quedaba encomendada la celebración, y otros doscientos para el refectorio de los doce pobres. Se estipula el tipo de moneda: “blancas viejas”, esto es, doblas anteriores a las “de la banda”, las acuñadas por Juan II en 1430 y 1442, con un valor de curso de dos blancas por maravedí⁷⁰. La precisión es de interés pues revela el intento de sortear los efectos de la reforma monetaria de 1442, en virtud de la cual el valor de curso de las blancas nuevas se rebajó a tres por maravedí⁷¹. De más que generosa cabría calificar la renta establecida para la celebración del aniversario, si se atiende a los niveles salariales de la época como referencia: por aquellos años mil maravedíes podía ser lo que ganaba en un año un abogado o letrado del cabildo burgalés o un procurador del mismo⁷².

El detalle con que fueron establecidas las disposiciones sobre el ritual del aniversario da la medida de la sensibilidad religiosa de Alfonso de Cartagena, que asume las formas de piedad más tradicionales (peregrinación, vigilia junto a los restos del Apóstol...), que diríase depura en aras de una genuina concepción cristiana del culto divino. Tal y como había expuesto con meridiana claridad en la pastoral sobre las reliquias de santa Juliana, el culto a los santos se subordinaba a la adoración que se debe a Dios⁷³. La devoción jacobea, que mantuvo firme y acendrada hasta sus últimos días, no le impelería a excepción alguna. De ahí que la organización del ritual que se ha de observar en el aniversario obedezca a una inequívoca inspiración cristológica, desde la cual el cristiano ejemplar que era don Alfonso dejaba constancia de su efusión gratulatoria ante la redención del género humano que con su Pasión llevó a cabo Cristo⁷⁴.

68 “Euangelio *Nunc iudicium est mundi, nunc princeps huius mundi* etc.” (*Fundación...*, *op. cit.*, p. 102). Cfr. *Secundum Iohannem* 21, 31.

69 “... et finida la missa estando los beneficiados en sus sillas, o desçendiendo a la parte inferior del choro donde más les plugiare, digan las pre[...]jures en baxa boz, e a saber *Iudica me, Deus...*” (*Fundación...*, *op. cit.*, p. 102). Cfr. *Psalmi* 42, 1. No hay que perder de vista que don Alfonso había glosado este salmo, ejemplo conspicuo de su pericia en la exégesis bíblica, en latín, obra que luego vertió al castellano (Fernández Gallardo, Luis, *La obra literaria...*, *op. cit.*, pp. 250-258).

70 *Fundación...*, *op. cit.*, p. 100.

71 Ladero Quesada, Miguel Ángel, “La política monetaria en la Corona de Castilla”, *En la España Medieval*, 11 (1988), pp. 97-100. Y es que estos años corresponden a la fase que va de 1451 a 1462, caracterizada por cierta estabilidad, tras un período de devaluación continua (Mackay, Angus, “Las alteraciones monetarias en la Castilla del siglo XV: la moneda de cuenta y la historia política”, *En la España Medieval*, 1 [1980], p. 246).

72 Mackay, Angus, *Money, Prices and Politics in Fifteenth Century Castile*, Londres, 1981, pp. 153, 158.

73 Cartagena, Alfonso de, *Traslación de las reliquias de Santa Juliana*, apud Escagedo Salmón, Mateo, *Colección Diplomática. Privilegios, escrituras y bulas en pergamino de la Insigne y Real Iglesia Colegial de Santillana*, Santoña, 1927, t. II p. 374. Cfr. Fernández Gallardo, Luis, “Un relato de traslación de reliquias en la Castilla del siglo XV: la obra de Alonso de Cartagena”, *Hispania Sacra*, LXIX (2017), p. 526.

74 “Et el dicho señor obispo dixo que [...] este ofiçio [...] fuese conforme a otros ofiços et memorias que el ouo estableçido en la su iglesia de Burgos en diuersos dias del anno, declaraua que fuese este que por reuerençia et memoria indelible de la Sancta Passion de Nuestro Redemptor de que proçedieron infinitos bienes a toda la speçie humana...” (*Fundación...*, *op. cit.*, p. 99).

4. *Conclusión*

La devoción jacobea de Alfonso de Cartagena presenta una doble dimensión, institucional y personal. En su obra escrita desde la posición de fiel servidor de la Corona castellana, el culto jacobeo se erige en dispositivo propagandístico que se acomoda de diversos modos a la exaltación de la realeza castellana, destacando los beneficios derivados de la devoción santiaguista, el auxilio militar del Apóstol, y del solar hispano, de la Corona de Castilla, que ostenta el más alto timbre de gloria por ser ámbito de predicación del hijo del Zebedeo. Don Alfonso muestra cierta contención en el entusiasmo por la excelencia belígera de Santiago, más atento a los beneficios de la sede compostelana derivados de los Votos que a la iconografía marcial.

El curial que extraía los réditos propagandísticos del culto jacobeo sentía asimismo una honda devoción por el Apóstol, que hubo de forjarse en los años de su deanato compostelano. Testimonio decisivo al respecto es la peregrinación que emprendió al término de su existencia y el afán de legar el recuerdo de tal empeño por medio de la institución del aniversario. Las detalladas indicaciones del ritual litúrgico son reveladoras de la depurada espiritualidad del prelado burgalés, capaz de integrar en las formas de piedad tradicionales (peregrinación, vigilia) la genuina devoción cristiana, que sitúa en un primer plano la figura del Redentor.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 12-III-2021

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 14-IV-2021

Ver –observar– copiar e imaginar. Jerónimo Münzer (†1508) y el *Liber Sancti Jacobi*

Klaus Herbers
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

Resumen: El artículo se dedica al Itinerario de Jerónimo Münzer y a su copia de ciertas partes del *Liber Sancti Jacobi* durante su visita a Compostela en 1494. En este trabajo no se analizan los textos relativos a la Historia de Turpín, sino los capítulos *De passione et translacione sancti Iacobi in Galiciam*, *Exclamatio pulcra*, *De crusillis, id est Muschlen*. *Calixtus*, *Oracio de sancto Iacobo*. *Calixtus*. Estos pasajes se limitan en primer lugar a una información muy escasa sobre la pasión y la traslación. Tres capítulos, en particular, siguen el texto del *Liber Sancti Jacobi* mucho más literalmente que las excerptas de la *Historia Turpini*. Copiar no es un trabajo estúpido, también significa ver, seleccionar, copiar y adaptar. Podemos descubrir, a través de estos capítulos copiados del *Liber Sancti Jacobi*, algunas facetas del culto jacobeo y conocer un poco más un famoso peregrino alemán a Compostela en 1494, formado en el humanismo de la ciudad imperial de Núremberg.

Palabras clave: Jerónimo Münzer, copias del *Liber Sancti Jacobi*, culto jacobeo, viajeros.

Looking – observing – copying and imagining. Hieronymus Münzer (†1508) and the *Liber Sancti Jacobi*

Abstract: *The article is dedicated to the Itinerarium of Hieronymus Münzer and his “copy” of parts of the Liber Sancti Jacobi during his visit to Compostela in 1494. In this work the author does not analyse the parts relating to the Historia Turpini, but the chapters: De passione et translacione sancti Iacobi in Galiciam, Exclamatio pulcra, De crusillis, id est Muschlen. Calixtus, Oracio de sancto Iacobo. Calixtus. These passages are limited by scant information on the passio and the translation. Three chapters, in particular, follow the text of the Liber Sancti Jacobi much more literally than the excerpts of the Historia Turpini. Coping wasn’t a mindless job, but meant looking closer, selecting, copying and adapting. Through these chapters copied from the Liber Sancti*

Jacobi in 1494, we are able to discover some aspects of the cult of St. James and to learn a little more about a famous Jacobean pilgrim in 1494, educated in humanistic ideals in the imperial city of Nuremberg.

Keywords: Hieronymus Münzer, copies of *Liber Sancti Jacobi*, jacobean cult, voyagers.

Ver –observar– copiar e imaxinar. Xerónimo Münzer (†1508) e o *Liber Sancti Jacobi*

Resumo: O artigo está dedicado ao Itinerario de Xerónimo Münzer e á súa copia de certas partes do *Liber Sancti Jacobi* durante a súa visita a Compostela en 1494. Neste traballo non se analizan os textos relativos á Historia de Turpín, senón os capítulos *De passione et translacione sancti Iacobi in Galiciam*, *Exclamatio pulcra*, *De crusillis, id est Muschlen*. *Calixtus*, *Oracio de sancto Iacobo*. *Calixtus*. Estas pasaxes limitanse en primeiro lugar a unha información moi escasa sobre a paixón e a translación. Tres capítulos, en particular, seguen o texto do *Liber Sancti Jacobi* moito máis literalmente cás excerptas da *Historia Turpini*. Copiar non é un traballo estúpido, tamén significa ver, seleccionar, copiar e adaptar. Podemos descubrir, a través destes capítulos copiados do *Liber Sancti Jacobi*, algunhas facetas do culto xacobeo e coñecer un pouco máis un famoso peregrino alemán a Compostela en 1494, formado no humanismo da cidade imperial de Núremberg.

Palabras clave: Xerónimo Münzer, copias do *Liber Sancti Jacobi*, culto xacobeo, viaxeiros.

En agosto de 1494, Jerónimo Münzer, médico de Núremberg y hombre adinerado, partió hacia España con tres compañeros. El motivo concreto del viaje era una epidemia de peste que había estallado en Núremberg; además, Münzer quizás pudo haber viajado por encargo del emperador Maximiliano y con el propósito de traer observaciones cosmográficas¹. Asimismo, el relato da cuenta de entrevistas con reyes, mercaderes y otras personas. El viaje los llevó desde Perpiñán a través de Montserrat, Valencia, Granada –que había sido conquistada por los Reyes Católicos dos años antes–, Sevilla y Lisboa hasta la costa del océano Atlántico. En diciem-

¹ Cf. Hieronymus Münzer, *Itinerarium*, ed. Klaus Herbers, en colaboración con Wiebke Deimann, René Hurtienne, Sofia Meyer, Miriam Montag, Lisa Walleit. Mit einem Beitrag von Tina B. Orth-Müller (MGH Reiseberichte des Mittelalters, vol. 1), Wiesbaden 2020 con una introducción y bibliografía exhaustiva. Traducción al alemán: Herbers, Klaus, "Der Reisebericht des Hieronymus Münzer. Ein Nürnberger Arzt auf der Suche nach der Wahrheit", in *Westeuropa* (1494/95), Tübingen 2020. Cf. la bibliografía de las ediciones y traducciones (parciales): Münzer, *Itinerarium*, ed. Herbers et al., pp. 135-136. Véase el pasaje sobre Santiago (sin los textos del *Liber S. Jacobi*) además en: Herbers, Klaus, Plötz, Robert, *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al fin del mundo*, Santiago de Compostela, 1999, pp. 139-154. Gracias a Lisa Walleit por su ayuda en la revisión del texto.

bre de 1494, el grupo de viajeros llegó a Padrón y luego a la ciudad de Santiago de Compostela.

A diferencia de otros narradores de viajes de esta época, el médico Jerónimo Münzer había cursado estudios y estaba influenciado por el Humanismo, especialmente por el Humanismo de Núremberg, que, además de la vuelta a la Antigüedad, tenía intereses principalmente cosmográficos. Las preferencias de Münzer se pueden deducir de su biblioteca, reconstruida por los investigadores². Por consiguiente, su relato sobre Santiago –en latín– es de corte literario; tal vez siga, incluso, la tradición del elogio de la ciudad, característica de la Antigüedad y del Humanismo³. ¿Pero sería una mezcla de descripción y de relato imaginario?

El pasaje sobre Santiago ocupa los folios 172r a 182v del manuscrito único que se conserva en la Staatsbibliothek de Múnich (CLM 431). Incluye también un dibujo de la catedral de Santiago⁴. Aproximadamente, el 80% del texto (folios 173v a 180r) nos ofrece una copia adaptada de pasajes del *Liber Sancti Jacobi*, y sobre todo de la *Historia Turpini*. Quisiera dedicarme a estos párrafos, y en particular a los que no contienen solo partes de la *Historia Turpini*. Pero antes quisiera presentar brevemente el texto de Münzer sobre Compostela.

Respecto a Santiago, Münzer describe la ubicación de la ciudad. Hace referencias a la agricultura y la ganadería, al buen aire y a sus monasterios más importantes. A continuación, un capítulo sobre la catedral. Le sigue una sección sobre el arzobispo, los cardenales y los canónigos de Santiago, y otra sobre las doce capillas del coro. En el último capítulo, Münzer describe la partida de Santiago el 21 de diciembre 1494. Él y su comitiva permanecieron en la ciudad exactamente una semana.

Pero Münzer no solo se detiene en las descripciones externas. Relata con detalle una procesión del 16 de diciembre (en la que se utilizó el botafumeiro, el gran incensario) y describe la decoración de los altares. Probablemente también hizo una lista de las reliquias⁵. Según él, la catedral habría sido construida por Carlomagno, que donó el botín obtenido tras sus victorias sobre los sarracenos. A este respecto, la versión de la *Historia Turpini*, difundida desde el siglo XII en relación con los poemas épicos, parece haber tenido una gran influencia⁶. Se mencionan otros soberanos: el

2 Münzer, H., *Itinerarium*, op. cit., p. 28.

3 *Ibidem*, pp. 191-215.

4 *Ibidem*, después de p. 120, lámina 4.

5 *Ibidem*, pp. CXII y 214.

6 El “Pseudo-Turpín” (o *Historia Turpini*) es el cuarto libro del *Liber Sancti Jacobi*. Edición: *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, ed. Klaus Herbers, Manuel Santos Noia, Santiago de Compostela, 1998. Sobre la copia encargada por Münzer, véase Kroschalis, Jeanne E., “1494: Hieronymus Münzer, Compostela and the Codex Calixtinus”, en Dunn, Maryjane, Davidson, Linda K. (eds.), *The Pilgrimage to Compostela in the Middle Ages. A Book of Essays*, Londres-Nueva York, 1996, pp. 69-96. La autora no interpreta los extractos de Münzer como una copia, sino como una adaptación. Sobre el “Pseudo-Turpín”, véanse las actas del congreso realizado en Santiago en septiembre de 2001: Herbers, Klaus (ed.), “El Pseudo-Turpín. Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno”, en *Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela, 2003.

rey de Castilla habría adornado lujosamente la catedral y el rey Luis de Francia habría donado tres campanas. Pero Münzer también tiene sus juicios:

Permanentemente hay en la iglesia un griterío popular, que parecería que no debería darse. El respeto venerable es allí moderado. Al santo Apóstol le importaría más que se le honrara con mayor respeto. Se cree que él está enterrado con dos de sus discípulos bajo el Altar Mayor, uno a su derecha y otro a su izquierda. Nadie ha visto sus restos, ni siquiera el rey de Castilla, cuando en el año del Señor de 1487 estuvo allí de visita. Solamente lo suponemos mediante la fe, que nos salva a los humanos⁷.

Sin duda, Münzer conocía los diferentes relatos de la *Historia Turpini* que circulaban por Europa en aquella época. Tras la descripción de la catedral y un dibujo inicia así su copia del libro clave de la catedral:

Calixtus papa singularis amator sancti Iacobi magnum et diffusum opus in 4 libros partitum de gestis eius et redemptione Gallicie Karolo magno scripsit. Similiter eius multa miracula. Et sequencia brevibus, dum essem Compostelle in domo cuiusdam capellani Iohannis Rami, devotissimi hominis, ex originali eius excerpti, ut sequitur, 16. Decembris 1494⁸.

Nuestro autor describe un ejemplar del *Liber S. Jacobi* en cuatro libros⁹. No conocemos a Juan Ramo¹⁰, pero me parece interesante lo que Münzer quiere decir con la palabra *excerpti*. En lo que sigue, Münzer presenta sobre todo los capítulos de la *Historia Turpini* en relación con Carlomagno y Compostela. Ya he analizado el método de copiar, variar y cortar las formulaciones del *Liber Sancti Jacobi* en estos capítulos¹¹.

7 “Et continuo tantus clamor est in ecclesia populi, ut nundinas crederes. Modica ibi devotio est. Dignus esset sanctissimus apostolus, ut maiori reverencia veneretur. Sepultus autem creditur sub altari magno cum duobus suis discipulis, quorum unus a dextris et alius a sinistris. Corpus autem a nullo visum est. Etiam anno Domini 1487, dum rex Castellae ibi esset, non vidit. Sola fide credimus, que salvat nos homines”; la traducción española sigue: Herbers, Plötz, *Caminaron...*, op. cit., p. 152.

8 Münzer, H., *Itinerarium*, op. cit., pp. 194-195

9 Las formulaciones están sugiriendo que el libro que veía Münzer no contenía 5 libros, sino 4. Quizás la colección de milagros estaba separada, ver abajo p. 140 y 141. Sobre el manuscrito y las ediciones del *Liber S. Jacobi* véase entre otros: Díaz y Díaz, Manuel C., *El códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido* (monografías de *Compostellanum*, 2), Santiago de Compostela, 1988 (sobre todo, pp. 314-321; el autor supone que Münzer había visto una copia del *Liber*, p. 134). Cf. también Pfandl, Ludwig, “Eine unbekannte handschriftliche Version zum Pseudo-Turpin”, *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 38 (1917), pp. 586-608; Hämel, Adalbert, “Hieronymus Münzer und der Pseudo-Turpin”, *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 54 (1934), pp. 89-98, que propone (p. 91) una cierta vecindad del texto de Münzer al manuscrito München Clm 11319 (Pollinger-Codex). Cf. también Krochalis, *Hieronymus Münzer*, op. cit., p. 90, nota 30, y “Jerónimo Münzer y su copia del Pseudo-Turpin”, en Herbers (ed.), *Pseudo-Turpin*, pp. 331-344 (especialmente, pp. 331-332); cf. Münzer, H., *Itinerarium*, op. cit., ed. pp. 108-112 y p. 195, nota 49.

10 Díaz y Díaz, M., *Códice...*, op. cit., p. 134.

11 Herbers, Klaus, “Jerónimo Münzer en Santiago. La importancia de la tradición jacobea en la narración de su viaje por Europa Occidental (1494-1495)”, en Gómez Montero, Javier (ed.), *Topografías culturales del camino de Santiago / Kulturelle Topographie des Jakobsweges*, Actas del Simposio Internacional *A rosa dos*

A continuación siguen otros pasajes, además de la *Historia Turpini* (que Münzer titula *De apparicione sancti Iacobi Karolo Magno*¹²), que son los siguientes: *De passione et translacione sancti Iacobi in Galiciam*; *Exclamatio pulcra*; *De crusillis, id est Muschlen. Calixtus*; *Oracio de sancto Iacobo. Calixtus*¹³.

Analizamos cada uno de estos capítulos para ver con más detalle lo que Münzer entiende por *excerpsi*.

El capítulo *De passione et translacione sancti Iacobi in Galiciam*¹⁴ empieza con una segunda introducción basada, aunque no literalmente, en la carta introductoria atribuida al papa Calixto II en el *Liber S. Jacobi*¹⁵ y quizás también en pasajes del capítulo 17 del primer libro (sermón *Veneranda dies*):

Sanctus Iacobus primo in Iudea predicavit tandemque ad Galliciam venit. Parum autem ibi proficiens reversus est in Iudeam et ab Herode capite truncatus. Que omnia clarius in legenda sua, que Iacobus dicitur inveniuntur. Quamvis multa de translacione eius in Galiciam apocrafa scribantur, reiectis tamen omnibus illis Calixtus illam historiam, que Iacobus dicitur, tamquam autenticam assumpsit¹⁶.

Siguen algunas palabras sobre la pasión y solamente una alusión a la famosa reina Lupa: “Quomodo autem regina Lupa Galicie se habuerit, in historia eius laicius leges”. Las pocas citas literales se basan en el *Liber S. Jacobi* Lib. I cap. 9¹⁷.

A continuación encontramos la *Exclamatio pulcra* basada en pasajes del capítulo 15 del primer libro del *Liber Sancti Jacobi*. Parece revelador introducir aquí algunos pasajes:

Gaude igitur Galicia tanto iubare illustrata, tripudia supersticionum errore exuta. Gaude quod adventu tanti hospitis beluinam ferocitatem exuisti, et cervicem prius indomitam iugo Christi supposuisti. Plus enim tibi contulit sancti Iacobi humilitas, quam omnium regum tuorum immanitas. Illi enim te coinquinaverunt dolis sacrificando, ille te mundificavit verum cultum Dei tradendo. Foelix es Hispania multarum rerum copia, sed felicius beati Iacobi presencia. Olim a columpnis Herculis fueras gloriosa, nunc vero columpna Iacobi felicius subnixa. Hercules supersticione pernicioza te illexerat Diabolo, Iacobus te innexuit Creatori suo. Tu lapideis columpnis auxeras infidelitatem, hic salutarem tibi acquisivit gratiam.

aires da xeografía xacobeá en Europa (peregrinos, literatura e iconografía), Hamburgo (6.-8.10.2014)/ *Akten des Internationalen Symposiums Kulturelle Topographie der Jakobswege in Europa*, Hamburg (6-8, 10, 2014), Frankfurt a. M. 2016, pp. 205-217, con comparaciones pp. 214-215.

12 Münzer, H., *Itinerarium*, op. cit., p. 195.

13 *Ibidem*, pp. 206-210.

14 *Ibidem*, pp. 206-207 con las notas correspondientes.

15 Herbers, K., Santos Noia, M. (eds.), *Liber Sancti Jacobi...*, op. cit., p. 7.

16 Münzer, H., *Itinerarium*, op. cit., p. 206.

17 *Ibidem*, pp. 206-207 con las referencias.

*Venerantes igitur eius solemnia nostre carnis edomemus desideria, nec libidinis colluvio nos maculet, nec elacionis fastus nos inflet. Non ire facibus inflammemur, nec invidie livore torqueamur. Enitamur, ut simus ei similes, si volumus nostras suscipi preces. Iacobum enim nec sevicia Iudeorum, nec arrogancia Phariseorum edomuit, nec Herodis vecordia a vero Deo compescuit. Non ergo moveamur divitum superciliis, nec carnalibus demulceamur emolumentis, nec sevorum principum terreamur tormentis, quo minus predicacionis exequamur officia*¹⁸.

Aquí Münzer retoma el argumento de que Hispania se define no solamente por las columnas de Hércules sino por la columna de Santiago¹⁹. Su método de trabajo se deduce todavía más del pasaje siguiente. Introduce una frase sobre el *Liber S. Jacobi* (que llama correctamente *Iacobus*): “In translacione autem eius credamus, ut prius dixi, illi libro autentico, qui Iacobus dicitur, alia respuentes”.

A continuación, añade pasajes del capítulo 17 (*Veneranda dies*) que parecen diferentes, porque subrayan la importancia de Santiago, lugar del Apóstol, y son citas casi literales:

[...] *Ecce urbs Compostelle sacra facta est per beati Iacobi suffragia. Salus enim <est> fidelium et venientibus in eam presidium. O quam metuendus est sacer ille locus, in quo sacratissima Apostoli membra, que Deum in carne tetigerunt, sunt recondita. Coruscat igitur magnus Iacobus in Galicia miraculis, coruscat et in aliis locis*²⁰.

El siguiente párrafo, que da una definición teológica concisa de la peregrinación, también es casi literal:

*Peregrinemur igitur recta peregrinacione, que defecio est viciorum, mortificacio corporum, relevacio virtutum, remissio peccatorum, penitencia penitencium, iter iustorum, dileccio sanctorum, fides resurrectionis, elongacio infernorum et propiciacio celorum. Cibaria pingua extenuat, ventris ingluviem cohibet, libidinem domat. Carnalia desideria comprimit, spiritum purificat, hominem ad contemplacionem provocat, sublimes humiliat, humiles beatificat, paupertatem diligit, censum avaricia partum odit*²¹.

Siguen dos capítulos atribuidos a Calixto sobre las conchas / vieiras y una oración. Los dos capítulos son copias casi literales de un pasaje del *Liber Sancti Jacobi*, Lib. I cap. 17. Pero en el título y en el texto introduce la palabra alemana “Muschlen”

18 *Ibidem*, pp. 207-208.

19 Cf. sobre estas perspectivas las contribuciones en Herbers, Klaus, Jiménez Calvente, Teresa (eds.), *Spanien auf dem Weg zum religiösen Einheitsstaat (15. Jh.) – España en el camino hacia un estado religioso homogéneo – Spain and its way to a religious unitarian Country*, (Wolfenbütteler Forschungen), en prensa.

20 Cf. Herbers, K., Santos Noia, M. (eds.), *Liber Sancti Jacobi...*, *op. cit.*, p. 90.

21 *Ibidem*, p. 91.

o “muschelas” como la expresión correspondiente en alemán²². Concluye con una noticia que resume la carta introductoria de Calixtino:

Humili autem stilo hec scripsit Calixtus papa, ut sua scripta tam peritis, quam imperitis aperirentur. *Parum enim dicit crustam proficere, nisi appareat mica, merum item potum clarius ostendere, quid in se habeat, et candelam claram magis proficere, que cunctis luceat, quam que aliis dat, aliis negat*²³.

La frase final “Hec ex magno et diffuso opere Calixti excerpsi, ut supra in prohemio notavi” subraya una vez más la reducción de las excerptas de una gran obra.

¿Qué podemos deducir de esta breve presentación? Los extractos de la *Historia Turpini* ya se han discutido en otras ocasiones. La selección de los capítulos en el Itinerario de Münzer parece evidente en este sentido, porque estas historias se mencionan también a su paso por Roncesvalles, por ejemplo²⁴. Pero ¿qué pasaba con los capítulos ajenos a la *Historia Turpini*? Estos pasajes se limitan en primer lugar a una información muy escasa sobre la pasión y la traslación. Sin embargo, los tres capítulos siguientes siguen el texto del *Liber Sancti Jacobi* mucho más literalmente que las excerptas de la *Historia Turpini*. Se trata, pues, de la *Exclamatio pulcra*, el capítulo *De crusillis* [...] y la *Oratio de Sancto Iacobo*.

La interpretación nos lleva a algunas conclusiones:

1. Al parecer, Münzer se sirvió del actual libro IV (*Historia Turpini*) y del primero. Los otros tres no aparecen, aunque también dan información sobre la *Passio* y la *Translatio* (Lib. III) o alusiones a las conchas/caracolas²⁵. Dice que hay una colección de milagros y un *Liber* en cuatro apartados. Ahora sería posible suponer un ejemplar de 4 libros y una colección de milagros aparte, o quizás también una especie de florilegio con pasajes sobre la peregrinación, especialmente con la carta introductoria y el sermón *Veneranda dies* (I 17).

2. Los títulos de estos últimos capítulos son creación de Münzer (o de un florilegio), pero no proceden del *Liber Sancti Jacobi*. Si son de Münzer, demuestran su erudición y conocimiento como humanista formado en las universidades de Leipzig y Pavía.

3. En cuanto a la peregrinación, Münzer siente sobre todo curiosidad por la costumbre de las conchas: y no duda en introducir la palabra alemana “Muscheln” para sus lectores de lengua alemana.

22 Cf. con respecto a las conchas sobre todo Plötz, Robert, “Der Pilgerhut des Stephan III. Praun“, en Alraum, Claudia, *et al.*, *Zwischen Rom und Santiago. Festschrift für Klaus Herbers zum 65. Geburtstag. Beiträge seiner Freunde und Weggefährten, dargereicht von seinen Schülerinnen und Schülern*, Bochum, 2016, pp. 139-162 y, sobre todo, pp. 144-147 (comparando este pasaje con *Liber Sancti Jacobi* III 4, ed. Herbers/Santos Noia, *Liber*, p. 191).

23 Münzer, H., *Itinerarium*, *op. cit.*, p. 210, en cursiva los pasajes literales del *Liber Sancti Jacobi*.

24 *Ibidem*, p. 280.

25 Herbers, K., Santos Noia, M. (eds.), *Liber Sancti Jacobi...*, *op. cit.*, p. 191.

4. Münzer realizó su viaje por Francia, España, Portugal, los Países Bajos y Alemania. Se interesa por los santos y las reliquias, pero como humanista del círculo de Núremberg, también se interesa por las tradiciones clásicas. Por eso me parece revelador que le gustara la explicación del Calixtino en las que se comparan las columnas de Hércules con Santiago como columna para explicar el origen de la Hispania. Esto coincide con las tendencias unificadoras bajo los Reyes Católicos que Münzer admira²⁶.

5. Aunque los títulos apodan proceder de Münzer, los capítulos de la *Exclamatio* y la *Oratio* parecen ser ejercicios de estilo. Münzer no copia las historias de los malos huéspedes y otras que se encuentran en el sermón *Veneranda dies*, sino que describe la peregrinación a Santiago en un estilo propio, un estilo de sermón, de oración y de declamación.

Copiar no es un trabajo estúpido, también significa ver, seleccionar, copiar y adaptar. Si nos fijamos un poco más, también podemos descubrir, a través de algunos capítulos copiados del *Liber Sancti Jacobi*, algunas facetas del culto jacobeo y conocer un poco más a un famoso peregrino alemán a Compostela en 1494.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 17-III-2021

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 12-IV-2021

26 Cf., por ejemplo, su visita a Madrid: Münzer, H., *Itinerarium*, *op. cit.*, pp. 251-264 con la bibliografía correspondiente.

“Nuestra deliberación es de ir en romería”: pellegrinaggio e pellegrini nella narrativa cavalleresca spagnola (XV-XVI secolo)

Laura Ramello
Università di Torino

“Nuestra deliberación es de ir en romería”: peregrinación y peregrinos en la literatura caballeresca española (siglos XV-XVI)

Resumen: El artículo examina el motivo de la peregrinación en algunas novelas caballerescas breves en español, analizando la incidencia, características y funciones narrativas relacionadas con la temática más general del viaje y poniendo de relieve las reflexiones recíprocas entre escritura de ficción y realidad histórico-social del tiempo.

Palabras clave: peregrinación, literatura, novela, caballería, Edad Media.

“Nuestra deliberación es de ir en romería”: pilgrimage and pilgrims in Spanish chivalric romance (15th-16th century)

Abstract: This paper examines the theme of pilgrimage in some short chivalric romances in Spanish, analyzing its incidence, characteristics and narrative function in relation to the more general theme of the journey and highlighting the reciprocal reflections between fictional writing and the historical-social reality of the time.

Keywords: pilgrimage, literature, romance, chivalry, middle ages.

“Nuestra deliberación es de ir en romería”: peregrinación e peregrinos na literatura cabaleiresca española (séculos XV-XVI)

Resumo: O artigo examina o motivo da peregrinación nalgunhas novelas cabaleirescas breves en español, analizando a incidencia, características e funcións narrativas relacionadas coa temática máis xeral da viaxe e poñendo de relevo as reflexiónes recíprocas entre escritura de ficción e realidade histórico-social do tempo.

Palabras clave: peregrinación, literatura, novela, cabalería, Idade Media.

1.1. *Viaggio, pellegrinaggio, letteratura*¹

Trattare di pellegrinaggio² significa entrare in una dimensione che è, in ultima analisi, quella del viaggio: il pellegrinaggio non è nient'altro che una sua manifestazione particolare³, connotata dall'accentuazione dell'aspetto devozionale e spirituale. Analizzare la questione in chiave storico-sociale, ma anche letteraria, vuol dire richiamarsi a una delle più eclatanti espressioni della civiltà medievale⁴, insieme alle crociate, alla pratica delle indulgenze e alla venerazione dei santi e delle reliquie, spesso in funzione dell'implorazione di un miracolo⁵.

1 Per un primo inquadramento del rapporto fra pellegrinaggio (in specie quello compostellano) e letteratura resta fondamentale il contributo di Vazquez de Parga, L., “Las peregrinaciones y la literatura”, in Vazquez de Parga, L., Lacarra, J. M., Uria Riu, J. (a c. di), *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, 1948, I, pp. 499-534, in particolare pp. 527-534, insieme a Rubio Tovar, J., “Viajes, mapas y literatura en la España Medieval”, in Hernando, J. L. (coord.), *Viajes y viajeros en la España Medieval*, Actas del V Curso de Cultura Medieval celebrado en Aguilar de Campoo (Palencia) del 20 al 23 de septiembre de 1993, Madrid, 1997, pp. 321-343, in particolare pp. 334-338. Per un excursus sul motivo del viaggio nella letteratura medievale fra oriente e occidente cfr., fra gli altri, Carbonaro, G., Cassarino, M., Creazzo, E., Lalomia, G. (a c. di), *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio nelle letterature romanze e orientali*, Atti del convegno (Catania-Ragusa 24-27 settembre 2003), Soveria Mannelli, 2006 e Beltrán, R. (ed.), *Maravillas, peregrinaciones y utopías: Literatura de viajes en el mundo románico*, Valencia, 2002.

2 Per un excursus bibliografico sul tema cfr. Cheynet, M., “La route des pèlerins: éléments bibliographiques”, *Questes* 22 (2011), pp. 97-104. [online]: <http://journals.openedition.org/questes/1465>, DOI: 10.4000/questes.1465 (ultima consultazione: 15 gennaio 2021).

3 Cfr. Cardini, F., *In Terrasanta*, Bologna, 2002, p. 185.

4 “Qui voyage selon les textes médiévaux? Nous serions tenté de répondre: tout le monde” (Subrenat, J., “L'attitude des hommes en face du voyage d'après quelques textes littéraires”, in *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales* Aix-en-Provence, 1976 (*Cahiers du CUERMA, Sénéfiance* n. 2) paragrafo 5. [online]: <http://books.openedition.org/pup/4345>, DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pup.4345> (ultima consultazione: 04 febbraio 2021).

5 Cfr. Mazzi, M. S., *In viaggio nel Medioevo*, Bologna, 2016, p. 23. Sulla funzione del pellegrinaggio, inteso nell'età di mezzo come chiave interpretativa della condizione umana, insiste anche Elisabetta Marchetti nel suo saggio “Il lungo cammino dei pellegrinaggi”, in Sabba, F., *Patrimonio culturale condiviso. Viaggiatori prima e dopo il Grand Tour*, Bologna-Napoli, 2019, pp. 7-16.

Il viaggio tuttavia è anche un tema letterario⁶, e questo ben oltre la narrativa di carattere strettamente odepico: fra XII e XIII secolo, gran parte delle trame testuali implicano, in un modo o in un altro, l'idea di movimento⁷; rispetto ad altre culture, la peculiarità del medioevo occidentale risiede nella particolare valenza morale attribuita al viaggio, che sia esso di avventura, di conquista o di pellegrinaggio⁸: l'itinerario, la cui lunghezza è spesso direttamente proporzionale alla caratura spirituale di chi lo compie⁹, assurge a pietra di paragone e a crogiolo di forgiatura della personalità umana¹⁰; soprattutto, esso è un potentissimo – e talora abusato – strumento di tecnica narrativa, grazie al quale vengono creati i presupposti indispensabili per il prodursi e il moltiplicarsi delle avventure, in cui l'itineranza funge da catalizzatore¹¹: "la maggior parte dei romanzi cortesi sono degli immensi peripli disseminati di insidie e di incontri meravigliosi ... una categoria della letteratura medievale fa proprio del viaggio, dei suoi pericoli e degli straordinari colpi di scena che provoca separando due personaggi per riunirli alla fine, la molla principale dell'intrigo"¹². La struttura del viaggio diventa dunque l'impianto portante della narrazione, assumendo in sé rilevanti valenze simboliche¹³: il cavaliere

-
- 6 A volte puramente finzionale, come osserva Maria Serena Mazzi: "C'è chi non si muove dalla propria terra, dalla propria dimora e finge il viaggio come un semplice gioco della mente" in cui l'autore sfrutta le proprie capacità di diffondere leggende, tradizioni orali e opere di altri autori con lo scopo di "convincere il pubblico della veridicità del viaggio" (Mazzi, M. S., *In viaggio...*, *op. cit.*, p. 24).
- 7 "La littérature médiévale des XII^e et XIII^e siècles est, dans une proportion considérable, une littérature du mouvement" (Subrenat, J., "L'attitude des hommes...", *op. cit.*, paragrafo 16). Dello stesso avviso è anche Rubio Tovar, secondo il quale è un dato incontrovertibile il fatto che "todas las formas de la narrativa románica medieval expresan eso que en la realidad llamamos movimiento: Guerras, peregrinaciones, embajadas, torneos, cacerías, *quêtes*, viajes al otro mundo, etc: todo presupone movimiento" (Rubio Tovar, J., "Viajes, mapas...", *op. cit.*, p. 334).
- 8 Di "valorisation morale du voyage dans la littérature, qui concerne certaines civilisations seulement, et point d'autres, alors que le voyage (de conquête, de pèlerinage, etc.) est un phénomène universel" si parla nel contributo di Subrenat (Subrenat, J., "L'attitude des hommes...", *op. cit.*, paragrafo 63).
- 9 "La longueur du voyage est proportionnelle à la valeur spirituelle de celui qui l'accomplit... le voyage fonctionne comme pierre de touche de la personnalité humaine ... dans le roman le voyage va souvent contribuer à former la personnalité du chevalier" (*idem*, paragrafi 49, 55-56).
- 10 "Les motivations du jeune chevalier qui décide de partir, sans toujours avoir un but précis, sont traditionnellement liées au désir de faire ses preuves, de parfaire son apprentissage. Il lui faut aller chercher au loin, dans un autre pays, les aventures qui lui permettront ensuite de revenir chez lui et de retrouver sa place dans la société à laquelle il appartient par sa naissance" (Quéruel, D., "Pourquoi partir? Une typologie des voyages dans quelques romans de la fin du Moyen Age", in Labbé, A., Lacroix, D. W., Quéruel, D. (a c. di), *Guerres, voyages et quêtes au moyen âge, Mélanges offerts à Jean-Claude Faucon*, Paris, 2000, p. 334).
- 11 Come ha opportunamente osservato Philippe Ménard, "le voyage multiplie les rencontres et favorise les aventures ... le déplacement du personnage principal est une nécessité technique ... le déplacement du héros est un motif traditionnel du folklore ... l'éloignement d'un personnage, traduisons le départ, est un début très habituel dans les contes merveilleux ... le départ et le cheminement incessant du héros tiennent à un fait de technique littéraire", Ménard, Ph., "Le chevalier errant dans la littérature arthurienne. Recherches sur les raisons du départ et de l'errance", in *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales* Aix-en-Provence, 1976, (*Cahiers du CUERMA, Sénéfiance* n. 2), paragrafi 4-6 [online]: <<http://books.openedition.org/pup/4338>> DOI: <https://doi.org/10.4000> (ultima consultazione: 4 febbraio 2021).
- 12 Huynh, M., "Il viaggio nella letteratura medievale", in Chiesi, B., Ciseri, I., Paolozzi Strozzi, B., *Il Medioevo in viaggio*, Firenze, 2015, p. 103.
- 13 "Le voyage n'est jamais, dans une grande œuvre littéraire du XII^e ou du XIII^e siècle, un événement purement fortuit ou gratuit. Il signifie toujours quelque chose; il a toujours, du moins nous a-t-il semblé, un rôle à jouer,

errante¹⁴ intraprende un cammino che è, in ultima analisi, un percorso alla ricerca di sé¹⁵; questo è, in definitiva, il minimo comun denominatore dell’esperienza reale del pellegrino e di quella fittizia dell’eroe romanzesco¹⁶.

Mai come in questo caso, l’intersezione dei piani esperienziale e narrativo, entrambi profondamente legati alla dimensione folklorica, produce una condizione in cui il confine fra realtà e finzione diventa labilissimo: “il pellegrinaggio ... era connesso con forti elementi di carattere folklorico: il che lo poneva al centro di un mondo diffuso dell’immaginario ... il pellegrino che si accingeva al viaggio, poteva ben disporre di un’adeguata preparazione biblica ed evangelica: non poteva tuttavia prescindere da questa intricata foresta di riferimenti simbolici, non perché potesse conoscerli analiticamente, ma perché ci viveva dentro”¹⁷.

In questa labirintica commistione di finzione e realtà, in cui creazione letteraria e vita si riverberano come in uno specchio, l’epopea e il romanzo diventano gli ambiti a maggiore incidenza nell’applicazione dell’espedito narrativo del viaggio¹⁸.

1.2. Perché peregrinare?

Che si tratti di viaggi effettivamente compiuti o di finzioni romanzesche, l’itineranza comporta in ogni caso una sorta di ‘transizione di fase’ che va al di là del banale movimento nello spazio: “più che spostamento da un luogo all’altro della terra, [il pellegrinaggio] può significare – e sovente di fatto significa – mutamento di stato e di qualità: passaggio dal mondo cui si è abituati a una dimensione «altra», differente, vale a dire «sacra»”¹⁹.

une valeur à révéler” (Subrenat, J., “L’attitude des hommes...”, *op. cit.*, paragrafo 53); Maria Serena Mazzi non manca infatti di osservare che anche nei racconti finzionali si tratta di un “pellegrinaggio incompiuto nei “falsi” resoconti sul piano della realtà, ma perfettamente realizzato sul versante simbolico ... lo schema del viaggio è insieme espedito letterario e costruzione simbolica” (Mazzi, M. S., *In viaggio...*, *op. cit.*, p. 27).

14 Sul motivo dell’erranza cavalleresca si veda Chênerie M.-L., *Le chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XII^e et XIII^e siècles*, Genève, 1986.

15 “El caballero opera simultáneamente mediante su obrar heroico una transformación objetiva del mundo por el cual transita y una transformación subjetiva de su propia interioridad”, González J. R., “Dos modelos de itinerario en la literatura medieval: romería y caballería”, *Taller de letras*, 45 (2009), p. 17. Cfr. anche Bouchet, F., “Voyage et quête de soi: le *Livre du Chevalier errant* de Thomas de Saluces”, in Labbé, A., Lacroix, D. W., Quérue, D. (a c. di), *Guerres, voyages...*, *op. cit.*, pp. 31-42.

16 Sebbene si tratti di itinerari caratterizzati l’uno dall’andamento rettilineo, l’altro da una struttura circolare (cfr. González J. R., “Dos modelos...”, *op. cit.*, pp. 19-21).

17 Cardini, F., *In Terrasanta...*, *op. cit.*, p. 185.

18 Come osserva opportunamente Subrenat “la chanson de geste ne se conçoit guère en dehors de perpétuelles opérations militaires ou diplomatiques” (Subrenat, J., “L’attitude des hommes...”, *op. cit.*, paragrafo 17); nel caso del romanzo domina al contrario la dimensione del tutto personale della ‘ricerca di sé’ (cfr. Ménard, Ph., “Le chevalier errant”, *op. cit.*, paragrafo 14) in cui il protagonista si lancia fin dalle prime pagine: “Le roman médiéval a évolué au cours des siècles, changé de forme et d’inspiration, mais il est une donnée qui se retrouve de façon constante dès qu’il s’agit d’aventure et de chevalerie: les héros sont, dès les premières pages de la narration, lancés sur des chemins qui les entraînent au loin, dans des contrées qui s’écartent du monde connu et rassurant de l’occident chrétien” (Quérue, D., “Pourquoi partir?...”, *op. cit.*, p. 333).

19 Cardini, F., *In Terrasanta...*, *op. cit.*, p. 16.

Un mutamento a volte scientemente cercato, in altri casi determinato dalle circostanze più varie: secondo Cardini “le due principali ragioni a giustificare un viaggio sacro sono la mantica e la terapeutica: si va in pellegrinaggio cioè per entrare in qualche modo in contatto con persone, animali o cose in grado di fornire in vario modo informazioni sul destino, oppure nella speranza di ottenere la guarigione da una malattia o il sollievo da una qualche sofferenza. Un'altra ragione di pellegrinaggio ... è la venerazione di sacre immagini, oppure di oggetti appartenuti a personalità divine o semidivine ... di quelle definibili insomma come «reliquie»²⁰. Queste macro-categorie si declinano in ambito letterario attraverso una molteplicità di motivi, che andremo ad analizzare all'interno di una particolare manifestazione della narrativa romanza tardo-medievale: le *historias caballerescas breves*²¹.

2.1. Il corpus

Si tratta di una produzione testuale ricca, ma per molti versi problematica quanto a definizione del modello narrativo²²; i testi su cui intendiamo soffermare l'attenzione sono, nella maggior parte dei casi, traduzioni da romanzi francesi²³, in cui

20 *Ibidem*, p. 18.

21 Il genere non viene contemplato da Vazquez De Parga, L., “Las peregrinaciones...”, *op. cit.* Per un excursus sulla bibliografia ad esso inerente cfr. Luna Mariscal, K. X., “Bibliografía de las historias caballerescas breves (1995-2015)”, *Tirant*, 18 (2015), pp. 317-360.

22 Sulla questione si veda Luna Mariscal, K. X., “Aspectos ideológicos de la traducción y recepción de las historias caballerescas breves”, *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 33 (2010), pp. 127-153. [online]: http://www.persee.fr/doc/cehm_1779-4684_2010_num_33_1_2237, DOI: 10.3406/cehm.2010.2237 (ultima consultazione: 14 gennaio 2021). La definizione di “narración caballeresca breve”, inaugurata da Víctor Infantes (Infantes, V., “La narración caballeresca breve”, in Lacarra, M.^a E. (ed.), *Evolución narrativa e ideológica de la literatura caballeresca*, Bilbao, 1991, pp. 165-181) pare oggi generalmente accettata: “bajo el marbete de «historias caballerescas breves» se incluye un conjunto de obras que comparten rasgos de tipo material, como la breve extensión y el formato en 4º, y de tipo literario, como la combinación de aventuras con ingredientes religiosos, la anonimidad, la presencia de elementos folclóricos, la ejemplaridad moral” (Lacarra, M.^a J., “La ficción en la imprenta hasta 1525”, *Atalaya*, 18 (2018), paragrafo 5 [online] URL: <http://journals.openedition.org/atalaya/3185>; DOI: <https://doi.org/10.4000/atalaya.318> (ultima consultazione: 15 febbraio 2021). Si veda anche Lobato, L., “Acercamiento al género caballeresco breve del siglo XVI: características persistentes del personaje protagonista”, *Destiempos. Revista de Curiosidad Cultural*, 23 (2010), pp. 379-402.

23 Luna Mariscal, K. X., “Aspectos ideológicos...”, *op. cit.*, p. 128. La fonte dell'*Historia del emperador Carlo Magno y de los doze pares de Francia* è l'*Histoire de Charlemagne* di Jehan Bagnyon (per cui cfr. Cacho Bleuca, J. M., “De la “Chronica Turpini” a la “Historia del Emperador Carlomagno y los Doze Pares de Francia”, in Fidalgo Francisco, E. (coord.), *Formas narrativas breves en la Edad Media*, Actas del IV Congreso, Santiago de Compostela, 8-10 de julio de 2004, Santiago de Compostela, 2005, pp. 181-208 e, da ultimo, Ramello, L., “L'*Historia Turpini* e l'*Histoire de Charlemagne* di Jehan Bagnyon: committenza e uso delle fonti nelle compilazioni letterarie”, in Piccat, M., Ramello, L. (a c. di), *L'Historia Turpini in Europa: ricerche e prospettive*, Alessandria, 2019, pp. 163-183 e bibliografia ivi citata); di antica origine francese è anche *La historia de los dos enamorados Flores y Blancaflor*, che circolò nella Spagna medievale in almeno due versioni distinte (cfr. Baranda, N., “Los problemas de la historia medieval de Flores y Blancaflor”, *DICENDA. Cuadernos de Filología hispánica* 10 (1991-92), pp. 21-22 e *Eadem* (ed.), *Historias caballerescas del siglo XVI*, Madrid, 1995, II, p. xxviii); *La historia de los nobles caballeros Oliveros de Castilla y Artús d'Algarbe* dipende da *L'ystoire de Olivier de Castille et d'Artus d'Algarbe*, composta da Philippe Camus fra il 1454 e il 1456 e edita in traduzione in Spagna nel 1492 (*idem*, I, p. xxii); di matrice francese sono anche l'*Historia de la reina Sebilla* (per un'analisi della tradizione cfr. Ramello, L., “Il Cuento de la emperatris

tuttavia il processo traduttivo ha operato un significativo adattamento alle condizioni culturali dell’ambiente di arrivo²⁴.

Il corpus nel quale analizzeremo, sotto varie declinazioni, il motivo del pellegrinaggio è costituito dall’*Historia del emperador Carlo Magno y de los doze pares de Francia*, da *La historia de los dos enamorados Flores y Blancaflor*, da *La historia de Enrique hijo de doña Oliva*, da *La historia de los nobles cavalleros Oliveros de Castilla y Artús d’Algarbe*, dall’*Historia de la reina Sebilla* e da *La espantosa y admirable vida de Roberto el Diablo*.

2.2. *Il movente*

Nel caso dell’*Historia del emperador Carlo Magno* il peregrinare è con tutta evidenza la *conditio sine qua non* dell’avvio della trama narrativa:

“E estando una noche en este pensamiento, vio a desora cabe su cama un hombre muy fermoso y de gentil presencia. Y Carlo Magno se quiso levantar para fazerle acatamiento, y él le dixo que estuviesse quedo y preguntóle qué era lo que tanto desseava saber. Y Carlo Magno le dixo que desseava mucho saber qué significava aquel concierto

Sevilla: origini e sviluppi”, in Piccat, M., Ramello, L. (a c. di), *Epica e cavalleria nel medioevo*, Atti del Seminario internazionale, Torino, 18-20 novembre, 2009, Alessandria, 2011, pp. 99-116 e bibliografia ivi citata) e *La espantosa y admirable vida de Roberto el Diablo*, traduzione pubblicata a Burgos nel 1509 ed esemplata su *La vie du terrible Robert le Diable* (cfr. Baranda, N. (ed.), *Historias caballerescas...*, op. cit., I, p. L). Una situazione diversa pare invece caratterizzare *La historia de Enrique hijo de doña Oliva*, sulla cui origine (francese o castigliana) si è ampiamente discusso; allo stato attuale delle ricerche, pare condivisibile l’opinione espressa da José Manuel Fradejas Rueda nell’introduzione alla sua edizione elettronica dell’*Enrique* per il Centro Virtual Cervantes: riprendendo le argomentazioni di Ignacio Chicoy-Dabán, (Chicoy-Dabán, I., “La *Historia de Enrique, fi de Oliva* y el cantar de gesta *Doon de la Roche*”, in *Octavo Congreso de la Société Rescenvals*, Pamplona, 1981, pp. 101-104), egli afferma: “La conclusión última, y con la que estoy de acuerdo, es que «el *Enrique* es un cuento original, escrito probablemente en castellano, que se vale eso sí de un esquema de la historia de *Doon de la Roche*»” e conclude: “Mi opinión es que se puede considerar la *Historia de Enrique, fi de Oliva* como una narración original castellana, de finales del siglo XIII o inicios del XIV, que toma su base argumental y numerosos detalles, de la canción de gesta francesa *Doon de La Roche*, y que en la parte central, aunque se inspira en la idea del poema francés del exilio en Oriente, se aparta de ella y de forma independiente crea una narración de cruzados basada en un amplio, pero a la vez impreciso, conocimiento de la historia de las cruzadas” (Fradejas Rueda, J. M. (ed.), *Historia de Enrique, fi de Oliva*, Introducción, p. 3, <https://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/fi/introduccion/fuentes.htm>; per un excursus sulla tradizione cfr. anche *Idem*, “La *Historia de Enrique Fi de Oliva*: su transmisión textual”, in Paredes, J. (ed.), *Medioevo y Literatura*, Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 septiembre – 1 octubre 1993), Granada, 1995, II, pp. 297-311).

24 “Sin modificar las líneas argumentales [la traducción] procura adaptar sus motivos temáticos a la mentalidad de los grupos receptores a los que se destina el texto; ello implica un distinto tratamiento de la intensificación narrativa y una nueva concepción del personaje como signo literario, portador de claves ideológicas. No obstante – y se trata de un fenómeno común—, las variaciones principales se producen en la estructura textual con que se piensa de nuevo la materia literaria o se reorganiza la trama simbólica en que se apoya el texto” (Luna Mariscal, K. X., “Aspectos ideológicos...”, op. cit., p. 129). Da questo punto di vista, degno di interesse risulta essere il rilievo di Lidia Amor a proposito di *La historia de los nobles cavalleros Oliveros de Castilla y Artús d’Algarbe*: Amor osserva come nella versione castigliana venga omissa il riferimento alla Spagna come terra simbolo del potere musulmano, particolare che avrebbe potuto risultare offensivo per un lettore castigliano (Amor, L., “De l’*Histoire d’Olivier de Castille et Artus d’Algarbe* à *La Historia de los Nobles Cavalleros Oliveros de Castilla y Artús d’Algarbe*: les transferts culturels entre les récits chevaleresques français et castillan lors d’une traduction littéraire”, *Tirant*, 22 (2019), pp. 50-51). Cfr. anche Lobato, L., “Acercamiento al género caballeresco...”, op. cit., p. 381.

de estrellas que nuevamente parecían en el cielo. Y él le dixo: “– Sepas, Carlo, que soy Santiago, apóstol de Jesuchristo, hijo del Zebedeo y hermano de Sant Juan Evangelista, y soy embiado para te dezir que aquellas estrellas puestas en aquel concierto te serán guía para te levar en Galizia, al lugar donde está mi cuerpo en poder de paganos ... Plaze a Dios que ganes aquella tierra y la conviertas a tu santíssima fe y creencia. E después de ganada la tierra, farás un templo en mi nombre...”²⁵.

Il ben noto episodio, di turpiniana memoria, dell'apparizione dell'apostolo san Giacomo all'imperatore (Fig. 1) non costituisce tuttavia un fatto isolato nel panorama testuale in esame; più di una volta infatti il *déclancheur* del pellegrinaggio risulta essere una visione, che solo in questo caso però coinvolge un santo; altrove si tratta di un angelo, talora precisamente identificato, più spesso genericamente evocato; ne *La historia de Enrique hijo de doña Oliva*²⁶ (Fig. 2) l'invito a Enrique a partire per la Terrasanta viene ad esempio dall'arcangelo Gabriele²⁷:

“Mas quando vino la noche, el ángel Sant Gabriel despertó a grandes bozes a Enrique y díxole:

– Enrique, hijo del duque de La Rocha y de la infanta doña Oliva, despierta y oye lo que te diré. Sabrás que la gracia de Dios es contigo, y en lid que tú entrases nunca será arrancada. Y quiere Dios que lo sirvas y que vayas a Ultramar. Y ganarás la Vera Cruz que los moros tienen en poder”²⁸.

In altri casi si parla semplicemente di un “ángel”, che nel *Flores y Blancaflor* (Fig. 3) appare alla madre dell'eroína e nel *Roberto el Diablo* all'eremita presso il quale il protagonista, sollecitato dal papa, si è recato:

La historia de los dos enamorados Flores y Blancaflor:

“E Nuestro Señor, viendo la buena voluntad y grande humildad de micer Perseo, embió el ángel otra vez a Topacia diziéndole que a Dios era agradable que concibiesse”²⁹.

La espantosa y admirable vida de Roberto el Diablo:

“Y estando durmiendo [el sancto hermitaño] oyó un ángel del cielo que le dixo:

– Hombre de Dios, escucha lo que Dios me mandó que te dicesse. Tú mandarás a Roberto, en penitencia de sus pecados, que contrahaga y dissimule el loco y el mudo en la ciudad de Roma, y no coma cosa alguna sino lo que fuere dado a perros y él les pudiere quitar. Y esto haga de continuo hasta que de parte de Dios le sea mandado hazer otra cosa, y así alcançará entera remisión de sus pecados”³⁰.

25 Baranda, N. (ed.), *Historias caballerescas...*, op. cit., II, pp. 583-584.

26 Sul motivo del pellegrinaggio nell'*Enrique* cfr. Raulston, S. B., Spaccarelli, T. D., “Enrique, Fi de Oliva: romeros, romería y restitución”, in González, C. (ed.), *El olvidado encanto de «Enrique fi de Oliva»*. Homenaje a Alan Deyermond, New York, 2011, pp. 131-142.

27 Sul ruolo dell'arcangelo Gabriele come intermediario privilegiato, in ambito epico, nel rapporto fra eroe e divinità cfr. Fradejas Rueda, J. M. (ed.), *Historia de Enrique...*, op. cit., Edición, II, p. 4, nota 211.

28 *Idem*.

29 Baranda, N. (ed.), *Historias caballerescas...*, op. cit., II, p. 135.

30 *Ibidem*, I, p. 566.

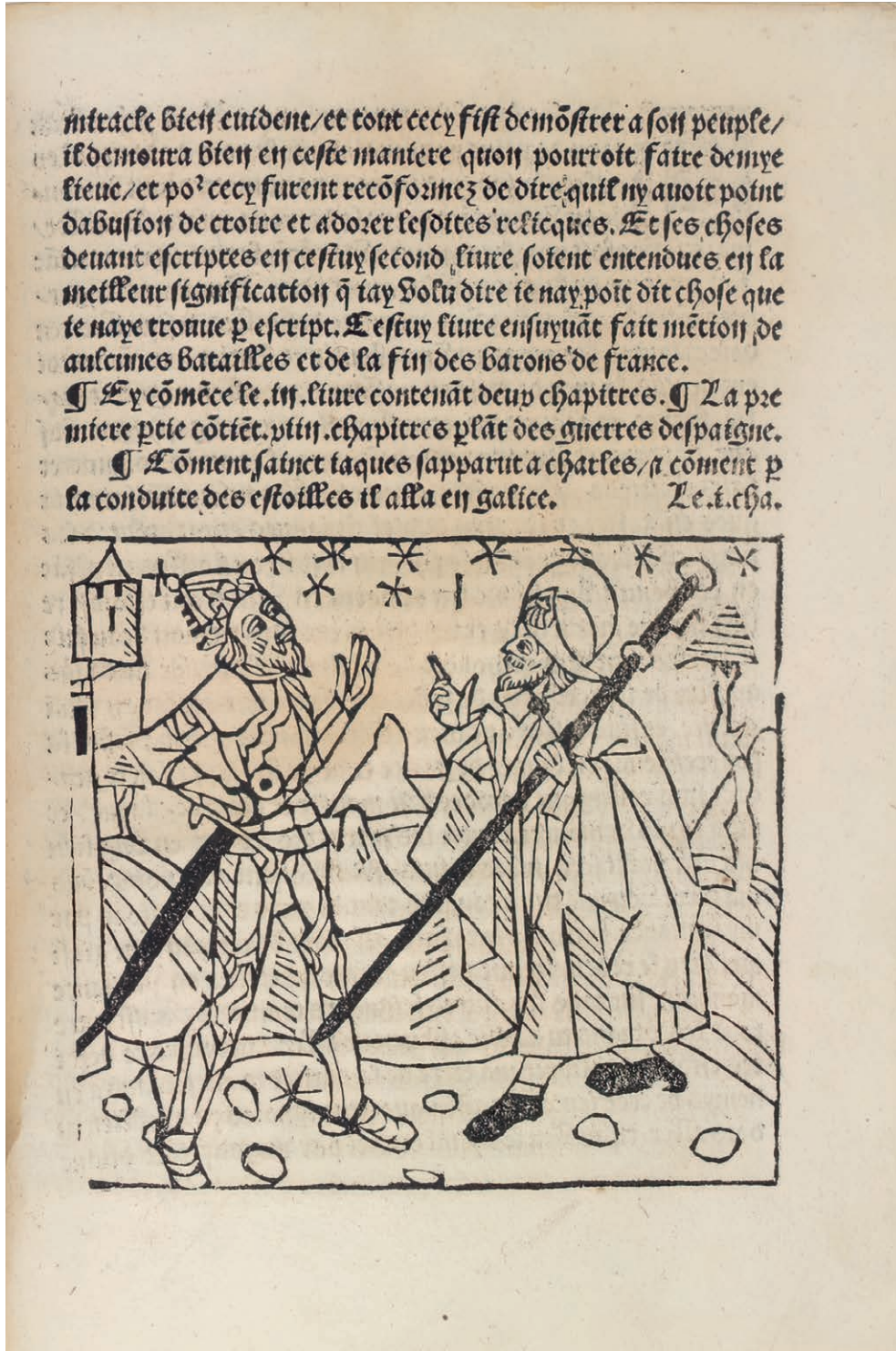


Fig. 1. San Giacomo appare a Carlomagno. Jehan Bagnyon, *La conquete que fit le grant roy Charlemagne es Espaignes*, Lyon, Martin Havar, 1505. Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, RES-4-BL-4251, f. 23v. Fonte: <https://gallica.bnf.fr>



Fig. 2. *La Historia de Enrique hijo de doña Oliva*, Sevilla, Dominico de Robertis, 1545 Paris, BnF, RES-Y2-818, f. 1r.
 Fonte: <https://gallica.bnf.fr>



Fig. 3. *La historia de los dos enamorados Flores e Blancaflor*, Sevilla, Juan Cromberger, 1532, f. 1r. Bibliothèque interuniversitaire de la Sorbonne, cote RXVI 879. Cliché Bibliothèque de la Sorbonne <https://nubis.univ-paris1.fr/ark:/15733/1k18/1>. NuBIS, consultato il 23 aprile 2021.

La dimensione notturna delle prodigiose apparizioni costituisce una costante: che si tratti di un santo o di un angelo, la visione si manifesta in sogno o quando il protagonista è assorto in uno stato di meditazione; si tratta di un'esperienza onirica visiva e uditiva, in cui l'ausiliario soprannaturale interviene in una condizione di mancanza o conflitto, facilitandone la soluzione³¹.

Talora essa si produce quando già il personaggio ha maturato in cuor suo la decisione di compiere il pellegrinaggio: nel caso di Persio e Topazia, l'ardente desiderio di avere un figlio li spinge a implorare l'intercessione di san Giacomo (“con devotas oraciones rogavan al apóstol Santiago de Galizia les quisiesse oír y rogar a Dios que les quisiesse dar fruto de bendición para que heredasse sus tierras”), con la promessa di compiere il cammino nel caso in cui la dama fosse rimasta incinta (“prometieron al glorioso apóstol Santiago que en sintiéndose preñada, que irían en romería a su sancta casa”); solo successivamente avviene la duplice visione, in cui l'angelo dapprima ammonisce Topazia dei rischi che sarebbero derivati alla famiglia in seguito alla gravidanza (“- Topacia, las rogativas de vosotros y del bienaventurado apóstol han subido al cielo y Nuestro Señor Dios les ha oído. Y sepas que si tú has criatura alguna te ha de venir gran daño”) e in seguito comunica la concessione della grazia nei termini prima ricordati, notizia che comporterà l'immediata esecuzione del proposito di visitare Compostela: “Y luego encontinente deliberava de complir lo que a Dios y a señor Santiago les avía prometido”³².

Nel caso di Roberto el Diablo, egli prende coscienza della necessità di compiere il pellegrinaggio penitenziale a Roma in seguito al drammatico confronto con la madre, la quale, messa alle strette, gli rivela che le enormi nefandezze di cui egli si è macchiato (Fig. 4) sono conseguenza del fatto che ella lo aveva offerto al demonio al momento del concepimento; la conversione di Roberto è immediata: “...me parto para Roma y ... no cessaré hasta ponerme a los pies del padre sancto y confesarle todos mis delitos y hazer penitencia dellos”³³. La visione celeste è qui assai dilazionata nel tempo e avviene per interposta persona: il percorso di redenzione che Roberto dovrà intraprendere sarà infatti indicato dall'angelo a un eremita, al quale il protagonista è stato inviato dal papa dopo che questi ne ha raccolto la confessione: “- Amigo, a ti conviene ir a un monte a tres leguas desta ciudad, donde hallarás uno sancto hermitaño confessor mío y muy amigo de Dios, y le dirás que te embío a él, y él te dará el remedio que conviene para salvación de tu ánima”³⁴.

31 Per un'analisi delle dinamiche e delle funzioni del sogno nel pensiero medievale cfr. Schmitt, J.-C., *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Roma-Bari, 2000, pp. 239-268.

32 Baranda, N. (ed.), *Historias caballerescas...*, op. cit., II, pp. 134-135. A proposito del tema del pellegrinaggio compostellano nel testo in questione si veda Lacarra, M^a J., “La peregrinación jacobea como motivo narrativo en *Flores y Blancaflor*” in Gutiérrez García S., López Martínez-Morás, S. (eds.), *El culto jacobeo y la peregrinación a Santiago a finales de la Edad Media: crisis y renovación*, Santiago de Compostela, 2018, pp. 107-121.

33 Baranda, N. (ed.), *Historias caballerescas...*, op. cit., I, p. 561.

34 *Ibidem*, I, p. 565.

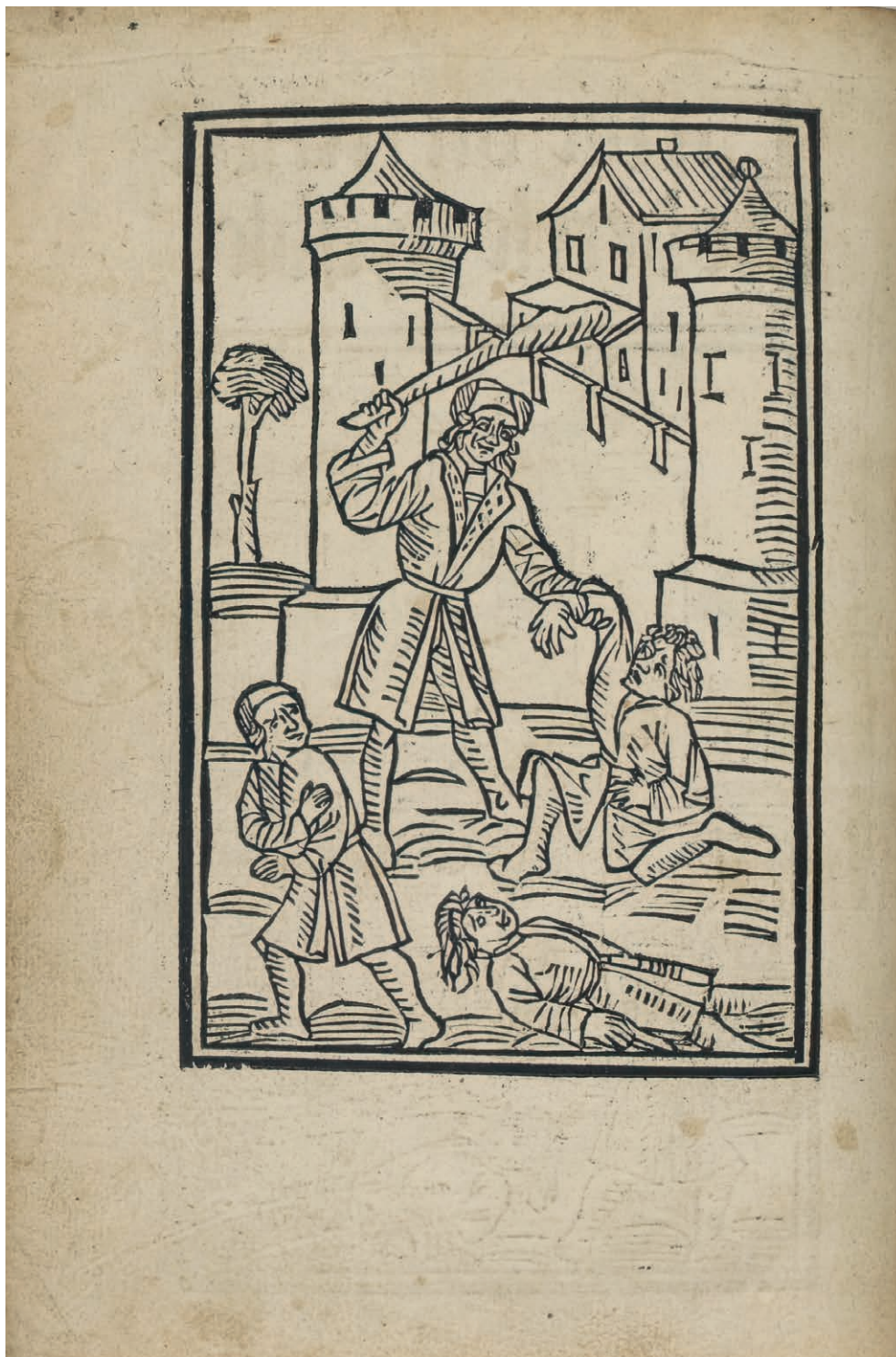


Fig. 4. *Robert le Diable*, Lyon, Pierre Mareschal et Bernabé Chauffard, 1496. Paris, BnF, RES-Y2-712, f. 154v.
Fonte: <https://gallica.bnf.fr>

La posta in gioco è quindi la salvezza dell’anima, motivo che ritorna anche nella *Historia de Enrique hijo de doña Oliva*, nelle parole pronunciate dal marchese di Monferrato, presso la cui corte l’eroe è giunto durante le sue peripezie: “– Sabed que yo he prometido de ir en romería a Ultramar al Sepulcro Sancto por salvar mí ánima”³⁵.

Nel caso dell’*Historia de la reina Sebilla* il pellegrinaggio viene invece imposto alla regina, falsamente accusata di adulterio, in espiazione di peccati mai commessi:

“[...] Auberín de Mondiser, ir vos conviene con esta dueña hasta que sea fuera del monte y, después que la sacáredes, irse ha por el gran camino derechamente para el apostólico de Roma y manifestarse ha de sus pecados, y tomará dellos penitencia, que mucho fue errada quando se echó con el enano”³⁶.

Il pellegrinaggio può talora fungere da pretesto per trarsi d’impaccio da situazioni imbarazzanti; l’adempimento di un voto a san Giacomo è ad esempio la motivazione addotta da Artús ne *La historia de los nobles cavalleros Oliveros de Castilla y Artús d’Algarbe* (Fig. 5): nel respingere le *avances* di Helena, che crede si tratti del marito Oliveros, Artús giustifica la scelta della castità con la promessa di recarsi a Compostella in ringraziamento per uno scampato pericolo:

“– Señora, estad queda en vuestro lugar y no lleguéis a mí, ca sabréis que estando en un grande peligro fize voto solemne a Dios que si dél me librava, que no llegaría a vuestro cuerpo fasta que primero hoviesse estado en romería al bienaventurado Santiago”³⁷.

2.3. *Le mete*

Che sia a scopo politico-militare, votivo o penitenziale, il motivo del pellegrinaggio nei testi in esame tocca tutte le *peregrinationes majores*, con un’incidenza significativa della destinazione compostellana, del tutto scontata nella *Historia del emperador Carlo Magno y de los doze pares de Francia*, ma anche insistentemente richiamata nella *Historia de los dos enamorados Flores y Blancaflor*, sia nell’accurata descrizione dei preparativi del viaggio (“Nuestra deliberación es, si a Dios le plazera y al apóstol Santiago, de ir en romería a su bendita casa y hazelle un presente de aquello que Dios nos ha dado”³⁸), sia nella sua effettiva esecuzione, con tutte le difficoltà di un pellegrinaggio compiuto in estate e a piedi (“començaron su viaje, comoquiera que en el tiempo de las grandes calores hazíaseles muy gran trabajo, especial que eran

35 Fradejas Rueda, J. M. (ed.), *Historia de Enrique...*, op. cit., Edición, II, p. 3.

36 Baranda, N. (ed.), *Historias caballerescas...*, op. cit., I, p. 426.

37 *Ibidem*, p. 279.

38 *Ibidem*, II, p. 136.



Fig. 5. *La historia de los nobles cavalleros Oliveros de Castilla y Artus d'Algarbe*, Sevilla, Juan Cromberger, 1507. Paris, BnF, RES-Y2-244, f. 1r. Fonte: <https://gallica.bnf.fr>

personas delicadas y la jornada muy larga y a pie”³⁹). Del forte legame della storia di Flores e Blancaflor con il pellegrinaggio compostellano aveva a suo tempo parlato A. Bonilla⁴⁰, certo dell’esistenza di una “versión popular francesa que ... parece escrita ... para ser recitada a peregrinos”⁴¹; il motivo del pellegrinaggio esplica la propria funzione in due direzioni: da un lato rafforza l’impressione di verosimiglianza della storia con l’evocazione di fatti di stretta attualità, dall’altro favorisce, con il racconto dell’aggressione e del rapimento di Topazia, in camino verso Compostella, da parte dei saraceni, la transizione alla dimensione “altra”, condizione indispensabile per il successivo sviluppo della trama narrativa⁴².

Il cammino di Santiago viene ripetutamente evocato anche ne *La historia de los nobles caballeros Oliveros de Castilla y Artús d’Algarbe*, che intreccia abilmente il tema del pellegrinaggio jacopeco al motivo dei “dos hermanos”⁴³, con rocamboleschi scambi di persona; nel chiedere al re il permesso di congedarsi dalla corte, Artús, che tutti credono essere Oliveros, richiama l’adempimento del voto (“le dixo que estando en peligro de muerte había fecho voto de ir a Santiago si del peligro escapava”); il motivo ricompare nell’episodio del ritorno in Inghilterra del vero Oliveros (“Y quando entraron en Inglaterra, pensaron los ingleses que Oliveros venía de Santiago”), il cui repentino rientro stupisce tutti (“fueron muy maravillados porqué bolví tan presto”) suscitando nel re il sospetto che il voto – pronunciato da Artús e ignorato da Oliveros – non fosse stato sciolto (“Y el rey ... le preguntó por qué no había ido a Santiago. E Oliveros conoció luego que Artús había dicho que iba a Santiago, y dixo que la dolencia le había fecho volver del camino, mas que en sanando de su dolencia cumpliría su voto”). Le implicazioni della promessa di Artús diventano evidenti a Oliveros nel momento in cui, desideroso di accostarsi alla moglie, ne riceve un rifiuto (“– ¿Cómo, señor?, tan presto havéis olvidado vuestro voto?”

39 *Idem*.

40 “Me inclino a sospechar... que la primitiva historia de Flores y Blancaflor... esté relacionada con las peregrinaciones a Santiago de Compostela” (Bonilla, A., *La historia da los dos enamorados Flores y Blancaflor*, Madrid, 1916, p. XL).

41 Cfr. Vazquez de Parga, L., “Las peregrinaciones...” *op. cit.*, p. 527. Il tema è ripreso e ampiamente dibattuto da François, Ch., “Floire et Blancheflor: du chemin de Compostelle au chemin de la Mecque”, *Revue belge de philologie et d’histoire*, 44 (1966), pp. 833-858; DOI: <https://doi.org/10.3406/rbph.1966.2635> [online] https://www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1966_num_44_3_2635 (ultima consultazione: 20 gennaio 2021). Nell’evidenziare come l’aggressione subita da Persio e Topazia durante il loro viaggio verso Compostella riproponga, in chiave letteraria, la reale problematica delle frequenti scorrerie saracene lungo la via costiera, di cui i pellegrini erano spesso vittime, François ipotizza che l’autore del *Flores et Blanchefleur*, forse lui stesso *jacquet*, abbia tratto dalla sua personale esperienza la tematica degli esordi del racconto.

42 “... le premier épisode tire sa substance d’une des réalités familières de l’époque: le pèlerinage de Saint-Jacques, et ses dangers. Mais c’était le moyen le plus simple, le plus banal même pour lancer le lecteur dans un monde exotique, imaginaire, en le faisant passer de celui des chrétiens à celui des musulmans: ravi sur le chemin de Compostelle comme la mère de Blancheflor, il était aussitôt emporté dans le domaine de l’étrange et du fabuleux” (*ibidem*, p. 857).

43 Il cui archetipo risale alla storia di Ami e Amile; su questo aspetto cfr. Alvar, C., “La larga historia de «los dos hermanos» y «el servidor leal». A propósito de *Oliveros de Castilla*”, *Revista de poética medieval*, 26, 2012, pp. 53-82. Sulla ricezione della materia arturiana in Spagna cfr. Hook, D., *The Arthur of the Iberians. The Arthurian Legends in the Spanish and Portuguese Worlds*, Cardiff, 2015.

Y Oliveros estuvo un poco pensando, y después le dixo: – ¿Cuál voto, señora? Y ella dixo: – ¿No se vos acuerda, señor, que me dixistes que haviades fecho voto solemne de no llegar a mí fasta que hoviéssedes estado en romería al bienaventurado Santiago...?). Le parole di Helena fanno comprendere a Oliveros la straordinaria lealtà dell'amico, ribadita da Helena anche di fronte al re: “jamás llegó a mí ni consintió que le besasse. Y me dixo que jamás llegaría a mí fasta que primero cumpliesse el voto que fiziera al bienaventurado Santiago⁴⁴.”

Roma è, come si è visto, la destinazione verso la quale muovono sia Roberto el Diablo che la regina Sibilla⁴⁵; Gerusalemme, meta di Enrique nella *Historia de Enrique hijo de doña Oliva*, compare anche nella *Historia del emperador Carlo Magno y de los doze pares de Francia*: la spedizione dell'imperatore, richiamato in Terrasanta dal patriarca di Gerusalemme per combattere contro i Turchi, viene ampiamente descritta nel testo, fino alla felice conclusione:

“Y ganaron assimesmo todos los lugares que los christianos avían perdido. Y descansó Carlo Magno con su gente algunos días en Jerusalem⁴⁶.”

2.4. I descrittori

L'analisi delle modalità con cui il pellegrinaggio viene rappresentato nei racconti evidenzia alcune costanti; in primo luogo si osserva come spesso il motivo del viaggio si leghi a quello della solitudine, come accade sia nella *Historia de los nobles cavalleros Oliveros de Castilla y Artús d'Algarbe* (“Y les dixo que le complía ir a una romería *sin ninguna compañía* y que su venida sería muy presto⁴⁷”) che ne *La historia de los dos enamorados Flores y Blancaflor* (“Y deliberamos de no llevar con nosotros otra *compañía ninguna* salvo aquella de Dios⁴⁸”); ricorre inoltre l'idea della rapidità e dell'immediatezza, che si coglie nell'*Oliveros*, in cui Artús dice che l'itinerario si sarebbe concluso “muy presto”, e nell'*Historia de la reina Sebilla*, che dovrà compiere “el gran camino *derechamente*”.

Frequente risulta la locuzione “ir en romería” per indicare il peregrinare, espressione usata ne *La historia de los dos enamorados Flores y Blancaflor*, nella *Historia de los nobles cavalleros Oliveros de Castilla y Artús d'Algarbe* e nella *Historia de Enrique hijo de doña Oliva*; per contro, i pellegrini sono raramente evocati: solo nel *Flores y Blancaflor* si parla di “pobres peregrinos”.

Se le tre *peregrinationes mayores* sono ben rappresentate, significative sono le modalità adottate per designarle: Compostella è identificata tramite l'area geografica

44 Baranda, N. (ed.), *Historias caballerescas...*, op. cit., I, p. 280, 284, 285, 286, 288.

45 Cfr. *supra*.

46 Baranda, N. (ed.), *Historias caballerescas...*, op. cit., II, p. 451.

47 *Ibidem*, I, p. 271.

48 *Ibidem*, II, p. 136.

di appartenenza (“aquellas estrellas ... te serán guía para te levar en Galizia”⁴⁹) o in riferimento al santuario di san Giacomo (“si a Dios le plazerá y al apóstol Santiago, de ir en romería a *su bendita casa*”) o all’apostolo, qualificato come “bienaventurado Santiago” o, più semplicemente, “Santiago”⁵⁰. Il centro della cristianità è indicato dal toponimo (“Roma”) che compare anche nella locuzione “ir al apostólico de Roma”, cioè “recarsi dal Papa”. La Terrasanta è spesso evocata dal termine “Ultramar” (“Ultramar al sepulchro sancto”), come accade nella *Historia de Enrique hijo de doña Oliva*.

3.1. Le componenti ideologiche

Il successo di cui queste opere hanno generalmente goduto è diretto riflesso di quella vera e propria ‘moda cavalleresca’ che caratterizzò la Spagna all’epoca della loro composizione, a testimoniare la quale bastano gli inventari delle biblioteche di nobili o mercanti, insieme a quelli della stessa corte spagnola⁵¹; si tratta sicuramente di una letteratura di evasione, che mette in scena, pur nella varietà delle vicende narrate, una stessa concezione di mondo idealizzato in cui i personaggi rappresentano la quintessenza dei valori – ma anche dei disvalori – che incarnano.

L’incidenza della tematica odepórica in questo genere letterario è altissima: sebbene non si possa essere completamente d’accordo con Nieves Baranda quando ritiene che, nella realtà del tempo, l’esperienza del viaggio sia appannaggio di pochi, è necessario convenire con lei sul fatto che questa narrativa “encuentre en el motivo del viaje uno de sus recursos fundamentales”⁵².

L’intreccio con la dimensione folclorica, tipico dell’itineranza, si manifesta in chiave letteraria con il recupero di alcune tematiche note, come la difficoltà del concepimento, i segni straordinari che accompagnano la nascita dei protagonisti o le false accuse di adulterio.

Nel processo traduttivo, i testi vengono adattati a una visione ispanocentrica: Juan Manuel Lacalle ha ad esempio osservato come, nel caso dell’*Oliveros*, “les détails géographiques concernant la péninsule ibérique sont plus nombreux dans la version castillane que dans la version française”⁵³.

49 *Historia del emperador Carlo Magno y de los doze pares de Francia*, *ibidem*, II, p. 584.

50 “hoviesse estado en romería al bienaventurado Santiago”; “hoviéssedes estado en romería al bienaventurado Santiago”; “el voto que fiziera al bienaventurado Santiago”; “fecho voto de ir a Santiago”; “Oliveros venía de Santiago”; “le preguntó por qué no había ido a Santiago” “Artús había dicho que iba a Santiago” (*ibidem*, I, pp. 279, 284, 285, 286).

51 Cfr. Baranda, N. (ed.), *Historias caballerescas...*, *op. cit.*, I, p. XXX.

52 *Ibidem*, pp. XXXV-XXXVI.

53 Lacalle, J. M., “Le regard sur l’Autre dans *La historia de los nobles cavalleros Oliveros de Castilla y Artús d’Algarbe*”, *Tirant*, 22 (2019), p. 58.

A ben guardare tuttavia, al di là della dimensione di intrattenimento, questa produzione si inserisce in un preciso programma politico-culturale che traduce le ambizioni dei Re Cattolici e il loro desiderio di giungere alla presa di Gerusalemme⁵⁴; in quest’ottica si comprendono allora le ragioni del successo della *Historia de Enrique hijo de doña Oliva*, il cui protagonista è appunto impegnato nella conquista della Terrasanta e nella liberazione di Costantinopoli dai Turchi⁵⁵; non sfuggono inoltre le analogie fra la politica religiosa di Carlomagno descritta nell’*Historia del emperador Carlo Magno y de los doze pares de Francia* e la prassi in materia di fede adottata dai Re Cattolici a Granada all’indomani della sua conquista⁵⁶; allo stesso modo i valori propugnati all’interno dell’*Historia de los nobles cavalleros Oliveros de Castilla y Artús d’Algarbe* sono congrui con l’idea di monarchia – in special modo nei suoi rapporti con l’aristocrazia⁵⁷ – che caratterizzava la cultura spagnola della fine del XV secolo⁵⁸: i romanzi promuovono dunque un’idea di coesione sociale sulla base del modello cavalleresco, divenendo così dei potenti strumenti di propaganda⁵⁹.

In tal senso i pellegrinaggi, in specie quello ierosolimitano, ma anche quello jacopeo, rappresentano la ben collaudata cassa di risonanza di quello ‘spirito di crociata’ che, inaugurato dalla più antica epopea, continuava a rinnovare la sua forza propulsiva in chiave imitativa, e ciò ne spiega l’impatto nel corpus analizzato.

54 Obiettivo che peraltro non fece loro trascurare l’interesse per altre destinazioni più prossime; sull’impegno dei Re Cattolici sul versante compostellano cfr. Rucquoi, A., “El siglo XV, nuevo apogeo de las peregrinaciones a Santiago”, in Sánchez Ribes, A. (ed.), *El Mediterráneo en el origen (IX Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas, Valencia 20-23 de octubre 2011)*, Valencia, 2012, pp. 379-398.

55 “La política providencialista y mesiánica de los Reyes Católicos tenía como etapa final la conquista de Jerusalén. En este contexto no es casual que los mismos impresores de la *Corónica del Cid Ruy Diaz* publicaran poco después el *Enrique fi de Oliva* ... cuyo protagonista intenta conquistar los Santos lugares y liberar a Constantinopla de los turcos” (Luna Mariscal, K. X., “Aspectos ideológicos...”, *op. cit.*, p. 149). Non si può d’altra parte trascurare come Costantinopoli, soprattutto a seguito della sua caduta nel 1453, abbia acquisito nell’immaginario europeo occidentale un inusitato rilievo, posizione per molti aspetti concorrenziale con quella storicamente occupata da Gerusalemme, e irrompa dunque prepotentemente nella geografia romanzesca dei secoli XV e XVI; in proposito si veda Martínez Muñoz, A., “Geografía y libros de caballerías: Martín Fernández de Enciso, Jerónimo de Chaves y Paolo Giovio como fuentes de la cartografía caballeresca”, *Historias fingidas*, 5 (2017), pp. 3-23; Stahuljak, S., “L’Empire des livres: imagination, matière d’Orient, et archive du possible aux Pays-Bas bourguignons”, *Tirant*, 22 (2019), pp. 195-205.

56 “...los comentarios sobre política religiosa que da Carlomagno a Floripes y Guy de Borgoña, gobernantes de un reino de moros recién convertidos ... recuerdan el programa inicial de los Reyes Católicos y de Hernando de Talavera en la Granada acabada de conquistar” (Luna Mariscal, K. X., “Aspectos ideológicos...”, *op. cit.*, p. 150).

57 “La materia caballeresca primera analiza las relaciones entre la monarquía y la aristocracia. Esta será la moneda corriente hasta el reinado de los Reyes Católicos..., en que se plantea una finalidad casi mesiánica para una caballería que acabará por perderse en los laberintos inextricables de las aventuras o por sublimarse en utópicas empresas de reconquistas religiosas” (Gómez Redondo, F., “La materia caballeresca. Líneas de formación”, *Voz y Letra*, 7-2 [1996], p. 79).

58 “La traducción castellana del Oliveros ... se justificará desde el ámbito ideológico, que va a hacer compatible el texto con la cultura isabelina (el Oliveros afirma las prioridades políticas de la España de fines del siglo XV: gobierno supremo y central, subordinación de la nobleza y construcción de un imperio)” (Luna Mariscal, K. X., “Aspectos ideológicos...”, *op. cit.*, p. 141). Il concetto è ribadito da Juan Manuel Lacalle (Lacalle, J. M., “Le regard sur l’Autre...”, *op. cit.*, p. 63).

59 Cfr. Gómez Redondo, F., “La materia caballeresca...”, *op. cit.*, p. 47; il concetto è ripreso da Lacalle: “Il y a des cas ... où la réalité s’introduit dans la fiction (et, par ailleurs, les fonctions sociales du récit, en particulier la dimension de propagande, influencent la réalité). Le croisement entre réalité et fiction suppose la perméabilité de leurs frontières” (Lacalle, J. M., “Le regard sur l’Autre...”, *op. cit.*, p. 62).

4.1. *Per concludere*

Non può sfuggire, in ultima istanza, il fatto che il motivo del pellegrinaggio acquisisca, accanto alla valenza collettiva, anche un rilievo sul piano individuale, esplicitando il processo di ascesi che l'eroe deve compiere attraverso un itinerario di perfezionamento spirituale che è al contempo esteriore e interiore.

Questo elemento è destinato a subire un processo di amplificazione nel corso del XVI secolo: “si la esencia del relato del viaje interior del hombre, ya sea peregrino, ya sea caballero, se había mantenido inmutable hasta mediados de siglo XV, sus significados e intenciones cambiaron después al amparo de los nuevos vientos de reformas que soplaban en Europa”⁶⁰.

In tal senso l'intersezione dei motivi dell'*homo viator* e del *miles Christi* diventerà il fulcro intorno al quale si svilupperà il nuovo genere letterario delle *narraciones caballerescas espirituales*, che troveranno nella *Historia de Enrique hijo de doña Oliva*, ma anche nell'eco di figure analoghe presenti nelle storie cavalleresche brevi qui analizzate, il prototipo di quel modello di cavalleria spirituale che godrà di significativi sviluppi nel corso del XVI secolo⁶¹.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 24-IV-2021

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 12-V-2021

60 Herrán Alonso, E., “Caminos hacia la felicidad: las narraciones caballerescas espirituales en tiempos de reformas”, *Criticón*, 120-121 (2014), [online] URL: <http://journals.openedition.org/criticon/668>; DOI: <https://doi.org/10.4000/criticon.668>, paragrafo 35 (ultima consultazione: 04 febbraio 2021).

61 Cfr. *Idem* e Gómez Redondo, F., “El modelo de la caballería espiritual en el *Enrique fi de Oliva*”, in González, C. (ed.), *El olvidado encanto...*, *op. cit.*, pp. 85-111.

Huon d'Auvergne, voyageur immuable

Jean-Claude Vallecalle
Lyon. CIHAM-UMR 5648

Huon d'Auvergne, viajero inmutable

Resumen: El protagonista epónimo de este cantar de gesta francoitaliano del siglo XIV emprende un viaje extraordinario hasta el infierno, influenciado tanto por el *Infierno* de Dante como por el motivo épico tradicional de la embajada peligrosa. Pero durante ese largo viaje, que no se trata de una peregrinación, su personalidad no evoluciona en modo alguno, ya que encarna, de manera constante, un doble modelo de heroísmo épico y de santidad ascética, ilustrando un ideal clerical de superación y de perfección individual que se opone al desorden permanente del mundo.

Palabras clave: Epopeya franco-italiana, Huon d'Auvergne, heroísmo, santidad, viaje.

Huon d'Auvergne, immutable voyager

Abstract: The eponymous protagonist of this 14th-century Franco-Italian *chanson de geste* makes an extraordinary voyage into hell, influenced both by Dante's *Inferno* and by the traditional epic motive of dangerous embassy. But during this long voyage, which is no pilgrimage, his personality never changes because he embodies consistently a dual model of epic heroism and ascetic holiness, illustrating a clerical ideal of transcendence and individual perfection which are in contrast to the permanent disorder of the world.

Keywords: Franco-Italian epic, Huon d'Auvergne, heroism, holiness, voyage.

Huon d'Auvergne, viaxeiro inmutable

Resumo: O protagonista epónimo deste cantar de xesta francoitaliano do século XIV emprende unha viaxe extraordinaria ata o inferno, influenciado tanto polo *Inferno* de Dante como polo motivo épico tradicional da embaixada perigosa. Pero durante esa longa viaxe, que non se trata dunha peregrinación, a súa personalidade non evoluciona en absoluto, xa que encarna, de xeito constante, un dobre modelo de heroísmo épico e de santidad ascética, ilustrando un ideal clerical de superación e de perfección individual que se opón á desorde permanente do mundo.

Palabras clave: Epopea francoitaliana, Huon d'Auvergne, heroísmo, santidad, viaxe.

Depuis ses origines l'épopée occidentale a souvent eu partie liée avec le thème du voyage. Qu'il s'agisse des Achéens débarqués à Troie, d'Ulysse ou d'Énée errant sur la mer, de Charlemagne et Roland combattant en Italie, en Saxe ou en Espagne, le destin des héros épiques s'accomplit toujours dans la confrontation ou la rencontre avec l'Autre, c'est-à-dire dans un mouvement vers l'Ailleurs¹. Et ce mouvement, qui induit la conscience d'une distance, implique un face à face avec l'étranger aussi bien que de lointaines pérégrinations, et suscite inévitablement une révélation, à la fois découverte du monde et expérience de soi².

La légende carolingienne en offre une perpétuelle illustration mais peut-être est-ce particulièrement net dans les chansons de geste dites *franco-italiennes*, composées en Vénétie au XIV^e siècle. En effet leurs auteurs, qui ont choisi d'appliquer un langage hybride, artificiel et littéraire à des œuvres qu'ils proclament pourtant de tradition française, éprouvent une étonnante fascination pour les jeux de miroir entre identité et altérité, au point de brouiller ou d'inverser quelquefois les repères qui structurent l'espace de leurs récits. Car dans cet espace, que ne cessent de parcourir leurs personnages, ces écrivains du *Trecento* perçoivent une complexité nouvelle du monde et de l'homme, bien différente des antinomies plus rassurantes mais plus sommaires proposées par les anciens trouvères d'oïl. C'est ainsi que, dans *L'Entrée d'Espagne* la vocation de Roland commence à se préciser durant son séjour en Orient, alors que, devenu "bailli (...) de tote Perse", il est au service du *soudan*³. Ailleurs la ville de Vérone, assurément familière au public de *La Geste Francor*, se découvre à lui sous un jour et un nom inhabituels, devenant l'exotique cité sarrasine de Marmora où Ogier se rend pour accomplir une périlleuse ambassade⁴. Et dans *Aquilon de Bavière*, chrétiens et païens ne cessent de parcourir un *orbis terrarum* tout entier

1 Cf. Dubost, Francis, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XII^e-XIII^e siècles)*. L'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois, Paris, Champion, 1991.

2 Cf. Vallecalle, Jean-Claude, "La route dans l'imaginaire épique et romanesque (XII^e-XIV^e siècles)", in *La Route au Moyen Âge. Réalités et représentations*, dir. M.-H. Corbiau et al., Louvain-la-Neuve, 2020, p. 219-234.

3 *L'Entrée d'Espagne*, éd. Thomas, Antoine, Paris, SATF, 1913, vv. 13494-13495.

4 *La Geste Francor. Edition of the Chansons de geste of MS. Marc. Fr. XIII (=256)*, éd. Zarker Morgan, Leslie, Tempe, Arizona, ACMRS, 2009, vv. 11396-11899.

embrasé par leur conflit mais où les antagonismes deviennent ambigus, les appartenances flottantes, et que l'imagination foisonnante du romancier rend quelque peu onirique⁵. Le monde peut ainsi apparaître mouvant et incertain dans l'épopée franco-italienne, et l'on perçoit chez les meilleurs de ses héros, une sorte de décalage, une part d'altérité qui les associe plus ou moins discrètement à un ailleurs.

Parmi eux il n'est guère, sans doute, de figure aussi étonnante que celle de Huon d'Auvergne, à la fois extraordinaire voyageur et personnalité quelque peu étrangère à ce monde. Son histoire s'inscrit dans un univers disparate, qui doit certes beaucoup à la tradition des *gestes* françaises, notamment au cycle de Guillaume d'Orange, mais qui emprunte aussi à l'hagiographie, aux légendes monastiques, au roman arthurien, et à nombre de souvenirs antiques et bibliques⁶. En particulier la partie principale du poème, commune à ses trois principaux manuscrits⁷, associe un long itinéraire en enfer, largement inspiré par le poème de Dante⁸, et le motif, bien connu dans les chansons de geste, de l'ambassade dangereuse adressée à un ennemi lointain et impitoyable⁹. Le roi Charles Martel, désirant envoyer à la mort le meilleur de ses vassaux, dont il convoite l'épouse, le contraint perfidement à aller jusque dans l'autre monde pour "querir (...) la infernal maison" et exiger la soumission et un tribut du "felon Lucibial"¹⁰. La critique a relevé depuis longtemps de nombreuses analogies entre cette ambassade et celle de Huon de Bordeaux, obligé, pour satisfaire la mortelle rancune de son seigneur Charlemagne, d'aller délivrer un ultimatum à un cruel émir sarrasin¹¹. Et de même que le personnage merveilleux d'Auberon assurait, par ses pouvoirs magiques, le succès et le retour de Huon de Bordeaux, le comte d'Auvergne parviendra à accomplir pleinement sa mission grâce à la protection surnaturelle d'un saint, Guillaume d'Orange revenu du paradis pour l'aider. Dans l'un et l'autre poème, l'action épique se concentre ainsi sur la destinée personnelle du héros, c'est-à-dire principalement sur les aventures et les épreuves qu'il rencontre au fil de son long parcours.

5 *Aquilon de Bavière*, éd. Wunderli, Peter, Tübingen, Niemeyer, 1982-2007.

6 Cf. Meregazzi, Luisa A., "L'Ugo d'Alvernia, poema franco-italiano", *Studi romanzi*, 27 (1937), pp. 5-87.

7 *Huon d'Auvergne* est principalement conservé dans trois manuscrits: Berlin, Kupferstichkabinett, 78 D 8 (*olim* Hamilton 337); Turin, Biblioteca Nazionale, N III.19; Padoue, Biblioteca del Seminario Vescovile, 32. L'édition des trois manuscrits est en cours sous la direction de Leslie Zarker Morgan, (www.huondauvergne.org). Le texte sera cité ici d'après la version de Berlin [Ci-après HA].

8 Cf. Graf, Arturo, "Di un poema inedito di Carlo Martello e di Ugo conte d'Alvernia", *Giornale di Filologia Romanza*, 1 (1878), pp. 106-108; Zarker Morgan, Leslie, "Literary Afterlives in *Huon d'Auvergne*: The Art of [Dantean] Citation", in "Accessus ad Auctores": *Studies in Honor of Christopher Kleinhenz*, dir. Alfie, F., et al., Tempe, Arizona, ACMRS, 2011, pp. 61-74.; Scattolini Michela, "L'imitazione dantesca nell'*Huon d'Auvergne*", *Lingue, testi, culture. L'eredità di Folena vent'anni dopo. Atti del XL Convegno Interuniversitario*, dir. Paccagnella, I., et Gregori, E., Padoue, Esedra, 2014, pp. 331-348.

9 Cf. Vallecalle, Jean-Claude, *Messages et ambassades dans l'épopée française médiévale. L'illusion du dialogue*, Paris, Champion, 2006, pp. 322-372.

10 HA, laisse 125, v. 3389 et laisse 31, v. 798.

11 *Huon de Bordeaux*, éd. Suard, François, Paris, Champion Classiques, 2003. Cf. Graf, Arturo, "Di un poema inedito...", *art. cit.*, p. 93; Meregazzi, L.A., "L'Ugo d'Alvernia...", *art. cit.*, p. 17; Owen, D.D.R., "The principal source of *Huon de Bordeaux*", *French Studies*, 7 (1953), pp. 129-139.

Il est vrai que les différents manuscrits de *Huon d'Auvergne* présentent d'autres épisodes, largement indépendants de la partie commune. Dans celui qui ouvre la version de Padoue, et dont le sujet pourrait rappeler le lai de *Lanval* ou l'histoire biblique de Joseph et de la femme de Putiphar, Huon doit résister aux avances puis aux calomnies de la fille du roi et à la vindicte de sa famille. Dans les textes de Berlin et de Turin, au contraire, c'est à la fin du récit, après le retour du héros et la damnation du perfide Charles Martel, que s'ouvre une action nouvelle et assez différente, plus proche de la thématique traditionnelle des chansons de geste, notamment du *Couronnement de Louis*¹². Huon joue toujours un rôle essentiel dans cet épilogue, mais c'est l'histoire collective de la chrétienté qui revient au premier plan, avec l'élection d'un nouveau roi de France, une invasion sarrasine en Italie et finalement une lutte entre Français et Allemands pour la couronne impériale, dans laquelle le comte d'Auvergne trouvera la mort. Les différents éléments de sa légende constituent donc un ensemble narratif quelque peu hétérogène et lié seulement par un fil biographique, comparable en cela à une sorte de petit cycle comme le suggère Michela Scattolini¹³. Sans doute existe-t-il une certaine cohérence thématique entre l'épilogue de la version de Berlin-Turin et la partie centrale de l'œuvre, mais c'est à l'évidence le récit du voyage en enfer qui fait l'originalité de la chanson et de son héros.

Au long des sept années que dure ce voyage, la destinée et la personnalité même de Huon sont dominées par une tension entre l'agitation des aventures et la ligne rigoureuse d'une opiniâtre vocation spirituelle. Sous le foisonnement un peu baroque de la narration se révèle la constance d'une structure profonde opposant mouvement et stabilité, fluidité du temps historique et immobilité d'un présent figé dans le "parmanable ester"¹⁴. Après que, par ruse, le roi lui a arraché l'engagement d'accomplir pleinement son impossible mission, le héros entame une longue errance qui aboutira "en la eterne scurté dou doloros palais"¹⁵. Son itinéraire le conduit d'abord vers l'Orient, à travers des contrées de plus en plus étranges où il lui faut triompher d'épreuves redoutables et parfois de séduisantes tentations diaboliques. Mais quand, enfin parvenu dans l'autre monde, il se trouve, "cum li petit enfant / (...) desconfortez"¹⁶, sous la protection de Guillaume d'Orange, "subduer of demons"¹⁷, ce chevalier redresseur de torts et tueur de monstres se mue en obser-

12 Cf. Vallecalle, Jean-Claude, "Ordre terrestre ou sainteté: l'épilogue de *Huon d'Auvergne*", in *Études offertes à Danielle Buschinger*, dir. Gabaude, F., et al., Amiens, Publications du Centre d'Études Médiévales de Picardie, 2016, pp. 400-409.

13 Scattolini, Michela, *Ricerche sulla tradizione dell'Huon d'Auvergne*, *Tesi di dottorato*, Università degli studi di Siena, 2010, p. 4.

14 HA, laisse 351, v. 9221

15 HA, laisse 341, v. 8841.

16 HA, laisse 349, vv. 9123-9125.

17 Bennett, Philip, "Guillaume d'Orange: Fighter of Demons and Harrower of Hell", in *Myth and Legend in French Literature. Essays in Honour of A.J. Steele*, dir. Aspley, K., et al., London, The Modern Humanities Research Association, 1982, p. 45.

vateur passif des tableaux effrayants de “la obscure lande”¹⁸. Son parcours apparaît ainsi organisé en une sorte de diptyque, où l'exaltation de l'héroïsme guerrier cède peu à peu la place à la thématique édifiante et à l'écriture descriptive des récits de voyage dans l'au-delà¹⁹.

Assurément certaines de ses premières étapes dessinent déjà une progression qui semble marquée par une perspective religieuse. Il passe par Rome et se confesse au pape, va prier à Jérusalem “a grant devocion” et, plus tard, séjourne et se confesse à nouveau auprès du Prêtre Jean²⁰. Ces moments pourraient sans doute suggérer la démarche cohérente d'un pèlerin qui “cum penitenciant maint glise ait visitie”²¹, s'ils ne s'inscrivaient pas dans une série plus large et plus diverse: Huon passe aussi par la Hongrie avant d'arriver à Rome, et par Athènes avant d'aller à Jérusalem, et sa route n'est pas seulement jalonnée de sanctuaires²². Il est d'ailleurs notable que, comme lui, le héros de *Huon de Bordeaux* fasse halte dans les deux villes saintes, se confesse au pape et prononce, devant le sépulcre du Christ, une semblable –mais plus brève– prière du plus grand péril²³. Tous deux sollicitent le secours divin mais ni l'un ni l'autre ne conçoit son voyage comme un pèlerinage: pour Huon d'Auvergne il s'agit essentiellement “d'acomplir l'ovre que a encomencie, / A ce que traïtor non soie apellie”²⁴. Et le trait véritablement significatif, dans son parcours, est l'obstination avec laquelle il s'oppose à tous les conseils susceptibles de le détourner de sa mission. C'est en vain que le roi de Hongrie en souligne l'injustice, ou qu'un “sage hom” d'Athènes la déclare impossible²⁵. Et ni l'autorité du pape ni même celle du légendaire Prêtre Jean ne lui feront accepter d'être relevé de sa promesse²⁶. En fait dès avant son départ, quand son épouse lui révélait la duplicité du roi, il refusait avec une extrême brutalité l'idée, peut-être trop tentante, que cela pourrait invalider son engagement²⁷. Et pendant tout ce voyage, que pourtant il n'a nullement choisi, face aux plus dures épreuves et parfois au risque du découragement, il conservera la même intransigeance: “Pois l'ay juré, par moy non ert rompu / Le saïramant que li

18 HA, laisse 401, v. 10501.

19 Cf. Scattolini, Michela, “Il pellegrinaggio di Huon d'Auvergne fra epica e agiografia”, in *Identidad europea e intercambios culturales en el Camino de Santiago. (Siglos XI-XV)*, dir. López Martínez-Morás, S., et al., Compostelle, Universidade de Santiago de Compostella, 2013, pp. 385-404.

20 HA, laisses 48-51, vv. 1274-1368; laisses 82-83, vv. 2179-2277 (v. 2192 pour la citation); laisses 173-174, vv. 4425-4664.

21 HA, laisse 48, v. 1280.

22 Cf., sur cette expression, Bédier, Joseph, *Les Légendes épiques. Recherches sur la formation des chansons de geste*, Paris, Champion, t. III, 1912, p. 367.

23 *Huon de Bordeaux*, éd. cit., vv. 2526-2653 et 2868-2900. Sur ce motif épique stéréotypé cf. Moisan, André, *Répertoire des noms propres de personnes et de lieux cités dans les chansons de geste françaises et les œuvres étrangères dérivées*, Genève, Droz, 1986, t. II, vol. 5, Supplément vi, p. 944 sq.; Martin, Jean-Pierre, *Les Motifs dans les chansons de geste. Définition et utilisation (Discours de l'épopée médiévale 1)*, Paris, Champion, 2017, pp. 291-292.

24 HA, laisse 48, vv. 1282-1283.

25 HA, laisse 45, vv. 1198-1220; laisse 60, vv. 1619-1677.

26 HA, laisse 49, vv. 1304-1338; laisse 169, vv. 4518-4532.

27 HA, laisses 41-42, vv. 1062-1099.

ai prometu”²⁸. C’est qu’en toutes circonstances il tient à se conformer à une éthique personnelle qui dépasse largement le cadre des obligations sociales et des solidarités féodales: sa droiture, sa vaillance, ses vertus répondent à une volonté de totale domination de lui-même, à une aspiration à la perfection.

Dès le début de son histoire –dans la version de Berlin-Turin–, Huon incarne en effet un double modèle associant héroïsme et sainteté. Tel un ermite en armes, il conjugue la discipline du guerrier et celle de l’ascète, une indéfectible prouesse quand il affronte pirates, monstres ou Sarrasins, et un quotidien fait d’austérité, de prière et de mortifications:

De hermit il maine vie et de grant penetant,
Oreison tot jor dit, por ce non va leisant
De dir l’ofis la Verge e tot bon ovremant²⁹.

À maintes reprises le poème évoque la frugalité de sa nourriture, qui n’a rien d’aristocratique –un peu de pain et d’eau, des herbes ou des racines–, la ferveur de ses prières, la dureté de ses macérations et de sa lutte contre le péché:

Quant li quens fu surpris de cil error
Al verger entre, tot plain de grant tendror.
Prist une pierre dont il i avoit plusor,
Fiert soy al piç, soy clame pecheor.
(...)
Par un petit non pasme de dolor³⁰.

Sa sainteté est telle que seul peut lui être comparé “Galaac que conquis le Graal”³¹. Mais elle n’est pas l’aboutissement tardif d’une lente progression spirituelle, d’une transformation intérieure qu’auraient pu susciter les épreuves du voyage: au contraire, autant que sa vaillance³² elle est d’emblée assurée et reconnue. Avant même son départ “La soe vie terent li homes auques sant”³³ et il n’en ira pas autrement à son retour, bien des années plus tard, quand le Prêtre Jean, après une révélation céleste, écrira au pape qu’il “ert, sachiés bien, tenu sanct”³⁴. Tout au long de son aventure, l’évocation récurrente de sa piété et de son austérité ne signale pas les étapes d’une évolution, elle illustre seulement avec insistance l’invariable qualité de cette âme éprise d’absolu. Très tôt ses différents confesseurs attesteront l’un après l’autre que nul “non vi ja men peçable hom”, qu’il “ert saince pechié” et “tot le vertuç ha”, au point que le Prêtre Jean fera en son honneur chanter un *Te Deum*³⁵.

28 HA, laisse 45, vv. 1219-1220.

29 HA, laisse 39, vv. 1025-1027.

30 HA, laisse 269, vv. 6883-6902.

31 HA, laisse 240, v. 6226.

32 HA, laisse 11, vv. 288-289.

33 HA, laisse 39, v. 1021.

34 HA, laisse 427, v. 11300.

35 HA, laisse 49, v. 1299; laisse 61, v. 1644; laisse 170, vv. 4547 et 4559-4560.

À plusieurs reprises, même, d'incontestables messages surnaturels confirmeront la qualité et la vocation exceptionnelles de Huon³⁶, à qui une angélique "vois da ciel" assurera: "Tu is saince pechié"³⁷. Comme si le temps et les épreuves n'avaient sur elle aucune prise, la personnalité de ce saint guerrier demeure ainsi immuable, constamment figée dans l'intransigeance d'une haute figure morale et spirituelle qui ne s'accorde aucune faiblesse et aucune tolérance. Sans doute, lorsqu'il arpente longuement le monde infernal sous la conduite de Guillaume d'Orange, l'on ne croit plus tout à fait reconnaître le héros que l'on avait vu lutter sans cesse, qui écrasait et convertissait les païens, rétablissait le bon droit, éliminait les monstres et affrontait les tempêtes. Son rôle change, en effet, mais non point sa nature. L'immobile simultanéité d'un au-delà intemporel est étrangère au déroulement de la mouvante histoire terrestre, et ne laisse donc nulle place à l'action humaine. Mais peut-être est-ce alors, précisément, que parvient à se révéler la pleine vérité du personnage de Huon lorsque, dans le miroir d'une fontaine, il découvre sous l'apparence d'un ermite³⁸ la figure d'un autre saint guerrier, Guillaume d'Orange, comme un double de lui-même dans l'éternité³⁹.

Comment, en effet, appréhender l'absolu d'une destinée sinon par une démarche métaphorique ? En un singulier paradoxe, l'illégitime mission que le héros s'oblige à accomplir intégralement a pour effet de l'arracher à ce qu'a de relatif l'existence d'ici-bas. Cette mission importe moins en elle-même, dans sa dimension et sa signification sociales, que la constante application qu'il met à diriger sa vie personnelle selon les règles les plus rigoureuses. Et s'il demeure le zéléteur sans nuance d'une aveugle loyauté féodale et l'adepte d'un ascétisme radical, ce n'est point pour maintenir ou rétablir un ordre collectif défaillant, mais pour lui échapper en un permanent effort de dépassement individuel. Il est vrai que, durant son parcours terrestre, Huon participe pleinement aux événements qui constituent l'Histoire et ne se dérobe jamais devant les affrontements qui la meuvent, au point qu'il perdra la vie dans un inutile combat pour défendre la cause du roi de France. Cependant c'est pour lui-même qu'il se l'impose, non pour une société dont il ne saurait corriger l'irréremédiable médiocrité, même si, tel un autre Prêtre Jean, il se résolvait à associer un pouvoir souverain à sa sainteté. Car sa vocation ne s'inscrit pas dans l'utopie d'une perspective politique, et c'est pour cela que par deux fois, à Jérusalem puis à Paris et après des révélations surnaturelles, il refuse dans les mêmes termes – "ce non poit estre"⁴⁰ – l'offre d'une couronne royale. Sa nature profonde est en fait étrangère à ce monde, et la voix de l'ange qui atteste sa sainteté dénonce en même

36 HA, laisse 182, vv. 2251-2252; laisse 427, vv. 11828-11305.

37 HA, laisse 454, vv. 11996 et 12001.

38 Cf. Bretel, Paul, *Les Ermites et les moines dans la littérature française du Moyen Âge, (1150-1250)*, Paris, Champion, 1995, pp. 485-493.

39 HA, laisse 346, vv. 9009-9028.

40 HA, laisse 78, v. 2093; laisse 428, v. 11316.

temps la vanité de la vie dans un “siegles” qui va “empirant” à cause de l'indignité de ses “gouverneur”⁴¹. Plus largement, c'est le poème tout entier qui établit un contraste révélateur entre cette personnalité sublime et le tableau universel du désordre et du mal, dont la prépondérance se découvre, au fil du voyage et de ses péripéties, aussi bien en ce monde que dans l'au-delà.

Ce jugement sévère porté sur l'existence profane, dans la version de Berlin-Turin⁴², reflète assurément les orientations d'une pensée cléricale. Mais celle-ci recourt curieusement à la forme et à la tradition de l'épopée pour exhorter à dépasser le mouvement de la destinée collective, qui pourtant constitue la substance même de la *geste*. Sanctifié dès l'abord, et comme par nature, le héros devient l'incarnation d'un principe qui transcende l'ordinaire condition des hommes, et c'est pourquoi, si engagé soit-il dans les péripéties de l'Histoire, sa personnalité ne saurait connaître d'évolution. Il reste inflexiblement identique à lui-même, à travers le tourbillon des aventures aussi bien que devant la morne succession des images infernales. Cela fait certainement de lui un personnage un peu schématique, dont les rares débats intérieurs ou les tentations divergentes ont pour unique effet de confirmer et d'exalter la volonté d'absolu. Et en dépit –ou en raison– de son image hyperbolique et stylisée, Huon ne ressemble guère à un classique guerrier de chanson de geste, au point qu'A. Graf s'étonnait de trouver en lui “un non so che di mezzo tra il vasallo, il cavaliere, il terrazzano ed il frate”⁴³. Unissant en un même élan l'héroïsme terrestre et l'aspiration spirituelle, il est l'essentiel protagoniste d'une action épique à laquelle, pourtant, il demeure en lui-même profondément étranger.

Les auteurs de Vénétie, et notamment le poète padouan de *L'Entrée d'Espagne*, ont souvent redessiné le portrait traditionnel de Roland, devenu désormais dans leurs œuvres un parangon de sagesse autant que de prouesse, parfaite illustration d'un idéal humain –et humaniste– d'équilibre et de mesure⁴⁴. Or, Huon d'Auvergne, qui pourtant en perpétue “tot la costume” et bénéficie de son intercession auprès de Dieu⁴⁵, ne lui ressemble guère. Par le caractère fantastique de son voyage, et par la permanente tension qui l'entraîne vers le surnaturel, il est un homme de l'excès. Mais sa démesure est bien différente de celle que les trouvères français avaient souvent prêtée au neveu de Charles, et dont à sa place le personnage d'Estout est devenu le tenant –quelque peu ridicule– dans les chansons de geste franco-ita-

41 HA, laisse 454, vv. 12002-12004.

42 Il n'en va certainement pas de même dans le texte de Padoue, qui met beaucoup moins l'accent sur l'élan vers le surnaturel que sur les valeurs et conflits de la vie terrestre. Cf. Vallecalle, Jean-Claude, “Un retour à l'épique: le manuscrit de Padoue de *Huon d'Auvergne*”, in *Uns clers ait dit que chanson en ferait. Mélanges de langue, d'histoire et de littérature offerts à Jean-Charles Herbin*, dir. Grossel, M.G., et al., Valenciennes, Presses universitaires de Valenciennes, 2019, pp. 739-749.

43 Graf, Arturo, “Di un poema inedito...”, *art. cit.*, p. 100.

44 Krauss, Henning, “La spéculation épique et le problème de l'histoire”, in *Testi, cotesti e contesti del franco-italiano*, dir. Holtus, G., et al., Tübingen, Niemeyer, 1989, p. 225.

45 HA, laisse 5, v. 114; laisse 348, vv. 9109-9117.

liennes⁴⁶. Loin de souhaiter embrasser l'étendue terrestre par la conquête guerrière, que célébrait en mourant le martyr de Roncevaux⁴⁷, Huon aspire à se détourner de l'éphémère, alors même que son itinéraire l'emporte dans le bruit et la fureur d'un perpétuel mouvement. Et en définitive, dans la rigide discipline que s'impose en permanence ce voyageur immuable, il ne cherche rien d'autre, sans doute, qu'une forme de stabilité intérieure, un moyen de s'écarter du désordre du monde, et comme un reflet terrestre de l'éternité.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 25-II-2021

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 27-III-2021

46 Cf. Ferrero, Giuseppe Guido, "Astolfo (Storia di un personaggio)", *Convivium*, 29 (1961), pp. 513-530.

47 *La Chanson de Roland*, éd. Segre, Cesare, Genève, Droz, 2003, vv. 2306-2308, 2322-2334.

A través del espejo: *Santiago, Jerusalén, Roma.* *Diario de una peregrinación y* lo que se ve al otro lado: una observación maliciosa

José Manuel Díaz de Bustamante
Universidade de Santiago de Compostela

Resumen: Durante toda su peregrinación, los autores del *Diario* aquí analizado suelen ocuparse de las gentes sencillas y de sus diversiones cotidianas; normalmente consideran que la asistencia a los teatros es entretenimiento de personas ociosas y no siempre de buenas costumbres y, en algunas ocasiones, se desmarcan de sus compañeros de viaje si surge la posibilidad de asistir a algún espectáculo. No obstante, cuando la peregrinación como tal ha acabado y Fernández Sánchez y Freire Barreiro, en solitario, deciden ampliar el *itinerarium* hasta París y Londres tienen, primero, la experiencia molesta de tener que refugiarse de un chaparrón en un café-concierto de París, del que salen escandalizados; pero luego, ya en Londres, deciden dedicar, sorprendentemente, parte de su última noche en la capital a asistir al teatro. Este artículo investiga qué fue lo que pudieron ver y oír en ambas ocasiones: la inesperada en el *Café des Ambassadeurs* de París y la voluntaria en el *Alhambra Theatre* de Londres, y reconstruye los programas de ambas veladas.

Palabras clave: Diario de una peregrinación, viajeros, teatro, varietés, *opéra-bouffé*, Hervé.

*Through the looking glass: Santiago, Jerusalén, Roma.
Diario de una peregrinación (Santiago, Jerusalem, Rome.
Diary of a pilgrimage) and the view on the other side:
a malicious observation*

Abstract: Throughout their pilgrimage, the authors of the *Diario* analysed here usually focus on ordinary people and their daily amusements; they normally consider theatre-going to be the entertainment of idle people and not always of good taste and, on some occasions, they dissociate themselves from their fellow travellers if the possibility of attending a show arises. However, when the pilgrimage as such is over and Fernández Sánchez and Freire Barreiro, alone, decide to extend the itinerary to Paris and London, they first have the annoying experience of having to take shelter from a downpour in a Paris café-concert, from which they emerge scandalised; but then, once in London, they unexpectedly decide to devote part of their last night in the capital to attending the theatre. This article investigates what they were able to see and hear on both occasions: unexpectedly at the Café des Ambassadeurs in Paris and voluntarily at the Alhambra Theatre in London, and reconstructs the programmes of both evenings.

Keywords: *Diario de una peregrinación*, travellers, theatre, varietés, opéra-bouffe, Hervé.

*A través do espello: Santiago, Jerusalén, Roma.
Diario de una peregrinación e o que se ve ao outro lado:
unha observación maliciosa*

Resumo: Durante toda a súa peregrinación, os autores do *Diario* aquí analizado adoitan ocuparse das xentes sinxelas e das súas diversións cotiás; normalmente consideran que a asistencia aos teatros é entretemento de persoas ociosas e non sempre de bos costumes e, nalgúns ocasións, desmárcanse dos seus compañeiros de viaxe se xorde a posibilidade de asistir a algún espectáculo. Porén, cando a peregrinación como tal rematou e Fernández Sánchez e Freire Barreiro, en solitario, deciden ampliar o *itinerarium* ata París e Londres teñen, primeiro, a experiencia molesta de ter que se refuxiar dun ballón nun café-concerto de París, do que saen escandalizados; pero despois, xa en Londres, deciden dedicar, sorprendentemente, parte da súa última noite na capital a asistir ao teatro. Este artigo pescuda que foi o que puideron ver e oír en ambas as ocasións: a inesperada no *Café des Ambassadeurs* de París e a voluntaria no *Alhambra Theatre* de Londres, e reconstrúe os programas das dúas veladas.

Palabras clave: *Diario dunha peregrinación*, viaxeiros, teatro, varietés, opéra-bouffe, Hervé.

Si se me concede la oportuna licencia, me permitiré, durante el breve lapso de estas páginas, convertir el título de la revista en un *De liminibus* y también jugar, para el de mi trabajo, con una evocación de la continuación de *Alice's Adventures in*

Wonderland, por razones que se explicitarán más adelante; y no me viene nada mal que la dicha continuación alcanzara, precisamente en 1875, la astronómica tirada total de 39000 ejemplares¹.

La razón de mi *scherzo* es que me pareció interesante tratar aquí un aspecto curioso de la gran peregrinación que los catedráticos compostelanos Fernández Sánchez y Freire Barreiro hicieron a los tres Santos Lugares de la Cristiandad en el año de gracia de 1875: en apenas unos meses², nuestros dos peregrinos y sus compañeros parten de Santiago, peregrinan a Jerusalén, de allí a Roma y cierran su pío itinerario con el regreso a sus lares apostólicos, no sin antes asomarse curiosamente a las dos capitales culturales y económicas del mundo: París y Londres, un poco como hace Alicia: se trataba de ver qué había al otro lado y, sobre todo, se trataba de contarlo. Porque su *Diario de una peregrinación* es mucho más que lo que el título promete, y como auténtica mina de información y de reflexión, ha sido objeto de una reedición facsimilar, e incluso ha merecido la atención de José Ramón Barreiro³, de modo que me siento excusado de hacer muchas aclaraciones y de ofrecer datos que el eventual lector puede hallar en el volumen cuarto con que la obra original, a mayores, se enriquece. Dicho esto, debo advertir que me voy a ocupar de una cuestión muy interesante pero lateral, que se suscita durante el largo viaje de regreso y que afecta, como es de suponer, a los dos autores del diario, más que al heterogéneo y variopinto grupo de peregrinos que llega a Jerusalén, visita los Santos Lugares y, *post tot discrimina rerum*, se planta en Roma y hace a la vez devoción, con la peregrinación *ad limina sancti Petri*, y política, con la palinodia de Pío IX, el “papa cautivo”⁴.

1 Carroll, Lewis (Charles Lutwidge Dodgson), *Through the looking-glass, and what Alice found there*. By ---, Author of “Alice’s Adventures in Wonderland”. With Fifty Illustrations by John Tenniel. Thirty-Ninth Thousand. New York: MacMillan & Co. 1875.

2 No es casualidad que todo esto tenga lugar un par de años después de que apareciera la célebre y sintomática obra de Julio Verne *Le Tour du monde en quatre-vingts jours* (publicada primero en fascículos en *Le Temps* nº 4225, 7-11 / nº 4271, 22-12 de 1872 y luego, como obra completa, en París: Pierre-Jules Hetzel, 1873).

3 Barreiro Fernández, Xosé Ramón, “Santiago, Jerusalén, Roma, un viaje intelectual y religioso: los autores y la obra” [Fernández Sánchez, José María, *Santiago, Jerusalén, Roma: diario de una peregrinación a estos y otros santos lugares de España, Francia, Egipto, Palestina, Siria e Italia, en el año del jubileo universal de 1875*, por José María Fernández Sánchez y Francisco Freire Barreiro. Edición facsimilar]. Santiago de Compostela, Constructora San José, 1999, tomo IV (pp. 17-36). Redactando este trabajo me llega la triste noticia del fallecimiento del Prof. Barreiro, amigo admirado y querido desde hace muchos años: descanse en paz.

4 “...Nosotros, al ver las cúpulas y campanarios de la Ciudad Eterna y al pensar en la dicha que íbamos muy pronto á tener de postrarnos á los piés del augusto Cautivo del Vaticano, repetíamos con el pecho abierto á las santas esperanzas y henchido de alegría y entusiasmo, el himno bellissimo de S. Hildeberto (...), No es para dicha la amargura que se apoderó del alma al ver la insolente altivez de los dominadores, cerradas muchas iglesias y convertidos en cuartel los conventos, á cuyas ventanas entonaban himnos patrióticos los desdichados defensores de una revolucion que pretende arrojar de la sociedad á Dios y á su Cristo. Las lágrimas asomaron á los ojos al pasar por delante del Quirinal, el Palacio Apostólico de los Cónclaves, residencia entónces de Victor Manuel, y al descubrir desde la Plaza del Monte Cavallo la cúpula de San Pedro, á cuya sombra habitaba el Hombre más grande y más Santo de la tierra, el Campeón de la verdad, de la justicia, del derecho, el Vicario de Jesucristo, Pio IX, en fin, que anciano, despojado é inerme ante sus crueles verdugos, no se cansó nunca de alzar la voz contra los usurpadores sacrílegos, de salir á la defensa de los santos fueros de la religión y de la libertad... (...) aquel palacio de los Papas, cuyos sacratísimos derechos no

Nuestros píos peregrinos no se limitan a redactar un diario de su *itinerarium*, ni a escribir un libro de viajes; tampoco hacen una crónica religiosa o política de sus experiencias: en realidad, dado el tiempo que se toman para poner en orden sus notas y redactar limpiamente el texto de su *Diario de una peregrinación*, hacen un poco de todo y procuran dotar al conjunto de una notabilísima seriedad y de gran riqueza y precisión documentales. Pero también de viveza, y de genio. En muchos casos se dejan llevar por sus prejuicios y manifiestas faltas ya de respeto, ya de caridad cristiana, *latissimo sensu*, y arremeten contra lo que consideran ridículas supersticiones, o creencias sectarias o, simplemente, manifestaciones alejadas de la ortodoxia católica.

Con agudeza observa Barreiro que no puede ser casualidad que la aventura de nuestros dos catedráticos comience, precisamente, coincidiendo con la Restauración monárquica en España⁵ (y con la oportuna convocatoria del Jubileo Universal de 1875); a todo ello, se me ocurre recordar que la primera piedra de la Basílica del Sacré-Coeur de París fue colocada también este mismo año, y que en toda Europa hay una potente reacción católica que se plasma, entre otras, en un cerrar filas en torno a la figura *maltrecha* del Papa, despojado de sus bienes y poderes terrenales.

Una de las obsesiones de los autores es, consecuentemente, responder siempre que pueden a los ataques de los anticlericales (o, peor aún, de los laicos tibios en materia de religión, calaveras, ociosos y superficiales) en forma las más de las veces de *occupatio*, como hacen al describir la vida sencilla pero atareada de los franciscanos de Santiago, y pintarla como llena de estrecheces, de madrugones, de frío; y sin embargo:

El que tome nuestra aserción por paradoja, que haga una visita á los Padres y participará de la atmósfera de ventura que se respira en aquellos claustros, ventura á que todo el mundo puede aspirar, sin excluir á los que levantándose á las doce ó una de la tarde y distribuyendo el tiempo entre la mesa, el café, el paseo y el teatro, anatematizan en las columnas de un periódico, en las páginas de una novela ó de un libelo y desde la tribuna de un club la vida muelle y regalona de los frailes⁶.

La indignación que muestran ante los petimetres de café vuelve a aflorar cuando, ya en Roma, arremeten contra quienes se quedan en la vana superficialidad de lo externo y no son capaces de apreciar la profunda grandeza de la tradición litúrgica católica y del simbolismo que en ella se encierra: admiran o critican el fasto y la grandiosidad de los cultos y ceremonias, pero se quedan en la superficie de su sentido:

prescribirán jamás, está hoy convertido en morada de Humberto de Saboya! Ningun católico de véras pasa al lado del palacio Apostólico del Quirinal, (...) sin que se nuble su corazon, sin que se le humedezcan sus ojos, (...) Los usurpadores, que, para mayor escarnio, dieron la llamada Ley de Garantías, convirtiéronle en Ministerio de Negocios Extranjeros. ¡Cuántas iniquidades! ¡cuántas y cuán sacrílegas usurpaciones!", *Diario*, vol. 3, 403-404 y 679; cf. Barreiro Fernández, Xosé Ramón, "Santiago, Jerusalén...", *op. cit.*, pp. 26-27.

5 Barreiro Fernández, Xosé Ramón, "Santiago, Jerusalén...", *op. cit.*, p. 19.

6 *Diario*, 1, 243: 15-2-1875.

(...) son muchos los engañados, muchísimos los que voluntaria ó involuntariamente viven en semejante error, los que después de haber asistido á un Miserere en la Capilla Sixtina, á unas Vísperas ó á una misa Papal en San Pedro ó en S. Juan de Letrán, sin ver otra cosa que la púrpura de los cardenales, los capisayos de los prelados, los variados y pintorescos trajes de las diferentes clases de clero secular, mezclados entre los no menos variados, aunque mucho más modestos de los generales y procuradores de las órdenes religiosas, los brillantes uniformes de los funcionarios de la Corte pontificia, del patriciado romano, del cuerpo diplomático; son muchos, muchísimos, por desgracia, los que sin ver más que eso y sin comprender una palabra de los sagrados misterios, ni de las sublimes ceremonias, ni del admirable simbolismo que encierran, salen de la Ciudad Eterna escandalizados, porque con tanto boato y aparato tan deslumbrador perdieron la fe en nuestras sacrosantas creencias. “¿Quién había de decir, exclaman con compungido acento, después de pararse á curiosear en los corrillos, tiendas y cafés del Corso, y almorzar en la trattoria de Roma, y vagar por las ruinas del Foro, y discurrir por los praecinctiones y moeniana del Coliseo, y pasearse por los jardines del Pincio, y oír cantar una ópera ó declamar una tragedia en el teatro de Apolo, el Argentino, el de la Valle, y asistir á una comedia ó á una zarzuela en el de Capránica y Metastasio, y ver cuanto hay que ver en la Corte pontificia, incluso las fiestas del Carnaval; quién había de decir, repetimos, que no se tendría proporción de oír misa á las tres de la tarde; y que á las dos ya estaría cerrada la mayor parte de las iglesias, y se hallarían desiertas las demás? ¡Ah! senza dubbio, Roma veduta, fede perduta⁷.

En el interesante texto anterior hay dos tipos de “turista romano” que irrita a nuestros peregrinos: en primer lugar, el de quienes asisten a todas las ceremonias religiosas de rigor, en la Capilla Sixtina⁸, en San Pedro o en San Juan de Letrán,

7 *Diario*, 3, 579: 19-5-1875.

8 Me parece admirable el que se haga mención explícita de “los que después de haber asistido á un *Miserere* en la Capilla Sixtina” así, sin más, porque ello quiere decir que se está pensando en el sobrecogedor, y excepcional, salmo polifónico a doble coro, exclusivo de dicha capilla, el de Allegri. Esto revela, en mi opinión, un aspecto nuevo de los autores del *Diario*: un notabilísimo gusto musical. No puedo dejar de señalar que cabe la posibilidad de que estén pensando en alguna o algunas personas concretas al hacer esta crítica, porque el *Miserere* de Allegri solía interpretarse anualmente durante los oficios y celebraciones de Semana Santa, y como en 1875 ésta tuvo lugar entre el 22 y el 29 de marzo, y la nota del *Diario* corresponde al 19 de mayo, cabe la posibilidad de que hubieran tenido contacto con algún “desencantado” que, habiendo pasado la Semana Santa en Roma, les hubiera expresado su decepción o su escándalo, en el sentido del texto de arriba: los autores o, al menos, uno de ellos, habían estado en Roma durante la Semana Santa de 1860, y habían asistido a los Oficios de Viernes Santo en la Capilla Sixtina: “Jamás se borrará de la nuestra el recuerdo de aquel acto imponente, que tuvimos la dicha de presenciar el Juéves y Viérnes Santo de 1860”, [*Diario*, 3, 428] y estaban perfectamente informados de los usos musicales de rigor: “Pueden suponer nuestros lectores el cuadro que la capilla Sixtina ofrecerá durante las grandes funciones que allí se celebran con asistencia

pero se quedan en la admiración del glamur y el fasto, aunque pronto tal admiración desemboca en desencanto y, como lamentan nuestros dos peregrinos, acaban perdiendo “la fe en nuestras sacrosantas creencias”. El segundo tipo está compuesto por individuos más superficiales, como se puede comprobar en el texto aducido, que tras perder el tiempo en toda suerte de entretenimientos y visitas turísticas se llevan la sorpresa de no encontrar ni una iglesia abierta o frecuentada, ni una misa a hora conveniente, ni siquiera vespertina... Menos mal que, a cambio de tanta ironía, nos enteramos de cuáles podrían ser las curiosidades o actividades de interés para los viajeros ajenos a la devoción católica.

Y precisamente este asunto del entretenimiento de los viajeros y de los peregrinos, cada uno en su caso y en su situación, obviamente, es recurrente en el *Diario*. Está claro que sus autores están animados por un fuerte y, si se me permite, rancio catolicismo que, en más ocasiones, quizás, de las debidas los aleja de los sentimientos más elementales de la caridad cristiana e incluso del respeto al prójimo; pero tal vez esto sea juzgarlos con ojos del siglo XXI. Cabe preguntarse si el ardor con que arremeten contra las sangrantes injusticias sociales o las situaciones de lesa humanidad que denuncian, y de las que me ocuparé en breve, se debe a un sentimiento sincero de *sympatheia* o, también, a una elaborada argumentación basada en la manifiesta pérdida de los valores tradicionales que conduce a la más abyecta y culpable desigualdad. Porque una cosa es el altivo desdén con que se describen las cosas de los bárbaros extraliminales de nivel inferior, por usar la estupenda terminología de Alonso del Real⁹, como se ve de continuo cada vez que se nos describen costumbres de los palestinos o de los turcos, y otra bien distinta es el desprecio burlón con que se habla de las liturgias anglicanas, por ejemplo, siendo éstas manifestaciones de hechos culturales de bárbaros, por así decirlo, intraliminales de nivel superior... Pues bien, tenidas en cuenta estas condiciones, es notable comprobar que existe en nuestros autores una genuina preocupación por la gestión del ocio, que aflora cada vez que llegan por primera vez a una ciudad y se ven en la obligación de dar noticia de sus características y de sus aspectos más destacados: les preocupa cuáles son las diversiones y los centros de esparcimiento principales y, notablemente, su alcance y dimensión sociales. Me ha llamado mucho la atención el que, al tratar de las dos ciudades españolas más importantes, Madrid y Barcelona, su juicio es distinto, como si hubieran percibido que en la capital del Reino predomina una clase social muy diferente de la burguesía industrial de la capital catalana:

del Papa, del Sacro Colegio, de la Corte pontificia, del cuerpo diplomático, de la nobleza romana y de gran número de preladados y personajes distinguidos de todas las partes de la cristiandad. Allí, en los días de la semana Santa, resuenan, como las armonías de los ángeles, los sublimes concertos de Gregorio Allegri, Tomás Bai y José Bains; y no sabemos explicar el efecto que dejan en el alma las melodías sublimes de la misa del Papa Marcelo, compuesta por el inmortal Palestrina y cantada allí el Sábado Santo”, [*Diario*, 3, 723].

9 Alonso del Real Ramos, Carlos, *Esperando a los bárbaros*, Madrid, Espasa- Calpe, 1972 [Colección Austral, nº 1512].

¿Y quién que blasone de católico no verá con profundísima amargura que mientras en cada calle se abren espléndidos cafés y se construyen teatros y se levanta una soberbia plaza de toros, los vecinos de barrios tan populosos como los de Salamanca y las Peñuelas apenas tengan una pobre capilla para cumplir los deberes religiosos? ¿Porqué en esta parte no habíamos de seguir también el ejemplo de nuestros vecinos? En Marsella, en Lion, en París, en el mismo Londres, hemos visto suntuosos templos, recientemente acabados unos, en construcción otros, que á la vez que multiplican los lugares del culto son la joya artística más preciada de aquellas inmensas ciudades¹⁰.

De Barcelona se hacen lenguas hablando de fundaciones pías y de iglesias de reciente erección, de su riqueza industrial y fabril, y de su afición a la ópera:

Es punto admirable de residencia para los enfermos durante el invierno; posee todas las ventajas sociales de una gran capital; tiene uno de los mejores teatros de ópera¹¹ que hay en el mundo; su carnaval es considerado como el más divertido de España; mientras goza en invierno de una temperatura más suave que Roma y Nápoles¹².

Me pregunto si, en el caso de Madrid, no habrá alguna velada alusión a la figura del marqués de Salamanca, protoespeculador bursátil español cuya fortuna, muy decaída antes de la Restauración, se recuperó algo gracias a ella para acabar hundiéndose meses antes de su muerte, que tuvo lugar en 1883, poco antes de que nuestros autores ultimaran el volumen tercero de su *Diario*: creo que, para ellos, la peripecia vital de un despiadado adorador del becerro de oro tuvo que ser una importante moraleja.

Por eso no me llama la atención el que, al hablar de las modernas Jerusalén, Estambul y Atenas, por poner tres curiosos ejemplos de ciudades de ámbito no católico, la vara de medir sea muy diferente de la que se emplea al tratar de Palermo, Nápoles y Milán: la Ciudad Santa con que se encuentran no debía de ser, precisamente, un centro de diversión, ni tampoco un foco de cultura. Ni falta que le hacía, en opinión de nuestros peregrinos, que sí dejan traslucir cierta alarma ante la sospechosa presencia y actividad de los protestantes anglicanos, única nota discordante en la atmósfera, ¿por qué no decirlo? santamente aburrida de la capital:

10 *Diario*, 1, 362: 19-2-1875.

11 Parto de la base, no sé si con razón, de que nuestros peregrinos se refieren al *Teatro del Liceo*, inaugurado oficialmente el 4 de abril de 1847, con un programa bastante pobre aunque variado, a pesar de que, en 1875 estaban en su punto de mayor tensión las rivalidades entre los partidarios de este nuevo teatro y los del veterano *Teatro Principal* (o de la Santa Cruz). El poco entusiasmo de la referencia me hace sospechar que piensan en el *Liceo*, pues está claro que, por afinidad ideológica, sus simpatías podrían inclinarse más bien hacia los partidarios y la programación del *Principal* (*Liceístas y Cruzados...*): cf. Subirá, José, *La ópera en los teatros de Barcelona: estudio histórico cronológico desde el siglo XVIII al XX*, Barcelona, Ediciones de la Librería Millá (Talleres Gráficos Hesperia), 1946, 2 vols. (Monografías históricas de Barcelona, 8-9), *passim*.

12 *Diario*, 3, 1206: 22-6-1875.

No vimos en Jerusalén paseos, ni teatros, ni circos, ni hipódromos, ni casinos, ni academias, y claro está que ni lo extrañamos ni lo echamos de menos. ¿Quién por pocos sentimientos religiosos que abrigue en su alma va á la Santa Ciudad en busca de pasatiempos, aunque por otra parte sean lícitos é inocentes? Dijéronnos, sin embargo, que en el consulado inglés había una especie de Academia, con su biblioteca correspondiente, de cuya institución es patrono el Príncipe de Gales¹³.

Cuando se ocupan de Estambul y se sienten libres de la adusta majestad e imponente peso de los Santos lugares, una vez que han dejado atrás el centro histórico de la vieja Constantinopla y el recuerdo de la conquista otomana y las profanaciones de que estuvo acompañada; cuando por fin dejan atrás la imagen de Santa Sofía y todo lo que *había sido* en el Imperio bizantino, y se centran en las gentes y las curiosidades de la ciudad nueva y los arrabales, se olvidan de su particular cruzada religiosa y dejan que aflore su infinita curiosidad y también su provincianismo:

(...) el principal interés del arrabal de Pera está en la larguísima calle del mismo nombre, estrecha, llena de baches, sin empedrado en muchos puntos, y con numerosos recodos y sinuosidades, que traían á nuestra memoria la de las Sierpes de Sevilla. Pero allí están los comercios, los cafés, los teatros, los Consulados, los palacios vastísimos de las embajadas de todas las naciones, los principales hoteles, numerosas iglesias, en una palabra, el centro mercantil, industrial, literario, político y aún religioso de la colonia europea establecida en Bizancio. En el barrio de Pera hay alumbrado de gas. Hace pocos años no le había ni de gas, ni de petróleo, ni de aceite siquiera¹⁴.

Sea lo que sea, hay que reconocer que dejan traslucir una cierta simpatía por las gentes y por sus entretenimientos, como también sucede cuando tras haberse mostrado bastante críticos en Grecia con la herencia otomana y, muy especialmente, con las peculiaridades de la iglesia griega ortodoxa, se deshacen en elogios de la Antigüedad y solamente muestran aprobación al hablar de las gentes anónimas que disfrutaban, como sus antepasados, de placeres sencillos o profundamente arraigados:

En los jardinillos del café tomaban los parroquianos sendas tazas del espumoso licor, refrescaban y fumaban; y en el teatro de Apolo representábanse óperas italianas al aire libre, ni más ni menos que en los tiempos de Esquilo y Aristófanes¹⁵.

Indicaba un poco más arriba que hay tres ciudades del entorno católico cuya descripción o, mejor dicho, partes de cuyas descripciones me parecen muy intere-

13 *Diario*, 2, 111: 20-3-1875.

14 *Diario*, 3, 79: 26-4-1875.

15 *Diario*, 3, 207: 4-5-1875.

santes para los fines que me propongo; la primera de ellas, Palermo, por ejemplo, se despacha como enclave de antiguo dominio español, de enorme belleza natural cargado de historia, pero nuestros compostelanos viven a bordo del barco en el que han hecho la travesía, y se guardan del calor haciendo excursiones de madrugada en grupo más amplio, con el que no siempre conviven: en cierto momento se señala que algunos de ellos han quedado citados para ir al café cantante o al teatro, guiados por el hijo de uno de los capitanes del vapor; pero se nos informa de que nuestros autores no, aunque más adelante agradecen la amabilidad del espontáneo guía, que les ha organizado la visita del monte San Pellegrino y que, además, se ha dirigido a ellos en inglés, lo que llena de orgullo a su padre¹⁶. Esto viene a ser todo; y llama la atención enseguida que Nápoles parece interesarle más a los compostelanos por la herencia española y la añoranza que los napolitanos parecen sentir por el gobierno borbónico ante los desmanes y exacciones de las nuevas fuerzas de la Italia unificada, o por el gran número de iglesias y la llamativa piedad popular, que por otros aspectos, podríamos decir, más vivos de la ciudad: queda claro que nada puede competir con el Vesubio ni con las glorias borbónicas, en una ciudad que incluso para un picajoso como Charles Burney era una capital indiscutible de la música¹⁷ y, muy especialmente, de la ópera:

Además del palacio del Municipio y de la iglesia de Santiago de los Españoles, que ya conocemos, vimos en la misma plaza los teatros Fenice y San Carlino. En las calles contiguas del Muelle y de Guantai Nuovi hay otros dos, el del Fondo y el de los Florentinos¹⁸.

16 "Terminada la comida, paseamos largo rato por el alcázar á la luz de la luna, que plateaba la superficie de las aguas, fulgurantes además con las antorchas que encendían los remos al batirlas. Asistimos después á un concierto que improvisaron en la cámara varias familias palermitanas que fueron á refrescar al vapor. Con esto no echamos de menos ni el teatro, ni el café cantante, con cuyos espectáculos nos había brindado el hijo del capitán; y después de leer algunos periódicos y tomar apuntes para nuestro *DIARIO*, nos retiramos á descansar á las doce de la noche, muy satisfechos, gracias á Dios, de las andancias de aquel día". [*Diario*, 3, 292: 13-5-1875] (...) "Al anochecer paseamos largo rato por el alcázar con uno de los capitanes, quien, al darle nosotros gracias por los buenos oficios de su hijo, que con tan afectuosa solicitud nos había acompañado al monte Pellegrino, oyó de nuestros labios con la natural satisfacción de padre los encarecimientos que nos inspiraban la gratitud y la urbanidad. Lo que sobre todo le lisonjeó fué saber que nos había hablado en inglés. También le halagaban mucho los términos con que ponderábamos la hermosura de Sicilia, sus insignes monumentos, sus recuerdos gloriosos y el parecido con España. Queriendo vencernos en galantería, después de disculpar á su hijo por el plantón que la tarde precedente había dado á nuestros compañeros, quienes le estuvieron aguardando con impaciencia horas y horas en el café, para comer é ir al teatro, según lo convenido, díjonos que su apellido era el de un general español, Torrentos, transformado con el tiempo en Torrente. Ensalzó la dominación española, confesando ingénuamente que ésta y la normanda fueron las únicas benéficas y paternas para la isla", [*Diario*, 3, 301: 14-5-1875].

17 *Viaje musical por Francia e Italia en el s. XVIII. Situación actual de la música en Francia e Italia, o diario de viaje emprendido por estos países con el propósito de recoger datos para una historia general de la música*. Edición y traducción del inglés de Ramón Andrés, Barcelona, Editorial El Acantilado, 2019, pp. 364-441, especialmente, p. 364; me llama la atención esta observación de Burney: "La mucha población parece no caber, y a momentos se diría que va a reventarlo todo. Son inimaginables el trajín y la actividad, incluso mayores que en Londres y París" (*ibid.*), máxime porque cuando escribe esto, en octubre de 1770, la vida en Nápoles no debía de ser, en lo fundamental, muy diferente de como podía serlo en 1875.

18 *Diario*, 3, 363: 17-5-1875.

El juicio que la capital de Lombardía merece es sorprendentemente positivo, pues aparte de las sólitas pullas acerca de los cambios de denominación en el callejero, o los monumentos y las estatuas dedicadas a los prohombres de la unificación de Italia, la gran ciudad merece encendidos elogios y admiradas observaciones relativas al lujo y la disposición de los paseos, las avenidas, los comercios y, muy en especial, las Gallerie Vittorio Emanuele, que no dejan de causar gran asombro y admiración, y comparación con lo mejor de cuanto conocen en toda Europa. Y una vez más aflora el pequeño y conmovedor provincianismo:

(...) rebosaban movimiento y vida con la muchedumbre de carruajes, en general lujosísimos, y el concurso inmenso de gentes á caballo y á pié. Aquello era la carrera de San Jerónimo, ó la calle de Alcalá, ántes y despues de los toros; y los Jardines Públicos, adonde no tardamos en llegar, el Prado, la Fuente Castellana, el Retiro, ó, mejor, todo eso á la vez¹⁹.

No es de extrañar el entusiasmo que causa a nuestros buenos santiagueses la catedral, desde el punto y hora en que, nada más llegar a Milán y acomodarse en su *albergo*, se acercan al templo y, aprovechando la celebración de la Octava del Corpus, asisten a la solemne celebración de Maitines y Laudes según el rito Ambrosiano, lo que les permite ofrecernos una serie de interesantes notas eruditas acerca de las peculiaridades litúrgicas de la iglesia de Milán, incluyendo el singular rito de despedida *procedamus cum pace in nomine Christi*. Queda claro que es una ciudad por la que sienten simpatía, y así, cuando desde el mirador de la *Madonnina* en las cubiertas de la catedral, describen el panorama de la ciudad, aprovechan minuciosamente todas las indicaciones de su guía:

Si concentrábamos más las miradas, extendíase á nuestros piés la gran ciudad, por entre cuyas calles, y como una de ellas, culebreaba el Naviglio Grande, canal que da á beber á los milaneses las aguas del Tessino y del lago Mayor; y el cicerone íbanos enseñando con el dedo uno por uno los suntuosos templos, los palacios, el Castillo, la Arena, el arco del Simplon, el teatro de la Scala, la estatua de Leonardo de Vinci, la Biblioteca Ambrosiana, la Brera, la plaza dei Mercanti, las puertas que se abren en los muros, la estación del ferrocarril; el cementerio monumental, el lazareto y cuanto de notable encierra la que fué espléndida corte de los Torriani, Visconti y Sforza²⁰.

Creo que he dejado de manifiesto el excelente gusto y profundo conocimiento de asuntos musicales de Fernández y Freire, de ahí que resultara extraño el aparente desinterés con que pasan por la gloriosa historia musical napolitana; en Milán

19 *Diario*, 3, 1044: 1-6-1875.

20 *Diario*, 3, 1055: 2-6-1875.

muestran interés y mucha curiosidad por la música religiosa ambrosiana y, como no podía ser de otra manera, saben que en la ciudad hay un famoso teatro de ópera; pues bien, sea por coincidir su visita fuera de temporada musical o por no gustarles la línea de programación del gran teatro²¹, el caso es que muestran deseos de visitar el edificio, pero no se molestan siquiera en dar el menor detalle acerca de su significado, o de su importancia histórica:

No quisimos salir de Milán sin ver el célebre teatro della Scala, el mayor de Europa, después del de S. Carlos de Nápoles. Estaba entonces cerrado y desmantelado y así tuvimos que verle, gracias á una lira por persona, que nos costó la entrada. Sus ciento noventa y cinco palcos, ricamente decorados, semejan salas de recibir, como que, en efecto, en tal suelen convertirse las noches de espectáculo. En el escenario, si fuesen ciertos los encarecimientos del cicerone, no sabemos cuántos batallones de infantería y escuadrones de caballería, con artillería y carros de bagajes, pueden muy á gusto maniobrar; como la cosa no nos interesaba demasiado no la anotamos en nuestra cartera. A cuatro mil puede ascender el número de espectadores²².

Quiero advertir que, a diferencia, por ejemplo, de cómo reaccionan ante la descomunal pero no precisamente grandiosa, *Handel Orchestra* en el Crystal Palace de Londres, como se verá, aquí, la cosa no les “interesaba demasiado”.

París, capital del mundo civilizado, provoca en nuestros peregrinos sentimientos contradictorios: es una ciudad de contrastes²³ y de grandes diferencias sociales que conmueven y revuelven sus entrañas; es una vieja ciudad de raigambre católica que se ha visto conmocionada por los sucesos terribles de la Revolución y de la Comuna, cuyas secuelas pueden apreciar por doquier, de modo que, cada vez que junto al lujo más ofensivo contemplan la miseria más espantosa, es cierto que reaccionan con vehemencia y espíritu de caridad cristiana, como no podía ser menos; pero es cierto que en esas desigualdades ven también la simiente de eventuales revoluciones y desórdenes.

21 He podido rastrear la programación del teatro durante la peregrinación de nuestros píos compostelanos y hasta el cierre de la temporada, y fue la siguiente: 25 de enero de 1875: *première de Le Villi* de Giacomo Puccini; *La Lega*. *Dramma lirico in quattro atti, tratto dal dramma Enrico III e la sua Corte* di Alessandro Dumas, da G. Jacquemet, posto in musica da Giovanni Josse, R. Teatro alla Scala, Stagione di Quaresima 1875. Milano: Tipografia C. Molinari e C., 1875. *I Vespri Siciliani*. *Dramma in cinque atti, di E. Scribe e C. Duveyrier*. Musica di G. Verdi. Teatro alla Scala. Stagione 1875- 1876. Milano- Napoli- Roma- Firenze- Londra: R. Stabilimento Ricordi, 1865 (1875). *Rolla*. *Ballo storico in cinque atti e sette quadri del Coreografo Luigi Manzotti*. Musica dei Maestri C. Pontoglio- L. Angeli. Teatro alla Scala, Stagione 1875-1876. Milano: R. Stabilimento Ricordi, 1875. Doy referencias más completas de las obras menos conocidas.

22 *Diario*, 3, 1059: 2-6-1875.

23 “Más allá de la plaza de la Concordia empiezan los Campos Elíseos, con suntuosos palacios á derecha é izquierda, cafés, teatros, panoramas, fuentes, prados, jardines, calles de copudos árboles, á cuya sombra jugueteaban los niños, ó paseaban arrogantes en cochecitos arrastrados por carneros ó cabras, ni más ni menos que en la plaza de Oriente y en el Prado de Madrid, adonde volaba la imaginacion”, [*Diario*, 3, 1124: 9-6-1875].

Cuando hacen su visita, coinciden dos ocasiones dignas de recuerdo: por una parte, acaba de inaugurarse el fastuoso palacio de la ópera que hoy llamamos Ópera Garnier y también hace poco que se ha colocado la primera piedra de la Basílica del Sacre-Coeur, dos edificios emblemáticos, y diametralmente opuestos por su significado. Recordemos la frialdad y el aparente desinterés con que hablaban de La Scala de Milán, y veamos el enfoque entre desencantado y alarmado con que se hacen eco de la presencia del exquisito teatro parisino, y sintamos la diferencia:

Salimos de la capilla, que, al recuerdo de los horrores, tiranías y crímenes de la revolución francesa, nadie visita sin conmoverse profundamente, y pasamos por delante del teatro de la Opera, situado en el boulevard de los Capuchinos. Será todo lo espléndido y grandioso y deslumbrador que se quiera aquel vastísimo edificio, pero el arte y menos aún la moral no puede decirse que estén de enhorabuena; y cuando se escuchan los rugidos de la revolución y se presenta tan espantable la cuestión social, apodérase del ánimo indescriptible desconsuelo al contemplar aquellos mármoles, frescos, estatuas y suntuosísimo mobiliaje, y al subir aquella escalera, y poner el pié en aquellos salones, que disputan su brillo á los rayos del sol, y considerar que se emplearon en aquel centro de puro pasatiempo ¡y ojalá fuera siempre de pasatiempo puro! la enorme suma de doscientos millones de reales. Y si se repara en los espectadores y en lo suntuoso de sus trenes y en el lujo más que oriental de que se rodean, y cómo derrochan todos y cada uno fortunas que harían felices á muchas familias, para dotar como á príncipes á algunos cantantes que les recrean el oído unas pocas horas; y si se piensa en aquel otro mundo que hormiguea por calles y plazas y muelles, y llena las fábricas, y se alberga en infectas é insalubres zahurdas, y recibe lecciones de trastornadores de oficio, que explotan la pobreza, el abandono, la ignorancia, las pasiones, la irreligión de aquellos infelices, estremece el porvenir no lejano, que nos amenaza, si Dios, cuya Providencia rige los destinos de los pueblos, no nos libra en su infinita misericordia del más tremendo de los cataclismos²⁴.

No sé si esta diferencia se debe a que se trata de un gasto reciente y evitable en época de inquietud social, o a que, en el caso de La Scala, se trata de un edificio sentido como tradicional en un ambiente más estable; en todo caso, al no tratarse de un estado pontificio, Lombardía no era vista como algo tan pernicioso como sí las veleidades laicistas de la Francia de 1875²⁵.

²⁴ *Diario*, 3, 1126-1127: 9-6-1875.

²⁵ "Seamos justos: en París hay cosas y personas buenas, muy buenas, óptimas. La caridad tiene allí bálsamo para todos los dolores; y los fieles acuden á sus numerosas y magníficas iglesias y frecuentan los Sacramentos; y si se construyen teatros, álzanse también suntuosos templos; y en las cumbres del

El miércoles nueve de junio, Fernández y Freire decidieron ponerse en contacto con el “excelente joven santiagués, el Sr. Blanco”, residente a la sazón en París y domiciliado en el Boulevard de Magenta, para visitarlo y aprovechar sus conocimientos de la ciudad a fin de conocerla un poco más en profundidad. Como no podía ser de otra manera, el Sr. Blanco se ofreció a acompañarlos en una visita sistemática de las bellezas urbanísticas de París, con lo que los aleja un poco de las sólitas iglesias (no olvidemos que acaban de visitar la llamada Capilla Expiatoria de Luis XVI y María Antonieta, y que se han conmovido, no con la hermosura de la Plaza de Concordia, sino con el recuerdo de la guillotina) y se ofrece a presentarles la cara amable de la risueña ciudad. La alusión al Château d’Eau de Marsella al hablar del de París, menospreciado por los marseleses, supone una especie de *parti-pris* no muy sensible, máxime al recordar el famoso cuadro del asalto y masacre del Château d’Eau parisino en 1848 para acabar con la Comuna, que probablemente tuvieran en mientes, pero no mencionan siquiera. Este es el punto de partida para la excursión: el Sr. Blanco, tal vez para ahorrarse complicaciones, propone un paseo en coche de caballos por los bulevares: los recorren todos, lo ven todo en su conjunto y se asombran del “bullicio y animación que no son para dichos”; acaban el paseo y se apean, para su desgracia, como se verá, en la plaza de la Concordia y los Campos Elíseos:

Los teatros cantantes se veían atestados de gentes, obligadas por un chaparrón á buscar en ellos refugio. Buscámosle nosotros en el de Embajadores, donde tomamos un helado, que nos gustó algo más que la grotesca representación y canto ridículo, muy del gusto, sin embargo, de la generalidad de los espectadores, que aplaudían á todo rabiar aquellos gestos y pantomimas, de que se burlaría, con razón, el último de nuestros cómicos de la legua. No pudimos sufrir largo tiempo el espectáculo; y en cuanto se disipó la nube regresamos á casa por el camino que el lector conoce ya²⁶.

Del texto que acabo de aducir, desearía destacar, si se me permite, algunos aspectos y términos que considero importantes para este trabajo. Hay que tener mala suerte, siendo como son nuestros dos pacatos compostelanos, para refugiarse de la lluvia en el *Café des Ambassadeurs*, un café cantante con elegantísimo restaurante anejo y concurrida terraza de primavera-otoño. Este café tenía tras de sí una

Montmartre erígese una grandiosa basílica consagrada al Corazón de Jesús en desagravio de las blasfemias, escarnios y horribles profanaciones con que tan brutalmente se ha ofendido y sigue ofendiendo á Su Divina Majestad; y á una prensa procaz, corruptora y deletérea responde otra prensa cuya noble divisa es indicar á todos el único camino de salvación; y á las enseñanzas impías y ateas de los clubs y de muchos centros de instrucción privada y oficial hacen valiente competencia la universidad Católica y los institutos religiosos; y si en París se han amamantado los monstruos de la Commune, de París también parten legiones de misioneros que anuncian el nombre de Cristo en los rincones más apartados de la tierra”, [*Diario*, 3, 1127: 9-6-1875].

26 *Diario*, 3, 1127: 9-6-1875.

larga trayectoria²⁷ y esta se sustanciaba en una concesión de arriendo de licencia municipal, y una prolongada historia de vida galante²⁸ e incluso cultural²⁹. Pero el local tenía en su palmarés otros méritos sobresalientes, entre los cuales destaca, sin duda, el de haber provocado la constitución de la *Société des Auteurs, Compositeurs et Éditeurs de musique*, que vela aún por los derechos de los creadores e intérpretes, merced a un vaso d'eau sucrée³⁰.

Los tres santiagueses entran en el café y, como han de refugiarse del aguacero, piden un helado y sufren el espectáculo de “variedades” que se les ofrece y que tan poco les gusta... Habiendo visto sus reacciones (me refiero, sobre todo a las de nuestros dos peregrinos, pues he de suponer al Sr. Blanco un tanto acostumbrado a los usos y costumbres de la *Ville Lumière*) ante todo tipo de espectáculos a lo largo de su *itinerarium*, no pueden extrañarnos sus remilgos; otra cosa es que fuera para tanto. Por fortuna, podemos saber a ciencia cierta qué fue lo que se encontraron aquella tarde tormentosa sobre el escenario del *Café des Ambassadeurs*, y fue un programa muy variado que, ciertamente, no tenía por qué satisfacer a los modosos turistas.

27 “Des premiers subsistent, plus ou moins défigurés, transformés, destitués de leur fonction première: –les Ambassadeurs sur les Champs-Élysées, café devenu concert en 1843, le premier à avoir entretenu une troupe régulière”, Société d'histoire et d'archéologie des IX^e et XVIII^e arrondissements..., *Le Vieux Montmartre*, Bulletin mensuel, fasc. 40, année 92, n.s., décembre 1978, p. 10.

28 “Le *Café des Ambassadeurs* est un établissement lyricobachique, situé dans les Champs-Élysées. C'est drôle et gaillardement enlevé par les artistes...”, *Le Monde Illustré*, Paris, 22, n° 1133 (14-12-1878) p. 378; véase también: [A propósito de los cabarets alemanes] “Ils ne diffèrent pas sensiblement de ce que nous sommes exposés à entendre au *Café des Ambassadeurs*. Il m'a paru, cependant, que l'ordure s'y étalait d'une façon moins cynique. La polissonnerie y est plus dissimulée; souvent même, elle n'existe pas. Beaucoup de ces chansons sont des romances sentimentales, où l'amour chaste et pur est exalté. Une jeune personne passe dans la rue, elle est abordée par un vieux monsieur. On suppose, là-bas, comme ici, que les vieux messieurs sont susceptibles d'intentions libidineuses”, Brisson, Adolphe, *Portraits intimes*, “Les Allemands chez eux”, Paris: Armand Colin et Cie., Éditeurs, 1899, p. 361.

29 Ilustrativo el famoso cuadro de Degas “Le Café des Ambassadeurs”, véase Coquiote, Gustave, *Degas*, Paris, Librairie Ollendorff, [Bibliothèque d'Art], 1924, pp. 43-44 y 144-150.

30 “Voici comment un soir, en 1850, qu'Ernest Bourget se promenait aux Champs-Élysées, il entendit un de ses refrains exécuté par l'orchestre du *Café des Ambassadeurs*. La curiosité le prenant, il s'approcha de l'établissement et prêta l'oreille. –«Circulez, lui dit une voix. La musique ici n'est faite que pour les consommateurs». La personne qui parlait ainsi était le sieur Morel, directeur du café chantant. Bourget, d'un regard, toisa son interlocuteur et, sans exprimer l'idée qui venait de lui germer en tête, il entra dans le périmètre du café, où il y avait un grand nombre de personnes assises sur des chaises, devant des petites tables, fumant et buvant, en écoutant les artistes placés sur une espèce de scène dramatique, mais sans rideau et sans décors. Bourget alla se placer à une table non loin de l'orchestre et demanda un verre d'eau sucrée. Il prit un carnet dans sa poche et nota toutes les chansons qui furent chantées dans la soirée. La représentation tirant à sa fin, il appela le garçon qui l'avait servi. Le garçon vint. Combien ce verre d'eau sucrée? demanda notre chansonnier. Cinquante centimes, monsieur. Vous avez donc augmenté le prix de vos consommations? –Je ne peux pas vous dire. –Faites venir votre patron, je vous prie. Le garçon alla sans doute dire à M. Morel qu'un consommateur refusait de payer, car celui-ci arriva aussitôt. –Monsieur, lui dit Bourget, veuillez me dire pourquoi vous vendez cinquante centimes un verre d'eau sucrée au lieu de quarante centimes, comme cela a lieu partout. Il faut bien que je paie mes artistes, répondit M. Morel. –Et les auteurs, les payez-vous? –Les auteurs! ça ne me regarde pas. Et je voudrais bien savoir quelles prétentions ils peuvent avoir sur des chansonnettes qui appartiennent à tout le monde, une fois publiées. Chaque auteur est propriétaire de ses oeuvres cependant. –Elles sont jolies les oeuvres! –Alors, pourquoi les prenez-vous? –Parce que j'amuse mon public avec”, Avenel, Henri, *Chansons et chansonniers*, par --, Paris, C. Marpon et E. Flammarion, Éditeurs, s.a., pp. 270-271.

En este caso no voy a llamarlos “peregrinos”: el excelente y siempre bien informado periódico *L'Orchestre* nos da cumplida noticia de las *varietés sur scène* aquel día:

Nous avons à constater, cette semaine, quelques changements dans le spectacle. D'abord, le départ de Mlle. Hops, remplacée par Mlle. Lehmann (chanteuse travestie), qui a beaucoup de qualités, mais dont la voix un peu faible n'est pas assez éclatante pour les jardins!... C'est dommage, il y a de l'étoffe. Les désopilants Martinette partent en Russie (on les regrettera), et ont fait place aux étonnants et très forts Persivani, clowns-gentlemen, qui joignent la grâce et la force à l'adresse. La vélocipédiste Franzini continue à rouler son sourire et son vélocipède, et les Dorst ont toujours un immense succès avec leurs quadrilles si bien réglés et si amusants. Ils ont dansé, cette semaine, une pantomime fort drôle, qui a été très goûtée; mais malheureusement pour ce genre de pièce à coups de pied, sauts de carpe, claques et tohu-bohu général, la scène n'a pas la disposition nécessaire; cela nuit à la sortie des personnages, à l'entrain et à la vérité de la pantomime. Sauf de petits détails, ça a pourtant parfaitement marché. Maintenant, à part les joyeux refrains si souvent chantés par toutes les dames de la scène, nous citerons surtout celui que Mlle. Corinne chante avec tant de gaieté: “Y'a des femmes qu'a d'la veine!”. La musique est très réussie. En fait de nouveautés chantées ou à l'étude, voici “grosso modo” le bilan: Mme. Kaiser, qui conduit si gaillardement la revue: “Allons voir ça!” aura créé “Le bataillon des dames” au moment où ces lignes paraîtront. Son succès est solide et mérité. Mme. Murger a à l'étude “Notre Brick” et la “Déesse des Amours”. Quant à Mme. Fauré, toujours chaudement applaudie dans ses refrains, elle a plusieurs chansonnettes sur lesquelles elle compte beaucoup. En attendant, grand succès avec “La Matelotte” et “Les Pieds d'Anatole”. Mme. Veuillet est très bien accueillie dans ses paysanneries et ses cascades fantaisistes. Mlle. Léona, pour ses débuts, a chanté une charmante chose: “Les soupirs”, qu'elle détaille fort agréablement. M. Douce a chanté lundi dernier pour la première fois “Gifflez moi ça”, avec beaucoup de succès. Prochainement, il va lancer: “Nos cocottes!”. M. Libert va créer: “Les Layetiers emballeurs”. M. Bourgesa à l'étude “Colines”, et “V'là comme on attrape les Malins!”. M. Lachapelle va chanter prochainement: “Ça me va beaucoup” et “J'en suis fou!”. Quant à M. Montjoye, nous avons tout dit sur lui: succès soutenu, chanteur agréable, répertoire varié. Nous terminerons en adressant de grandes félicitations à l'orchestre, très bien dirigé par M. Deransart, un véritable artiste et un charmant compositeur. Un farceur pourrait dire de son orchestre: chaud et bon! C'est comme la galette du père Coupe-Toujours! Moi qui suis sérieux, je dis qu'il est entraînant, superbe, magnifique, et c'est tellement vrai, que,

sur la gauche de la salle verdoyante, il manque deux marronniers: eh bien! je me suis laissé dire que c'est parce que, entraînés par la musique de l'orchestre, ils s'étaient mis à danser de telle façon qu'ils avaient fini par se déraciner! Parole d'honneur!!! Veni-Vidi³¹.

El público, como bien reconocían Fernández y Freire y *Veni-Vidi*, se lo pasaba muy bien y aplaudía a rabiar, y que la atmósfera debía de resultar muy festiva y, quizás, un poquito disoluta me parece que puede confirmarlo el hecho de que un mes antes, más o menos, el diario *Le Figaro* daba la siguiente noticia:

Un scandale a eu lieu hier soir mercredi aux Champs-Élysées, dans cet établissement qui s'appelle le *Café-concert des Ambassadeurs*. L'une des chanteuses de l'endroit, l'affiche lui donne le nom de Mürger, ce qui nous semble médiocrement gai pour la mémoire de l'auteur de la *Vie de Bohême*, est venue chanter une manière de complainte dans laquelle est racontée en vers de mirlitons cette formidable ascension du Zénith qui a coûté la vie à deux hommes. Risquez donc votre vie pour la science, élanchez-vous donc vers ces régions mortelles où s'arrête la machine humaine, pour qu'une étoile de café-concert, extra-décolletée, vienne hoqueter votre mort entre une chanson grotesque et un quadrille de Clodoche. Le public, du reste, a vigoureusement sifflé, et nous aimons à croire que Mlle. Mürger ne recommencera pas sa barcarolle ce soir³².

Nótese que la cantante *extra-décolletée* es la misma Mme. Murger que canta ante nuestros convecinos y que no solo mantiene sus números de más éxito, sino que se propone añadir dos piezas nuevas a su celebrado repertorio... Se puede comprender que no pudieran “sufrir largo tiempo el espectáculo”. Sin embargo, el viaje, que ya no peregrinación, debía continuar.

La llegada a la capital del Imperio Británico está precedida por toda una serie de encendidos y sinceros elogios de la red de comunicaciones y de la compleja estructura viaria que rodea a la metrópoli, aunque no dejan de afirmar que no entienden cómo los numerosos viajeros que, en andenes y apeaderos, aguardan la llegada de sus trenes, no se inmutan siquiera ante el estruendo y el tráfago de las multitudes y

31 *L'Orchestre: revue quotidienne des théâtres*. Directeur Jules Duval. *Revue de la Littérature et des Arts. Programme spécial des théâtres & concerts*. Édition Hebdomadaire, directeur Adolphe Nannan. 9-6-1875, etc. para la semana 7 al 13 de junio, p. 2: programación completa del “Concert des Ambassadeurs”, en crónica firmada por el célebre y temido *Veni-Vici*, que comienza observando (pobres compostelanos...) “Quel temps, quelle foule!... Salle pleine tous les soirs!... Mais il faut dire aussi qu'on s'y amuse”. La adusta *Bibliographie contemporaine*, un año antes, se había ocupado de las pantomimas del *Café des Ambassadeurs* y había emitido, con firma, un juicio que me parece bastante adecuado a nuestros peregrinos: “Enfin la pantomime, dans laquelle les d'Ost surpasse toutes les clodoches du passé, du présent et de l'avenir. Et si après une soirée semblable, spectateur, tu n'es pas content ne redemande pas ton argent, 1° parce qu'on ne te le rendrait pas, 2° parce que tu es trop difficile”, Lucien Henry, en *La Bibliographie contemporaine, Revue Bi-Mensuelle de tous les Ouvrages Nouveaux ou Nouvellement réédités*. Année 2, n° 34, 1-6-1874, p. 86.

32 *Le Figaro*, année 22, série 3, n° 125, jueves 6-5-1875, p. 2.

el tráfico viario: aquí sí que no se acuerdan con nostalgia de ninguna ciudad española... Sobrecogidos por la vorágine de la urbe, y por la densa nube de niebla que la cubre, llegan, por fin, a su destino, al caer la tarde del catorce de junio:

A las seis y media de la tarde nos apeamos en la estación de Charing-Cross, en cuyo inmenso hotel nos hospedamos. ¿Recuerda el lector lo que es el hotel del Louvre, y el Gran Hotel de París? Pues esto precisamente, si no más, es el de Charing-Cross, unido á la estación misma. Pedimos cuarto con dos camas, y nos dieron una tarjeta para el piso sexto con el número, si no recordamos mal, 495. En menos de un minuto un elevador, movido al vapor, nos subió á nuestra atalaya. Dejamos en nuestro aposento las maletas, y cuando bajamos de nuevo ya nos esperaba un cicerone polaco, que presumía entender la lengua del Dante. Como solo habíamos de estar tres días en Londres no podíamos perder tiempo, aun para verle, como decirse suele, á vista de pájaro³³.

La elección del hotel es la lógica, puesto que está situado en la estación de ferrocarril a la que llegan y de la que van a partir; además se trata de un hotel excelente y de precio moderadamente alto, dotado de varios restaurantes y con cocina abierta las veinticuatro horas del día, muy adecuado, pues, para recibir a una clientela variada y de gustos y necesidades muy diferentes. Es curioso comprobar que, aunque el hotel ha sido objeto de numerosas reformas en los más de 150 años de su actividad, el edificio se conserva prácticamente igual que cuando lo conocieron Fernández y Freire, a los que podemos imaginar deslumbrados ante los ascensores de vapor y su asombrosa velocidad de subida de seis plantas ¡en menos de un minuto! He de hacer la advertencia de que la habitación de nuestros amigos no estaba en el sexto piso propiamente hablando, sino en la sexta planta, cuarto piso de habitaciones, habida cuenta de que las plantas primera y segunda correspondían a los restaurantes y a diversos salones y áreas sociales.

Como no tenían ni tiempo, ni ganas de perderlo, inmediatamente se ponen en marcha y, acompañados por su cicerone, se dirigen a uno de los puntos de interés del buen turista en el tercer cuarto del siglo XIX: Crystal Palace que, desde 1854 se había trasladado de Hyde Park a Sydenham, al sur de Londres, pero estaba extraordinariamente bien comunicado desde la estación de Charing-Cross, como reconocen, con cierta envidia, nuestros peregrinos. No dejan de mostrar su asombro ante la genial obra de Joseph Paxton, ante sus colosales dimensiones y ante las crujías inmensas, ante la riqueza y variedad de las exposiciones:

33 *Diario*, 3, 1160: 14-6-1875. Véase, al respecto, Fry, Herbert, *London. Illustrated by Eighteen Bird's-eye Views of the Principal Streets. Also by a Map Showing its Chief Suburbs and Environs*. By ---, Editor of the "Royal Guide to the London Charities", "Handbook to Normandy", "The Road to Paris", etc. Seventh Year of Publication, Revised and Enlarged. London: W. H. Allen and Co., 1887: las vistas de pájaro de los itinerarios propuestos ayudan a comprender perfectamente las andanzas a pie de los dos peregrinos, y otros datos de mucho interés. Tal vez el cicerone polaco se apoyaba en esta obra.

De repente vímonos en medio del gran transepto de un vastísimo edificio, todo de hierro y cristal, que tiene de largo cuatrocientos ochenta y ocho metros, y si se quiere mil cincuenta y nueve, comprendiendo en esta cifra la longitud de las dos alas del N, y S., de ciento setenta y seis metros cada una, que salen fuera del cuerpo, en los extremos de la fachada oriental, y los doscientos diez y nueve del corredor que comunica con la estación del ferrocarril. Aquella enorme mole descansa en tres mil quinientas columnas. Colocados en el centro del transepto, cuya inmensa bóveda tiene de alto cincuenta y tres metros, y mirando al N., teníamos á nuestra izquierda la gran orquesta de Haendel, inmenso anfiteatro, capaz de cuatro mil músicos, que, acompañados de un órgano monstruo, exceden en dos tercios de intensidad á los coros más numerosos de Europa. Contiguos á ella están el teatro, tan capaz como el mayor de Lóndres, y las salas de la Ópera y de Conciertos, donde en los días de las grandes fiestas se cuentan por miles los músicos, actores y espectadores. A uno y otro lado íbamos dejando estatuas magníficas, muchos de cuyos modelos habíamos admirado en los museos de Nápoles, Roma, Florencia, etc.³⁴.

La actividad de Fernández y Freire en Londres es sorprendente: desde el alba hasta la noche recorren incansablemente la ciudad en itinerarios muy bien organizados para aprovechar los horarios de apertura de todo lo que desean ver y conocer, que comprende desde los tópicos turísticos hasta los ejemplos destacados de lo más avanzado de la industria y el progreso tecnológico; personalmente me ha extrañado verlos visitar mercados, canales, los *docks*, los depósitos centrales del servicio metropolitano de aguas, y las demás maravillas de la Revolución Industrial. Porque no es infrecuente que un turista visite el Observatorio de Greenwich, pero sí que se interese por las oficinas e imprenta de *The Times* y muestre un inteligente interés por cuanto allí se hace y, sobre todo, por cómo se hace. Lo ven todo, lo comentan todo, y aún les sobra tiempo para comprar material médico..., y para criticar las ceremonias del culto anglicano. Pero, es de justicia reconocerlo, la pintura que de Londres hacen es muy positiva en todo lo que se refiere a lo urbanístico y a la conducta de las gentes, aunque hay un término que aparece con frecuencia y que refleja muy bien la opinión que les merece el pueblo inglés: *indiferencia*.

34 *Diario*, 3, 1160-1161: 14-6-1875. Ni siquiera el Royal Albert Hall ha merecido tanta atención y tanto entusiasmo... Ciertamente es que la *Handel Orchestra* y su *Great Organ* provocaban asombro general: "Owing to the circumstance that the Handel Festival is always held at the Crystal Palace, the orchestra in the central transept of the Palace of Glass is known as the Handel Orchestra. It can accommodate no fewer than 4,000 persons. The dimensions of the transept, which has a diameter twice as great as that of the dome of St. Paul's Cathedral, can only be realised when it is crowded, (...). The organ, which is supplied with air by hydraulic machinery, boasts 4384 pipes, and cost £6,000. The acoustic properties of the building are admirable for large volumes of sound". En: <https://www.victorianlondon.org/ql/queenslondon75.htm> (última consulta el 23-2-2021).

Resulta muy curioso ver que a nuestros viajeros les llama la atención, por una parte, la opulencia de las residencias de las clases pudientes y, por la otra, la relativa modestia de los palacios reales; pero sobre todas las otras cosas el cómo junto a calles elegantes y refinadas, a la vuelta de una esquina, surge la miseria más espantosa: la ciudad más rica del mundo, y también la más pobre; todo se puede ver en la capital misma:

...allí la City, con sus inmensas riquezas, allí el West End con las suntuosísimas moradas de los lores, allí el cuartel de S. Gil y los de Clerkenwell, Spitalfields, Bethnalgreen, Whitechapel con sus infelicísimas zahurdas, más sucias y lóbregas y cuarteadas que las más pobres que vimos en Palestina, en las cuales se guarecen los seres más abyectos que hay en el mundo y las miserias más espantosas que imaginarse puede. ¡Ah! Mientras en Westminster y en San Pablo no resuenen los himnos de la Iglesia Católica, y á la contribución de pobres no suceda la caridad que predicó Jesucristo, no desaparecerá de Lóndres aquel repugnantísimo contraste, ni se desmoronarán los infranqueables muros que la Reforma alzó entre el pobre y el rico, el débil y el poderoso, el humilde y el soberbio, ni dejará de sufrir á la vista de aquel espectáculo desgarrador el viajero que conserve en su alma un solo átomo de humanidad³⁵.

Nuestros dos viajeros son curiosos y quieren verlo todo; se atreven a apartarse de las calles principales y a adentrarse en los vericuetos de un Londres que aún no había sufrido los horrores y la destrucción de los bombardeos de la II Guerra Mundial, y que se conservaba con el aspecto que había tomado tras el gran Incendio de septiembre de 1666:

Tomando la dirección meridional metímonos en una red inextricable de callejones infectos, lóbregos, tortuosos y estrechos, en cuyas miserísimas zahurdas viven hacinados cientos de miles de infelices criaturas en un estado de pobreza, envilecimiento y degradación tal, como no se conoce en los pueblos católicos. Estábamos en el barrio de S. Gil, donde tienen su asiento todas las miserias, todos los dolores, todas las infamias y orgías. Habíamoslo leído en libros, revistas y periódicos, veíamoslo por nuestros propios ojos, y no queríamos ni podíamos creerlo. Una mujer infeliz que á la vuelta de una esquina se presentó delante de nosotros y tendiendo la mano en demanda de limosna y volviendo á todas partes la cabeza, como si hubiese perdido la razón, para escapar á la vigilancia del policeman de aquel pueblo de filántropos, que sin remedio la habría llevado al workhouse, más terrible que un presidio, nos desgarró el corazón. (...) Y lo que horroriza más

35 *Diario*, 3, 1165-1166: 15-6-1875.

es ver la indiferencia con que gentes más favorecidas pasan al lado de aquellos infelices sin dignarse echar sobre ellos una mirada de compasión, ni alargar una moneda que lleve ligero consuelo á tan espantoso infortunio. Todos los años mueren en Lóndres diez mil personas por falta de aire y de luz; y habitan en la riquísima Metrópoli otras cien mil que al despertar por la mañana ignoran de todo punto cómo han de adquirir un bocado de pan para matar el hambre que les ha privado del sueño. Entre tanto, hay en Lóndres casas, verdaderos palacios, donde son cuidados con todo esmero y alimentados opíparamente perros, gatos, caballos y otros animales. ¡Hasta los ratones encuentran humanidad! Muchas pocilgas de cerdos están alumbradas con gas; y sus camas se renuevan diariamente, miéntras á miles de viviendas del pobre no llega jamás un rayo de luz natural ni artificial³⁶.

El sobresalto que les causa la pedigüeña que aparece mencionada en el texto, forma parte del relato de las miserias de los bajos fondos londinenses que, curiosamente, tal vez por falta de palabras (dada la hondura de sus sentimientos), Fernández y Freire toman prestado de Teófilo Gautier, como cita extensa para describir las penurias y desgracias de las gentes más desdichadas de la capital, que tienen que convivir con las riquezas y las transacciones comerciales más inconmensurables. Y todo ello en medio de la general *indiferencia* de un pueblo de *filántropos* que, una vez puestos los medios para subvenir a las necesidades de los más desgraciados, se sentía autorizado a desentenderse de un problema que ya no era suyo³⁷.

Oh, what fun it'll be, when they see me through the glass in here, and can't get at me!³⁸.

Ahora cobran sentido pleno las palabras de Alicia en la obra que Dodgson me presta para el título de este *scherzo* mío, porque cuando Fernández y Freire han recorrido Londres y sus alrededores, han comprobado con satisfacción los avances, lentos pero continuos, de la Iglesia Católica en el medio hostil del anglicanismo, la erección de numerosos templos y la presencia de institutos religiosos católicos, cuando han tenido noticia de los avances técnicos más sobresalientes, dedican sus últimas horas en la capital a visitar dos lugares infrecuentes para un turista normal y corriente: la Universidad y sus dependencias principales y, sobre todo, el descomunal *Hornsey Wood Water Reservoir*, cerca de *Finsbury Park*. Acabadas estas excursiones y para asombro de todos nosotros, que los hemos visto despotricar contra los ociosos

36 *Diario*, 3, 1177: 15-6-1875.

37 Es ilustrativa la reacción, llena de sentimientos caritativos, y menos sectaria que en otras ocasiones, de Fernández y Freire ante la situación del moribundo solitario en el hospital de St Thomas, de cuyo funcionamiento general y condiciones médicas y sanitarias no pueden decir nada malo: "Pasamos por delante del lecho de un infeliz moribundo, que no tenía en torno suyo quien recogiese su último aliento, ni le dirigiese una sola palabra de consuelo y resignación en aquella hora suprema. ¡Qué frío tan glacial en todos los establecimientos benéficos del protestantismo!", *Diario*, 3, 1180: 15-6-1875.

38 Carroll, Lewis (Charles Lutwidge Dodgson), *Through the looking-glass...*, *op. cit.*, p. 13.

y superficiales, contra los frívolos y licenciosos; que hemos asistido a su incomodo y azoramiento cuando hubieron de refugiarse del inoportuno chaparrón en los Campos Elíseos de París y se encontraron inmersos en un espectáculo que encontraban bochornoso, acabadas sus últimos paseos por Londres, nuestros viajeros nos cuentan lo siguiente:

Regresamos á nuestro hotel, y después de la comida pasamos las primeras horas de la noche en el teatro de la Alhambra, bonita fábrica morisca, en la cual quiso imitarse el estilo del palacio que es orgullo del Darro y el Genil³⁹.

Debo invitar a mis lectores a recordar las numerosas ocasiones en las que he llamado su atención sobre el provincianismo, o quizás más justamente, *chauvinisme*, de nuestros dos viajeros para justificar, si fuere posible, el hecho de que, a pesar de sus dicterios y remilgos contra los teatros y sus públicos, ahora empleen sus últimos momentos en Londres para ir al teatro. Pero hemos de ir por partes, faltaría más.

El asunto puedo desarrollarlo en cuatro *quaestiones*, como los antiguos escolásticos, siendo la primera: ¿Cómo dan con el *Alhambra Theatre*? Parto de la base de que, conociéndolos, el hallazgo tuvo que ser casual, y tengo la certeza de que, cuando se dirigían al *Royal College of Surgeons*, que visitaron con detención⁴⁰, al entrar en Leicester Square⁴¹ debieron de quedarse o admirados o sorprendidos por la inesperada fachada “morisca” del teatro y, quizás, también por su nombre, que sin duda alguna provocó en ellos algún ramalazo de *chauvinisme* nostálgico. Estoy convencido de que les habría gustado todavía más el edificio anterior y, sobre todo su, especialidad, no solo porque era más acorde con las buenas costumbres, sino porque encajaba muy bien con los intereses y curiosidades entre científicos y progresistas de Fernández y Freire⁴², porque el *Royal Panopticon* había sido una especie

39 *Diario*, 3, 1192:16-6-1875.

40 *Diario*, 3, 1176-1177.

41 Cf. Fry, Herbert, *London. Illustrated by Eighteen...*, *op. cit.*, p. 15: “Sir Isaac Newton lived at the corner of St. Martin’s Street, in this Square, and passed, as he said, “the happiest years of his life in the Observatory at that house”, but lately rebuilt. It is a great pity that public sentiment was not aroused in time to save and preserve such an interesting relic; its destruction was an act of Vandalism almost as inexcusable as would be that of the Shakespeare House at Stratford-on-Avon; and singularly falsified Macaulay’s hopeful prophecy that Newton’s House and Observatory in St. Martin’s Street, would “continue to be well known as long as our island retains any traces of civilization”. But gone is the building, along with all its associations, including those of its later tenants, Dr. Burney and his clever daughter Madame D’Arblay. John Hunter, the famous surgeon, lived in the house south of the site of the *Alhambra Theatre*, and there began his collection in 1785, which has since grown into the Museum of the Royal College of Surgeons (v. p. 146). *The Alhambra* was originally built (1852) and named the *Royal Panopticon of Science and Art*, reconstructed and re-opened (1858) as a Music-hall, afterwards as a Theatre for spectacular opera, and now again as a Music Hall”.

42 Cf. Hibbert, H. G., *Fifty Years of a Londoner’s Life by--- With A Preface by T. P. O’Connor*. With Eighteen Illustrations. London: Grant Richards Ltd., St Martin’s Street, Leicester Square, 1916, pp. 83-84: “Not long ago the *Alhambra* might have commemorated its jubilee; for it had a music hall licence years earlier than some slipshod historians seem to know of; and indeed runs the *Canterbury* very close for seniority. Projected as the *Panopticon*, in more or less friendly rivalry with the *Polytechnic*, it was incorporated by Royal Charter, and opened with prayer. “While the eye is gratified with an exhibition of every startling novelty which science and the fine arts

de homenaje a las ideas del Príncipe Alberto, en el que se pretendía hacer de las ciencias un espectáculo de difusión del progreso; pero la iniciativa no cuajó, y el edificio se convirtió en un *Music Hall* hasta que una denuncia por extralimitación de licencias provocó que, en 1870, hubiera de cerrar y dedicarse a otras actividades.

Y aquí viene la segunda de mis preguntas: ¿Qué era el *Alhambra*? En junio de 1875, que es cuando van a asistir a una función los dos catedráticos de nuestra Universidad, el Alhambra lleva ya varios años dedicado a otras actividades, buscando su sitio y una fuente de beneficios:

The prosperity of the house was checked by the loss of its music hall licence in 1870. This was not restored till 1884. Meanwhile, the directorate exploited a theatrical entertainment comic opera with incidental ballets, of which M. Jacobi, a refugee at the time of the Franco-Prussian War, supplied more than a hundred during his reign as chef d'orchestre. In the autumn of 1870 the Alhambra was the scene of nightly demonstrations by French and Germans, for which the management generously provided a musical accompaniment of national airs; and later there was counter-rioting on account of two favourite actresses, Kate Santley and Rose Bell⁴³.

El inestimable testimonio de Hibbert que es, sin duda, la gran autoridad en la materia, nos informa de que el *Alhambra* se especializa en *ballets* y en *óperas bufas*⁴⁴, siempre bajo la dirección musical (cuando no directamente la composición) de Georg Jacobi⁴⁵, que es quien dirige la orquesta el día que visitan el teatro nuestros amigos.

La tercera pregunta es, a estas alturas, inexcusable: ¿Era un sitio presentable? La respuesta no es fácil. La afamada *Guía Baedeker*, que figuraba entre los libros con que contaban, ya de partida, Fernández y Freire, da muchos consejos útiles al viajero continental que desee visitar el Reino Unido, recomienda mucho asistir al teatro, pero advierte de la dificultad de seguir los parlamentos:

can produce, and the ear is enchanted with soul-stirring music, the mind", said the prospectus, "shall have food of the most invigorating character". Alas! the *Panopticon* soon found its way into bankruptcy, its scientific toys were scattered from an auction-room; and the enterprising E. T. Smith turned the splendid Moorish structure into a music hall. (...) A Mr Wilde ran the *Alhambra*, indiscriminately as a music hall and as a circus".

43 Hibbert, H. G., *Fifty Years of a Londoner's Life...*, op. cit., p. 87.

44 Cf. *Handbook to London as It is*. New Edition Revised. London: John Murray, Albemarle Street. 1871, p. 44: *The Stranger: Objects of Interest*: § 23. "There are now more than 30 licensed Theatres and Play-Houses. (...) *Alhambra*, Leicester-Square.- Concerts and Ballet, 8 p.m."

45 Véase: "Mostly the ballets were the compositions of M. Georges Jacobi, a German who became a naturalised Frenchman, crossed the Channel at the time of the Franco-German War and was a true Londoner to the day of his death, thirty years later. Jacobi's room at the Alhambra had the characteristics of a select delightful club. He wrote nearly a hundred ballets for the Alhambra until, indeed, he became a convention and, rather than accommodate himself to a new order of things, resigned. But he was never happy elsewhere. Ballets that come back to the memory of the old-time frequenter of the *Alhambra* are *The Enchanted Forest*, *Fretillon*; or *a Night in China*, *Cupid in Arcadia*, *The Flower Queen*, *The Fairies' Home*, *Yolande*, *The Golden Wreath*, *The Bells*, *The Carnival of Venice*, *Carmen*, *Margherita* and *Hawaya*. When, in 1884, the music hall licence was restored to the penitent, and meanwhile not too prosperous, theatre, two ballets. *The Swans* and *Melusine*, were done, and, thereafter, two each year", Hibbert, H. G., *Fifty Years of a Londoner's Life...*, op. cit., p. 107.

En visitant tous les théâtres de Londres, ce qui néanmoins n'est possible qu'en cas de séjour prolongé, on a la meilleure occasion d'observer la vie des différentes classes de la société, depuis les loges parfumées des Opéras, où l'on n'est admis qu'en toilette de bal (excepté à la galerie), jusqu'aux théâtres populaires des quartiers pauvres: *City of London Theatre*, *Grecian Theatre* et *Britannia Theatre*, dont le public, composé d'ouvriers et de matelots, s'y régale des liqueurs spiritueuses que font débiter les cabarets du voisinage. Mais pour comprendre les pièces, il faut au moins entendre l'anglais de la conversation⁴⁶.

Y recomienda adquirir los folletos de los distintos libretos por precios módicos en algunas librerías del Strand, para facilitar la comprensión de los diálogos⁴⁷; no podemos saber si el consejo fue escuchado o no. Pero la respuesta a la pregunta sigue siendo incierta, porque la *Guía Baedeker*, en su versión para turistas continentales, escrita en francés, incluye el *Alhambra* entre una serie de locales que, en modo alguno, debían ser visitados en compañía de damas⁴⁸. No me cabe duda de que esta salvedad podría deberse tanto al carácter de los espectáculos como al del público asistente; pero siempre queda la duda.

Bien. Ya tenemos al par de compostelanos entrando en el *Alhambra* de Londres, porque el teatro queda muy cerca de su hotel⁴⁹, porque les ha llamado muy gratamente la atención tanto el nombre como el aspecto del edificio, y porque, sin duda, el programa les había resultado atractivo: cuarta y última pregunta: ¿Qué se representaba ese día?

Cuando Hibbert nos ofrece la cartelera⁵⁰ del *Alhambra* en la temporada de 1875, podemos enterarnos de que, en las fechas concretas que nos interesan, estaba en escena una ópera histórica, bufa, para más señas, titulada *Chilperic*. Según la preciosa

46 Baedeker, K., *Londres, Suivi d'Excursions dans L'Angleterre du Sud, le Duché de Galles et L'Écosse, ainsi que des Routes du Continent en Angleterre. Manuel du Voyageur*, par ---. Avec 4 cartes et 7 plans. Coblenz, Karl Baedeker Éditeur. 1866, p. 38.

47 "On ne se repentira nullement d'avoir fait cette petite dépense si l'on parcourt superficiellement ces pages avant le lever du rideau et dans les entre-actes, ce qui vous met à même de suivre le dialogue et de comprendre les détails de l'intrigue. On trouve d'ailleurs le texte de toutes les pièces chez Lacey, 434 Strand". *Ibidem*.

48 "Les établissements suivants ne peuvent guère être visités en compagnie de dames, excepté *Cremorne Gardens* pendant le jour: ... *Royal Alhambra Palace*, Leicester-Square. Concerts, ballets, Représentations théâtrales etc. De 8 h. à minuit, entrée 1, 2, 3 s.", p. 43.

49 Respecto a la hora a la que, verosímilmente, lo hicieron, cf. Baedeker, K., *Londres, Suivi d'Excursions dans L'Angleterre...*, *op. cit.*, p. 38: "La plupart des représentations commencent vers 7 heures, pour ne finir que vers minuit, de sorte qu'elles deviennent, pour les personnes qui n'y sont pas habituées, plutôt une fatigue qu'un amusement".

50 "Offenbach's "Whittington", from 26th December 1874, until "Chilperic", from 10th May 1875, until "Cupid in Arcadia", 26th June 1875", Hibbert, H. G., *Fifty Years of a Londoner's Life...*, *op. cit.*, p. 279. La noticia se amplía en dos de las publicaciones más influyentes: en *The Illustrated London News*, entre el 15-5-1875, p. 468, y el 28-6-1875, p. 612, se anuncian, como del mayor interés, las partituras para piano solo del *Chilperic* ("Now Playing at The Alhambra") completo, para voz y piano, y las partituras de la *Quadrille* Godfrey, el *Galop* Marriott, el *Waltz* Musgrave y la *Fantasia* De Kotski... Entre tanto, en el *The Theatrical Observer and Musical Review, with Daily Bills of the Play*. N.º 16,520. Thursday, April 15, 1875, p. 1, se hace saber que "Chilperic will be the next novelty at the Alhambra. Mr. Cave will produce it with great magnificence".

y breve historia ilustrada de la Opereta que escribió uno de los nietos de Jacques Offenbach, su autor Louis- Auguste- Florimond Ronger, llamado Hervé, la compuso en tres actos y cuatro cuadros, y fue estrenada en París en 1868⁵¹. Lo más apasionante de la cuestión es que sabemos que el programa de actuaciones de aquel día incluía los números siguientes: aparte de las solitas *fanfares* orquestales, se comenzó con una farsa cómica muy tradicional, “The Artful Dodge”⁵²; a continuación, y como pieza central, *Chilperic*, con todo el elenco de estrellas del teatro, bajo la batuta de Jacobi y, para finalizar, el aplaudido y afamado ballet “Barbaric Ballet”⁵³, encabezado por la hermosa *prima ballerina* Rita (Betty) Rigl⁵⁴. Porque no se trataba solamente de poner en escena una ópera bufa muy conocida, sino de articular un espectáculo capaz de entretener a un público acostumbrado a representaciones de nivel muy alto y que solía acudir más de una vez a cada uno⁵⁵. El *Chilperic*, que había gozado en Londres del entusiasmo del mismísimo Príncipe de Gales, (quien había conocido la obra en París y había vuelto a verla en Londres en el *Lyceum Theatre*), llegó a convertirse en la obra de moda:

The umbrella chorus became the talk of the town, the street-boys went along the Strand whistling the comical duet of passion between

-
- 51 Brindejont-Offenbach, Jacques, *Cinquante Ans d'Opérette*, en <https://www.artlyriquefr.fr/dicos/Cinquante%20ans%20-%20operette.html> (última consulta el 3/3/2021). Tengo la suerte de haber podido conseguir un ejemplar de la partitura completa y libreto: [Louis- Auguste- Florimond Ronger], *Chilpéric. Opéra-Bouffe en 3 Actes & 4 Tableaux*. À Mme. Léon Dormeuil. Paroles & Musique de Hervé. Partition Piano & Chant..., Paris: Louis Gregh, Éditeur, 15, Chaussée d'Antin, [1870]; En la tercera hoja de guarda, antes de la música, se puede leer: “Représenté pour la première fois, à Paris, sur le Théâtre des Folies Dramatiques, le 24 Octobre 1868”.
- 52 Se trata de una farsa de “sal gorda”, muy ingeniosa, representada en casi todas las temporadas del *Alhambra* y, también antes en el *Lyceum*, de la que he localizado una edición: Edward L. Blanchard, *The Artful Dodge. A Farce, in One Act*, London, s.n., 1859. [Lacy's Acting Editions of Plays. Vol. 42].
- 53 Debió de marcar época: Cf.: *Punch, or The London Charivari*, January 16, 1875. p. 24: “I do not mean the scenery, which is quite the best yet seen at the *Alhambra*. No, I allude to the “Grand Barbaric Ballet” in the Second Act. It is the success of the piece, and it is a genuine artistic triumph. Could the management even now suppress the opera, [i.e. *Whittington*] and merely play this great Ballet Scene, it, alone, would be sufficient to attract all sight-seers and admirers of gorgeous spectacle from now till Whitsuntide”. Y especialmente: *The Theatrical Observer and Musical Review, with Daily Bills of the Play*. N.º. 16,524. Tuesday, April 20, 1875., p. 1: *Alhambra Theatre*. “Mr. J. A. Cave is now fairly installed manager of the *Alhambra*, (...) The last nights of H. B. Farnie's “*Whittington*” are announced, so those who have neglected to see “*The Barbaric Ballet*”, should do so without loss of time”.
- 54 cf. Brander Matthews, *A Book About the Theater*. The Project Gutenberg EBook, (<https://www.gutenberg.org/files/36790/36790-h/36790-h.htm>, consultado el día 31/3/2021), *chapter X. paragraph II*. Y véase, además, Hibbert, H. G., *Fifty Years of a Londoner's Life...*, *op. cit.*, p. 107.
- 55 Por la grandiosidad del espectáculo y también por la hermosura de las cantantes y bailarinas, cf. Pascoe, Charles E., *Our Actors and Actresses. The Dramatic List. A Record of the Performances of Living Actors and Actresses of the British Stage*, Edited By ---, Revised and Enlarged Edition, London, The Temple Publishing Company, [1880], [p. 432: London: printed by William Clowes and Sons, Stamford Street- and Charing-Cross]. Entre otras bellezas pudieron ver y admirar, salvo error no documentado, a la hermosa Emma Chambers, fija en 1875, (cf. p. 93), que aparece en el programa del *Theatrical Observer* en las representaciones a las que asistieron nuestros dos peregrinos; a Constance Loseby, especializada en operas bufas de Hervé, (pp. 251-252); a la jovencísima norteamericana Kate Munroe, también especializada en Hervé. (p. 267), que actuó ante nuestros amigos compostelanos. La cuarta especialista en obras de Hervé, fija también con papeles diversos en el *Alhambra* en la temporada de 1875, fue Kate Santley, (p. 295). También disfrutaron de la *vis* cómica de Harry Paulton, (pp. 278-279).

Chilperic and Fredegonde, everybody was ready to catch the Butterfly, and it was unanimously agreed that although M. Hervé did his work remarkably well, he had some lively and efficient artistes in Miss Emily Muir, Miss Selina Dolaro, M. Marius, Mr. Odell, and others⁵⁶.

Del reparto concreto del día 16 de junio de 1875 tenemos cumplida información gracias al *The Theatrical Observer*, siempre puntual y minucioso:

He [i.e. Chilperic] and his court wear their dresses, which have been designed by Mr. Alfred Thompson, with more than accustomed grace, and if occasionally our minds go back to the past, and we recall the sparkle of the *Lyceum*, we must still remember that old friends, when they return, courteously adapt themselves to the spirit of the times, and that good music and grand spectacle are the boasted pride of the *Alhambra*. Miss Lennox Grey, with her thoroughly pure and English style, enacts Fredegonde charmingly, and Mr. Charles Lyall makes a very respectable Chilperic. There may have been more Parisian Fredegondes and more Chilperics. But the composer of the music is the gainer. Miss Emma Chambers has been added to the *Alhambra* staff, which has also attracted to it Miss Adelaide Newton (Landry) and Miss Katrine Munroe (Galswinthe), both favourably known to the public. The comic scenes mainly fell to Mr. Paulton (Dr Ricin). The opera has been extremely well placed upon the stage by Mr. Cave⁵⁷.

Y aún podemos arañar más pequeños detalles merced a las informaciones y reseñas de la función en beneficio de Fred Strange, anterior propietario del *Alhambra Theatre* en sus *Royal Surrey Gardens*, porque consistió en una *fête* al aire libre en la que, básicamente, se reprodujo una función normal del teatro, centrada en el *Chilperic* y los números que ya conocemos, a los que siguieron una ascensión en globo y variadas actuaciones de funambulismo y arte ecuestre, junto a intervenciones cómicas y pantomimas⁵⁸.

56 *The Theatrical Observer and Musical Review, with Daily Bills of the Play*. No. 16,548. Tuesday, May 18, 1875, p. 1. Se refiere al espectacular coro y ballet de los paraguas de colores, o “de los druidas” del Acto I; al dúo de amor de Fredegonde y Chilperic, y la “mariposa” se refiere a la canción “La pequeña mariposa azul”, ambas piezas del Acto II.

57 *Idem*.

58 La noticia en *The Theatrical Observer and Musical Review, with Daily Bills of the Play*. N.º. 16,565. Monday, June 7, 1875, p. 1: “Mr. Fred. Strange will give a Garden Party [at the *Surrey Gardens*] on Wednesday next, when a day and night *fête* will be held. The amusements will commence at three o'clock and be continued until midnight. The programme contains a variety of entertainments, amongst others the opera bouffe of “Chilperic”, which will be performed in the theatre, by kind permission of J. A. Cave, Esq., supported by the artistes and band from the *Alhambra*, under the direction of M. Jacobi; this performance is announced to take place at 4.45, and will be followed by the celebrated “Barbaric Ballet”; Y la reseña del acto en *The Theatrical Observer and Musical Review, with Daily Bills of the Play*. N.º. 16,569. Friday, June 11, 1875, p. 1: *Royal Surrey Gardens*. “Mr. Fred Strange, formerly the spirited proprietor of the *Alhambra*, (...) took his benefit on Wednesday last, (...) on this al fresco *fête*. (...) At 4.45 the splendid band of the *Alhambra*, conducted by M. Jacobi, played the overture to “Masaniello” in a brilliant manner, and then came the selection from

No me cabe duda de que Fernández y Freire disfrutaron de la experiencia, pero tal vez no por lo que mis lectores puedan, maliciosamente, suponer; sino porque el *Chilperic* es un disparate histórico realmente divertido y muy agradable desde el punto de vista de la música, que se basa, en ultimísimo término, en los *Récits des temps mérovingiens* de Augustin Thierry (1795-1856), pero como dos de los personajes femeninos principales Brunehaut y Galswinthe son princesas visigodas, y por lo tanto, españolas, Hervé tiene la humorada de componer y situar en la ópera un bolero y una jota, en el Acto II: *Boléro* “À la Sierra Morena” (Galswinthe y Nervoso); y un fandango en el Acto III: *Fandango* “De Pampelune à Saragosse” (Galswinthe).

Creo que estos tres números debieron de emocionar a nuestros viajeros y, probablemente, hicieron que de sus ojos brotara *una furtiva lacrima...*

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 5-IV-2021

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 16-IV-2021

Bibliografía consultada

Carlos Alonso del Real Ramos, *Esperando a los bárbaros*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972 [Colección Austral, nº 1512].

Henri Avenel, *Chansons et chansonniers*, par ---, Paris: C. Marpon et E. Flammarion, Éditeurs, s.a. [19--].

K. Baedeker, *Londres, Suivi d'Excursions dans L'Angleterre du Sud, le Duché de Galles et L'Écosse, ainsi que des Routes du Continent en Angleterre. Manuel du Voyageur*, par---. Avec 4 cartes et 7 plans, Coblenz, Karl Baedeker Éditeur, 1866.

Xosé Ramón Barreiro Fernández, “Santiago, Jerusalén, Roma, un viaje intelectual y religioso: los autores y la obra” [Fernández Sánchez, José María, *Santiago, Jerusalén, Roma: diario de una peregrinación a estos y otros santos lugares de España, Francia, Egipto, Palestina, Siria e Italia, en el año del jubileo universal de 1875*, por José María Fernández Sánchez y Francisco Freire Barreiro. Edición facsimilar], Santiago de Compostela, Constructora San José, 1999, Tomo IV (pp. 17-36).

Bibliographie contemporaine, Revue Bi-Mensuelle de tous les Ouvrages Nouveaux ou Nouvellement réédités, Paris, [s.n.], 1873-1878.

Edward L. Blanchard, *The Artful Dodge. A Farce, in One Act*, London, s.n., 1859. [Lacy's Acting Editions of Plays. Vol. 42].

“Chilperic” in which Miss A. Newton, Miss R. Munroe, Miss A. Hilton, Miss Emma Chambers, Mr. Harry Paulton, Mr. J. H. Jarvis, Mr. Frank Hall, and a number of pretty pages appeared. This was followed by the celebrated “Barbaric Ballet”, supported by Mdles. Betty Rigl, Pertoldi, Sidonie, M. Josset, and the *Alhambra* corps of coryphées...”.

Jacques Brindejont-Offenbach, *Cinquante Ans d'Opérette*, en <https://www.artlyrique-fr.fr/dicos/Cinquante%20ans%20-%20operette.html> (última consulta el 3/3/2021).

Adolphe Brisson, *Portraits intimes*, Paris, Armand Colin et Cie., Éditeurs, 1899.

Charles Burney, *Viaje musical por Francia e Italia en el s. XVIII. Situación actual de la música en Francia e Italia, o diario de viaje emprendido por estos países con el propósito de recoger datos para una historia general de la música*, Edición y traducción del inglés de Ramón Andrés, Barcelona, Editorial El Acantilado, 2019.

Lewis Carroll (Charles Lutwidge Dodgson), *Through the looking-glass, and what Alice found there*. By ---, Author of "Alice's Adventures in Wonderland", With Fifty Illustrations by John Tenniel, Thirty-Ninth Thousand, New York, MacMillan & Co., 1875.

Gustave Coquiot, *Degas*, Paris, Librairie Ollendorff, [*Bibliothèque d'Art*], 1924.

José María Fernández Sánchez, *Santiago, Jerusalén, Roma: diario de una peregrinación a estos y otros santos lugares de España, Francia, Egipto, Palestina, Siria e Italia, en el año del jubileo universal de 1875*, por José María Fernández Sánchez y Francisco Freire Barreiro. 3 vols. [Edición facsimilar que incluye un cuarto volumen de estudios e índices], Santiago de Compostela, Constructora San José, 1999.

Le Figaro, Paris, [s.n.], 1854-.

Francisco Freire Barreiro, *vid.* Fernández Sánchez, José María.

Herbert Fry, *London. Illustrated by Eighteen Bird's-eye Views of the Principal Streets. Also by a Map Showing its Chief Suburbs and Environs*, By ---, Editor of the "Royal Guide to the London Charities", "Handbook to Normandy", "The Road to Paris", etc., Seventh Year of Publication, Revised and Enlarged, London, W. H. Allen and Co., 1887.

Handbook to London as It is, New Edition Revised, London, John Murray, Albemarle Street, 1871.

[Louis- Auguste- Florimond Ronger], *Chilpéric. Opéra-Bouffe en 3 Actes & 4 Tableaux*, À Mme. Léon Dormeuil. Paroles & Musique de Hervé. Partition Piano & Chant..., Paris, Louis Gregh, Éditeur, 15, Chaussée d'Antin, [1870].

H. G. Hibbert, *Fifty Years of a Londoner's Life by--- With A Preface by T. P. O'Connor*, With Eighteen Illustrations, London, Grant Richards Ltd., St Martin's Street, Leicester Square, 1916.

La Lega. Dramma lirico in quattro atti, tratto dal dramma Enrico III e la sua Corte di Alessandro Dumas, da G. Jacquemet, posto in musica da Giovanni Josse, R. Teatro alla Scala, Stagione di Quaresima 1875, Milano, Tipografia C. Molinari e C., 1875.

Brander Matthews, *A Book About the Theater*. The Project Gutenberg EBook, (<https://www.gutenberg.org/files/36790/36790-h/36790-h.htm>, consultado el día 31/3/2021).

Le Monde Illustré, Paris, [s.n.], 1857-1938.

The Theatrical Observer and Musical Review, with Daily Bills of the Play, London, [s.n.], 1821-1876. The British Library sign. PP.5217.

L'Orchestre: revue quotidienne des théâtres, Directeur Jules Duval, *Revue de la Littérature et des Arts. Programme spécial des théâtres & concerts*, Édition Hebdomadaire, directeur Adolphe Nannan, Paris, [s.n.], 1856-1911.

Pascoe, Charles E., *Our Actors and Actresses. The Dramatic List. A Record of the Performances of Living Actors and Actresses of the British Stage*, Edited By ---, Revised and Enlarged Edition. London: The Temple Publishing Company, [1880], [p. 432: London: printed by William Clowes and Sons, Stamford Street- and Charing-Cross].

Pontoglio, C., *Rolla*. Ballo storico in cinque atti e sette quadri del Coreografo Luigi Manzotti, Musica dei Maestri C. Pontoglio- L. Angeli, Teatro alla Scala, Stagione 1875-1876, Milano, R. Stabilimento Ricordi, 1875.

Punch, or The London Charivari, London-Bletchley, Punch Publications Ltd., 1841-.

Société d'histoire et d'archéologie des IX^e et XVIII^e arrondissements..., *Le Vieux Montmartre*, Bulletin mensuel. Paris, Société d'histoire et d'archéologie des IX^e et XVIII^e arrondissements, [19--]-2007.

Subirá, José, *La ópera en los teatros de Barcelona: estudio histórico cronológico desde el siglo XVIII al XX*, Barcelona, Ediciones de la Librería Millá (Talleres Gráficos Hesperia), 1946, 2 vols. (Monografías históricas de Barcelona, 8-9).

I Vespri Siciliani, Drama in cinque atti, di E. Scribe e C. Duveyrier, Musica di G. Verdi. Teatro alla Scala, Stagione 1875- 1876. Milano- Napoli- Roma- Firenze- Londra, R. Stabilimento Ricordi, 1865 (1875).

Verne, Jules, *Le Tour du monde en quatre-vingts jours* (publicado primero en fascículos en *Le Temps* n° 4225, 7-11 / n° 4271, 22-12 de 1872) y luego, como obra completa, en Paris: Pierre-Jules Hetzel 1873.

Nuevas investigaciones jacobneas
New Jacobean Research
Novas investigacións xacobeas

Nuevas investigaciones jacobeanas / *New Jacobean Research* / Novas investigacións xacobeas

Ad Limina incorpora una nueva sección denominada “Nuevas investigaciones jacobeanas”, que se suma a las habituales dedicadas a reseñar nueva bibliografía vinculada al perfil de la revista y la relativa a obituarios. Se trata de una parte que asume la publicación de recientes investigaciones que, por su novedad y relevancia académica, precisan de inmediata divulgación, sirviendo además de complemento a los números monográficos que se ocupan de aspectos particulares del mundo de las peregrinaciones o de ámbitos concretos de la cultura jacobea. Con esta nueva sección de *Ad Limina*, en definitiva, se incrementa la capacidad científica y difusora de esta revista de vocación universal, principal publicación periódica dedicada a los estudios que desvelan e interpretan los ricos y variados matices del hecho jacobeo.

Ad Limina has added a new section called “New Jacobean Research” that joins the existing sections dedicated to reviewing new literature linked to the journal’s profile and the section relating to obituaries. It is a part of the journal that considers the publication of recent research that, due to its novelty and academic relevance, requires immediate dissemination. It also serves as a complement to the monographic issues that deal with particular aspects of the world of pilgrimage or specific areas of Jacobean culture. In short, this new section of Ad Limina increases the scientific focus and ability to publish of this wide-ranging magazine, the main periodical publication dedicated to studies that reveal and interpret the rich and varied aspects of the Jacobean theme.

Ad Limina incorpora unha nova sección denominada “Novas investigacións xacobeas”, que se suma ás habituais dedicadas a referir nova bibliografía vinculada ao perfil da revista e a relativa a obituarios. Trátase dunha parte que asume a publicación de recentes investigacións que, pola súa novidade e relevancia académica, precisan de inmediata divulgación, servindo ademais de complemento aos números monográficos que se ocupan de aspectos particulares do mundo das peregrinacións ou de ámbitos concretos da cultura xacobeá. Con esta nova sección de *Ad Limina*, en definitiva, incrementase a capacidade científica e difusora desta revista de vocación universal, principal publicación periódica dedicada aos estudos que desvelan e interpretan os ricos e variados matices do feito xacobeo.

The Rattle of Time and Travel: The Acoustics of Medieval Pilgrimage

George Greenia¹

William & Mary. Institute for Pilgrimage Studies

Xosé M. Sánchez Sánchez

Archivo-Biblioteca de la Catedral de Santiago

UNED (C.A. Pontevedra)

El traqueteo del tiempo y el viaje. Aspectos acústicos de la peregrinación medieval

Resumen: El silencio parece la base de la vida medieval, y sin embargo el sonido acaba tomando cuerpo en cada resquicio. Este estudio indaga la alternancia de silencio y resonancia acústica, su presencia, ausencia y convivencia a lo largo del camino de la peregrinación. En la Edad Media, los peregrinos cristianos realizaban sus caminatas sagradas principalmente en un arduo silencio, interrumpido por entretenidas recitaciones, canciones de caminata rítmica e himnos latinos cantados de memoria. En cada parada, los peregrinos rompían el silencio con la reconfortante y predecible música de la liturgia. Melodías y conocidas canciones comunitarias marcaban el fluir del día hacia la sacralidad sónica de capillas e iglesias con paredes de piedra. La música y el lenguaje eran los sonidos emanados de la vida que campaban contra el ritmo de la naturaleza y testimoniaban el decidido esfuerzo humano. Este paisaje acústico de la vida medieval cambiaba en el transcurso del viaje. Cada ciudad y núcleo constituían la llegada a tierra en una “isla acústica” donde había nuevas formas de canto y habla, diferentes señales sonoras para el trabajo e incluso la ley, como llamadas al refugio, comercio y toque de queda. El silencio sagrado podía imponerse al enemigo: los musulmanes conquistadores se llevaron las campanas de las iglesias cristianas como trofeos de guerra para silenciar sus llamadas infieles al culto, mientras que los cristianos ascendentes transformaron minaretes en campanarios. No todo fue piedad silenciada, pues la estridente fiesta de los peregrinos podría incluso detener tormentas.

1 George Greenia, Professor Emeritus of Modern Languages, William & Mary, gxgree@wm.edu. Xosé M. Sánchez Sánchez, Archivo de la Catedral de Santiago de Compostela, *Profesor-tutor* of Medieval History, Universidad Nacional de Educación A Distancia (C. A. Pontevedra), xossanchez@pontevedra.uned.es

Este estudio pretende categorizar algunos de los sonidos, silencios y sus significados durante las peregrinaciones medievales basándose en las artes plásticas, la arquitectura y documentos de la época.

Palabras clave: Acústica, de la peregrinación medieval, canto sagrado, silencio, paisaje sonoro medieval.

The Rattle of Time and Travel: The Acoustics of Medieval Pilgrimage

Abstract: *Silence was the baseline for medieval life. In the Middle Ages, Christian pilgrims made their sacred treks mostly in an arduous hush, punctuated by entertaining recitations, rhythmic walking songs, and Latin hymns chanted from memory. At each stop pilgrims broke the silence with the comforting, predictable music of liturgy. Well-known communal music and song marked the day's progress toward sonic sacredness in the echoey holiness of stone walled chapels and churches. Music and language were the crafted sounds of life that played against a backbeat of nature and purposeful human effort. The acoustic landscape of medieval life changed in the course of the journey. Every city and settlement was a coming ashore on an "acoustic island" where there were new forms of song and speech, different sonic signals for labor and even law, such as calls to shelter, commerce and curfew. Sacred silence could be imposed on an enemy: conquering Muslims carried off Christian church bells as war trophies to silence their infidel calls to worship, while ascendant Christians transformed minarets into bell towers. It wasn't all muted piety: raucous pilgrim partying could even stop storms. This study categorizes some of the sounds, silences and significance of medieval travel as witnessed by art, architecture and documentary sources.*

Keywords: *Medieval, pilgrim acoustics, sacred songs, silence, medieval soundscape.*

O troupeleio do tempo e a viaxe. Aspectos acústicos da peregrinación medieval

Resumo: O silencio parece a base da vida medieval e, porén, o son acaba tomando corpo en cada oportunidade. Este estudo pescuda na alternancia de silencio e resonancia acústica, a súa presenza, ausencia e convivencia ao longo do camiño da peregrinación. Na Idade Media, os peregrinos cristiáns realizaban as súas camiñadas sagradas principalmente nun arduo silencio, interrompido por entretidas recitacións, cancións de camiñada rítmica e himnos latinos cantados de memoria. En cada parada, os peregrinos rachaban o silencio coa reconfortante e predicible música da liturxia. Melodías e coñecidas cancións comunitarias marcaban o fluír do día cara á sacralidade sónica de capelas e igrexas con paredes de pedra. A música e a linguaxe eran os sons emanados da vida que campaban contra o ritmo da natureza e testemuñaban o decidido esforzo humano. Esta paisaxe acústica da vida medieval cambiaba no transcurso da viaxe. Cada cidade e núcleo constituían a chegada a terra nunha "illa acústica" onde había novas formas de canto e fala, diferentes sinais sonoros para o tra-

ballo e mesmo a lei, como chamadas ao refuxio, comercio e toque de queda. O silencio sagrado podía impórsele ao inimigo: os musulmáns conquistadores levaron as campás das igrexas cristiás como trofeos de guerra para silenciar as súas chamadas infeas ao culto, mentres que os cristiáns ascendentes transformaron minaretes en campanarios. Non todo foi piedade silenciada, pois a estridente festa dos peregrinos podería incluso deter treboadas. Este estudo pretende categorizar algúns dos sons, silencios e os seus significados durante as peregrinacións medievais baseándose nas artes plásticas, a arquitectura e documentos da época.

Palabras clave: Acústica, da peregrinación medieval, canto sagrado, silencio, paisaxe sonora medieval.

“The modern town hardly knows silence or darkness in their purity,
nor the effect of a solitary light or a single distant cry”²
“Every empty space sings, if you listen”³

The Medieval Sensorium

Our lives are the sum of our bodily sensations. Sound is the one sense we cannot abstain from, we cannot switch off. Lawrence Kramer holds that “Sound is the primary medium through which the presence and persistence of life assume tangible form”, and that sound “acts as a general background to sense perception”⁴. Listening is the sense that is self-aware, a sensory attentiveness that is forcibly cognitive. We cannot listen without thinking and making memories.

In a modern world of constant racket, our acoustic environment has become an unfriendly landscape of pelting, even wounding noise. In the 1990s American universities, at least those outside urban settings, became aware of their stewardship of a unique “acoustic landscape” they could craft as a setting conducive to learning. Contemporary churches, shopping malls, hotels and spas are increasingly aware of their capacity to curate an acoustic environment that can enhance and subtly direct. Across the historical spectrum, and now across the world, pilgrimage

2 Huizinga, Johan, *The Waning of the Middle Ages*, ed. Garden City (New York), Doubleday Anchor, 1954, p. 10, and *The Waning of the Middle Ages*. ed. Rodney J. Payton and Ulrich Mammitzsch (transl.), Chicago, University of Chicago Press, 1996.

Also quoted by Iris Shagrir (Shagrir, Iris, “*Vox Civitatis*: el paisaje sonoro en la Jerusalén del siglo XII”, *Ad Limina, revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones*, 8 (2017), pp. 63-84, esp. 63 [accessed November 15, 2020. https://www.caminodesantiago.gal/documents/17639/362257/Ad_Limina_VIII.%2004_Iris%20Shagrir.pdf])

3 Oliver Beer, in Gopnik, Adam, “If You Listen”, *The New Yorker* (August 19, 2019), p. 15.

4 Kramer, Lawrence, *The Hum of the World A Philosophy of Listening*, Berkeley (California), University of California Press, 2019, p. 1.

offers a sonic environment where certain sounds are cultivated and celebrated, others forsworn.

Historiography focused on wars and politics until the Annales School helped it veer toward “mentalities”. Later history began to document a widening range of minority experiences like those of women, slaves, children, craftsmen, witches and lepers. Microhistories emerged from diaries and account books. Accounts of historical foodways added their own spice to the mix, stirring the pot with chronicles of commodities often robed in imperial terms⁵. The economic outcomes of medieval travel, especially pilgrimage, have produced valuable studies. Both Wharton’s *Selling Jerusalem: relics, replicas, theme parks*⁶ and Mackintosh’s *Selling the Sights*⁷ are shrewd assessments of the commodification of marketable sites of visitation, including pilgrimage⁸.

The surge in interest in sensory experience and sensory environment, and charting its span across the centuries, took off in the 1990s⁹. The intimately physical nature of this new arena of study stimulated efforts to capture the texture of lived experience in the past. Scholars imagined a more complete range of bodily awareness within an ecosystem of sensations and now speak of the “medieval sensorium” as a plenum of physical awareness that frames and determines one’s existence in the world¹⁰. The web of physical perception was moral as well. Value systems, especially

5 Representative titles include *Empire of Cotton; Oil, Power and War; King Corn; Plantation Kingdom; Energy Kingdoms: Oil and Political Survival in the Persian Gulf; Rum: The Epic Story of the Drink That Conquered the World; and Red Meat Republic. A Hoof-to-Table History of How Beef Changed America*.

6 Wharton, Annabel Jane, *Selling Jerusalem: relics, replicas, theme parks*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.

7 Mackintosh, Will B., *Selling the sights: the invention of the tourist in American culture*, New York, New York University, 2019.

8 Studies of selling sites of visitation, including the goals of traditional pilgrimage, have seen an upsurge at professional conferences and in national campaigns prompted in part by the success of the Camino de Santiago, whose catchment is now global. For medieval studies, see the seminal work of Bell and Dale, “The Medieval Pilgrimage Business”. As representative expressions of surging interest in the acoustic environment of modern life, see Lawrence Kramer, *The Hum of the World...*, *op. cit.*, and R. Murray Schafer, *The Soundscape. Our Sonic Environment and the Tuning of the World*, Rochester (Vermont), Destiny Books, 1994.

9 Shane Butler and Sarah Nooter shrewdly observe in the introduction to the volume of essays dealing with “Hearing” in their series on *The Senses in Antiquity* that, “in antiquity, sound was often said to be everywhere, whether or not anyone heard it: it was in the heavenly spheres ... it gave contours to the landscape of the universe and fathomed the depths of the soul”. (Butler, Shane; Nooter, Sarah (eds.), “Introduction”, in *Sound and the Ancient Senses (“The Senses in Antiquity”)*, Abingdon, Oxon / New York, Routledge, 2019, pp. 1-11) These same authors recommend that “for the student encountering such work and its theoretical concerns for the first time, a convenient place to start is *The Sound Studies Reader* (2012), edited by Jonathan Sterne, whose own work has done much to shape the field. Similarly influential has been the work of French composer and writer Michel Chion [*Sound: An Acoulogical Treatise* (2016)]. John Mowitt’s *Sounds: The Ambient Humanities*, University of California Press offers, 2015, 184 p., a self-reflective take on the discipline of sound studies within the field(s) of the humanities” (Mowitt, 9).

10 Much work has been devoted to medieval visual experiences including navigating and looking at interior sacred spaces, for example by Georgia Frank. For settings in England see: Wells, Emma J., “Making ‘Sense’ of the Pilgrimage Experience of the Medieval Church”, *Peregrinations: Journal of Medieval Art and Architecture*, 3.2 (2011), pp. 122-146, esp. p. 143. [accessed March 21, 2020. <https://digital.kenyon.edu/perejournal/vol3/iss2/6>]

Christian ones, regarded sensory experiences as avenues for grace or corruption¹¹. The symbolic power of sounds was surely more resounding than the echoes that faded on the wind.

Focusing on senses and sound, pioneering Latin American scholars mainly from Mar del Plata, Argentina have made notable contributions at the crossroads of the anthropology, sociology and archaeology¹². David Howes of the Centre of Sensory Studies has offered helpful overviews for approaching to these new frontiers of medieval studies¹³. Mark M. Smith observes that this kind of sensorial history shows us how the people of the past understood their world within specific historical contexts:

Los historiadores de los sentidos rara vez argumentan que el foco en el análisis de los sentidos cambie por completo las interpretaciones actuales sobre lo que ya sabemos acerca del lugar y tiempo estudiados. En cambio, tienden a afirmar que la atención al pasado sensorial nos permite una apreciación más profunda de la textura, significado y experiencia humana de ese pasado y que esto en sí mismo es lo que a veces nos ayuda a reinterpretar de formas modestas pero importantes lo que ya conocemos. En general, la historia sensorial trata, en buena medida, de texturizar, profundizar y complicar cuestiones que ya nos son familiares pero que, no obstante, requieren una comprensión e interrogación más profunda¹⁴.

If mere sonic perception is passive, listening is active, seeking out sounds in order to interpret their meaning. We listen to human speech, a cognitive form of reaching out. In the world of medieval Christianity, receiving the word of God started with

11 One of the earliest philosophers to locate virtue in the senses was Ibn Gabirol (11th century) in his *Ibn Gabirol. The Improvement of Moral Qualities*, in Stephen S. Wise (ed.), New York, AMS Press, 1966. Richard Newhauser cites William of Peraldus's *Treatise on Temperance* (1512) which drew in turn on Aristotle's *Libri naturales*. According to Peraldus, taste and touch were senses engaged in sustaining life and required the "proximity of the object". Smell, sight and hearing deployed at a putatively more chaste distance. "But from the perspective of pastoral concern for the senses" all five demanded oversight for these "essential elements for both the life of the individual and the life of the community. They reveal the importance to the preacher of the immediacy of sensation and the ethical task of regulating the body". Richard Newhauser also affirms that "the Christian moral tradition reacts with suspicion towards the sense as the potential portals of sin," and that "...sensation was not just guarded, but guided. Guarding the senses is a fairly static situation; education is progressive. Advancing from sensation to cognition involves an interpretive process that always implicates the edification of the senses" ("Introduction: The Sensual Middle Ages", in Richard Newhauser [ed.], *A cultural history of the senses. Vol. 2. In the Middle Ages*, London, Bloomsbury 2014, pp. 1-22 [esp. 10-12]). Christian Beth Williamson in "Sensory Experience in Medieval Devotion: Sound and Vision, Invisibility and Silence", *Speculum*, 88 (January 2013), pp. 1-43, esp. p. 43, argues that "...even while accepting that the actual recovery of medieval sound is impossible, we should surely accept and embrace the possibility of reintegrating a consideration of the effect of sound...". Rasmussen discusses modernist literary approaches.

12 Fabián Rodríguez, Gerardo; Coronado Schwindt, Gisela (dirs.), *Abordajes sensoriales del mundo medieval*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017.

13 Howes, David, *The Varieties of Sensory Experience*, Toronto, University of Tonto Press, 1991; *Empire of the Senses*, Oxford and New York, Berg, 2004; and *A Cultural History of the Senses in the Modern Age, 1920-2000*, London, Bloomsbury, 2014.

14 Fabián Rodríguez, Gerardo; Coronado Schwindt, Gisela (dirs.), *Abordajes sensoriales...*, *op. cit.*

missionizing and evangelization, which meant above all live preaching. St. James in particular was often displayed in a preacher's stance¹⁵. It is more than merely living among ambient sounds – hearing is the one sense that cannot be “turned off” the way we can close our eyes or refuse to touch or taste. Attentive listening is an active skill negotiated within a society and part of its social contract. Permission to speak and turn-taking within communities is the first index of rank and right.

In this essay we try to understand the continuum of acoustic experiences discerned by the medieval sacred traveler. We focus in particular on Santiago de Compostela, a major pilgrimage center since ninth century.

Given the current span of concerns about sensory experience across the centuries, we should specify what we are not attempting to cover in this essay.

We set aside background noises routinely ignored as clatter. These are the sounds of shuffling through the tasks of everyday life. The grunts, sighs, stomping of feet, the slap of leather at work or wear, the crackling of a fire and creaking of wood in weather may be reassuring, but they are forms of sonic muttering not coded for meaning¹⁶. Most of these noises gave comfort because they were familiar. In village life, every dog was known by its bark, every neighbor's cart had its signature creak that announced its owner's approach. The walls of most houses were porous to sound waves and allowed good warning of anyone's drawing near, if affording scant privacy for the family within. But neither sounds coming from outside or from within had much range:

In terms of absolute levels of sound, both town and countryside were very much quieter than today: much would have been audible that is now obscured by background noise. In early modern England – much the same would have been true of medieval England – sounds above 60 decibels were rare: a handful of natural sounds, such as storms and thunder; the cries of some animals, for example the barking of dogs at close hand; and a few man-made sounds...¹⁷.

15 See John K. Moore's moving discussion of the earliest depiction of St. James as pilgrim. Moore, John Kitchen, Jr., "Santiago's Sinister Hand: Hybrid Identity in the Statue of Saint James the Greater at Santa Marta de Tera", *Peregrinations: Journal of Medieval Art and Architecture*, 4.3 (2014), pp. 31-62. <https://digital.kenyon.edu/perejournal/vol4/iss3/2>

16 "On the other side of the sonic spectrum is pure clamour, apparently meaningless sound against which the ancient listener might sometimes rebel. The philosopher Seneca, lodging over a busy bathhouse, describes a cacophony of noises he somehow manages to ignore: the grunting and clanking of men lifting weights, the pounding and cracking of the masseur, the hubbub when a petty thief is apprehended in flagrante, the splash made by oafs who leap into the pool, the screeches of sellers of depilatory services, outdone only by the screeches of those enduring the same, all permeated by the cries of the snack-vendors. But a far more serious problem, he explains to his correspondent, is the noise in his own thoughts: 'What good does silence in our entire surroundings do us, if our feelings are in an uproar?' (Seneca, *Epistles* 56). In other words, where Plato used sound to configure the divine rationality of the cosmos, Seneca instead pits thought against the noisy irrationality of human emotion. Still, the careful reader catches a discordant irony in Seneca's account. Despite his claim to be able to ignore the sounds from the baths, he clearly has been listening to them. Indeed, his careful description of them is one of the most detailed to survive of any part of a real (we assume) Roman soundscape". Butler, Shane; Nooter, Sarah (eds.), "Introduction", *op. cit.*, p. 7.

17 Woolgar, Christopher M., *The Senses in Late Medieval England*, New Haven, Yale UP, 2006, p. 66.

We also take for granted the sounds of weather, although they too could be spiritualized when recalling that the God of the Hebrews marked his passing in a “small, hushed breeze” (“sibilus aurae tenuis”, I Kings 19: 11-12), or that for Christians St. James and his brother John were nicknamed “Boanerges, the sons of thunder” (“filii tonitruī”, Mark 3:17). A curious textual witness in a touristy section of the twelfth-century *Codex Calixtinus*, discussed below, describes how the pious merriment of pilgrims might miraculously hush hail and howling wind.

We do not try to survey the field of formal musicology and its catalogue of known sacred compositions as a genre¹⁸. Much like the liturgies and sermons enacted within church walls, sacred songs were controlled by an elite, produced inside sacred spaces, and “performance driven” in that getting them right was crucial for the preservation of Holy Writ and the efficacy of accompanying rites. Sounds generated inside ecclesiastical space were something to curate and craft, especially in communities of a common life like a monastery or cathedral chapter. The first canon of the Compostelan Council of 1060 regulates sounds and silence: “and in all these things silence should be observed and let them listen to holy readings while at table”¹⁹. The sermons in the first book of the *Codex Calixtinus* are full of specific requirements for the liturgical performance of seasonal and feast day chants and hymns. They also warn pilgrims who “who sang trashy songs or listened to them”²⁰.

Liturgical references to singing out divine praises are common in medieval hymnody. Enthusiastic noisemaking is part of the drumbeat of the psalms which urge “Cantate Domino” (95, 97, 149) and “Laudate” (112, 116, 134, 146, 148, 150) and “Omnes gentes plaudite” (46). The fifteen Gradual psalms (120-135) were intended for communal chanting while on pilgrimage to Jerusalem, destined for travelers striding toward a sacred summit. One of the goals of the *Liber Sancti Iacobi* was to position Compostela as a bookend to Jerusalem where St. James was martyred. One song starts “The Chorus of the heavens signs psalms, the people of faith rejoice,

18 Woolgar notes that “The new Gothic style of the thirteenth century changed the proportions of churches, so that the largest buildings had naves much higher than they were wide, increasing the amount of reverberation within the building. It is exactly at this moment that one finds the development of polyphony, executed by small groups of singers (rather than large choirs)” (Woolgar, Christopher M., *The Senses.... op. cit.*, p. 66); for the symbolic parallels between pilgrimage and tonal progressions, see: Medina Álvarez, Ángel, “Notas sobre la simbólica musical del Camino”, *Cuadernos del CEMYR*, 6 (1998), pp. 63-80. Representations of making music in Santiago are abundant but likewise not our concern.

19 “Et in his omnibus silentium obseruent, necnon et ad mensam lectiones sanctas semper audiant”. López Ferreiro, Antonio, *Historia de la Santa AM Iglesia de Santiago de Compostela*, vol. 2, Santiago de Compostela, Imp. y Enc. del Seminario Conciliar, 1900, ap. XCII.

20 “Cantilenas mendosas decantaverint vel auscultaverint”: Herbers, Klaus; Santos Noia, Manuel (eds.), *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998, p. 18 (all translations here made by Greenia and Sánchez Sánchez). See for liturgical music: Corrigan, Vincent, “Music and the Pilgrimage”, in Maryjane Dunn and Linda Kay Davidson (eds.), *The Pilgrimage to Compostela in the Middle Ages: A Book of Essays*, New York, Garland Publishing Inc., 1996, pp. 43-68; Webb, Diana, *Medieval European Pilgrimage, c. 700-1500*, New York, Palgrave, 2002, pp. 155-58. For sometimes rowdy pilgrim songs and dance to the accompaniment of portable drums, bagpipes, flutes and light stringed instruments. Amateur musicians did, and still do, earn their way as they traveled by performing ear-pleasing pieces both sacred and secular.

now let them resound in the perpetual glory of the Apostles” while another insists “Let the throng of earth sing out joining with that of heaven, our affirmation clapping back. Moreover let their devotion be pure for the singer, the listener and anyone rejoicing”²¹.

For much the same reasons the sounds of war belong outside the pilgrims’ ambit of sensory experience. In advance of a battle, the roar of troops and the thunder of their drums were group noises meant to build courage among one’s own and inspire fear in the enemy. These were orchestrated forms of human thunder, the menacing rumble of the army and its growl of aggression. Drums, pipes and trumpets meant to coordinate movement in combat yielded to the chaotic crash of arms. All this storming about may get coded into courtly verse, as José Enrique Ruiz Doménec, drawing on Marius Schneider²², attempts to explain in “El sonido de la batalla en Bertran de Born”. Ruiz Doménec and Schneider presume that natural sounds are steppingstones to music and rhythm, working their way up to artisanal language (poetry), but this aestheticization of the raw material of sound creates a hierarchy of value that strips raw sonorous experiences from their roles in perception and cognition²³.

We are also admittedly only concerned with land travel because pilgrimage journeys by sea are a different immersive experience, pun intended. The natural sounds on board ships are specific to that splashing environment. The noisy business of sailing was controlled by non-pilgrims whose social authority and cries of seamanship in progress were paramount for safety²⁴.

Within the sphere of pastoral care, we make no attempt to assess the “applied spirituality of the senses” as corridors for holy inspiration or avenues for sinful indulgence. Medieval authors from Augustine to Gregory the Great, Anselm of Canterbury and Bernard of Clairvaux used the senses as a heuristic for mapping how humankind might interact with grace flooding into the world or sin beguiling the flesh²⁵.

21 “Psallat chorus celestium, / Letetur plebs fidelium / Nunc resonent perpetuum / Apostolorum gloriam” (folio 101^v); “Psallat fretus / Celi cetus. / Orbis letus, / Plaudat nostra concio. / Set cantatis, / auscultantis, / el letantis / pura devocio” (folio 105^v).

22 Schneider, Marius, *El origen musical de los animales-simbolos en la mitología y la escultura antiguas*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946.

23 In words of Schneider: “El plano acústico es el plano más adecuado al ser humano. Por eso la reacción natural del hombre a todo cuanto observa o le conmueve se traduce por una manifestación acústica”. (p. 29, cited by Ruiz Doménec, José Enrique, “El sonido de la batalla en Bertran de Born”, *Medievalia. Revista de Estudios Medievales*, 2 (1981), p. 97). According to the hypothetical schemes of Ruiz Doménec and Schneider, courtly poets like Bertran de Born developed systems of equivalencies or at least evocations of the noises of combat, heraldic colors schemes, and tonal pitches. The emergence of gunpowder for warfare after the fourteenth century produced terrifying noise at levels never achieved before by humans, dethroning God as the loudest agent in the world.

24 Sailors have their own complex linguistic codes which choreograph their labor: see Hutchins, Edwin, “Learning to Navigate”, in Seth Chaiklin and Jean Lave (eds.), *Understanding Practice: Perspectives on Activity and Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 35-63.

25 Richard Newhauser discusses Augustine of Hippo (354-430) and Gregory the Great (d. 604) as major influences in developing a Christian stance on policing the body and soul through the sense. Their concerns were echoed

Finally, medieval understanding of the physiology of hearing is not examined here either, nor are medieval theories of synesthesia, the interlocking nature of sensory experiences that fuse into a “common sense” that coordinates them all²⁶.

Pilgrims and the sounds they carried with them

We can probably presume that the central experience of medieval pilgrims was silence, or at least the absence of the usual domestic sounds that formed the soundtrack of their lives. Gone were the familiar coughs, groans, calls and cries of the household and its livestock. Silenced too were the agricultural sounds of seasonal labor as practiced in their home communities. Silent effort was the default of medieval life. The village or courtly social interaction that medieval travelers were used to was muzzled. Pilgrims left behind their accustomed backdrop of town criers, neighborhood blacksmiths, bells, intergenerational lullabies, small town gossip at the communal well, and the backdrop of bickering neighbors.

Countryside trails were submerged in the quiet of field and forest, stream and wind. Our modern need for background noise and acoustic clutter to fill the void just wasn't there. Nor was there anxiousness about intrusive noises accosting the hush of mostly crowdless environments. In the medieval village or city, noises in the night were mistrusted for good reason, immediately suspect as threatening. They whispered of clandestine misdeeds. Nightfall while camping on pilgrimage was noiseless, quieted not from courtesy but by nature's own blackout.

Medieval pilgrims almost always traveled in packs for safety and probably spoke softly out of habit. In addition to their signature attire, a certain quiet decorum helped separate them from the drovers, merchants and messengers who shared their trails. Those whose devotion carried them to loud extremes, like the demonstrative sobbing of the inveterate pilgrim Margery Kempe, were barely tolerated by their more circumspect companions. During one sea voyage, Kempe's exasperated fellow passengers seriously considered throwing her overboard.

When appropriate, deliberately communal (rather than self-obsessed) noise-making affirmed pilgrims' camaraderie, sustained their spiritual focus, and warned off threatening animals and highwaymen. Woolgar reports that “A Wycliffite

through subsequent writers like Haymo of Auxerre (d. 855), Ælfric abbot of Eynsham (d. c. 1012), and Bernard of Clairvaux (1090-1153). Butler and Nooter observe that “...the ephemeral nature of sound was, for Augustine, paradigmatic of the impermanence of human existence”. (Butler, Shane; Nooter, Sarah (eds.), “Introduction”, *op. cit.*, p. 2).

26 Rasmussen reports on recent work on “the ‘synaesthetic moment in modernist literature’, particularly the relationship between smell and sound”. Rasmussen, Sasha, “Conference Report. Common Scents: Smells and Social Life in European Literature (1880-1939)”, IMLR, 22-23 November 2018”, *Journal of Romance Studies*, 19.2 (2019), p. 306.

sermon-writer of the late fourteenth century ... held that the glad songs and whistling of pilgrims indicated their fear of spiritual enemies". There could have been practical reasons for making noise too. A penniless pilgrim could trumpet his poverty with a fearless ruckus, "singing sure before the thief" while monied travelers kept a lower profile²⁷.

The habitual silence of the road was punctuated by (mostly secular) walking songs, "resting" or entertainment songs that included epics, ballads and nonsense ditties. They drew on a stock of memorized hymns that sacred travelers could intone during moments of relaxation or on their approach to shrine sites. Not a few of those overlapped with tunes familiar from popular roots recast *a lo divino* and recycled in multiple languages. Little of this remains except perhaps in more crafted art forms, such as the songs included in the anonymous, late medieval or early modern "Auto de la huida a Egipto" which serves up a number charming *villancicos* to be sung by the Peregrino figure who helps knit the action together²⁸. Peregrino has the most speaking and singing lines of the entire cast of characters, 138 of the 384, more than a third of the total²⁹.

Pilgrims did bring portable musical instruments with them. The catalog of instruments they used during their night vigils in the cathedral is impressive, and they surely did not wait until their arrival to enjoy them while staying overnight at a tavern or inn. The *Codex Calixtinus* names citharas, lyres, *timpanis*, pipes, trumpets, harps, viols, Breton or Gallican *rotas* and psalteries (see below). Depending on the mood and talents of the travelers, song can be a comforting companion in any age³⁰.

These communal sounds generated by the companions of the road functioned as familiar "social managers" among pilgrims. They stand in contrast to the unfamiliar "social markers" confronted by travelers as they encountered strangers who often made strange sounds while they worked or chatted.

27 Woolgar, Christopher M., *The Senses...*, *op. cit.*, p. 80. When at rest, modern pilgrims prefer quieter spaces, acoustic shelters from their harassed modern environment, although the more popular their gathering places become, the noisier they get. When their noise overpowers the reverent hush, or refuses to cede to it at least in discrete intervals, the sacred character degrades.

28 "The action is punctuated with five *villancicos* [rustic songs], which mark points of transition between scenes, four of them being sung by characters on the move from one place to another". (Whetnall, Jane, "Auto de la huida a Egipto", in T.F. Earle and Catarina Fouto (eds.), *The Reinvention of Theatre in Sixteenth-Century Europe. Traditions, Texts and Performance*, London: Routledge, 2015, pp. 41-71, esp. 42).

29 Ron Surtz feels that the role of the Peregrino is the dramatic key to the play's dynamic (Surtz, Ronald E., "El Auto de la huida a Egipto como peregrinación virtual", *Boletín de la Real Academia Española*, 30 [2010], pp. 121-30).

30 Starting in 1974, Prof. David Gitlitz led the first American university groups on the then unmarked trails from St. Jean in France to Santiago de Compostela. "All five groups I led sang on the road, but the first, in '74, was really into it. Good voices and they knew lots of songs. For presentations we worked up a packet of about a dozen, including some rounds (Hinei Ma-tov; By the Waters of Babylon, and One Bottle of Pop); lots of ballads, in both English and Spanish; pop songs; Boy Scouts, Girl Scouts, Tuna songs, you name it. When I rerun bits of that first pilgrimage in my mind, it almost always has a soundtrack". (Private communication, June 13, 2019).

Sacred chambers

One soundscape that medieval pilgrims did seek out was one unavailable anywhere else in their world: the echoey hollows within stone chapels and churches³¹. The literally otherworldly sonic effects of a smooth-walled granite enclosure induced a feeling of being in the presence of the divine, the laws of nature and physics suspended by these unaccustomed sensory effects. Sacred rites in all traditions are by design ones that alter bodily perception. In the medieval Christian chapel, normal touch, smell and sight were frustrated or suspended, taste manipulated by reserved substances whose savor was enhanced by hunger from fasting. Sound was suddenly both weird and amplified³². The auditory experience of songs and speech generated within medieval chapels was completely unknown anywhere else in medieval living spaces. (Fig. 1)

For the first time in their everyday lived environments, both outdoors and indoors, the normal ambient sounds of wind, physical movement and domestic chores were effaced. Suddenly, within a dizzyingly vast and empty enclosure, the air was still, and life was louder. Voices could be clearly heard, and overheard, at a distance. Singing, chanting, preaching and other forms of liturgical performance became grander, more emphatic. The unique qualities of reverberation, clarity, and sonic decay in each holy building that sacred travelers entered impressed itself on their memories as much as the food served or weather endured. Not since the ruin of Greek and Roman theaters could audiences in their thousands be simultaneously moved by solo performers and choral production of sacred chant. Enhanced by lavish costuming and processional choreography, medieval liturgy was operatic and booming. Pilgrims could sense their voices reaching heaven³³.

To examine a much earlier example, the Galician pilgrim Egeria toured the Holy Land in the 380s and documented for her sisters back home the enthusiastic

31 Secular buildings of this sort were supremely rare, the twelfth-century stone city council chambers, or *Domus Municipalis* of Bragança in Portugal being one of the few surviving exceptions.

32 Some European churches from the tenth to the sixteenth centuries were equipped with bronze or ceramic pots built into their ceilings to enhance the sound qualities of the interior spaces: see Valière, Jean-Christophe; Palazzo-Bertholon, Bénédicte; Polack, Jean-Dominique; Carvalho, Pauline, "Acoustic Pots in Ancient and Medieval Buildings: Literary Analysis of Ancient Texts and Comparison with Recent Observations in French Churches", *Acta Acustica united with Acustica*, 99.1, January 2013, pp. 70-81, and Woolgar who documents "acoustic pots introduced into choir stalls at Fountains Abbey resonance chambers, at Coventry Whitefriars at St. Gregory's Priory, Canterbury; or 'whispering galleries,' as at St. Peters Abbey, Gloucester (now Gloucester Cathedral)" (67-68 with illustration).

33 A team of researchers working in Greece on a project entitled "Bodies and Spirits: Soundscapes of Byzantium" has been analyzing the acoustic qualities of specific churches to test their responsiveness to medieval chant. Some key findings include evidence suggesting that important monumental artwork was placed in locations within buildings that had special acoustical significance, that some buildings have undergone changes that have drastically changed their acoustical signatures, and that certain types of chant are best suited to specific spaces (Antonopoulos, Spyridon, "Researchers recreate ancient sounds with acoustic maps of Greek churches", may 16, 2016 [accessed May 4, 2021. <https://www.city.ac.uk/news/2016/may/music-researchers-recreate-ancient-sounds-with-acoustic-maps-of-medieval-churches>]).



Fig. 1. Templar Church of Santo Sepulcro whose otherworldly acoustics still enchant modern visitors on the Camino de Santiago. (Torres del Río, Navarra).

liturgies of Jerusalem. She paid special attention to their “sensory surround”: churches smoky with incense, bejeweled vessels, banks of lamps and candles, voices raised in full-throated worship that could be heard “as far away as the city”.

Both the decorum of the liturgy as designed, and its resounding performance were important to these early worshipping communities of the Holy Land. Egeria reports on these liturgies like this:

And when they have finished them [the hymns and antiphons] according to the custom, the bishop rises and stands in front of the enclosure, that is, the cave, and one of the deacons makes the commemoration of individuals, as is the custom, and when the deacon says the names of the individuals, very many children always stand, constantly responding *Kyrie eleison*, as we say, "Lord have mercy". Their voices are immense³⁴.

On another occasion Egeria notes that "When he [the bishop] has begun to read it [the account of the Lord's resurrection], there is such a groaning and moaning from everyone and such tears that the hardest person could be moved to tears that the Lord had undergone such things for us"³⁵. When the bishop explains the Passion of the Lord "those praising are such that their voices are heard far outside the church"³⁶.

Church bells

Christianization, and for Westerners civilization itself, was announced with bells. Johan Huizinga evokes the power of bells in a celebrated passage from his *The Waning of the Middle Ages*:

One sound rose ceaselessly above the noisy clamor of busy life and lifted all things unto the sphere of order and serenity: the sound of bells. The bells were in daily life like good spirits, which by their familiar voices, now called upon citizens to mourn, now to rejoice, now warned them of danger, now exhorted them to piety. They were known by their names: big Jacqueline, or the bell Roland. Everyone knew the difference in meaning of the various ways of ringing. However continuous the ringing of the bells, people would seem not to have become blunted to the effect of their sound³⁷.

Bells are the only Christian liturgical object not only blessed and consecrated for sacred use, but also baptized with given names usually cast on their visible

34 McGowan, Anne; Bradshaw, Paul F., *The Pilgrimage of Egeria. A New Translation of the "Itinerarium Egeriae"*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2018, §24, p. 151

35 *Ibidem*, §24, p. 154.

36 *Ibidem*, §47, p. 192.

37 Huizinga, Johan, *The Waning of the Middle Ages*... *op. cit.*, See also in Iris Shagrir (Shagrir, Iris, "Vox Civitatis: el paisaje sonoro en la Jerusalén del siglo XII", *Ad Limina, revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones*, 8 (2017), pp. 63-84, esp. 63 [accessed November 15, 2020 https://www.caminodesantiago.gal/documents/17639/362257/Ad_Limina_VIII.%2004_Iris%20Shagrir.pdf]) with perhaps more clarity: "Había un sonido que dominaba una y otra vez el rumor de la vida cotidiana y que, por múltiple que fuese, no era nunca confuso y lo elevaba todo pasajeramente a una esfera de orden y armonía: las campanas. Las campanas eran en la vida diaria como unos buenos espíritus monitorios, que anunciaban con su voz familiar, ya el duelo, ya la alegría, ya el reposo, ya la agitación; que ya convocaban, ya exhortaban... Se sabía lo que significaba el tocarlas y el repicarlas. Y, a pesar de los excesivos repiques, nadie era nunca sordo a su voz" (Huizinga, Johan, *El otoño de la Edad Media: Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, ed. José Gaos (transl.), Madrid, Alianza Ensayo, 1994, p. 14).

surface³⁸. They are endowed with a voice that calls to prayer, signals events both sacred or secular, marks times of commerce and sounds alarms of attack. Their clappers were tongues, and their confession of faith was molded onto their exterior:

I praise the true God. I call the people. I gather the clergy. I cry for the dead. I drive away plagues. I honour feasts. My voice is the terror of all demons³⁹.

Bells helped regulate the pace of secular life and summoned town councils⁴⁰. They marked the passage of time for a whole community at once and for the surrounding countryside within earshot.

This function was not the exclusive property of the bells that marked ecclesiastical hours⁴¹. Clocks were another tool for marking time, routinely located where a community felt its own heartbeat, its church⁴². In Santiago the chapter of canons issued a contract for Juan Abarqua, citizen of Compostela, as clock master for the cathedral and specified his assignments:

He should take charge of, install and calibrate, and maintain and keep accurate the clock located in the church of said city, so that it measures the twenty-four continuous hours of night and day as the clock keeps time⁴³.

In medieval Compostela the clock was installed⁴⁴ in the cathedral. In 1418 Juan de Boado received the salary that “the City Council gave him on a yearly basis for his labor in installing and maintaining the clock of the church of Santiago”⁴⁵. He was

38 Blick notes that “Bells were named after saints that were believed to be efficacious against bad weather, but the name could be changed to that of a demon if they proved unworthy [ineffectual]” (Blick, Sarah, “Bringing Pilgrimage Home: The Production, Iconography, and Domestic Use of Late-Medieval Devotional Objects by Ordinary People”, *Religions*, 10 (2019), pp. 1-26, esp. 20 [accessed September 26, 2019 <https://doi.org/10.3390/rel10060392>, www.mdpi.com/journal/religions]).

39 “Propietates campanae / Laudo Deum verum. Plebem voco. Congrego clericos. / Defunctos ploro. Pestes fugo. Festa decoro. / Vox mea cun[c]torum fit terror demoniorum”. Barcelona, Arxiu de la Biblioteca de la Universitat de Barcelona. Cited and translated by Garceau, Michelle E., “«I call the people» Church bells in fourteenth-century Catalunya”, *Journal of Medieval History*, 37 (2011), pp. 197-214, esp. 198; a similar inscription may be found on a bell in Valencia.

40 At Worcester, Katherine Lack notes that the church “tower housed a set of bells, the largest of which was used to summon the city council to the nearby Guildhall” (Lack, Katherine, *The Cockleshell Pilgrim. A Medieval Journey to Compostela*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 2003, p. 7. For English monastic setting and the various sizes of bells and clappers they used to regular their lives, see Woolgar, Christopher M., *The Senses...*, *op. cit.*, p. 69-74.

41 There were plenty of studious time pieces commissioned by Alfonso X el Sabio who, in the middle of the thirteenth century, had a whole treatise composed about their design, they were dedicated to casting every more precise horoscopes and were silent affairs.

42 Víctor Pérez Álvarez observes that chiming mechanical clocks for indoor and private use were not available in Spain until the sixteenth century (Pérez Álvarez, Víctor, “Mechanical Clocks in the medieval Castilian Court”, *Antiquarian Horology and the Proceedings of the Antiquarian Horology Society*, 34.4 [dec. 2013], pp. 489-502).

43 “Rega et arme et conçerte et traga regido o relogeo que esta na dita iglesia, em maneyra que el faça viinte et quatro oras continuadas ontre noyte et dia segundo curso de tal relogeo”. (January 23, 1406). (López Ferreiro, *Historia de la Santa AM Iglesia...* *op. cit.*, 1904, pp. 104-105).

44 The sources use the verb *armar* which includes ‘assemble’ or ‘repair’, as for April 24, 1417.

45 “O Conçello lle dava en cada huun anno por seu traballo de armar e procurar o relojo da iglesia de Santiago” (Rodríguez González, Ángel (ed.), *Libro do Concello de Santiago (1416-1422)*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 1992, p. 171).

a ‘public’ or civil employee rather than a religious functionary of any sort and was known in the account books as the “mestre do relógio”, master of the clock. Again in 1421 he earned his wages “for maintaining the clock and its chimes”⁴⁶. The bells that still marked the schedule of religious rites came to overlap with intervals of purely civil time under the auspices of the Church which owned the tower. The first mechanical clock documented in the Iberian Peninsula dated from 1332, in the kingdom of Aragón under Alfonso VI during whose reign they multiplied. Another is documented in Castile in Salamanca in 1378 or perhaps earlier, another in the cathedral of Toledo in 1366 and yet another in the cathedral of Burgos in 1386⁴⁷. The woodblock illustration that opens the *Despertador de peccadores* (Burgos, 1541) suggests that alarm clocks were already becoming metaphors for rousing the spiritual life. (Fig. 2)

There were other noise makers in civil life, like trumpets and drums, town criers and paid mourners (*plañideras*). None had the commanding reach of bells for alerting an entire settlement at once. In Girona, Vic and Barcelona, the bells warned of dangers from the sea like storms and enemies. They might issue a call for militias to assemble⁴⁸.

In Compostela the cathedral chapter regulated the use of bells for calling its own meetings and heralding announcements: “On which occasions the bell should be rung”:

Likewise on special occasions which all the brothers follow in named order according to who are present as they are fitting to be called on those occasions, that is two strikes of the bell for the solemn election of the archbishop and dean, and for senior canons, and at greater canonical events, for other stipendiaries and at the granting of lodgings or conferral of canonical orders, and for the reception of canons and brothers by apostolic letters or legates of the Apostolic See⁴⁹.

The sound of bells marked meetings in ecclesiastical buildings, and it did not matter if the event were called by religious or civil authorities, even for assemblies of craftsmen’s guilds. On August 5, 1421 representatives “were called together in assembly in the chapel of San Fiz [de Solovio, near the eastern walls] of the city of Santiago by pealing of the second bell according to long use and custom”⁵⁰.

46 “Seu selario de armar o relógio e son”. Rodríguez González, Ángel (ed.), *Libro do Concello...*, *op. cit.*, p. 259.

47 Noise-making mechanical clocks had been thought to enter Spain only in the sixteenth century.

48 Garceau, Michelle E., “I call the people...”, *op. cit.*, p. 201. Peter the Ceremonious executed the leaders of an Aragonese rebellion by having them drink the molten metal of the bells they had employed to call rebels to arms.

49 July 19, 1255: “Super quibus pulsari debet campana. [...] Ad hec atque specialia negocia que secuntur omnes fratres ex nomine quilibet presentialiter sunt uocandi licet ad eadem bis pulset canopana videlicet ad electionem archiepiscopi solemniter et decani, et ad canonicam maiorem, porcionem et maniapaniam et ad mansionariam concedendas uel conferendas et [...]m de recipi in canonicum et in fratrem per litteras apostolicas uel legati sedis appostolice”. ACS, CF24, ff. 120v-121r.

50 “Juntados en cabidoo enno adro da capela de San Fiinz da çidade de Santiago por tanjemento de campana segundo que han de usso e de custume” Rodríguez González, Ángel (ed.), *Libro do Concello...*, *op. cit.*, p. 267).



Fig. 2. Despertador de peccadores: Inuentado por vno dellos. Burgos 1541. Source: <https://webs.ucm.es/BUCM/blogs//Foliocomplutense/5155.php>. No changes made.

By the fifteenth century the sounding of bells, traditionally associated with ecclesial functions, was used to mark the prosecution of crimes, followed by crying out the name of the offender. The *Regulation of the Hermandade* or brotherhood, passed on July 6, 1418, is very clear: "Anyone against whom a claim of offense is made let them ring the bell and raise a hue and cry naming the offender and pursuing the wrongdoers wherever they may go"⁵¹. This was to apply not only in one city in Galicia but in surrounding towns as well: "And just as they have the bells rung in one place they should send to have them rung in others throughout the region and the cry be raised in those towns"⁵².

In the early fifteenth century the Galician noblewoman Inés Fernández de Moscoso had clung to property in the Bierzo valley that her late husband had intended as a pious donation. When the concerned monasteries mounted legal action against her, she ceded the lands and dependencies. The triumphant abbot signaled his ownership by taking a meal in his new estates and pulling the bell rope in sign of right of tenancy:

In 1412 the surrender [of the property] was effected, Doña Inés admitting that out of the sin of greed she had not fulfilled the desires of her husband ... releasing and disencumbering for the monastery the said property at Freyreira and the structures at Lagumanes and at Éntona, with all the entitlements, rights, succession, determination, lordship, tolls, meadows, pastures, water sources, all of which the abbot hastened to take possession of. That same day he entered the church of the said property at Frieria, and sat down to dine and rang the bell with his own hand in affirmation of his lordship and possession⁵³.

Few listened for pealing bells more attentively, perhaps anxiously, than pilgrims. They felt themselves strangers because these new bells spoke with the voices of strangers. Still they yearned for their ringing and to be incorporated into a community united by its carillons.

51 "Qualesquier a quien fuere dada la querella que fagan repicar la canpana e que salgan luego a vos de apelido e que vayan en pos de los malfechores por doquier que fueren" (Rodríguez González, Ángel (ed.), *Libro do Concello...*, *op. cit.*, 267).

52 "E como repicaron en el tal lugar que lo enbien faser saber a los otros lugares enderredor para que fagan repicar e salgan a aquel apelido todos los de aquellos lugares" (Rodríguez González, Ángel (ed.), *Libro do Concello...*, *op. cit.*, p. 137).

53 "En 1412, hizo efectiva la entrega, reconociendo doña Inés que *con peccado de codiçia* no había cumplido los deseos de su marido [...] dejaba y desembargaba al monasterio *el dicho lugar de Freyreira e el dicho casar de Lagumanes e de Éntona, con todos los foros, derechos, herdades, pesqueras, sennorío, portages, prados, pastos, fontes...* de todo lo cual el abad se apresuró a tomar posesión y aquel mismo día *entró luego en la iglesia del dicho lugar de Frieria, e sentóse a comer e tannó la campana con su mano, en lugar de sennorío e posesión*" (Pardo de Guevara y Valdés, Eduardo (ed.), *Mujeres con poder en la Galicia medieval (siglos XIII-XV) - Estudios, biografías y documentos*, Santiago de Compostela, Instituto de Estudios Galegos Padre Sarmiento, 2017, p. 437).



Fig. 3. *Cantigas de Santa Maria*, Códice Rico, Cantiga 83. Source: Facsimilar edition.

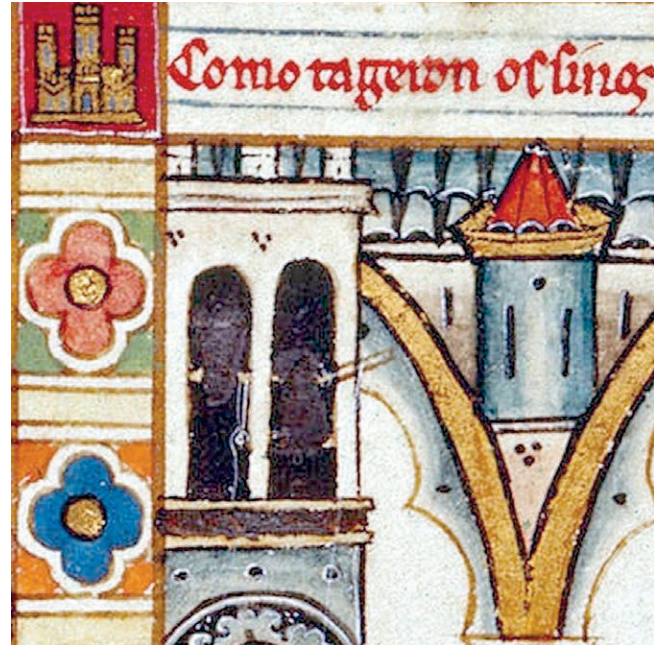


Fig. 4. *Cantigas de Santa Maria*, Códice Rico, Cantiga 83, detail. Source: Facsimilar edition. Image altered to highlight bells.

Besides their utilitarian function in regulating liturgical life, communal labor and civic duties, bells sounded warning and converted private moments into public ones. Funerals merited the tolling of bells, and so did unexpected miracles when all were summoned away from their normal affairs to bear witness to an eruption of the divine into a microcommunity, as often depicted in the *Cantigas de Santa Maria*⁵⁴. “Bells echoed the *vox Domini* ... and reflected the omnipresence of God in the medieval world”⁵⁵. They stood in for angels and ventriloquized for God. When called upon, they also spoke to heaven on behalf of a community. (Figs. 3, 4, 5)

54 In many of the illustrations in the Códice Rico of the *Cantigas de Santa Maria* bells peal in public confirmation of the miracle. Bells are a high frequency marker of the urban landscape and monastic enclosures painted into no less than 75 of the first 200 Cantigas: 11, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 31, 32, 35, 37, 38, 39, 41, 43, 45, 48, 52, 53, 55, 56, 58, 59, 62, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 73, 74, 78, 79, 83, 84, 85, 86, 89, 91, 94, 97, 98, 102, 103, 109, 111, 114, 117, 118, 121, 123, 125, 127, 129, 136, 137, 139, 151, 154, 157, 161, 164, 168, 173, 174, 178, 184, 187, 188, 189, 192.

55 Garceau, Michelle E., “I call the people...”, *op. cit.*, p. 197.



Fig. 5. *Cantigas de Santa Maria*, Códice Rico, Cantiga 83, panel. Source: Facsimilar edition.

Bells were the triumphant cry of victory over pagan frontiers and forever retained something of their militant tone. Honorius de Autun wrote that “When bells are rung, they are like the trumpets that urge soldiers into battle”⁵⁶. William Durandus wrote in his *Rationale Divinorum Officiorum* (1286) that the vibrations of bells could fend off whirlwinds, hail, thunder and lightning, not to mention unseen malicious spirits⁵⁷.

56 Cited in Iris Shagrir: “*Honorii Augustudonensis Operum Pars tertia Liturgica*, Migne PL vol. 172, col. 567” (Shagrir, Iris, “*Vox Civitatis...*”, *op. cit.*, p. 64).

57 Durandus, William, *The Symbolism of Churches and Church Ornaments: A Translation of the First Book of the ‘Rationale Divinorum Officiorum*, in John Mason Neal and Benjamin Webb (eds.), 3rd edition, London, Gibbons, 1906, p. 67.

Full sized bells fit for administering a city required as much craft in their fabrication as any gold vessel for the altar and were at least as expensive to manufacture. They even influenced medieval architecture in the central Middle Ages as bell towers became a dominant and exceedingly visible investment and symbol of secular power.

In Santiago de Compostela, the north tower of the west façade used to be lower and rather than bells boasted a flat-topped platform for a potent catapult. It could bombard besieging forces whose own catapults could not be brought within range or superior height to threaten it. The cathedral once bristled with military watch towers and buttressed its walls with castle-like ramparts. When Galician churches were forcibly demilitarized in the late fifteenth century, Pope Sixtus IV in 1485 threatened Archbishop Alonso de Fonseca II with fines and even excommunication if he did not pull down his battlements. The reconciled bishop replaced his round guard turrets with campaniles. The display of authority that towers announced so visibly was not completely lost, simply transposed into a more resonant voice. Archbishop Alonso understood the wisdom of the popular saying that “In the absence of towers, campaniles would do”⁵⁸.

Among competing religions, the call to prayer became the symbolic target of efforts to silence the infidel or pagan outsider⁵⁹. Al-Mansour raided Santiago in 997 and forced enslaved Christians to transport its bells to Córdoba as war trophies. The pre-Romanesque church erected by Alfonso III (848-910) probably boasted only eleven modest bells, but their loss became the stuff of the legends and chronicles which influenced the eventual Christian military expansion southward. On arrival in Córdoba the captive bells were flipped over, mounted on tripods, filled with oil, and used to illumine the Great Mosque. All the other bells Al-Mansour took in raids through the Christian north were reputedly melted down to cast new bronze doors for the same Muslim house of worship. The incident was reported ruefully in multiple early histories and incentivized the symbolism of retaking Córdoba⁶⁰.

58 In Vázquez Castro, Julio, “«A falta de torres, buenos son los campanarios» Las desaparecidas torres del Ángel y del Gallo en la catedral de Santiago de Compostela”, *Quintana*, 6, (2007), pp. 245-266. The papal command was issued at the insistence of the Catholic Monarchs Ferdinand and Isabel who struggled to disarm an independent and well-fortified Galician nobility which had reinforced key churches like those Ourense, Portomarín and Tui. “Castillos en el aire. El inicio del cimborrio gótico de la catedral compostelana”, *Quintana*, 8 (2009), pp. 245-269 [accessed November 01, 2020 https://www.academia.edu/9716648/2009_-_Castillos_en_el_aire._EL_inicio_del_cimborrio_g%C3%B3tico_de_la_catedral_compostelana]

59 Constable notes that “in some places, the mosque call was replaced by the sounding of a trumpet or other instrument, a substitution that eliminated the problem of [offensive, potentially proselytizing] language but not the issue of noise” (Constable, Olivia Remie. “Regulating religious noise: The Council of Vienne, the mosque call and Muslim pilgrimage in the late medieval Mediterranean world”, *Medieval Encounters*, 16 (2010), pp. 64-95, esp. 69).

60 The story of the bells was recounted in *Chronicon Mundi* (ca. 1236) of Lucas of Túy – a royal commission to celebrate the taking of Córdoba in that year – and its later Spanish translation (ca. 1300). It also appears in the Latin *Historia de rebus Hispaniae* (ca. 1243) of Rodrigo Jiménez de Rada, reworked into the *Primera Crónica General* (1270-1274) of Alonso X, and its eventual translation into Galician (ca. 1312). See Lorenzo, Ramón, “A visión de Santiago nalgúnhas crónicas medievais”, in Santiago López Martínez-Morás, Marina Meléndez Cabo, Gerardo Pérez Barcala, *Identidad europea e intercambios culturales en el Camino de Santiago (Siglos XI-XV)*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2013, pp. 247-62, esp. 253.

When Fernando III (1217-1252) reincorporated Córdoba in the course of his successful countercampaigns, he had those bells and the mosque doors melted down and recast for new bells which he bestowed on the sanctuary of St. James⁶¹.

The tensions among neighboring religious groups persisted for centuries, including within shared soundscapes. Olivia Remie Constable notes that “the twelfth-century *hisba* text by Ibn ‘Abdūn of Seville had ruled that ‘the ringing of bells should be suppressed in all Muslim territories and the sound should only be heard in the lands of the Christians’”. Elsewhere she observes how Christians bowed to their overlords’ demands: “In a twelfth-century version of the *Pact of ‘Umar*, transmitted by the Andalusī Muslim scholar al-Turtūshī (d. 1126), Christians living under Muslim rule promised that ‘we shall only ring bells (*nāqūs*) in our churches very gently. We shall not use voices in our church or in the presence of Muslims, nor shall we raise our voices when following the dead’” (91, 66-67).

For their part, the tradition of silencing the Christian call to prayer lasted through the Muslim residence in Iberia. Medieval *hadiths* among Islamic jurists declared that “Angels do not accompany the travelers who have with them a dog and a bell” and that “The bell is a musical instrument from the instruments of Satan”⁶². Mosques in Morocco still house Iberian church bells carried off as war trophies in times past. They are displayed in their normal hanging position but with their “tongues” (clappers) removed. In a modern touch, they are strung with electric light bulbs and used as chandeliers, illuminating the prayer space according to the new lights of Islam⁶³.

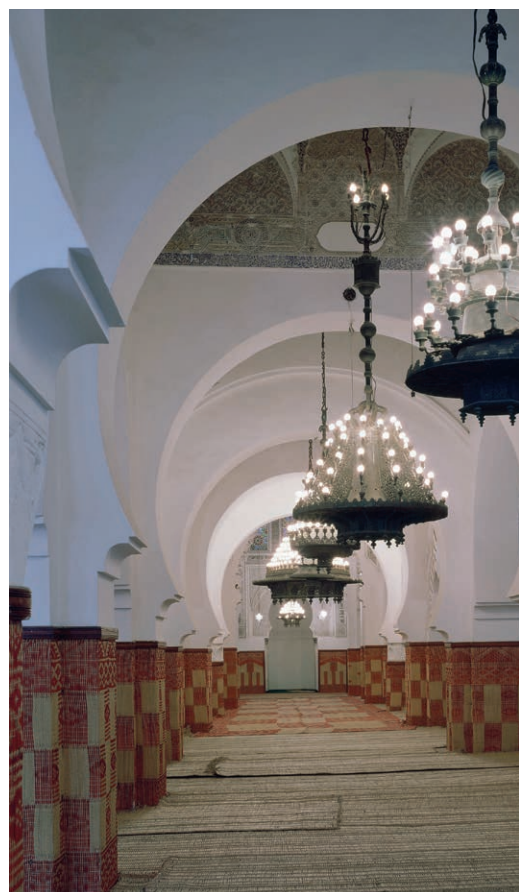
Christians routinely employed a parallel practice when they had the military advantage and conquered a Muslim town. When they ruled over urban Muslim populations, they imposed strictures like those that Constable reports: “In 1303, mudejars in Valencia were prohibited from ‘sounding a horn (*nafill*), other instrument, or trumpet in order to signal the prayer or other public announcement from towers, mosques, or other places in the manner of the damnable Muhammadan sect’⁶⁴. Christian masters took possession of mosques, converted some to churches and not infrequently converted minarets to bell towers. Constable says pointedly that, “Religious noise was a powerful signal of territorial control. Bells, especially, were often seen as auditory symbols of conquest, and in thirteenth-century Spain, it was common for them to be immediately installed in the church towers (often former

61 They lasted until the sixteenth century when they were melted again to cast one huge bell, the Berenguela. This bell cracked and now rests in the open-air cloister of the cathedral. A Dutch-manufactured replacement eventually took over its duties.

62 Alibhai, Ali Asgar, “The Reverberations of Santiago’s Bells in Reconquest Spain”, *La corónica* 36.2, Spring (2008), pp. 144-164, esp. 152.

63 Alibhai provides color plates of bells taken from Spanish churches from the twelfth through the fourteenth centuries and repurposed as lamps in the Qarwiyyin Congregational Mosque in Morocco.

64 “References to the use of the *nafill* and other instruments in place of a muezzin would become more common in Aragonese sources from the fourteenth and fifteenth centuries” (Constable, Olivia Remie, “Regulating religious noise...”, *op. cit.*, p. 73, n. 32).



minarets) of recently conquered towns”⁶⁵. The most famous case is, of course, the iconic Giralda Tower in Seville which retains its original ramps rather than steps. The assigned muezzins rode a donkey to the top to issue their call to prayer from the upper platform, later capped with housing and mounts for Christian carillons. The Muslim poet Abu al-Baqa’ al-Rundi grieved for fallen Seville and Córdoba: “Those mosques have now been changed into churches, / Where the bells are ringing and crosses are standing. / Even the *mibrabs* weep, though made of cold stone, / Even the *minbars* sing dirges, though made of wood!”⁶⁶.

Muslims who were resident in Christian lands long enough to establish cemeteries to their holy leaders made their own pilgrimages to those sites despite Islamic scholars’ condemnation of the practice as a despised imitation of infidel practices. Gatherings at tomb sites sometimes spawned clamorous processions and other spontaneous rites.

65 Constable, Olivia Remie, “Regulating religious noise...”, *op. cit.*, p. 93.

66 Monroe, James T., Ed. and Trans. *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology*, Berkeley, 1974, p. 39.



Figs. 6, 7, 8. Spanish Christian bells as war trophies transformed into chandeliers in the Qarwiyyin Congregational Mosque, Fez, Morocco. Twelfth to fourteenth centuries. From Ali Asgar Alibhai, "The Reverberations of Santiago's Bells in Reconquista Spain". Photo: Juan Fernández-Oroño Nieto.

Evidence provided by both Muslim and Christian sources suggests the noisy and disruptive nature of *ziyāra* [pilgrimage]. Arabic authors described people gathering at certain holy sites (often at night and sometimes in large numbers) to pray, preach, chant, talk, tell stories, and read aloud from the Qur'an. These were all activities that would have disturbed the surrounding acoustic environment and interrupted the daily life of people in the vicinity⁶⁷.

(Figs. 6, 7, 8).

In either case, Christian and Muslim travelers entered cityscapes ruled from above by imperious tolling⁶⁸. Along Christian pathways, medieval pilgrims anxiously

67 She also notes that "... the twelfth-century Sevillian *muhtasib*, Ibn 'Abdūn, had *ziyāra* in mind when he prohibited the practice of gathering, drinking and carousing in cemeteries..." (Constable, Olivia Remie, "Regulating religious noise...", *op. cit.*, pp. 82-83).

68 Constable explores "the issue of religious noise in the later middle ages ... [when] Muslims and Christians lived in close proximity" at the time of the Council of Vienne (1311). The Muslim call to prayer (*adhān*) by the assigned crier or muezzin and their local pilgrimages (*ziyāra*) implicated the regulation of religious noise into the fifteenth

listened for the sound of bells to guide them to their next refuge with its assurance of safety and order. The acoustic blanket that stretched out from strategic sonic heights promised sanctuary, safety, and even salvation. (Fig. 9)

Acoustic Islands

When medieval pilgrims approached a city or fortified settlement, they experienced it as an acoustic island that announced itself through the racket of its distinctive local labor, the entertainment of its taverns and noble courts, the sacred sounds of its religious communities, the criers of the marketplace, and the “legal sounds” that required civil obedience. Competition for the exercise of acoustic authority, with church, government, businesses and individuals alternating in successively weaker ways. But even secluded shrines could accrete dependent populations, and in the Middle Ages popular targets of devotion routinely did. The patron saint of a settlement inhabits the city and the city belongs to the saint: the spirit protects and therefore “owns” the site.

Courtly entertainment was not necessarily at odds with pilgrimage⁶⁹. The masterpiece which merges the two realms of acoustic experience, reticent pilgrim strangers and confident noisy residents, is the *Cantigas de Santa Maria* of Alfonso X, el Sabio. This vast anthology grew to over 420 compositions during the 1250s to 1270s and was ostensibly served up as court entertainment for the Alfonsine retinue. Among their many goals, these narrative and lyrical songs in praise of the Virgin Mary were meant to inspire travel to her shrine sites, established stops along well-known pilgrimage routes such as the churches at Rocadamour and Villalcázar de Sirga. Alfonso became increasingly eager to inspire travel, and perhaps settlement, in his freshly reincorporated territories in the south, like Santa María del Puerto near Cádiz. The *cantigas* promise healing and dramatic intercession. Many have strong “walking” rhythms rather than lilting tempos or wandering lyrical melodies. The famous illuminations in two of the royal manuscripts, the Códice Rico and the Códice de Florencia, illustrate something of the acoustic milieu of that medieval world.

The opening panel of Cantiga 30 shows two figures. To the left is a pious layman, the protagonist of this story shown in the act of pulling coins from his purse

century. While control of the religious acoustic environment was spotty, the Council of Vienne marked a shift in thinking about religious among both Muslims and Christians. Constable rightly notes that, “Whether in the medieval Mediterranean world or in modern Europe and America, the religious acoustic environment has often been shared, contentious, and subject to both secular and religious legislation” (Constable, Olivia Remie, “Regulating religious noise...”, *op. cit.*, p., 65).

69 Many medieval compositions were meant to inspire pilgrimage. Most examples of hagiography, and even miracle stories detached from full life of saint suggest the value of drawing close to the that holy person by visiting their tomb, monastery or a church dedicated to them.



Fig. 9. Minaret converted into a Christian bell tower at the Ermita de Cuatrovitas (Sevilla). © Ryan Goodman.



Fig. 10. *Cantigas de Santa Maria*, Códice Rico, Cantiga 144, panel b. Source: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cantigas_de_Santa_Maria_CXLIV_-_Milagro_del_toro_de_Plasencia.jpg. No changes made.

and dropping them in the hand of a pilgrim begging alms. They inhabit different worlds. The burgher dwells in a packed urban setting, while the pilgrim moves in the airy background of spiritual concerns⁷⁰. The illustration suggests differing acoustic domains as well. In the *Cantigas* the traveler's world shows none of the usual busyness of city life, none of its noisy crafts and labor so common in other *Cantigas*. (Fig. 10)

Pilgrims arriving at last at cities like Santiago did however make their own joyful noises which added to the euphoria of the city and even provided a moral force for good. Diana Webb notes some of the many cases where pilgrim ruckus and frivolity constituted a distasteful, even dissolute hubbub decried by later moralists and social commentators. Lollard critics decried “the noise of the singing, bagpipes and jingling of their Canterbury bells, not to mention dogs barking after them”⁷¹. At the shrine of Montserrat in Cataluña,

Pilgrims often wanted to sing and dance, not only while keeping vigil but in the square outside the church; songs appropriate to the setting had therefore been composed, but pilgrims were exhorted not to disturb other worshippers who wished to pray and meditate. The author of the preface [to the *Libre Vermell*, compiled ca. 1399] also optimistically urged pilgrims not to indulge in frivolous and improper song and dance, even when they had departed from the shrine⁷².

70 Alfonso X portrayed himself as a royal intermediary who could travel in secular, spiritual and even divine spaces. He is the dramatic presence supposedly voicing all these first-person lyrics. The king practices a sort of “liturgical ventriloquism” with his intercessory role supplanting the one traditionally reserved for the clergy in Christian worship (Greenia, George, “The Politics of Piety: Manuscript Illumination and Narration in the *Cantigas de Santa Maria*”, *Hispanic Review*, 61 Summer (1993), pp. 325-44).

71 Woolgar, Christopher M., *The Senses...*, *op. cit.*, p. 80.

72 Webb, Diana, *Medieval European...*, *op. cit.*, pp. 155-158, esp. 157.

Hospitality for pilgrims at the Virgin's Shrine at Montserrat included providing them with appropriately pious songs they could even dance to. The same *Llibre Vermell* documents the monks' guidance, and apparently their dismay over pilgrim misbehavior:

Because sometimes pilgrims keeping vigil in the church of the Blessed Virgin of Montserrat want to sing and dance – and likewise on the square during daytime – and since it is not appropriate to sing there anything else than honorable and pious songs, some have been set down above and below. They should be used decorously and sparingly in order not to disturb those who are still at prayer and in pious reflection, things all people keeping vigil should concentrate on and piously apply themselves to⁷³.

The “Stella splendens” of the *Llibre Vermell* bears a header that proclaims, “Sequitur alia cantilena ad trepidium rotundum” (Here follows another little song for a dance in the round)⁷⁴.

The final acoustic island the pilgrim landed on had to be the most distinctive. Tongues of many nations cried out on its shores with fervent insistence. The chants of the universal Church were complemented by proprietary compositions only performed by church functionaries at a given location. Other songs were entirely in the purview of the laity, like sung prayers performed on commission by blind soloists, or entertainment by bands of children as William Wey notes, even transcribing their lyrics⁷⁵.

Legal soundings

Pilgrims were not citizens of the communities they visited. They counted as a protected class of aliens with limited legal rights. These semi-sacred guests enjoyed certain exemptions from duties and taxes, and were granted unique measures of

73 “Quia interdum peregrini quando vigilant in ecclesia Beate Marie de Monte Serrato volunt cantare et trepidiare, et etiam in platea de die, et ibi non debeant nisi honestas ac devotas cantilenas cantare, idcirco superius et inferius aliquae sunt scriptae. Et de hoc uti debent honeste et parce, ne perturbent perseverantes in orationibus et devotis contemplationibus, in quibus omnes vigilantes insistere debent pariter et devote vaccare” (Wursten, Dick, *The music from the Llibre Vermell of Montserrat. Revised text edition, based on the original manuscript*. Last updated December, 2018. https://dick.wursten.be/Vermell_originaltexts_translations.htm). The Latin transcription by Dick Wursten, the English translations are our own. Concerning the undignified behavior of women and even Franciscan friars who danced in the streets to celebrate religious feasts see also: Gómez Muntané, Maricarmen, *El ‘Llibre Vermell’: Cantos y danzas de fines del Medioevo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017, pp. 40-44.

74 See: Massip, Francesc, “Danza y espectáculo en los caminos de peregrinación (ss. XII-XV)”, in Santiago López Martínez-Morás, Marina Meléndez Cabo, Gerardo Pérez Barcala (eds.), *Identidad europea e intercambios culturales en el Camino de Santiago (Siglos XI-XV)*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2013, pp. 263-300.

75 Wey, William, *The Itineraries of William Wey*, in Francis Davey (ed. and trans.), Oxford, Bodleian Library, 2010, p. 213.

charity, care and protection in times of armed conflict. They were expected, however, to obey the laws and customs of the city like curfews, not compete with local merchants, and keep the peace including noise ordinances.

Hawkers calling out to shoppers meant a strenuous welcome for pilgrim newcomers to the city. Ian Wood points out how “temple economies” were operative in the medieval West as well as the ancient Middle East, shrine sites being important geographic junctions of commerce and social development⁷⁶.

In Jan. 9, 1271, the cathedral Chapter issued a “Directive on How Those Found Who Go About With Light After Curfew Has Been Sounded Are to Be Punished”⁷⁷. Members of the Chapter are forbidden to move about armed and in the dark: “Any cleric found out and about armed and not carrying a light [candle or torch] should be apprehended by the bailiff”.

Churches in Middle Ages not only staged religious services but served as the fulcrum of social life. They provided space for striking deals, taking appointments and offhand conversation. All this hubbub during worship prompted the Fortieth Compostelan Council in June 22, 1436 to declare that:

Inasmuch as was declared to said lord that some of the faithful on Sunday and other solemn feast days during the celebration of High Mass are in the cemeteries outside the doors of the churches chatting and doing other things that should be suspended at such times, therefore he orders the faithful under pain of excommunication that they go to their church and attend said Masses by every parishioner according to rules I have imposed on the Sunday and feast days to attentively hear the Mass as said by their chaplain or pastor⁷⁸.

Hieronymus Münzer, co-author of the Nuremberg Chronicle, affirms in his Santiago travel narrative of 1494 that the continuous bustle produced by the babble of church-going crowds was irreverent and disruptive: “The incessant ruckus produced by the chatting of the people within that church is astonishing, and shows scant devotion to the holy Apostle who is indeed worthy of far greater reverence”⁷⁹.

76 Wood, Ian, *The Transformation of the Roman West*, Leeds, ARC Humanities Press, 2018

77 *Constitutio qualiter puniantur illis qui sine lumine de nocte post pulsacionem minicionis inueniantur*. Archivo de la Cathedral de Santiago, CF24, fol. 74v. There is a translation into Spanish in López Ferreiro, *Historia de la Santa AM Iglesia...*, *op. cit.*, 1895, pp. 187-188.

78 “Item por quanto he dicto a o dicto sennor que alguus frigieses enos domingos festas solemnes en quanto se celebra a misa mayor están en os cemiterios ante as portas das eglesias parlando et facendo outras cousas que en tal tempo deuen cesar, por ende manda a os frigreses so pena descomoion que uaan á sua Iglesia et esten a as dictas misas por quanto todo frigres segun direito he obrigado enos domingos et festas de oir compridamente toda a dicta misa de seu capelán et rector”. López Ferreiro, *Historia de la Santa AM Iglesia...*, *op. cit.*, 1895, ap. XVIII, p. 67.

79 “Increíble es el bullicio que hay de continuo en aquella iglesia, producido por la charla de las gentes, que muestran de este modo muy poca devoción al bendito Apóstol, digno, en verdad, de que se le guardase mucha más reverencia” (García Mercadal, J., *Viajes de extranjeros por España y Portugal: desde los tiempos más remotos hasta comienzos del siglo XX*, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1999, p. 388).



Fig. 11. *Breviario de Miranda*, fifteenth century, ACS, CF28, f. 404v. Source: ©Archivo-Biblioteca de la Catedral de Santiago.

This *din* represented a thriving life of a city of pilgrimage, of merchants, and of an aggressive oligarchy whose silence could not be counted on⁸⁰. (Fig. 11)

The sound of the *añafil* or clarion (straight) trumpet is associated also with the announcements of the town crier whose proclamations served to enact civic decisions or, in later Middle Ages, with administrative and criminal procedures. The mandate of March 11, 1419 by the city council is very clear:

80 Erasmus levels a similar complaint about riotous behavior that drowns out worship: “But that you may not wonder so much at that, in the Midst of the Cities, and in Alehouses next to the Churches, upon the most solemn Holidays, there was drinking, singing, dancing, fighting, with such a Noise and Tumult, that divine Service could not be perform'd, nor one Word heard that the Parson said” (Erasmus, Desiderius, “A Butcher and a Salt-Fishmonger”, in E. Johnson (ed.) and N. Bailey (transl.), *The Colloquies vol. 2* [1518], Online Library of Liberty [accessed October 5, 2019 <https://oll.libertyfund.org/titles/erasmus-the-colloquies-vol-2>]).

They were asked and entreated that they should give license to Domingo Longo, officer of the town Council of said city, who was present, to go through the town squares of said city to make proclamation such as was customary in cases of judgment ... and they routinely ordered said Domingo Longo to go through the town squares of said city accompanied by a clarion trumpet to make the proclamation⁸¹.

The figure of the crier is a boisterous feature among the tools of political power. He serves as mediator between two culturally distinct spaces, local authority and absent lords, straddling the edges of both. He extends his sway through the realms of Castile during the Trastámaran dynasty in the second half of the fourteenth century as a tool for the transmission of news, both for royal politics and local policy, decisions and regulations⁸². In the judicial use, as we read in the case of 1419, is not only the communication of a judgment but an exercise of pedagogy, showing the whole community the consequences of breaking the law and the rigor of its compliance⁸³.

A pair of trumpeters marks the opening of Cantiga 320 in one of the illuminated Escorial manuscripts (Fig. 12). Pendant banners identify these musicians as employees of the sovereign of Castilla and León, Alfonso X. The Arabic script traced on the flared mouths of these heralds' *buisines* spells out the traditional *bismillah*, "in the name of God", the phrase which opens the Qur'an⁸⁴. Its appearance on these clarions could allude to them being war trophies taken in battle against Muslim forces, or a gift of tribute from a vassal Muslim kingdom within Alfonso's expanding realm. By extension the inscription may be a gesture that Alfonso's authority extended over his Muslim subjects who should harken to the decrees promulgated at the sound of his clarions.

Through trumpet calls and vocal proclamations civil authorities exercised authority over common folk including visiting pilgrims. Vibrant announcements blared their solemnity relying on recognizable formulas and phrases with few cultural particularities required. Gisela Coronado refers to two groups: enunciative cries for municipal decrees and exhortative cries communicating a prohibition or new rule. She offers examples from the fifteenth century of royal efforts to regulate news of pronouncements of city councils to extend municipal and royal power⁸⁵.

81 "Lles rogava e pedia de graça que mandasen e desen liçençia a Domingo Longo, seruento do conçello da dita çidade, que presente era, que fose con el por las praças desta dita çidade a faser pregon, segundo era costume de fazer aos que eran julgados en caso semellante [...]. Mandavan e mandaron e deran liçençia ao dito Domingo Longo que fose por las plaças da dita çidade con anafil ao fazer os apregoos". Rodríguez, ed., *Libro do Concello*, 163.

82 Nieto Soria, J., "El pregón real en la vida política de la Castilla Trastámara", *Edad Media. Revista Histórica*, 13 (2012), pp. 77-102, esp. 78.

83 *Ibidem*, p. 93.

84 The instrument reputedly entered Europe when it was brought back by crusader forces returning from Palestine. There is ample evidence that it was already known in ancient Rome (the *tubae* on Trajan's Column, CE 113), and Richard I of England was greeted outside Acre with tuba and horns. They are well attested in Islamic manuscripts which show the trumpeting angel Israfil, a counterpart to Raphael in Hebrew and Christian traditions.

85 Coronado Schwindt, Gisela, "Las ciudades castellanas bajomedievales a través de sus paisajes sonoros", *Estudios de Historia de España*, 15 (2013), pp. 131-151.

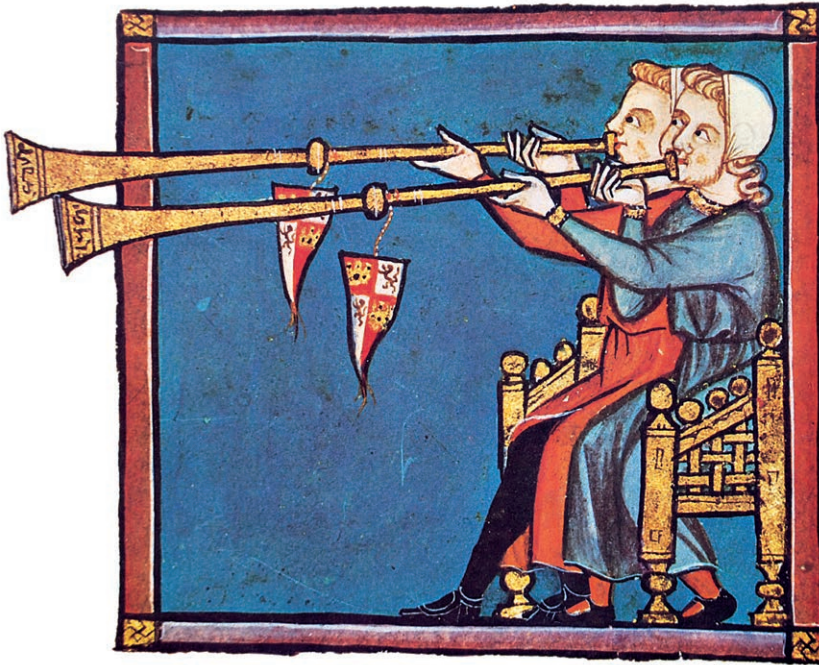


Fig. 12. *Cantigas de Santa Maria*, Códice de los músicos, Ms. J.b.2, Cantiga 320.
Source: <https://h5p.org/sites/default/files/h5p/content/879732/images/image-5ec62632e1131.jpg>. No changes made.

Pilgrims giving voice to prayer

One way that pilgrims *could* raise their voices was in prayer, and those prayers could become public spectacle. The best example is perhaps the idealized, almost mystic description in Book III, Sermon 17 of the *Codex Calixtinus* with its wondrous, almost cinematic description of the surging throngs of devotees inside the cathedral during their overnight vigils⁸⁶. The catalogue of swirling activities and noisemaking again has something of the tourist brochure hype about it, a promotional tone that promises theatrical displays of authentic piety that could elevate viewers as well as participants. The whole scene is medieval “sound and light show” with free admission:

One marvels with exceeding joy, who sees the chorus of pilgrims keeping watch around the venerable altar of St. James; Germans on one side, French on another, Italians on another standing in groups, holding burning tapers in their hands, which illuminate the whole church as the sun or rather the brightest day. Each one with his compatriots

⁸⁶ Some of the activities listed would not have taken place in the dark. Vigils (Matins) rarely includes processions because of the challenges of moving groups around without daylight. Offerings alms to the blind in the dark of night may sound appealing because both donor and beneficiary are wrapped in shadows, but the blind are cautious about wandering through a city lacking the daytime auditory clues they count on to make their way. They are also more exposed to miscreants operating in the dark.

sagely performs the vigils [Matins] by themselves. They keep awake, some by playing citharas, others lyres, others timpanis, others pipes, others trumpets, others harps, others viols, others Breton or Gallican *rotas*, others psalteries, others by singing various kinds of music, some lament their sins, other recite psalms, others give alms to the blind⁸⁷. There are heard diverse genera of tongues, diverse shouts of barbarous languages and the prattle of Germans, Angles, Greeks, and of all the other tribes and diverse races of all climes of the world. There are neither languages nor tongues whose voices do not resound. In this way vigils are observed there, some indeed advance and others pull back and various people offer gifts. If anyone approaches with sadness, he retires with happiness. Solemnities are continually celebrated there, feasts carefully conducted, magnificent throngs worship day and night, praise and jubilation, joy and exultation, are sung together. Splendor pervades all days and nights, as though under a continual joyful solemnity to the Lord and to the Apostle. The doors of this same cathedral are seldom closed day or night, and it is ordained that night has no place in it, because the splendid light of the candles and tapers shines like mid-day⁸⁸.

(Fig. 13)

New work by Sarah Blick reveals that among the souvenirs that pilgrims brought home with them were commemorative noisemakers. Rattles, miniature bells and tin and clay whistles were sold to visitors at sanctuaries and popular markets. Like pilgrim badges they could be worn conspicuously, and they vied for display in the homes of returned pilgrims. “Sweet sounds of singing and chanting were praised and considered necessary for church services, while jangling, loud noises were prized for their ability to scare off demons and threatening weather. A rattle in the hands of a baby could scare off evil. ... Boat-shaped whistles could be purchased at shrines to the Virgin like Boulogne-sur-mer “decorated with scales and a dragon-head prow and surmounted by a tiny figure of St. Nicolas or trilobe tracery”⁸⁹.

The final paragraph of Book III of the *Codex Calixtinus*, sermons for feast days, insists on the effect of natural sounding devices that could calm threatening weather:

87 Probably to launch these recipients into audible prayers or songs.

88 Herbers, Klaus; Santos Noia, Manuel (eds.), *Liber Sancti Jacobi...*, *op. cit.*, p. 89. See the Spanish translation with helpful notes on the named musical instruments in: Moralejo, A.; Torres, C.; Feo J. (eds.), *Liber Sancti Jacobi Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto Padre Sarmiento, 1951, pp. 199-201.

89 Blick, Sarah, “Bringing Pilgrimage Home...”, *op. cit.*, pp. 19-21.



Fig. 13. Tribune level of the Cathedral of Santiago de Compostela. Source: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Catedral_de_Santiago_de_Compostela_desde_a_Tribuna.jpg. No changes made.

Concerning the sea shells of St. James⁹⁰:

They say that the melody of the conch shells from the shores of St. James, the shells that pilgrims habitually take home with them, rings in the ears of the throngs spurring their devotion to faith and expelling the snares of the enemy, the rumble of hail, the distress of downpours, the onslaught of storms – all calmed by the thunder of merrymaking. The winds are made healthful and gentle, gales are tamed⁹¹.

90 "De tubis Sancti Iacobi. Traditur quod ubicumque melodia tube marium sancti Iacobi, quam peregrini secum deferre solent, auribus insonuerit popularum, augmentatur in eis devotio fidei, procul pelluntur omnes insidie inimici; fragor grandinum, procella turbinum, impetus tempestatum temperantur infesta tonitrua, ventorum fragla [flagra] fiunt salubriter ac moderate suspensa, posternuntur aerie potestates" (Herbers, Klaus; Santos Noia, Manuel (eds.), *Liber Sancti Jacobi...*, *op. cit.*, p. 191). Compare with the translation and notes in Coffey, Thomas F.; Dunn, Maryjane (eds.), *The Miracles and Translatio of Saint James. Books Two and Three of the "Liber Sancti Jacobi"*, NY & Bristol, Italica Press, 2019, pp. 95-96. The Bayeux Tapestry depicts one sailor signaling with a horn and others perhaps whistling from ship to ship.

91 A footnote in the Spanish translation of Serafín Moralejo observes that, "aunque el texto latino dice *tuba* «trompeta», se trata ... de las caracolas que los peregrinos recogían en la playa de Galicia [*presumably those arriving by ship at A Coruña, Fisterra, or Corcubiión on the western coasts*] para llevárselas a su tierra.

The traditional cupped scallop shells brought back as symbols of the Jacobean pilgrimage are not for blowing or trumpeting such as the conch shells used as horns in many tropical seaside communities. There is however a still popular Galician tradition of using the outer ridges of the shell as a percussion instrument. Pilgrims could use their shells as rasps to make clacking sounds to accompany any sort of song or performance, no stranger than clapping in time with a song.

Conclusions

Modern pilgrims may sing heartily as they walk today's groomed trails, but their choices tend to be pop tunes or glossy hits from Disney movies. That is certainly the case for contemporary youths whose musical repertoire is scattershot, strictly generational, and often only known in forms too orchestrated to reproduce on the trail. They reach for their cellphone to make music for them. Hardly anyone carries with them a deliberate song list of sacred lyrics, at least not to use on the trail and only suitable when a specific group is isolated from its random traveling companions, even those of the same language. Shrine sites rarely offer an international playlist of hymns so that everyone may join in. Music and song are now privatized, confined to earbuds.

Medieval pilgrims, however, abandoned the soundscapes of home and experienced, even eagerly sought acoustic novelty in sacred soundings. The churches that welcomed them enveloped worshipers in stillness and song in ways that induced a sense of transcendence. One could address God and almost hear God respond from the echoey, resonant stone walls. Recovering a sense of their hushed walking, auditory bewilderment, and enthusiastic merriment helps us understand the appeal of medieval pilgrimage and the enduring memory of its sounds.

Afterword

Some years ago at the National Gallery in Washington, DC a colleague from William & Mary was helping curate an exhibition of Russian icons. Technical experts had come from Russia to assist, and late one night before opening the show they were alone, making a final walk through of the emplacements. As they stopped in front

Estas caracolas se encuentran también en la actualidad y son las que los pescadores en las Rías Bajas llaman *cuernas*. De ellas se sirven a manera de pregón para anunciar a su regreso del mar la venta de la pesca". (Moralejo, A.; Torres, C.; Feo J. (eds.), *Liber Sancti Jacobi...*, *op. cit.*, p. 402). Some art historians inaccurately use 'conch shell' interchangeably with 'scallop shell' (Wixom, William D., "Medieval Sculpture at the Cloisters", *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* [Winter 1988/89], pp. 11-65, esp. 12).

of each icon, they reminded each other of a unique hymn associated with it and they sang it together softly. The image called forth the song, and suddenly, in an empty museum gallery, they were on pilgrimage.

The other senses within the medieval *sensorium* have been explored unevenly. Vision has been overwhelmed by studies focused on art history, aesthetic taste and iconography⁹². The matrix of sensory impressions into which the rare stained glass or illuminated manuscript is set waits to be reconstructed. The same is true of touch. How often could pilgrims caress a polished surface, what were the textures of their clothes, their vessels, their tools? A modern recovery of medieval smells seems downright off putting, yet the manufacture, trade and deployment of scents was no small part of life. Peter Brown writes that "... incense could mean different things to different people. Emperors burned it in huge potlatch bonfires to delight the citizens of Rome. Doctors used it in their remedies...":

But frankincense was more than that. Just as light or the glow of gold was thought of as the purest material reflection on earth of the spiritual world—so that a temple or a church filled with light contained nothing less than “frozen God”—so the smell of incense was matter at its most ethereal, closest to the sweetness of the gods. Incense formed a delicate bridge between the human and the divine. In a world crowded with hostile as well as with benign presences, incense acted as a repellent to drive off demons. No wonder that it rose in billows in the temples of the Middle East⁹³.

Brown notes that in the temples of India and elsewhere the medieval sensorium is still accessible, still redolent with its smells, surfaces to be stroked and a thoughtfully cultivated soundscape. The West needs to listen to the East⁹⁴.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 5-X-2020

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 28-I-2021

92 But see: Frank, Georgia, “The Pilgrim’s gaze in the age before icons”, in Robert S. Nelson and Norman Bryson (eds.), *Visuality before and beyond the Renaissance: Seeing as Others Saw*, Cambridge, Cambridge UP, 2000, pp. 98-115; Wells, Emma J., “Making Sense...”, *op. cit.*

93 Brown, Peter, “Cities That Touched Heaven”, *New York Review* (June 6, 2019), pp. 28-30, esp. 29.

94 While all opinions and errors are the authors’ alone, we wish to express gratitude to colleagues who offered valuable insights, specially Charles Faulhaber, Nancy Harvey Lenz, Michelle Hawkins Garceau, Sonja Musser Golladay, Rebekah Scott and Miguel Taín Guzmán. George Greenia would also like to credit Somayah Allibhai-Mawani, a student at William & Mary who convinced her observant Muslim family to allow her to join a Christian pilgrimage to Santiago de Compostela. A student of studio art, her personal research focused on sensory impressions within a medieval cathedral.

La Epifanía del coro medieval de la catedral de Santiago de Compostela. Cosmovisión medieval y exégesis de la imagen

Francisco Singul
S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

Resumen: El propósito del presente trabajo es explicar la variedad de significados de la Epifanía del coro medieval de la catedral de Santiago, contando con fuentes evangélicas, la tradición iconográfica, la teología medieval y las donaciones regias en relación con el final de la obra del templo. Se concluye que esta representación de la Adoración de los Magos emanada del dogma de la Encarnación cerraba el mensaje evangélico y escatológico del Pórtico de la Gloria, evocaba la llegada a la basílica jacobea –imagen terrena de la Jerusalén celestial– de todas las naciones del mundo, portadoras de ofrendas, y servía como espejo de los reyes de León y de sus donaciones a la Iglesia compostelana.

Palabras clave: Epifanía, coro del maestro Mateo, catedral de Santiago, peregrinación jacobea, reyes de León y Galicia.

The Epiphany of the Medieval Choir of the Cathedral of Santiago de Compostela. Medieval cosmivision and image exegesis

Abstract: *The purpose of this work is to explain the variety of meanings of the Epiphany of the medieval choir of the Cathedral of Santiago, drawing on evangelical sources, the iconographic tradition, medieval theology and royal donations in relation to the end of the work of the temple. I conclude that the representation of the Adoration of the Magi emanating from the dogma of the Incarnation closed the evangelical and eschatological message of the Pórtico de la Gloria, evoked the arrival at the Jacobean Basilica –earthly image of the heavenly Jerusalem– of all*

nations of the world, bearers of offerings, and served as a mirror of the kings of Leon and their donations to the Compostela Church.

Keywords: *Epiphany, choir of Master Mateo, Santiago Cathedral, Jacobean pilgrimage, kings of Leon and Galicia.*

A Epifanía do coro medieval da catedral de Santiago de Compostela. Cosmovisión medieval e exexese da imaxe

Resumo: O propósito do presente traballo é explicar a variedade de significados da Epifanía do coro medieval da catedral de Santiago, contando con fontes evanxélicas, a tradición iconográfica, a teoloxía medieval e as doazóns rexias en relación coa fin da obra do templo. Conclúese que esta representación da Adoración dos Magos emanada do dogma da Encarnación pechaba a mensaxe evanxélica e escatolóxica do Pórtico da Gloria, evocaba a chegada á basílica xacobeá –imaxe terrea da Xerusalén celestial– de todas as nacións do mundo, portadoras de ofrendas, e servía como espello dos reis de León e das súas doazóns á Igrexa compostelá.

Palabras clave: Epifanía, coro do mestre Mateo, catedral de Santiago, peregrinación xacobeá, reis de León e Galicia.

Introducción

La desaparecida Epifanía de la fachada del trascoro (ca. 1200-1211) de la catedral de Santiago, obra del taller del maestro Mateo¹, desarrollaba una función determinante en la iconología, mensaje teológico y función litúrgica del conjunto constituido por el Pórtico de la Gloria² –conocido durante siglos como Portal de la

1 Más que escultor o arquitecto, el maestro Mateo era director de obras o superintendente de una catedral necesitada de su terminación y parcial remodelación, señalando la unidad y coherencia del templo, cfr. Castiñeiras, M., “La iglesia del Paraíso: el Pórtico de la Gloria como Puerta del Cielo”, en Yzquierdo Peiró, R. (ed.), *Maestro Mateo en el Museo del Prado*, Madrid, Museo del Prado, Fundación Catedral de Santiago y Real Academia Galega de Belas Artes, 2016, p. 65.

2 Moralejo, S., “Le Porche de la Gloire de la Cathédrale de Compostelle: problèmes de sources et d'interprétation”, *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 16 (1985), pp. 92-110; el mismo texto aparece en *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios*, t. I, Santiago, Xunta de Galicia, 2004, pp. 307-318; “El 1 de Abril de 1188. Marco histórico y contexto litúrgico en la obra del Pórtico de la Gloria”, en *El Pórtico de la Gloria. Música, Arte y Pensamiento*, Santiago, USC y Consorcio, 1988, pp. 19-36; el mismo texto en *Patrimonio artístico de Galicia...*, t. II, pp. 113-120; *O Pórtico da Gloria contado a mozos e nenos*, Vigo, Xerais, 1988; el mismo texto en *Patrimonio artístico de Galicia...*, t. II, pp. 317-320; y “La homilía de piedra. El Pórtico de la Gloria en Santiago de Compostela”, *FMR, Franco Maria Ricci*, nº 199 (1993), pp. 28-46; el mismo texto en *Patrimonio artístico de Galicia...*, t. II, pp. 281-284. Silva Costoyas, R., *El Pórtico de la Gloria, autor*

Trinidad³– y el coro medieval. Una concepción unitaria, fruto de una teología de inspiración bíblica y de un imaginario colectivo, que respondía a determinados debates y problemas de su época. El advenimiento glorioso de Cristo al final de los tiempos se representa en el tímpano del Pórtico, mientras que la primera venida de Jesús, la Encarnación del Hijo del hombre, se mostraba al público devoto como una suerte de analepsis en la Epifanía del tímpano de la puerta del trascoro. Una escena privilegiada por su posición en la portada del conjunto coral –desmontado y desmembrado en 1604–, cuyo significado para fieles y peregrinos formaba parte de un imaginario vinculado a las creencias íntimas y a una vivencia emocionada⁴, estimulada por la religiosidad popular y la experiencia de la peregrinación, que facilitaba la comprensión del mensaje evangélico.

La entrada monumental de la basílica jacobea, el macizo occidental concebido a fines del siglo XII, funcionaba como culmen visual de un camino de peregrinación entendido como espacio sagrado⁵, donde se vive una experiencia ascética y purificadora inspirada por razones piadosas y/o penitenciales⁶. Un itinerario devocional

e interpretación, Zamora y Santiago, Ed. Monte Casino y Follas Novas, 1999; Núñez Rodríguez, M., “De la universalidad del pueblo elegido al valor del *credere*”, en *Santiago, la catedral y la memoria del arte*, Santiago, Consorcio de la Ciudad, 2000, pp. 99-117; Yzquierdo Perrín, R., “La fachada exterior del Pórtico de la Gloria: nuevos hallazgos y reflexiones”, *Abrente. Revista de la Real Academia Gallega de Bellas Artes de Nuestra Señora del Rosario*, nº 19-20 (1987-1988), pp. 7-42; “El Maestro Mateo y la terminación de la catedral románica de Santiago”, en Lacarra Duca, M.^oC. (coord.), *Los caminos de Santiago. Arte, historia, literatura*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2005, pp. 253-284; y “La desaparecida fachada del Pórtico de la Gloria”, *Ferrol Análisis*, nº 27 (2012), pp. 11-23. Castiñeiras, M., “El Maestro Mateo o la unidad de las artes”, en Huerta, P.L. (coord.), *Maestros del románico en el Camino de Santiago*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2010, pp. 206-233; y “La iglesia del Paraíso: el Pórtico...”, *op. cit.*, pp. 53-86. Prado Villar, F. “*Cuando brilla la luz del quinto día: el Pórtico de la Gloria y la visión de Mateo en el espejo de la Historia*”, *Románico*, 15 (2012), pp. 8-19; “La culminación de la catedral románica: el maestro Mateo y la escenografía de la Gloria y el Reino”, en *Enciclopedia del Románico en Galicia, A Coruña*, II, Aguilar de Campoo, Palencia, Fundación Santa María la Real, 2013, pp. 989-1.018; y “*Stupor et mirabilia: el imaginario escatológico del maestro Mateo en el Pórtico de la Gloria*”, en *El románico y sus mundos imaginados*, Aguilar de Campoo, Palencia, Fundación Santa María la Real, 2014, pp. 181-204; Yzquierdo Peiró, R., “Su cabeza en la Gloria: tras las huellas del maestro Mateo”, *Rudesindus*, nº 11 (2018), pp. 169-206.

3 Testimonios de esta denominación, en el siglo XVII, son la entrada ceremonial del arzobispo Maximiliano de Austria, en 1603, y el repinte del Pórtico de la Gloria, en 1651. El 18 de septiembre de 1603 llega a Compostela el nuevo prelado, que “se humilló con ambas rodillas viniendo de camino ante el altar de la Santísima Trinidad, que está a la puerta del Obradoiro y el Cardenal Durana, hebdomadario, le tomó juramento de guardar y cumplir las constituciones, estatutos, concordias, loables costumbres, privilegios y exenciones de esta Santa Iglesia”: cfr. López Ferreiro, A., *Historia de la Santa Apostólica Metropolitana Iglesia de Santiago*, IX, Santiago de Compostela, Imprenta del Seminario Conciliar Central, 1907, p. 11. En 1651 el cabildo catedralicio le paga a Crispín de Evelino, un pintor alemán que trabajaba para la catedral, su trabajo “por pintar y encarnar las caras, pies y manos de las figuras que están en la portada principal desta Sta. Iglesia que llaman de la Trinidad...”; cfr. Taín Guzmán, T., “Aproximación histórica a las policromías del Pórtico de la Gloria”, *Rudesindus*, 19 (2019), p. 124.

4 Schmitt, J.-C., *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002, pp. 346-350.

5 Plötz, R., “La peregrinatio como fenómeno alto-medieval. Definición y componentes”, *Compostellanum*, XXIX (1984), pp. 239-265; Herbers, K., “Les chemins de Saint-Jacques. Une conception de sacraliser l'espace et le temps”, *Ad limina. Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones*, 3 (2012), Santiago, Xunta de Galicia, pp. 133-148.

6 Sumption, J., *The Age of Pilgrimage. The medieval journey to God*, London, Faber & Faber, 1975 (reed. New Jersey, Hidden Spring, 2003), pp. 369-372; Caucci von Saucken, P., “Vida y significado del peregrinaje a Santiago”, en *Santiago. La Europa del peregrinaje*, Barcelona, Lunewerg, 1993, pp. 91-99; Márquez Villanueva,

que operaba en las conciencias como vía de reconciliación y regeneración espiritual, en armonía con los postulados de la reforma gregoriana⁷. Al final de esta ruta aguardaba un santuario abierto día y noche⁸, imagen de la Jerusalén celeste, patria ultra terrena a la que los peregrinos regresaban fugazmente; refugio físico y espiritual donde se escenifica la gran perdonanza.

1. La catedral románica de Santiago, imagen de la Gloria de Dios

La catedral de Santiago en el siglo XII era una materialización en piedra de una metáfora arquitectónica –*Celestis Ierusalem*⁹– empleada en la exégesis bíblica. Con sus numerosos y amplios ventanales que permiten el paso de abundante luz natural¹⁰, reforzada por lámparas y candelas encendidas día y noche ante los altares, el santuario apostólico configura un espacio iluminado por la Gloria de Dios al que se encaminan los pueblos del mundo, evocando la cita de san Juan:

Las naciones caminarán a su luz, y los reyes de la tierra irán a llevarle sus riquezas. Sus puertas no se cerrarán con el día –porque allí no habrá noche–. Y le traerán las riquezas y los tesoros de las naciones (Ap 21, 24-26).

A esta exposición en el mundo terreno de la Gloria divina, realizada con grandes recursos teológicos, escenográficos y litúrgicos, llegaban peregrinos procedentes de todos los rincones del reino y de tierras lejanas, llamados por el sepulcro jacobeo y el generoso cuadro de indulgencias espirituales otorgadas por la Iglesia compos-

F., *Santiago: trayectoria de un mito*, Barcelona, Bellaterra, 2004, pp. 83-95; Singul, F., *Il cammino di Santiago. Cultura e pensiero*, Roma, Carocci, 2007, pp. 121-161.

- 7 Constable, G., *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge, University Press, 1996, pp. 257-261; Vogel, C., *En rémission des péchés: recherches sur les systèmes pénitentiels dans l'Eglise latine*, Norfolk, Variorum, 1994, pp. 113-153; Díaz y Díaz, M.C., "La espiritualidad de la peregrinación en el siglo XII", en *De Santiago y de los Caminos de Santiago*, Santiago, Xunta de Galicia, 1997, pp. 249-260; García de Cortázar, J.A., "El renacimiento del siglo XII en Europa: los comienzos de una renovación de saberes y sensibilidades", en *Renovación intelectual del Occidente europeo (siglo XII). XXIV Semana de Estudios Medievales (Estella, 14 a 18 de julio de 1997)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1998, pp. 59-60.
- 8 Castro Vázquez, J., "La fortaleza del apóstol Santiago. Imagen real e imaginario colectivo de la catedral de Santiago de Compostela en la Edad Media", *Codex Aquilarensis*, 31 (2015), pp. 151-166, especialmente 152-154.
- 9 El modelo al que aspira toda iglesia medieval, refrendado en nuestro caso por el mensaje simbólico del conjunto pórtico y coro pétreo, inspirado en la historia de la constitución de la Jerusalén Celeste, culminación del programa de la redención, según la teología expresada en *De doctrina christiana* o *De Civitate Dei* de san Agustín (354-430); cfr. Moralejo, S., "La imagen arquitectónica de la Catedral de Santiago de Compostela", en *Il Pellegrinaggio a Santiago di Compostella e la Letteratura Jacopea, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Perugia, 23-25 settembre, 1983)*, Perugia, Università degli Studi, 1983, pp. 56-60; el mismo texto en *Patrimonio artístico de Galicia...*, t. I, pp. 242-244; Núñez Rodríguez, M., "De la universalidad del pueblo elegido...", *op. cit.*, p. 101.
- 10 Se calcula un total de ciento once ventanas, sumando las de la planta baja, tribunas y cabecera; cfr. *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus*, Libro V, capítulo 9, traducción de Moralejo, A., Torres, C. y Feo, J., edición revisada por García Blanco, M^a.J., Santiago, Xunta de Galicia, 2014, p. 585, nota 927.

telana. Durante el siglo XII contaban como entrada con la septentrional, la *Porta Francigena* descrita en el Libro V del *Liber Sancti Jacobi*, penetrando en el espacio basilical por el transepto norte en dirección al altar mayor. A partir de la consagración de la catedral, el 21 de abril de 1211, la topografía sagrada del santuario privilegia un recorrido longitudinal, de oeste a este, partiendo de la fachada occidental¹¹, a la que se accedía desde el exterior por medio de una escalinata monumental de dos brazos, cada uno de ellos orientado, en su segundo tramo, hacia las entradas laterales del Pórtico¹², permitiendo un amplio espacio ordenado frente al arco central como mirador¹³, desde el que se gozaba de una privilegiada visión del gran tímpano mateano. A partir de ahí, el público penetraba en un espacio dotado de una figuración envolvente que simboliza el cosmos, desde cuyas esquinas los ángeles trompeteros anuncian la segunda venida del Salvador¹⁴. Peregrinos, población local y visitantes ilustres interaccionan, como una prefiguración, con el conjunto del nártex, asumiendo el papel de los elegidos en el final de los tiempos, cuyo tímpano, al igual que sucede con el de Conques, invita a entrar en el templo y a prepararse para el encuentro con lo sagrado¹⁵: el cuerpo completo del apóstol evocado en la imagen sedente del altar mayor.

El público medieval –en especial aquellos que, con su peregrinación, habían rechazado temporalmente el mundo de los sentidos¹⁶– experimentaba un fuerte impacto emocional con la visión profética de la Parusía, expuesta en el tímpano del Pórtico, centrado en la imagen del Juez del Último Día, coronado y heroico, con el torso desnudo y mostrando las llagas de la Pasión, evidencia de la culminación del

11 Castiñeiras, M., “La iglesia del Paraíso: el Pórtico...”, *op. cit.*, pp. 55-56.

12 Moralejo, S., “Notas para una revisión de la obra de K.J. Conant”, en K.J. Conant, *Arquitectura románica de la Catedral de Santiago de Compostela*, Santiago, COAG, 1983, p. 232 (el mismo texto aparece en *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios*, t. I, Santiago, Xunta de Galicia, 2004, p. 263; Puente Míguez, J.A., “La fachada exterior del Pórtico de la Gloria y el problema de sus accesos”, en *Actas do simposio internacional sobre O Pórtico da Gloria e a Arte do seu Tempo (Santiago de Compostela, 3-8 de outubro de 1988)*, Santiago, Xunta de Galicia, 1991, pp. 117-142, especialmente 121 y 124-126; Sánchez Ameijeiras, R., “El entorno imaginario del rey: cultura cortesana y/o cultura clerical en Galicia en tiempos de Alfonso IX”, en *Alfonso IX y su época. Pro Utilitate Regni Mei*, catálogo de la exposición, A Coruña, Concello da Coruña y Ministerio de Cultura, 2008, p. 314. De la existencia de esta escalinata se hace eco, en mayo de 1594, el peregrino italiano Giovanni Battista Confalonieri, cuando dice que desde la fachada principal “se bajan muchos escalones de una parte para ir al hospital mayor y a la calle o plaza que tiene delante”: cfr. Confalonieri, J.B. y López-Chaves Meléndez, J.M., *El Camino Portugués*, Vigo, Asociación de Amigos de los Pazos, 1988, p. 31

13 En 1604, dos años antes de la construcción de la escalinata de Maximiliano de Austria, el canónigo Jerónimo del Hoyo visitó la capilla de Payo Soga, que “esta en el mirador de la sancta Yglesia hacia la plaça del hospital”; cfr. Hoyo, J. del, *Memorias del Arzobispado de Santiago*, Santiago, Consorcio de la ciudad y USC, reproducción facsimilar, 2016, fol. 138 r.

14 En el entorno de 1200 se detecta cierta rivalidad por el flujo de peregrinos entre los santuarios de Oviedo y Compostela; un posible ejemplo de ello puede ser la manipulación, a fines del siglo XII o inicios del XIII, del acta de apertura del Arca Santa de Oviedo, según Reilly, B.F., “The Chancery of Alfonso VI of León-Castille (1065-1109)”, en Reilly, B.F. (ed.), *Santiago, Saint-Denis and Saint Peter: The Reception of the Roman Liturgy in Leon-Castille in 1080*, New York, Fordham University Press, 1985, pp. 7 y 25.

15 Schmitt, J.-C., *Le corps des images...*, *op. cit.*, pp. 51-53 y 114

16 Sot, M., “Mépris du monde et résistance au corps aux XIe et XIIe siècles”, *Médiévales*, vol. 4, n° 8 (1985), pp. 6-17; Núñez Rodríguez, M., “Del mundo de la fe al mundo de los sentidos (ss. XII y XIII)”, en Pastor, R. (dir.), *Vida y Peregrinación*, Madrid, Electa, 1993, pp. 151-168.

programa de la Redención. Una visión que corresponde a la nueva espiritualidad del siglo XII, conmovida con la humanización del Salvador, que llevó al desarrollo del culto al cuerpo de Jesús y a sus estigmas¹⁷, sensibilidad que influirá en la liturgia de la época¹⁸.

Como complemento al Pórtico de la Gloria, el taller de Mateo construye el coro¹⁹ en los primeros tramos de la nave mayor, siguiendo pautas de las prácticas litúrgicas compostelanas y de los teólogos catedralicios. Una sillería pétreo que compartimenta el espacio sacro²⁰ simboliza la *Civitas Dei* descendida del cielo²¹ y se concibe como espacio privado para la vida litúrgica de los clérigos. Su construcción se había concretado entre 1200 y 1211, durante los episcopados de Pedro Suárez de Deza (1173-1206) y Pedro Muñiz (1207-1224)²², conformando con el presbiterio el núcleo aglutinador y ceremonial del santuario. A la congregación capitular se le reservaban los sitios que ocupan los tres primeros tramos, dejando el cuarto tramo de la nave mayor para una tribuna elevada, el *legitorium* o *leedoyro*, al servicio

17 Constable, G., *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge & New York, Cambridge University Press, 1995, pp. 194-217; Fulton, R., *From Judgment to Passion. Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*, New York, Columbia University Press, 2002, pp. 60-64; Fernández Conde, F.J., *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Gijón, Trea, 2005, p. 339, nota 8 y pp. 452-456. Sobre la imagen de Cristo en el tímpano del Pórtico de la Gloria cfr. Castiñeiras, M., "La persuasión como motivo central del discurso: la boca del infierno de Santiago de Barbadelo y el Cristo enseñando las llagas del Pórtico de la Gloria", en Sánchez Ameijeiras, R. y Senra Gabriel y Galán, J.L. (eds.), *El tímpano románico. Imágenes, estructuras y audiencias*, Santiago, Xunta de Galicia, 2003, pp. 246-248.

18 Con el gesto de la elevación de la hostia, introducido por el Císter en la liturgia occidental de la segunda mitad del siglo XII, la Iglesia escenificaba la corporeidad de Dios y exhibía el cuerpo de Cristo para convocar al pueblo a su adoración; cfr. Constable, G., *The Reformation...*, *op. cit.*, pp. 280-281; García de Cortázar, J.A., "Cultura en el reinado de Alfonso VIII de Castilla: signos de un cambio de mentalidades y sensibilidades", en *II Curso de Cultura Medieval. Seminario: Alfonso VIII y su época (1-6 de octubre de 1990)*, Aguilar de Campoo, Centro de Estudios del Románico, 1992, p. 180; Castiñeiras, M., "La iglesia del Paraíso: el Pórtico...", *op. cit.*, pp. 64-71. Sobre el culto eucarístico en relación con la devoción a la humanidad de Cristo, cfr. Walker-Bynum, C., *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, Zone Books, 1992, pp. 129-150.

19 Chamoso Lamas, M., "El coro de la Catedral de Santiago", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, V (1950), pp. 189-215; Pita Andrade, J.M., "El coro pétreo de Maestre Mateo en la Catedral de Santiago", en *Actas del XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte (Granada, 1973)*, I, Granada, Universidad, 1976, pp. 449-451; Otero Túniz, R. e Yzquierdo Perrín, R., "Reconstruction de trois stalles de choeur", en *Santiago de Compostela, 1000 ans de pèlerinage européen*, Gand, Crédit Communal de Belgique, 1985, pp. 219-224; y *El Coro del Maestro Mateo*, A Coruña, Fundación Barrié de la Maza, 1990; Yzquierdo Perrín, R., "Coro Pétreo mateano", en *Galicia no tempo*, catálogo de la exposición, Santiago, Xunta de Galicia, 1990, pp. 194-196.

20 La diafanidad espacial no era un principio a seguir en la disposición de los templos medievales, compartimentados y polarizados, con lugares especiales objeto de mayor sacralización, en comparación con otros; cfr. Guerreau, A., "Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen", en Bulst, N., Descimon, R. et Guerreau, A. (eds.), *L'Etat ou le Roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIVe-XVIIe siècle)*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1996, pp. 85-101.

21 Componía un recinto de planta rectangular limitado por fachadas articuladas por arquerías ciegas, sobre las que se disponía una alternancia de profetas y apóstoles separados por relieves con torreones, recordando las murallas de Jerusalén, realizada con una labra naturalista reforzada con rica policromía, en imágenes, relieves y elementos de arquitectura, materializando la imagen de la mesiánica y resplandeciente *Esposa del Cordero* (Ap 21, 9-14)

22 Período en el que la Iglesia de Santiago gozaba de rentas del reino de León y de las diócesis de Braga y Toledo, derivadas del Voto de Santiago; cfr. Pérez-Embid Wamba, J., *Hagiología y Sociedad en la España Medieval. Castilla y León (siglos XI-XIII)*, Huelva, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2002, p. 172.



Fig. 1. Epifanía del trascoro medieval de la catedral de Santiago, taller del maestro Mateo. Dibujo conjetural de Alejandro Barral, bajo la asesoría de los profesores R. Otero Túnñez y R. Yzquierdo Perrín, 1990 (Archivo Histórico Diocesano de Santiago). Fotografía: Francisco Singul.

de la liturgia de la palabra en las ceremonias solemnes²³. Se abría el acceso al coro desde el presbiterio a través de la “vía sacra”, y desde la nave central por la puerta del trascoro, en cuyo tímpano semicircular, sostenido por mochetas figuradas²⁴, se labró la escena de la Epifanía (Fig. 1): la Adoración de los Magos al Niño Jesús, en brazos de la Virgen entronizada y bajo un dosel²⁵, con la compañía de san José y la proximidad de Isaías y Jeremías, situados en los medallones de las enjutas²⁶.

23 Yzquierdo Perrín, R., *Reconstrucción del Coro Pétreo del Maestro Mateo*, A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1999, pp. 17-18.

24 Las mochetas fueron identificadas por Otero Túnñez e Yzquierdo Perrín con dos piezas reutilizadas en una vivienda compostelana; para estos investigadores se trataría de dos profetas menores, Miqueas y Oseas; el primero anunció el nacimiento del Mesías, el gobernador de Israel, en Belén Efratá, el menor de los clanes de Judá (Mi 5, 1-3) y el segundo profetizó el regreso de Jesús de Egipto (Os 11, 1); cfr. Otero Túnñez, R. e Yzquierdo Perrín, R., *El Coro...*, *op. cit.*, p. 135 y figs. 135 y 136.

25 Se conserva en el Museo de la Catedral de Santiago la parte superior de dicho dosel; cfr. Otero Túnñez, R. e Yzquierdo Perrín, R., *El Coro...*, *op. cit.*, pp. 92, 183 y 188, fig. 249.

26 El Museo de la Catedral de Santiago también guarda el torso decapitado de un profeta que sostiene una cartela, parte de uno de los medallones del arco que ceñía al tímpano, y que correspondería a Isaías o Jeremías, profetas que anunciaron la llegada del Mesías, sus modestos orígenes y la matanza de los inocentes tras su

En días ordinarios, con una moderada afluencia de fieles, el espacio ritual y litúrgico del templo jacobeo mantenía su tradicional eje norte-sur, marcado por los brazos del crucero. El habitual itinerario de los peregrinos²⁷ mantenía la prevalencia de la portada norte como entrada, continuado en el transepto y el presbiterio, en cuyas inmediaciones hacían las vigiliat nocturnas; acudían después a la capilla mayor para dejar sus ofrendas o pasaban por el presbiterio para entrar en la capilla de la Magdalena, situada en el trasaltar, donde se oficiaba la misa matinal de los peregrinos²⁸. Salían después por el transepto sur y Praterías, o por el brazo norte, para regresar al *Paradisus* de la ciudad²⁹. Los oficios divinos, celebrados en el presbiterio y el espacio coral, unidos por la “vía sacra”, daban a la liturgia de la palabra el papel preponderante que le correspondía; por eso, en los días ordinarios, fieles y peregrinos se acercaban todo lo posible a la “vía sacra” para escuchar lecturas, sermones y noticias³⁰.

Con ocasión de las grandes solemnidades, y debido a que el acceso por la fachada occidental estaba franqueado, el pueblo de Dios también ocupaba la nave del trascoro (Fig. 2) y las colaterales, atendiendo a las Lecciones, Epístola y Evangelio, transmitidos desde los púlpitos o tribuna del *leedoyro*³¹, dividiendo en dos el espacio de conmemoración eucarística³². En tales circunstancias, para el pueblo la Epifanía mateana era el signo o hito de referencia en la nave del trascoro; y en general, en días ordinarios, un punto focal que atraía al fiel, propiciando una pausa y una oración o meditación³³ ante la Segunda Persona de la Trinidad, antes de proseguir

nacimiento (Is 53, 2-7; Jr 31, 15), según Otero Túnhez, R. e Yzquierdo Perrín, R., *El Coro...*, *op. cit.*, pp. 39 (fig. 24) y 92; para estas piezas, que formaban parte del grupo de la Epifanía, véase también Yzquierdo Peiró, R., *Los Tesoros de la Catedral de Santiago*, Santiago, Fundación Catedral de Santiago, el Consorcio de Santiago, Teófilo Ediciones y la Fundación Pecsá, 2017, pp. 126-127 y 135.

27 Un recorrido descrito en un documento de mediados del siglo XIII relativo a las responsabilidades de los clérigos sobre los peregrinos (*Constituciones*, libro 2º, f. 64), publicado por López Ferreiro, A., *Historia de la Santa Apostólica Metropolitana Iglesia de Santiago*, V, Santiago de Compostela, Imprenta del Seminario Conciliar Central, 1902, apéndice XXV, pp. 64-67.

28 Carrero Santamaría, E., “El altar mayor y el altar matinal en el presbiterio de la Catedral de Santiago de Compostela. La instalación litúrgica para el culto a un apóstol”, *Territorio, Sociedad y Poder*, n.º 8 (2013), pp. 19-52, especialmente 23-27, 32-36 y 45-49.

29 López Ferreiro, A., *Historia de la Santa Apostólica Metropolitana...*, *op. cit.*, V, pp. 93-96.

30 Este espacio entre el altar y el coro siguió siendo un lugar privilegiado durante toda la Edad Media y siglos siguientes, hasta que se desmontó la sillería en 1946; era este lugar de la “vía sacra” el eje de la catedral y punto focal para ubicar informaciones de interés público y cotidiano, con continuidad por lo menos hasta mediados del siglo XV; cfr. Sánchez Sánchez, X.M., *Iglesia, mentalidad y vida cotidiana en la Compostela medieval*, Santiago, Consorcio de Santiago y USC, 2019, pp. 266-267.

31 López Ferreiro, A., *Historia de la Santa Apostólica Metropolitana...*, *op. cit.*, V, pp. 173-174.

32 Carrero Santamaría, E., “Arzobispos y obras en Santiago de Compostela en los siglos XII y XIII. La definición del espacio litúrgico en la catedral”, en Teijeira, M.ªD., Herráez Ortega, M.ªV. y Cosmen Alonso, M.ªC. (eds.), *Reyes y Prelados. La creación artística en los reinos de León y Castilla (1050-1500)*, Madrid, Sílex, 2014, pp. 173-201, especialmente 188-190.

33 Una experiencia similar tenía lugar en los monasterios cluniacienses del siglo XII, en cuyos claustros, a través de la iconografía de los capiteles, se producía un paralelo visual a las prácticas meditativas de la *lectio divina*. Así como en Moissac, galería oeste del claustro, un capitel muestra a Daniel en el foso de los leones, en relación con el Anuncio a los Pastores, primer testimonio de la teofanía anunciada por el profeta; en Compostela se expone a Daniel entre las fieras en el basamento del parteluz del Pórtico, sosteniendo la genealogía humana de Jesús y teniendo como telón de fondo la escena de la Adoración de los Magos; un mensaje visual que equivale a una labor de exégesis en imagen. Sobre estas cuestiones de iconografía



Fig. 2. Vista general del trascoro mateano (reconstrucción hipotética según los profesores R. Otero Túñez y R. Yzquierdo Perrín, 1996, maqueta de 186 x 23 x 11 cm, A Coruña, Fundación Barrié. Fotografía: Ovidio Aldegunde.

en su camino hacia el *locus sanctus*³⁴. La imaginería del Pórtico y la escena de los Magos ante Jesús entronizado en el regazo de María materializaban una enseñanza teológica inteligible, en lo fundamental, a un público iletrado, manifestando la certeza de la presencia de Dios vivo, visibilizado en el Hijo³⁵.

románica y espiritualidad monástica cfr. Patton, P.A., "The capitals of San Juan de la Peña: narrative sequence and monastic spirituality in the romanesque cloister", *Studies in Iconography*, vol. 20 (1999), pp. 51-100, especialmente 84-90; Fraisse, Ch, *Moissac, histoire d'une abbaye. Mille ans de vie bénédictine*, Cahors, La Louve éditions, 2006, pp. 231-244.

34 Boto Varela, G., "Hitos visuales para segmentar el espacio en la iglesia románica", en Huerta Huerta, P.L. (coord.), *La imagen en el edificio románico: espacios y discursos visuales*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2015, pp. 205-242, especialmente 213-214 y 217-220.

35 Hellemans, B., "Images de l'exégèse et exégèse en images", en Baschet, J. et Dittmar, P.-O. (dirs.), *Les images dans l'Occident médiéval*, Turnhout (Belgium), Brepols, 2015, pp. 367-370.

2. La Adoración de los Magos. Fuentes textuales e iconográficas

Cuando a fines del siglo XII se decide que la Epifanía ocupe este lugar preferente en el trascoro de la catedral, un templo consciente de su papel receptor de peregrinos, la Iglesia de Santiago está potenciando intencionadamente la religiosidad popular hacia el Verbo de Dios hecho hombre. Una vivencia espiritual ligada a la devoción tierna a Jesús Niño, culto íntimamente vinculado al mariano, de gran popularidad en Occidente desde 1100³⁶. Expuesta en un lugar tan destacado, funcionaba como paralelo visual de un mensaje que resalta la humanidad de Cristo, la unidad esencial de la Trinidad y el misterio de la Encarnación. Para imaginar esta escena se contaba con un modelo cien años anterior, de principios del siglo XII, que forma parte del tímpano de Praterías dedicado a la naturaleza humana del Redentor. La Epifanía de la portada meridional, labrada por el maestro de Conques (1101-1103), con el posterior añadido de la figura del ángel por el maestro de la Traición (1103-1111), aparece descrita en el Libro V del Calixtino (ca. 1135-40):

...beata Maria, mater Domini, cum filio suo in Bethleem sculpsitur,
et tres reges qui veniunt ad visitandum puerum cum matre, trinum
munus ei offerentes et stella, et angelus eso ammoens en redeant ad
Herodem³⁷.

El proyecto edilicio de Diego Gelmírez había pensado en un lugar destacado para este episodio de la infancia de Cristo, que constituía una de las fiestas solemnes entre las celebradas en la catedral de Santiago a principios del siglo XII³⁸. En Praterías se presenta a Jesús niño en el regazo de María y a los tres reyes en actitud de adoración, con los dones de oro, incienso y mirra en sus manos, tras ser guiados por la estrella; con la ampliación de los tímpanos y la posibilidad de añadir más figuración, se incorpora el ángel que advierte de las malas intenciones de Herodes³⁹.

36 Rubin, M., *Emotion and Devotion. The Meaning of Mary in Medieval Religious Cultures*, Budapest-New York, Central European University Press, 2009; McGuire, B.P., "In Search of Good Mother: Twelfth-century Celibacy and Affectivity", en Leyser, C. & Smith, L. (eds.), *Motherhood, Religion and Society in Medieval Europe, 400-1400*, Farnham, Surrey (UK), Ashgate, 2011, pp. 88-102.

37 *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus*, Lib. V, cap. 9, edición de Herbers, K. y Santos Noia, M., Santiago, Xunta de Galicia, 1998, p. 253; para la traducción en castellano cfr. *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus*, Libro V, capítulo 9, p. 590: "...está esculpida Santa María, madre del Señor, con su hijo en Belén, y los tres reyes que vienen a visitar al niño con su madre, ofreciéndole el triple regalo, y la estrella y el ángel que les advierte que no vuelvan junto a Herodes".

38 HC, I, 17; el documento de concesión del palio a Gelmírez, de manos del papa Pascual II, fechado en Letrán el 30 de octubre de 1104, aclaraba que el uso de dicho ornamento sacro por parte del prelado compostelano solo era lícito dentro del templo y para celebrar las fiestas más solemnes: la Natividad, la Epifanía, la Anunciación, Pentecostés, la fiesta de Santiago y otras; cfr. *Historia Compostelana*, traducción de Falque Rey, E., Madrid, Akal, 1994, Libro I, capítulo 17, pp. 104-105.

39 En una primera versión de los tímpanos de Praterías, de menor radio que los actuales, el maestro de las Tentaciones o de Conques labró las lastras de la Virgen con el Niño, imagen que debería estar situada en una posición central, y a los tres reyes magos con la estrella; en la versión definitiva el maestro de la Traición –muy activo en la portada norte–, añadió el ángel dispuesto sobre los tres reyes, que les advierte de las malas intenciones de Herodes; cfr. Castiñeiras, M., "*Didacus Gelmirus*, patrón das artes. O longo camiño de

La inspiración de estas lastras y la descripción que de ellas hace el *Liber Sancti Jacobi*, destacando el carácter regio de los tres personajes, derivan de la tradición cristiana occidental y la evolución iconográfica del tema. Con una larga historia en la cultura visual, durante los primeros siglos del cristianismo la escena del Rey de reyes adorado por magos o sabios de la gentilidad estuvo ligada a las fundaciones de la realeza⁴⁰ y del alto clero y el papado⁴¹. Abundó también en ambientes funerarios, en relieves de sarcófagos y pintura de catacumbas, como símbolo de la universalidad de la *Buena Nueva* expresada con la llegada de los Magos de Oriente que reconocen y adoran al niño Jesús como Mesías y rey de los judíos⁴².

Desde el punto de vista iconográfico, su concepción parte de fuentes romanas prestigiadas y de carácter oficial, como es la procesión de donantes que portan sus ofrendas al emperador⁴³. La inserción de la Adoración de los Magos en el citado tímpano de Praterías redundaría en las evocaciones antiquizantes detectadas en el conjunto, donde determinados modelos de la Antigüedad romana funcionan como referentes de prestigio⁴⁴. Durante la alta Edad Media las noticias sobre el culto a los Magos en Occidente no son numerosas, si exceptuamos la definición de la Epifanía por parte de san Isidoro, quien fija el día de celebración de su fiesta litúrgica el seis de enero (*Etimologías*, VI, 18, 6-8)⁴⁵. En el siglo XI se potencia la difusión iconográfica de la escena, en paralelo al desarrollo litúrgico y escénico –teatro profano, a iniciativa de las *scholae* eclesiásticas–, en función de la sensibilidad de la Iglesia y del pueblo⁴⁶. La continuidad de los Magos en la plena Edad Media hispana es igualmente

Compostela: da periferia ao centro do Románico”, en *Compostela e Europa. A historia de Diego Xelmírez*, Milán, Skira-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2010, pp. 77-79.

- 40 La escena de la Epifanía se representó en mosaico en la fachada occidental de la basílica de la Natividad de Belén, fundada por Constantino y su madre santa Elena; cfr. Lidova, M., “The Adoration of the Magi: From Iconic Space to Icon in Space”, en Krsmanovic, B. & Milanovic, L. (eds.), en *International Congress of Byzantine Studies in Belgrade. Round Tables, 25th of August 2016*, Belgrade, The Serbian National Committee of AIEB, 2016, pp. 35-38.
- 41 Son elocuentes, en este sentido, los mosaicos del arco triunfal de Manta María la Mayor (ca. 440) y de San Apolinar Nuevo (561), en Rávena; cfr. Trexler, R.C., *The Journey of the Magi. Meanings in History of a Christian Story*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1997, pp. 22-38.
- 42 García Mahíquez, R., *La Adoración de los Magos. Imagen de la Epifanía en el arte de la Antigüedad*, Vitoria-Gasteiz, Instituto Municipal de Estudios Iconográficos Ephialte, 1992, pp. 83-91.
- 43 Ejemplos de ello son los legados sármatas que presentan al César sus regalos con las manos veladas, en la Columna de Marco Aurelio (Roma, 176-192); la procesión de orientales oferentes en el Arco de Galerio (Salónica, fines del siglo III), que conmemora la victoria sobre los persas en 298; y la escena de los tributos ofrecidos por los bárbaros de Tracia y los persas al emperador, en el basamento del obelisco de Teodosio (Constantinopla, principios del siglo V); cfr. Schlosser, J. von, *El arte de la Edad Media*, op. cit., 1981, p. 54; García Mahíquez, R., *La Adoración de los Magos. Imagen de la Epifanía...*, op. cit., pp. 35-38.
- 44 Castiñeiras, M., “Platerías: Función y Decoración de un ‘Lugar Sagrado’”, en *Santiago de Compostela: Ciudad y Peregrino. Actas del V Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago, Xunta de Galicia, 2000, pp. 301-307; Morás Morán, J.A., *Roma en el Románico. Transformaciones del legado antiguo en el arte medieval. La escultura hispana: Jaca, Compostela y León (1075-1150)*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2013, pp. 655-659 y 731-742.
- 45 Yarza Luaces, J., “Nuevas esculturas románicas en la catedral de Burgo de Osma”, *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología*, XXXIV-XXXV (1969), p. 221; Cosmen Alonso, M.^a C., “Una posible lectura iconográfica de la portada llamada del Perdón: Iglesia de Santiago de Villafranca del Bierzo”, *Astórica*, Año XIX, 21 (2002), p. 103.
- 46 Cardini, F., *Los Reyes Magos. Historia y Leyenda*, Barcelona, Ediciones Península, 2001, pp. 60-61.

importante, estando presente en los portales románicos⁴⁷, donde adoptan gestos y actitudes inspirados en los dramas litúrgicos⁴⁸.

Los textos sagrados invocados para la iconografía del tema son el Evangelio de san Mateo, el único de los canónicos que recoge la presencia en Jerusalén de “unos magos que venían del Oriente” (Mt 2: 1-2); personajes sabios y exóticos que no muestran reparo en preguntarle a Herodes dónde se hallaba el rey de los judíos recién nacido; una entrevista en palacio que inspira la astucia y mala intención del monarca, quien no duda en enviarlos a Belén (Mt 2: 8), bajo la protectora guía del astro que los había orientado desde sus lejanas tierras:

Ellos, después de oír al rey, se pusieron en camino. La estrella que habían visto en el Oriente iba delante de ellos, hasta que llegó y se detuvo encima del lugar donde estaba el niño. Al ver la estrella, se llenaron de inmensa alegría. Al entrar en la casa, vieron al niño con María, su madre. Entonces se postraron y lo adoraron; abrieron luego sus cofres y le ofrecieron dones de oro, incienso y mirra. Pero, avisados en sueños que no volvieran a Herodes, regresaron a su país por otro camino (Mt 2: 9-12).

Los evangelios apócrifos, con su exégesis de los Magos, también aportan datos para imaginar la escena; en concreto la edad aproximada de Jesús, su actitud sedente en el regazo materno y la titulación de los recién llegados como soberanos de lejanas tierras. El evangelista Mateo ya señalaba que Herodes manifestó su ira al ser burlado:

Mandó matar a todos los niños de Belén y de toda su comarca, menores de dos años, según el tiempo que había precisado por los magos (Mt 2,16).

No obstante, el Evangelio del Pseudo Mateo (*ca.* mediados del siglo VI), con gran difusión en el Occidente medieval, dice que la llegada a Jerusalén de los Magos de Oriente no fue inmediata al nacimiento del Salvador, pues se produjo “después de transcurridos dos años y que (...) encontraron al Niño en el regazo de su madre”⁴⁹. Como complemento, el evangelio armenio de la Infancia, también del siglo VI, con gran repercusión en la tradición medieval, afirma que los magos eran tres y además reyes, Melkon, Baltasar y Gaspar, coronados respectivamente en Persia,

47 Valdez del Álamo, E., “The Epiphany Relief from Cerezo de Riotirón”, en Parker, E.C. (ed.), *The Cloisters. Studies in Honor of the Fiftieth Anniversary*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 1992, pp. 110-145; y “Homage to the Child King: the Adoration of the Magi in Twelfth-Century Castilian Portals”, pp. 251-266.

48 Quintana de Uña, M.ª J., “Los ciclos de la Infancia en la escultura monumental románica en Navarra”, *Príncipe de Viana*, 181 (1987), pp. 269-271; Muir, L.R., *The Biblical Drama of Medieval Europe*, New York, Cambridge University Press, 1995, pp. 104-108.

49 *Los evangelios apócrifos*, edición de Santos Otero, A. de, Madrid, BAC, 2009, pp. 75 y 93; aspecto ya destacado por García Mahiquez, R., *La Adoración de los Magos. Imagen de la Epifanía...*, *op. cit.*, pp. 42-44

India y Arabia⁵⁰. Unos nombres en hebreo, griego y latín –Gaspar, Balthasar, Melchior– difundidos en Occidente en el siglo XI por Petrus Comestor⁵¹.

La imagen de Jesús como infante de corta edad, sentado en el regazo de María y venerado por los tres reyes guiados por una estrella, está labrada en la portada sur de la catedral compostelana, telón de fondo a la platea de juicios de Gelmírez, y en el tímpano del trascoro, concebido cien años más tarde. Si en Praterías la escena formaba parte de una narración, deviene protagonista absoluta en el trascoro, originalmente concebida, al igual que las demás imágenes del conjunto mateano, con una policromía muy viva –subsiste parte de ella en los caballos de los Magos– que la alejaba de su ser pétreo para aproximarla a un naturalismo pictórico de gran efecto, vivificado por la acción de la luz vibrante de lámparas y velas que ardían ante los altares del trascoro y bajo el *leedoiro*⁵².

3. Un punto focal ineludible: la Epifanía mateana en el debate de la Encarnación

El conjunto del Pórtico de la Gloria y el coro pétreo asume en su mensaje la fe en la divinidad de Cristo, expuesta en las dos teofanías de esta obra monumental. Una enseñanza en imágenes fundamentada teológicamente en la Biblia y otros textos que manejaban los miembros del cabildo y que la catedral poseía desde tiempos de Gelmírez⁵³. Entre ellos un *librum de fide trinitatis*, citado en el Libro II de la *Historia Compostelana*⁵⁴, posiblemente el *De Trinitate*⁵⁵ de san Agustín, una obra que busca la imagen de Dios en el hombre y que defiende la unidad y la igualdad de las personas del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, refutando las contrarias opiniones de quienes no eran fieles al dogma trinitario⁵⁶.

La escena de la Epifanía, como representación de la infancia de Jesús, visualizaba el dogma de la Encarnación. Con la Virgen sedente y entronizada, situada en

50 *Los evangelios apócrifos*, *op. cit.*, pp. 185 y 187-188

51 Leclercq, H., "Magos", en Cabrol, F. et Leclercq, H. (eds.), *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, París, Librairie Letouzey, 1913-1917, vol. 10, col. 1.065.

52 En el espacio situado bajo la tribuna había otros altares y además fue destinado a enterramientos, por lo menos desde el siglo XIV; cfr. Otero Túñez, R. e Yzquierdo Perrín, R., *El Coro...*, *op. cit.*, pp. 18 y 31.

53 El catálogo de la biblioteca del arzobispo don Bernardo II (1224-1240) se conoce por un manuscrito conservado en la Biblioteca Municipal de Marsella; consta de una relación, fechada en 1226, de 93 volúmenes jurídicos, bíblicos, patristicos, históricos y filosóficos, además de tratados de gramática, retórica y poética; libros en gran parte heredados de sus antecesores en el episcopado; cfr. Omont, H., "Cathalogue de la Bibliothèque de Bernard II, Archevêque de Saint-Jacques", *Bulletin de l'Ecole de Chartes*, 54 (1893), pp. 327-333; Moralejo, S., "A Cultura e os seus obxectos", en *O Pórtico da Gloria e o seu tempo*, Santiago, Xunta de Galicia, 1988, p. 39.

54 *Historia Compostelana* (HC, II, 57), *op. cit.*, pp. 408-409.

55 Núñez Rodríguez, M., *A la búsqueda de la memoria. Las tres portadas mayores de la Basílica de Gelmírez*, Santiago, Consorcio de la Ciudad, 2011, p. 12.

56 Arias Reyero, M., "La Doctrina Trinitaria de San Agustín (en el De Trinitate)", *Teología y Vida*, 30 (1989), pp. 249-270.

el centro del tímpano, bajo un dosel pétreo⁵⁷, y mostrando en sus brazos al Mesías niño, se culminaba la narración iconográfica de Pórtico y coro⁵⁸, en correspondencia al creciente fervor popular hacia la naturaleza humana del Salvador y a la *imitatio Christi* desarrollada bajo inspiración del modelo de *paupertas* de Jesús⁵⁹. La afirmación de la humanidad de Cristo era un concepto defendido a mediados del siglo XII por Pedro Lombardo⁶⁰, teólogo y *magister* de Notre Dame de París, cuya obra también se manejaba en la catedral compostelana en el entorno de 1200⁶¹. Pedro Lombardo se preguntaba si se debería rendir el mismo honor a la humanidad del Redentor que a su divinidad, concluyendo que deben ser adorados por igual, como un cuerpo único⁶². La piedad cristológica inspiró la ubicación de la Adoración de los Magos, presidiendo desde el trascoro el cierre de la nave mayor, un amplio espacio congregacional destinado a fieles locales y peregrinos llegados de tierras próximas o lejanas, que entenderían sin dificultad el sentido de homenaje a Cristo que encierra la escena de los sabios de Oriente ante la Virgen entronizada e intemporal⁶³, por lo cual se sentirían llamados a emular este homenaje a la majestad divina.

Desde el año de consagración de la catedral (1211) hasta 1604, momento del desmontaje del conjunto coral, motivando la desmembración, diáspora y parcial desaparición de sus elementos e imágenes, el pueblo devoto podía admirar la adoración de estos gentiles ante la *sedes sapientiae*, con Jesús Niño, ya crecido, en el regazo de la Virgen Madre. La destrucción del coro pétreo nos ha privado del conjunto, del que solo han aparecido el relieve con los caballos⁶⁴ de tan peculiares peregrinos –original-

57 Se conserva la parte superior del mismo en el Museo de la Catedral, cfr. Yzquierdo Perrín, R., *Reconstrucción del Coro Pétreo...*, *op. cit.*, p. 28.

58 La *Maestas* de la Virgen con el Niño era, en suma, la imagen que representaba el desenlace de la historia *ante lege* y *sub lege*, el cierre de la narración del Antiguo y Nuevo testamentos; cfr. Prado-Villar, F., “La culminación de la catedral románica: el maestro Mateo y la escenografía...”, *op. cit.*, pp. 989-1.018.

59 Constable, G., *Three Studies in Medieval Religious...*, *op. cit.*, pp. 169-193.

60 Forest, A., Gandillac, M. y Steenberghen, F., *El pensamiento medieval*, en Fliche, A. y Martin, V. (dirs.), *Historia de la Iglesia*, XIV, Valencia, Edicep, 1974, pp. 187-200.

61 La obra de Pedro Lombardo y el resto de los libros los custodiaba el chantre de la catedral, posible supervisor del complejo programa del Pórtico de la Gloria, según Castiñeiras, M., “La iglesia del Paraíso: el Pórtico...”, *op. cit.*, pp. 67-69. También se puede entrever la influencia de textos de Yves de Chartres y Anselmo de Canterbury (cfr. Núñez Rodríguez, M., *A la búsqueda de la memoria. Las tres portadas mayores...*, *op. cit.*, p. 10), autor del influyente *Cur Deus homo*, sobre la Encarnación y el sacrificio en la Cruz, obra que ofrece un nuevo camino en la teología de la redención, a partir de un método que busca penetrar la significación de la verdad que ya se cree; cfr. Forest, A., Gandillac, M. y Steenberghen, F., *El pensamiento medieval*, *op. cit.*, pp. 75-78.

62 *Sententiae*, III, 9; cfr. Constable, G., *Three Studies in Medieval Religious...*, *op. cit.*, pp. 184 y 191; Aquino, T. de, *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo, III/1: La Encarnación del Verbo y la obra de la Redención*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 2015, Libro III, distinción 9.

63 Belting, H., *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, Madrid, Akal, 2009, pp. 397-398.

64 Pieza conservada en el Museo de la Catedral de Santiago; cfr. Fernández Pérez, S., “Caballos del cortejo de los Magos”, en *Luces de Peregrinación*, catálogo de la exposición, Santiago, Xunta de Galicia, 2003, pp. 189-191; Yzquierdo Peiró, R., “Los bellatores: caballos de la Epifanía de la puerta del coro pétreo de la Catedral de Santiago”, en *Alfonso IX y su época...*, *op. cit.*, pp. 181-183; “Relieve con caballos del cortejo de los Reyes Magos procedente de la fachada del trascoro”, en *Maestro Mateo en el Museo del Prado*, *op. cit.*, p. 120; “Relieve con caballos del cortejo de los Reyes Magos procedente de la fachada del trascoro”,

mente situado a la izquierda del tímpano— y otras piezas ya citadas, habiendo desaparecido las principales. La imagen de María con el Niño se erigía como centro compositivo del luneto, situado a la derecha del espectador san José, sumido en su sueño visionario, como sucede en ejemplos hispanos del último cuarto del siglo XII⁶⁵ y en tímpanos del gótico gallego derivados del mateano⁶⁶. Buscando el equilibrio compositivo, el diseño de la fachada posiblemente se completaría con la Anunciación⁶⁷, un relieve situado a la derecha del tímpano, haciendo *pendant* con el de los caballos, que aparecen tras una de las torres de la ciudad; se visualizaba así la salida del cortejo de Jerusalén, tras la entrevista de los Magos con Herodes. Por su parte, los descabalgados Gaspar y Baltasar, situados de pie⁶⁸, se ubicarían en el extremo izquierdo del tímpano y/o quizá en el arranque de las arquivoltas, manteniendo una actitud expectante y de respeto ante Jesús y María, precedidos por Melchor, que evocaba el ceremonial del homenaje feudal presentando su ofrenda con la rodilla hincada en tierra y llevándose una mano a la corona para descubrirse ante Dios encarnado⁶⁹.

Al haberse perdido las imágenes principales, esta reconstrucción virtual es deudora de sus ecos inmediatos: el tímpano de Santa María de la Corticela, obra del taller mateano (ca. 1225-1250) (Fig. 3), y el grupo de Santo Estevo de Ribas de Miño (O Saviñao, Lugo), del taller de Portomarín (ca. 1120-1230)⁷⁰. A partir de

en Yzquierdo Peiró, R. (ed.), *Maestro Mateo en el Museo del Prado*, op. cit., pp. 120-121; y *Los Tesoros...*, op. cit., p. 135.

- 65 Valdez del Álamo, E., "Homage to the Child King: the Adoration of the Magi in Twelfth-Century Castilian Portals", en Rückert, C. & Staebel, J. (eds.), *Mittelalterliche Bauskulptur in Frankreich und Spanien: Im Spannungsfeld des Chartreiser Königsportals und des Pórtico de la Gloria in Santiago de Compostela*. *Ars Iberica et Americana*, 13, *Kunsthistorische Studien der Carl Justi-Vereinigung*, Frankfurt, Vervuert, 2010, pp. 257-259; a principios del siglo XII, en la portada de las Platerías, también se supone la presencia de san José, según Núñez Rodríguez, M., *A la búsqueda de la memoria. Las tres portadas mayores...*, op. cit., p. 92.
- 66 Ubicados en Compostela, A Coruña, Betanzos, Iria Flavia, Vigo, etc.; cfr. Caamaño Martínez, J.M.^a, "Seis tímpanos compostelanos de la adoración de los Reyes", *Archivo Español de Arte*, XXXI (1958), pp. 331-338; Otero Túñez, R. e Yzquierdo Perrín, R., *El Coro...*, op. cit., pp. 120 y 178-183; Barral Rivadulla, M.^a D., "La Epifanía: sus variantes iconográficas en la escultura bajomedieval gallega", en Azanza, J., Balaguer, V. y Collado, V. (eds.), *La Biblia en el Arte y la Literatura, V Simposio Bíblico Español, t. II: Arte*, Valencia-Pamplona, Fundación Bíblica Española y Universidad de Navarra, 1999, pp. 105-116; Manso Porto, C., "Un tímpano singular vinculado al Arzobispo Fray Berenguel de Landoria (1317-1330) en Santa Cristina de Fecha (Santiago de Compostela)", *Abrente*, 38-39 (2006-2007), pp. 75-116.
- 67 Quizá refuerce la teoría de que la Anunciación acompañaba en la fachada del trascoro a la Epifanía, la presencia, a partir del siglo XIV, de un altar en dicho trascoro con un grupo escultórico formado por el arcángel san Gabriel y la Virgen embarazada (Nuestra Señora de la O), un conjunto de origen conimbricense, posible donación de Isabel de Aragón, reina de Portugal, tras su peregrinación a Compostela en 1325; cfr. Dias, P., "A pedra de Ançã, a escultura de Coimbra e a sua difusão na Galiza", en Valle Pérez, X.C. (dir.), *Do Tardo-Gótico ao Maneirismo. Galiza e Portugal*, A Coruña / Lisboa, Fundación Barrié de la Maza / Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, pp. 9-24; y *A escultura de Coimbra do Gótico ao Maneirismo*, Coimbra, Câmara Municipal, 2003, p. 28.
- 68 Iconografía denominada helenística; aparece en la pintura de las catacumbas romanas y es la habitual en el arte medieval occidental; cfr. García Mahíquez, R., *La Adoración de los Magos. Imagen de la Epifanía...*, op. cit., pp. 47-50.
- 69 La genuflexión, propia del ceremonial feudal occidental, reemplaza en esta escena a la prosternación o proskinesis, posición de humildad y vasallaje de origen bizantino; cfr. Bango Torviso, I., "Sobre el origen de la proskinesis en la Epifanía de los Magos", *Traza y Baza*, 7 (1985), pp. 25-37; Otero Túñez, R. e Yzquierdo Perrín, R., *El Coro...*, op. cit. p. 122.
- 70 Yzquierdo Perrín, R., "La expansión del arte del maestro Mateo: San Esteban de Ribas de Miño", en *Jubilatio. Homenaje de la Facultad de Geografía e Historia a los profesores D. Manuel Lucas Álvarez y D. Ángel Rodríguez*



Fig. 3. Epifanía del tímpano de Santa María de la Corticela, taller del maestro Mateo. Dibujo: Alfredo Erias, 2021.

estos modelos la escena se difundió en Galicia, repitiéndose, como ya se ha dicho⁷¹, en varios tímpanos de la baja Edad Media, como afirmación iconográfica del misterio de la Encarnación.

Sobre la concepción y nacimiento de Jesús, las fuentes canónicas son los evangelistas Mateo y Lucas⁷², pues ni Marcos ni Juan se refieren a ello. La genealogía de Cristo (Mt 1,1-17), expuesta en el parteluz del Pórtico, tiene precisamente la intención de demostrar que Jesús es el Mesías, la Encarnación del final de la historia de la salvación, iniciada con las promesas a Abrahán⁷³, y cuya venida al mundo se hace explícita con las revelaciones de los profetas. En el mismo conjunto catedralicio se presenta la genealogía humana y divina de Cristo, en conexión con la escena de la llegada de unos magos, de gran saber religioso y filosófico, que aseguran que Jesús es el rey Mesías, nacido en Belén de Judá como el rey David. El Mesías es identificado y adorado por estos gentiles de Oriente, que representan el movimiento de los pueblos hacia Cristo, anunciando la universalidad de la salvación⁷⁴. Unos extranje-

González, t. II, Santiago, USC, 1987, pp. 571-591, especialmente 583-585; Fernández Pérez, S., "Epifanía", en *Luces de Peregrinación...*, op. cit., pp. 192-196; y *San Esteban de Ribas de Miño: los talleres de filiación mateana*, Lugo, Diputación Provincial, Servicio de Publicaciones, 2004, pp. 76-82.

71 Cfr. nota 66.

72 McKenzie, J.L., "Evangelio según san Mateo", en Brown, R.E., Fitzmyer, J.A. y Murphy, R.E. (dirs.), *Comentario bíblico "san Jerónimo"*, t. III, *Nuevo Testamento*, I, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1972, pp. 175-176.

73 El evangelista Mateo propone la genealogía real de Jesús: de Abrahán a David, de David a la deportación de Israel da Babilonia y de la deportación a Babilonia a Cristo. Serían tres veces catorce generaciones, cuarenta y dos en total, según ha destacado Cardini, F., *Los Reyes Magos...*, op. cit., p. 8.

74 En los sermones de Navidad del papa san León Magno (440-461) los magos son la *primitiae gentium* que representaba la conversión de todos los pueblos que no pertenecen al tronco de Israel; un planteamiento, el de la conversión de los gentiles, al que también aludía el sermón conocido como *anónimo de Salamanca* sobre la historia de los magos; cfr. Cardini, F., *Los Reyes Magos...*, op. cit., pp. 39-48; Herrera, M.^a T. y Oroz Reta, J.,

ros invocados en la catedral de Santiago, célebre santuario de peregrinación, para manifestar la fe de la Iglesia compostelana en el dogma de la Encarnación, sustentado en la Epístola de san Pablo a los Colosenses (1, 15-16), según la cual Jesús “es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, tronos, dominaciones, principados, potestades. Todo fue creado por él y para él”.

El mensaje de fondo es, por lo tanto, la afirmación de que el Verbo de Dios se hizo carne, un mensaje de ortodoxia expuesto por la Iglesia de Santiago en Praterías, como muestra de la fidelidad al dogma de la Encarnación frente al avance de los movimientos del siglo XII que impugnaban la doble naturaleza de Cristo⁷⁵. El planteamiento se reforzaba en 1188 en el epígrafe de los dinteles del Pórtico⁷⁶, y en 1200 con la nueva Epifanía del trascoro. Un programa fiel a la ortodoxia doctrinal de la Iglesia romana, que en la segunda mitad del siglo XII luchó contra la herejía y la desobediencia al papa con medidas drásticas, como el exilio, la confiscación de bienes y la excomunión⁷⁷.

4. Los Magos ante Jesús, imagen simbólica de los reyes de León en la catedral de Santiago

La exégesis bíblica y su paralelo en imágenes, facilitando el mensaje espiritual de la basílica jacobea, en armonía con la ortodoxia romana, inspiró la elección de la Epifanía para centrar el trascoro (Fig. 4) del principal templo del reino de León. Pórtico y coro pétreo sostienen un mensaje rico y multiforme, dirigiendo al pueblo y al poder una invitación constante a la conversión, principal objetivo de la peregrinación⁷⁸. Los soberanos leoneses acudieron varias veces a Compostela *causa orationis*⁷⁹, incentivando una serie de reflejos y alusiones en la catedral, de modo

“Introducción”, en *Historia de los Reyes Magos. Manuscrito 2037. Biblioteca de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Ediciones de la Universidad, 2004, p. 17; Ratzinger, J., *Jesús de Nazaret*, Madrid, Encuentro, 2018, pp. 103-114.

75 Núñez Rodríguez, M., *A la búsqueda de la memoria. Las tres portadas mayores...*, *op. cit.*, pp. 87-104.

76 Fiel a la ortodoxia, la Iglesia de Santiago resalta su firme creencia en la Encarnación del Señor al inicio del epígrafe grabado en los dinteles del Pórtico, colocados el 1 de abril de 1188: + ANNO: AB INCARNATIONE: DNI: MCLXXXVIII; ERA ICCXXVI; DIE KL: APRILIS: SVPER: LIMINARIA: PRINCIPALIU: PORTALIU / ECCLESIE: BEATI: JACOBI: SUNT: COLLOCATA: PER: MAGISTRVM MATHEVM / QUI: A FUNDAMENTIS: IPSORUM: PORTALIU: GESSIT: MAGISTERIVM

77 Bolton, B., “Tradition and Temerity: Papal attitudes to Deviants, 1159-1216”, en *Innocent III: Studies on Papal Authority and Pastoral Care*, Hampshire (UK), Variorum, 1995, pp. 79-91.

78 El proyecto de regeneración espiritual viene acompañado, en el *Veneranda dies* del Libro I del Calixtino, por la enumeración de sanaciones físicas que los fieles podían obtener ante el altar de Santiago; cfr. Díaz y Díaz, M., “La espiritualidad de la peregrinación...”, *op. cit.*, pp. 253-256

79 En 1182 se documenta la última visita a Compostela de Fernando II como peregrino; cfr. Moralejo, S., “El 1 de Abril de 1188. Marco histórico y contexto litúrgico en la obra del Pórtico de la Gloria”, en *Patrimonio artístico de Galicia...*, t. II, *op. cit.*, p. 113.

que la monarquía veterotestamentaria y la imagen del Rey celeste servían de espejo a una monarquía que tenía bajo control a la Iglesia de su reino, otorgando donaciones y privilegios reales al clero catedralicio –al arzobispo de Santiago prometió Fernando II la primacía sobre Mérida cuando fuese conquistada–, con intenciones estratégicas y políticas⁸⁰. Un favor que incluso se extendió a un ámbito tan material como el monetario, admitiendo Fernando II que Compostela no se sumase al resello y permitiendo así que sus monedas inalteradas circularan con su pleno valor en la archidiócesis de Santiago, aunque fuesen devaluadas más allá de sus fronteras⁸¹. Toda una serie de privilegios y donaciones que, como afirmación regia, continuaría Alfonso IX, reconociendo el prestigio internacional que Compostela, meta de una peregrinación famosa, le otorgaba al reino de León⁸².

Las alusiones a la monarquía se inician en el macizo occidental encargado por Fernando II en 1168 al maestro Mateo, concebido como escenario monumental para las entradas de gran aparato protagonizadas por los reyes⁸³, de modo que la realeza bíblica del Pórtico, reflejo ideológico e iconográfico de los portales reales de las catedrales francesas⁸⁴, y los Reyes Magos prosternados ante el Salvador niño

80 Hay que tener en cuenta, además, que la injerencia de los soberanos leoneses en cuestiones eclesiásticas llegaba hasta el nombramiento de obispos, siguiendo la práctica de Alfonso VII; cfr. Reilly, B.F., "On getting to be a bishop in León-Castile: The "emperor" Alfonso VII and the post-Gregorian church", en *Studies in Medieval and Renaissance History*, 1, 1978, pp. 37-68; Álvarez Palenzuela, V.A., "Iglesia y monarquía en el reinado de Fernando II", en *Santo Martino de León. I Congreso Internacional sobre Santo Martino en el VIII Centenario de su obra literaria, 1185-1985*, Madrid, Isidoriana, 1987, pp. 141-152; Pérez Rodríguez, F.J., *El dominio del Cabildo Catedral de Santiago de Compostela en la Edad Media (ss. XII-XIV)*, Santiago, Tórculo, 1994, pp. 6-7; Cosmen Alonso, M.^a C. y Herráez Ortega, M.^a V., "Fernando II, promotor del Camino de Santiago en León", en *Imágenes y promotores en el arte medieval. Miscelánea en homenaje a Joaquín Yarza Luaces*, Barcelona, Bellaterra y Universitat Autònoma de Barcelona, 2001, pp. 79-80; Reglero de la Fuente, C.M., "Reyes y obispos en los reinos de León y Castilla (c. 1050-1200): oración, servicio y memoria", en Teijeira, M.^a D., Herráez Ortega, M.^a V. y Cosmen Alonso, M.^a C. (eds.), *Reyes y preladados. La creación artística...*, op. cit., pp. 45-66; Ruiz de la Peña González, I., "Fernando II de León, benefactor de las iglesias del reino. La reforma románica de la Cámara Santa de la catedral de Oviedo", en Alonso Álvarez, R. (ed.), *La Cámara Santa de la Catedral de Oviedo y su Relicario*, Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos, 2017, pp. 85-91.

81 Todesca, J.J., "The Crown Renewed: The Administration of Coinage in León-Castile c. 1085-1200", en Todesca, J.J. (ed.), *The Emergence of León-Castile c. 1065-1500. Essays Presented to J.F. O'Callaghan*, Farnham, Surrey (UK), Ashgate, 2015, pp. 9-31.

82 Fuentes musulmanas del siglo XIII sobre el reino de León destacan este papel de Compostela. El cronista Ibn Idari al-Marrakusi, cadí de Marrakus (Marraquech) y autor de una compilación sobre la historia de al-Andalus y el norte de África entre 640 y 1269, afirma que "los nazarenos y los reyes tiranos (al-muluk al-tagya) (que Alá los confunda) habían seguido dirigiéndose continuamente en romería a la ciudad de Sant Yaqub (Santiago de Compostela), en Galisiyya, donde se alza el santuario más venerado de los cristianos en todo el país de al-Andalus y en los territorios aledaños de "al-ard al-kabira" (Europa). En efecto, allí está ubicada una iglesia cuyo valor, para ellos, equipara al que tiene entre nosotros la Ka'ba: tanto la reverencian que la invocan continuamente cuando formulan sus más solemnes juramentos. Constituye, además, la meta de una romería a la cual acuden miles y miles de peregrinos, quienes se encaminan hacia allá no solo desde los países más remotos que imaginarse pueda, sino también desde Roma y otras regiones, cercanas o lejanas. Allí se venera un sepulcro donde, según dicen, está enterrado Yaqub (Santiago el Mayor); cfr. Turienzo, G., *El reino de León en las fuentes islámicas medievales (siglos II H./VIII d.C. - VI H./XII d.C.)*, León, Universidad de León, 2010, pp. 310-311.

83 Sánchez Ameijeiras, R., "El entorno imaginario del rey...", op. cit., pp. 314-316.

84 Moralejo, S., "El 1 de Abril de 1188. Marco histórico y contexto litúrgico en la obra del Pórtico de la Gloria", en *Patrimonio artístico de Galicia...*, t. II, op. cit., pp. 116-117.



Fig. 4. Fachada del trascoro medieval de la catedral de Santiago, taller del maestro Mateo (reconstrucción hipotética según los profesores R. Otero Túniz y R. Yzquierdo Perrín, 1996, maqueta de 186 x 23 x 11 cm, A Coruña, Fundación Barrié. Fotografía: Ovidio Aldegunde.

configuran una imaginería en consonancia con el cuerpo político e inmortal del monarca –en este caso Alfonso IX–, que deberá ser transmitido a su sucesor⁸⁵. En su ascenso hacia el interior sacro, los monarcas de León percibían que formaban parte de la humanidad labrada en piedra, a través de reflejos y evocaciones; en primer lugar, se reconocían en las imágenes de David y Salomón, en el exterior del Pórtico, que repiten su bienvenida en el parteluz; y a continuación se sentían reflejo terrenal de la majestad del Cristo del Último Día, el rey celeste, de cuyo poder emana su soberanía; como colofón, una vez en la nave mayor, los monarcas reconocían su

85 Kantorowicz, E.H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Akal, 2012, pp. 244-246; Pouspin, M., "Images et idéologie politique", en Baschet, J. et Dittmar, P.-O. (dirs.), *Les images...*, op. cit., pp. 445-450.

reflejo en los Magos recién descabalgados y en actitud de adoración ante el Rey de los Judíos⁸⁶.

En términos políticos, el estímulo representativo y simbólico de la Epifanía del trascoro compostelano cuenta con precedentes en el vecino reino de Castilla, en una serie de conjuntos interpretados en virtud de la reivindicación de Alfonso VIII como principal monarca hispanocristiano de su tiempo⁸⁷. Así, a fines del siglo XII, la Adoración de los Magos cobra importancia como escena aislada, en tímpanos y frontales de altar castellanos como el de Cerezo de Río Tirón, Butrera, Ahedo de Butrón y Villasana de Mena, entre otros. Un hecho que, entre otras razones, puede deberse al empeño de Alfonso VIII, una vez alcanzada su mayoría de edad y tras un período de minoría convulsa, acosado su reino por los nobles y reyes vecinos de León y Navarra, de afianzar su persona como espejo de la realeza contemporánea, reflejando en estas representaciones el triunfo del rey niño y la esperanza de unir la península ibérica bajo su cristiana persona.

Una reivindicación para afianzar el poder temporal del soberano y su fidelidad a la Iglesia que también había ejercido el emperador Federico I Barbarroja, con motivo de su coronación como rey de Borgoña en San Trófimo de Arlés, el 30 de julio de 1178; acontecimiento evocado en la Epifanía del portal occidental de dicha catedral, donde el emperador se representa como cuarto mago oferente⁸⁸. La relación del emperador Hohenstaufen y los tres reyes se estrechó a partir de 1164, con el traslado de las reliquias de los sabios de Oriente de Milán a la catedral de Colonia, a partir del cual comienza en esta ciudad un culto a los Magos que hará de ella un conocido centro de peregrinación⁸⁹.

En el caso de Alfonso IX, *rex Legionensium et Gallecie*, también puede asociarse la Epifanía compostelana a sus aspiraciones políticas⁹⁰, como en los casos de Alfonso VIII de Castilla y el soberano del Sacro Imperio. A fines del siglo XII el rey leonés, acosado por la presión militar de Castilla y Portugal, con varias plazas leonesas en poder de los castellanos, había pactado una alianza con los almohades. Esta deslealtad la pagó en 1191, siendo excomulgado por el papa Celestino III (1191-98); quedaba así

86 Sánchez Ameijeiras, R., "El entorno imaginario del rey...", *op. cit.*, pp. 310-311 y 315-316.

87 Valdez del Álamo, E., "Homage to the Child King...", *op. cit.*, pp. 261-265.

88 Segal, E., "The Magi of the Portal of Saint-Trophime in Arles: meaning and politics", *Arte medievale*, 1 (2010-2011), pp. 49-60.

89 El apócrifo *Hechos de Tomás* indica que este apóstol bautizó en India a los Magos; consagrados obispos, los tres padecieron martirio en el año 70, siendo sepultados en Saba y posteriormente llevados sus restos a Constantinopla por santa Elena, donde se les rindió culto. Según la leyenda forjada en Milán en el siglo XI, Constantino le cedió las reliquias a san Eustorgio, que las depositó en Milán. En 1164 Reinaldo de Dassel, arzobispo de Colonia y canciller para Italia del emperador Federico I Barbarroja, aprovechó el saqueo de la ciudad lombarda para trasladar las reliquias de los Magos a su sede episcopal, con el beneplácito del soberano y la intención de reforzar el poder del Sacro Imperio derivado de la gracia divina, ante las injerencias del papa en asuntos terrenales; sobre la *translatio* de las reliquias de los Magos cfr. Trexler, R.C., *The Journey of the Magi...*, *op. cit.*, pp. 78-80; Louis RÉAU, *Iconografía de la Biblia. Nuevo Testamento. Iconografía del arte cristiano*, t.1, vol. 2, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2000, pp. 250-251; Cardini, F., *Los Reyes Magos...*, *op. cit.*, pp. 75-85

90 Segal, E., "The Magi of the Portal of Saint-Trophime in Arles...", *op. cit.*, pp. 52-56.

en entredicho el reino de León y Galicia. La alianza con el califa almohade se renueva en 1196, obteniendo Alfonso IX nueva excomunión del sumo pontífice, que además le obliga a separarse de Teresa de Portugal, por consanguinidad entre cónyuges, razón por la que el papa también invalida su segundo matrimonio, esta vez con Berenguela de Castilla⁹¹. La falta de credibilidad del monarca leonés frente al papa, que también condenó al magnate Pedro Fernández de Castro por su gestión en la alianza del reino con los almohades⁹², y amenazó con excomunión a los obispos de León que no secundaran la separación de los reyes⁹³, se solucionó en 1204, cuando Alfonso IX decide separarse de doña Berenguela, absuelta al igual que el rey en octubre de ese año.

La paz espiritual y la reconciliación del rey con la Iglesia de Santiago se confirma con la devolución al arzobispo Pedro Suárez de Deza y al cabildo compostelano de la renta de vino de Castrelo, bodega próxima a Ribadavia, y con una serie de donaciones, compensaciones y beneficios recogidos en el *Tumbo B*, que habían sido otorgados por Alfonso IX en 1208-1209⁹⁴. Donaciones que aumentarán en 1211, cuando finalicen las obras de la catedral. Para la ceremonia de consagración del 21 de abril de aquel año se desplazó el rey a Compostela⁹⁵, acompañado por los obispos, magnates y otros nobles y eclesiásticos del reino, en un acto en el que participó la población de la ciudad y gran número de peregrinos, que acudían mayoritariamente en Pascua y en los meses de otoño⁹⁶. Se trataba de celebrar el final de la dilatada construcción de la catedral y de consagrarla; es decir, sacralizar el templo jacobeo e introducir sus ámbitos en la esfera de lo sagrado.

El rey entrega a Dios y a Santiago el Mayor la catedral recién concluida, como ofrenda para el perdón de sus pecados, y al igual que hizo Salomón en la dedicación del Templo de Jerusalén (2Cro 7, 4-5), realiza sacrificios en forma de ofrendas, como el castillo de Traba, dado en prenda al arzobispo Pedro Muñiz, hasta que fuese efectivo el obsequio de tierras capaces de rentar anualmente doscientos morabetinos. Una dádiva al prelado acompañada de ochocientos *stopos* de trigo para el cabildo compostelano, procedentes del granero que la Corona poseía en Santa Marina, a orillas del Órbigo, a cambio de la obtención de la gran indulgencia para su persona y de la celebración de una misa diaria por el alma de su padre, Fernando II, y de todos sus antepasados⁹⁷.

91 López Ferreiro, A., *Historia de la Santa Apostólica Metropolitana...*, op. cit., V, pp. 34-37; Ayala Martínez, C. de, "Alfonso IX, último monarca del Reino de León (1188-1230)", en Álvarez Álvarez, C. (ed.), *Reyes de León. Monarcas leoneses del 850 al 1230*, León, Edilesa, 1996, pp. 193-216, especialmente 213; Caverio, G., "Alfonso IX y la Iglesia de su reino", en *Alfonso IX y su época...*, op. cit., pp. 90-92.

92 Barton, S., "Alfonso IX y la nobleza del reino de León", en *Alfonso IX y su época...*, op. cit., pp. 75 y 82.

93 Fletcher, R.A., *The Episcopate in the Kingdom of Leon in the Twelfth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 71.

94 López Ferreiro, A., *Historia de la Santa Apostólica Metropolitana...*, op. cit., V, pp. 51-53.

95 Recuero Astray, M., "Alfonso IX, rey de León y de Galicia (1188-1230), repoblador de A Coruña (1208)", en *Alfonso IX y su época...*, op. cit., p. 28.

96 Escena evocada por López Ferreiro, A., *Historia de la Santa Apostólica Metropolitana...*, op. cit., V, 54-59.

97 El dato se encuentra en el *Acta de Consagración de la Catedral de Santiago*, 21 de abril de 1211, Tumbo B, fol. 207; transcripción en López Ferreiro, A., *Historia de la Santa Apostólica Metropolitana...*, op. cit., V, apéndice IX, pp. 27-30; el documento está traducido en Cabano Vázquez, J.I., "Catálogo", en *Los Reyes y Santiago*.

En el acto de consagración de la catedral, terminada por voluntad de la monarquía leonesa, Alfonso IX, recién reconciliado con la Iglesia, reivindica el papel del origen divino de la institución que representa y que lo convierte en vicario de Dios⁹⁸, ofreciendo a la divinidad el templo jacobeo⁹⁹. Al verse en el espejo de los reyes de Israel, reflejados en la triunfal escenografía del Pórtico de la Gloria y el coro pétreo, Alfonso IX piensa y actúa como Salomón, esperando que las buenas obras en las que se había significado –su reconciliación con la fe, la conclusión de la catedral y las diversas dádivas a la Iglesia compostelana– sirvan para prestigiar y consolidar su estirpe. El rey esperaba que la respuesta divina fuese semejante a la obtenida por Salomón de Yahvé:

En cuanto a ti, si te conduces ante mí como lo hizo David tu padre, con corazón íntegro y recto, haciendo todo lo que te ordene y guardando todos los mandatos y decretos, afianzaré el trono de tu realeza sobre Israel para siempre, como prometí a David tu padre: No te habrá de faltar alguno de los tuyos que se sienta sobre el trono de Israel (1R 9, 4-5).

Todavía habría de regresar Alfonso IX a Santiago en 1211, *causa peregrinationis*, en el mes de noviembre, otorgando al cabildo catedralicio nuevas donaciones: trescientos morabetinos cada tercio del año, procedentes de las rentas reales de la joven población de A Coruña, a cambio de lo cual la Iglesia compostelana creó un altar bajo la advocación de san Lorenzo –capilla denominada después panteón real o *capela dos reis*, situada al lado de la Puerta Francígena, en el extremo de la nave oeste del crucero norte–, donde se celebraría misa diaria por la intención del soberano y por el bien de las almas de los monarcas que lo antecedieron¹⁰⁰.

Con la Epifanía del tráscoro, inaugurada como el resto de la catedral en abril de 1211, Alfonso IX afirma, en el principal templo de su reino, su soberanía y su sumisión a la fe cristiana. La escena de los Magos asumía múltiples significados, pero uno en concreto afectaba a la visión del monarca: la adoración y ofrenda al Rey supremo por parte de tres reyes que se identificaban con los tres continentes del mundo¹⁰¹. Nuevo espejo, por lo tanto, en el que se refleja el soberano de León y Galicia, espiritualmente regenerado y reintegrado a una vida de rectitud, cuya acti-

Exposición de documentos reales de la Catedral de Santiago de Compostela. Archivos de Galicia, 1, Santiago, Xunta de Galicia, 1988, pp. 123-126.

98 Núñez Rodríguez, M., "La imagen epifánica del *rex gratia Dei* Alfonso IX", en *Alfonso IX y su época...*, *op. cit.*, pp. 373-374.

99 En el Acta de Consagración el rey Alfonso IX dice lo siguiente: "Nada hayo tan conforme, justo y conveniente a la dignidad de los Reyes como servir en todo a aquel por quien reinan y por quien esperan reinar eternamente en el cielo"; cfr. Cabano Vázquez, J.J., "Catálogo", *op. cit.*, p. 123.

100 López Ferreiro, A., *Historia de la Santa Apostólica Metropolitana...*, *op. cit.*, V, p. 61.

101 En la portada occidental de Arlés el emperador Federico Barbarroja había celebrado de modo parecido su regreso a la Iglesia romana, tras la excomunión que le había impuesto el papa y la Paz de Viena (1177); cfr. Segal, E., "The Magi of the Portal of Saint-Trophime in Arles...", *op. cit.*, pp. 51 y 56-58.

tud personal concuerda con la adoptada por la figura arrodillada tras la imagen de Daniel entre los leones, en el basamento del parteluz del Pórtico, tradicionalmente asociada a un retrato orante del maestro Mateo¹⁰². Un penitente solitario, contrito y de voluntad firme¹⁰³ que, de acuerdo al gesto, parece recitar con humildad sus salmodias¹⁰⁴ ante la hierofanía representada en la Epifanía de los reconstruidos *muros de Jerusalén* (Sal 50, 20). Este acto devocional que implora la misericordia de Dios, consistente en recitar los siete salmos penitenciales –números 6, 31, 37, 50, 101, 129 y 142 en la numeración de la Vulgata–, era en el siglo XII una vía irrefutable para la reconciliación del penitente con el Creador –objetivo supremo de la peregrinación compostelana–, constituyendo una práctica edificante en la vida devota del fiel¹⁰⁵.

La compartimentación de la nave mayor de la catedral impediría visualizar el altar mayor desde la posición de la imagen orante del parteluz, a excepción de los momentos en que se abriesen las hojas de madera de la puerta de dicha fachada. De igual modo, tras maravillarse con el impactante espacio del Pórtico y la exposición de una hierofanía espectacular y emotiva, fieles y peregrinos continuaban por la nave central, absortos en la recreación de la Jerusalén Celeste en la sillería pétrea y conmovidos ante la Epifanía –primera hierofanía– de su trascoro. La mediación del apóstol de Galicia como abogado de fieles y peregrinos quedaba fijada en la imagen del parteluz, y se evocaba nuevamente en el altar mayor, ante el que se agolpaba la multitud que durante la liturgia poblaba los brazos del crucero, dejando para el trascoro el recuerdo labrado en piedra del dogma de la Encarnación.

Conclusiones

La redención del género humano, anunciada en la portada norte de la catedral de Santiago, daba comienzo con la Encarnación evocada visualmente en Praterías y con el Árbol de Jesé del parteluz del Pórtico de la Gloria –árbol trinitario–, con Dios Padre con el Hijo en brazos y coronados por el Espíritu Santo¹⁰⁶, y su consecuencia en la Epifanía del trascoro, donde el pueblo de Dios asistía a la llegada y reconocimiento del Mesías por parte de los gentiles. Con esta exégesis en imágenes se daba

102 Castiñeiras, M., “Autores homónimos: el doble retrato de ‘Mateo’ en el Pórtico de la Gloria”, en *Entre la letra y el pincel: el artista medieval. Leyenda, identidad y estatus*, Almería, Círculo Rojo, 2017, pp. 37-52, especialmente 40-51.

103 La cartela o *titulus* que portaba este orante -fuese o no ARQUITECTUS- se referiría más a su trascendencia espiritual que de su apariencia; cfr. Schlosser, J. von, *El arte de la Edad Media*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981, p. 46.

104 Núñez Rodríguez, M., “La imagen epifánica del *rex gratia Dei* Alfonso IX”, *op. cit.*, pp. 378-379

105 Sutherland, A., “Performing the Penitential Psalms in the Middle Ages”, en Gragnolati, M. & Suerbaum, A. (eds.), *Aspects of the Performative in Medieval Culture*, Berlin/New York, De Gruyter, 2010, pp. 15-37.

106 La iconografía del Árbol de Jesé trinitario se encuentra, precisamente en el Camino de Santiago; cfr. Domínguez, A., “Del Árbol de Jesé de la catedral de Pamplona y su carácter trinitario”, en Azanza, J., Balaguer, V. y Collado, V. (eds.), *La Biblia en el Arte y la Literatura...*, *op. cit.*, II, pp. 187-206.

a entender el inicio del tiempo de Jesús, cuya misión salvífica es evidente en la meta de la peregrinación occidental, expuesta a los ojos de las naciones del mundo como casa de salvación, “pues el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido” (Lc 19,10)¹⁰⁷.

Con el Pórtico y el coro pétreo adquieren plena presencia en la catedral compostelana la expresión de la Gloria de Dios y el concepto teológico de la Encarnación, la venida al mundo del Mesías prometido, con la que principia el período de la salvación del género humano. El carácter sobrenatural que para el peregrino medieval presentaba la entrada a la basílica jacobea por el macizo occidental, con un encuentro íntimo y espectacular con la Epifanía escatológica expuesta en la Parusía del tímpano, reforzaba su mensaje con la cristofanía del trascoro.

Epifanía y Parusía, conceptos tan mutuamente vinculados¹⁰⁸, exponen con su narración visual la permanencia en el tiempo del período de salvación con la persona de Cristo. Primero a través de una elocuente representación de la eternidad exhibida en la gloriosa teofanía del tímpano del Pórtico; después, presidiendo la nave central, con la primera llegada del Mesías y su reconocimiento en Belén por los magos de Oriente; en rigor, una escena retrospectiva anunciada por los profetas del nártex, que propiciaría la meditación personal del fiel, previa a su regeneración.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 22-X-2020

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 29-I-2021

107 Cita de san Lucas que se complementa con san Mateo, cuando dice que el Mesías vino al mundo para *dar su vida como rescate por muchos* (Mt 20,28); cfr. Hamman, A., “El acontecimiento Cristo, acción del Hijo”, en Feiner, J. y Löhrer, M. (dirs.), *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación*, III, Madrid, Editorial Cristiandad, 1980, pp. 82-93.

108 Pax, W.E., “Epifanía”, en Fries, H. (dir.), *Conceptos Fundamentales de la Teología*, I, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979, pp. 418-423.

Reseñas
Reviews and bibliography
Recensiones

Beatrice Borghi, *Il Mediterraneo di Anselmo Adorno. Una testimonianza di pellegrinaggio del tardo medioevo,*

Bolonia, Pàtron Editore, 2019, 560 p. (56,00 €)

ISBN: 9788855533973

El testimonio más antiguo de peregrinación que conocemos se fecha en el siglo IV. Se trata del relato de viaje del llamado Peregrino anónimo de Burdeos que fue a Jerusalén. Desde entonces, muchos otros autores han producido relatos sobre su peregrinación o han compilado consejos para guiar a los peregrinos hacia los lugares santos, ya sea Jerusalén, Roma o Compostela. Este tipo de literatura odepórica, de la que el famoso *Libro V* del *Liber Sancti Jacobi* es una de sus joyas, se desarrolló especialmente a finales de la Edad Media.

Entre otros conservamos el denso relato que describe el viaje de Anselmo Adorno, un negociante italiano que salió de Brujas con su hijo Giovanni en 1470 y empezó un largo peregrinaje a Jerusalén. Este relato lo conocemos solo a través de tres manuscritos, aunque en realidad ninguno de ellos es el original escrito por Giovanni Adorno, como tampoco lo es la copia entregada en su día al rey de Escocia, a quien está dedicada la obra. El manuscrito 330 de la Bibliothèque municipale de Lille (Francia) es una copia del texto completo, ligeramente abreviada, compuesta unas décadas después del regreso a Brujas, a finales del siglo XV. Un segundo manuscrito, del siglo XIX, resulta ser una copia de otro perdido que correspondería a una versión más antigua y más larga, probablemente muy cercana al texto original regalado a Jaime III de Escocia: es el manuscrito M1 24 de la Bibliothèque Vauban de la Universidad Católica de Lille. Por último, en 1491, Rombout de Doppere escribió una traducción al flamenco del texto latino de Giovanni Adorno, en forma de guía abreviada para los peregrinos que iban a Tierra Santa, y que fue complementada con otras informaciones prácticas y útiles que permitían realizar con éxito tal expedición. Esta versión fue publicada en 1893 por E. Feys en los *Annales de la Société de d'émulation de Bruges*.

El contenido del manuscrito 330 de la Bibliothèque municipale de Lille no es inédito, ya que Jacques Heers y Georgette de Groër propusieron una primera edición,

así como una traducción completa al francés, en el año 1978. Esta única edición y traducción del texto completo de este importante testimonio merecía un nuevo enfoque crítico. Es precisamente lo que nos propone Beatrice Borghi, historiadora en la Universidad de Bolonia, en este volumen en el que se halla una edición revisada del texto en latín junto con una traducción inédita al italiano. En cuanto a las descripciones adicionales específicas del manuscrito M1 24 de la biblioteca de la Universidad Católica de Lille, que aparecían como apéndice en la edición de Heers et Groër, aquí la autora las integra en el cuerpo del texto, en cursiva. Así se acerca lo más posible a la versión original perdida. El resultado es una lectura facilitada de los diversos acontecimientos, sin las interrupciones que se producen en la edición francesa: los autores de esta edición redactaron una corta introducción (unas veinte páginas), pero acompañaron el texto con muchas notas a pie de página, a veces bastante largas. La elección de Beatrice Borghi es bastante diferente, ya que prefirió, por una parte, reducir los comentarios a lo estrictamente necesario y, por otra, redactar una introducción muy completa de 131 páginas. El resultado hace que la lectura resulte más fluida.

Después de un prefacio de Véronique de Limburg Stirum, descendiente de la familia Adorno, y una introducción de Laura Galoppini, especialista en los mercados italianos que se establecieron en Brujas a finales de la Edad Media, la primera parte del libro consta de ocho capítulos. En el primero contiene una descripción del contexto histórico, sociológico y familiar, que aclara los motivos por los cuales Anselmo Adorno decidió emprender su peregrinación a Tierra Santa. Los otros siete capítulos glosan las diversas observaciones hechas por Anselmo durante su viaje y proporcionan una rica documentación que permite apreciar mejor el carácter extraordinario de tal aventura.

Antes de empezar la segunda parte del libro, que consta de la edición del texto en latín, por un lado y, en paralelo, la traducción al italiano, Beatrice Borghi tuvo la brillante idea de insertar una reproducción fotográfica de todo el manuscrito 330 de la Bibliothèque Municipale de Lille, a un tercio de su tamaño real. El resultado es casi ilegible a simple vista, pero, con lupa, la buena calidad de las imágenes ofrece la posibilidad de comprobar cualquier punto de la edición. También permite disfrutar de la hermosa composición del manuscrito, de la regularidad de la escritura y de algunas curiosidades, como la tabla de correspondencias entre las letras del alfabeto árabe y las sílabas que cada una de ellas expresa, o también el dibujo de una moneda acuñada en Egipto en el año 1470.

El volumen va acompañado de una abundante bibliografía, dividida en dos partes: la primera, temática, proporciona indicaciones sobre los peregrinos y las peregrinaciones en la Baja Edad Media así como sobre la peregrinación a Tierra Santa y la familia Adorno, mientras que la segunda se refiere específicamente a las obras citadas en las notas a pie de página. Dos índices (lugares y personas), mucho más extensos que en la edición francesa de 1978, completan el conjunto.

Los Adorno eran una familia de comerciantes genoveses establecida en Brujas desde hacía tres generaciones cuando Anselmo y su hijo Giovanni comenzaron su viaje a Tierra Santa. En realidad, más que un simple comerciante, Anselmo era un verdadero aristócrata. Se llamaba a sí mismo *milites* (caballero), poseía tierras y desempeñaba un importante papel político y diplomático, tanto en la corte de los duques de Borgoña como en la del rey de Escocia, a quien, recordémoslo, dedicó el relato de su peregrinación. Los Adorno de Brujas eran gente muy culta. El padre de Anselmo, Pietro, fundó por testamento la primera biblioteca pública del sur de los Países Bajos, en la Capilla Familiar de Jerusalén en Brujas, especificando que, tras su muerte, su colección privada fuera accesible al público. La familia era, por tanto, una familia enriquecida por los negocios, instruida y poseedora de una cultura caballeresca (Anselmo participó y ganó varios torneos en su juventud). Anselmo completó su carrera política cuando llegó a ser nombrado señor de Corthuy por el rey de Escocia y llevó a cabo misiones diplomáticas en Italia y en el Próximo Oriente, para los duques de Borgoña Philippe le Bon y Charles le Téméraire.

En su estudio introductorio, además de lo que acabamos de decir sobre la familia Adorno, Beatrice Borghi recuerda al lector algunos hechos importantes, como la curiosidad casi «turística» que, además de su religiosidad, motivaba a los peregrinos a finales de la Edad Media, o la presencia documentada de mujeres en estos largos viajes a través del Mediterráneo. Al mismo tiempo señala que los relatos de los peregrinos se detienen más bien en la descripción de las mujeres orientales, las cuales llaman la atención por su aspecto exótico. También subraya la inclinación de la familia Adorno por las maravillas de Tierra Santa. En concreto, antes de Adorno y su hijo Giovanni, el abuelo Oppicino, ya en 1269, había emprendido la peregrinación a Jerusalén antes de establecerse en Brujas, y el padre y el tío de Anselmo también cruzaron el Mediterráneo, volviendo con la idea de construir una capilla en Brujas dedicada a Jerusalén (edificada en 1435), siguiendo el modelo del Santo Sepulcro. La autora describe el cambio en el panorama geopolítico provocado por la toma de Constantinopla por los turcos en 1453 y su dominio del Mediterráneo, lo cual modificó significativamente las condiciones de navegación tanto para los venecianos como para los genoveses, y las relaciones comerciales con el Este. El informe de viaje de Anselmo Adorno, con su descripción de las tierras musulmanas y de sus habitantes, puede haber sido ofrecido a Jaime III de Escocia para ayudarle a preparar una cruzada apoyada por el papa Pío II. Esto se evidencia, entre otras cosas, por el hecho de decidir no seguir a los peregrinos que se embarcaban en Venecia, una o dos veces al año, en barcos fletados por la Serenísima y cuya meta no iba más allá de Jaifa y Jerusalén. En cambio, Anselmo y Giovanni salieron de Génova en un gran barco mercante y con el deseo de ver muchas más zonas que las pocas propuestas por los «viajes organizados» de los venecianos. Es también por este motivo que su testimonio resulta particularmente interesante.

Por varias razones el contenido del texto de Adorno es de gran valor. En primer lugar, al ser un relato de peregrinaje, describe meticulosamente los lugares sagrados

visitados y dedica varias páginas a enumerar todos los detalles del Santo Sepulcro. En segundo lugar, más allá de esta referencia obligada, pinta un cuadro del Mediterráneo de finales del siglo XV, con sus pueblos, su entorno y sus costumbres. Adorno comparte, entre otros numerosos ejemplos, su admiración por el uso de palomas mensajeras, que observa en el puerto de Alejandría.

Sin embargo, esta imagen se matiza a través de las creencias que un erudito occidental podía tener sobre Oriente, que le confieren al relato un aspecto emocionante y maravilloso, en el cual se refleja la psicología del autor y de su padre: así, según su ideario, si en África se encuentran leones y osos, es posible también, según Adorno, encontrar grifos. En cuento a las mujeres de Cerdeña, nos cuenta Giovanni, ¡algunas de ellas tienen piedras preciosas en los ojos, y con ellos pueden matar a quien miran con ira!

Por último, varias consideraciones desvelan también un panorama muy interesante de la situación política y estratégica del Mediterráneo. Así, la amenaza turca se revela ser un asunto de primera importancia y Adorno considera que la resistencia de la isla de Rodas constituye la última barrera contra la audacia de estos enemigos, dispuestos a emprender cualquier cosa para conquistar Occidente. Adorno describe otros hechos que podrían ser utilizados por el rey de Escocia en caso de iniciar una cruzada, como la organización de los mamelucos bajo el gobierno del Sultán en El Cairo o detalles de las fortificaciones y puertos que se cruza por el camino.

Esta nueva presentación del relato de viaje de Anselmo y Giovanni Adorno resulta especialmente útil para hacerse una idea de la situación del mundo mediterráneo a finales del siglo XV, y entender cómo la percibía un rico aristócrata letrado de origen italiano, acostumbrado a viajar por toda Europa. Al fin y al cabo, Beatrice Borghi nos recuerda lo importante que es este texto para el conocimiento de las relaciones diplomáticas entre Oriente y Occidente, y así mismo proporciona al lector informaciones detalladas que permiten entender perfectamente el contexto en el que se escribió este precioso testimonio.

Térence Le Deschault de Monredon

Miguel Taín Guzmán, *La ciudad de Santiago de Compostela según los hermanos Juan y Pedro Fernández de Boán (ca. 1633-1646)*,

Santiago de Compostela, Teófilo Edicións-Consorcio de Santiago (Biblioteca Científica del Consorcio de Santiago), 2019, 218 p., 139 ilus. color.

ISBN: 978-84-949046-8-4

Se trata de un libro más de la ya larga serie de publicaciones del profesor Miguel Taín Guzmán dedicadas al tema de Santiago de Compostela, su imagen en la época moderna y la percepción y transformación temporal de las obras que esta ciudad incomparable atesora. En este caso, el autor nos sorprende con el estudio, transcripción y edición crítica de la descripción de Compostela contenida en un manuscrito que en su día permaneció inédito, por falta de financiación: la *Historia General y Descripción del Reino de Galicia* de los hermanos Boán (ca. 1633-1646). Aunque el contenido del mismo era, en parte, conocido y citado en los ambientes eruditos y académicos de la Universidad de Santiago, hasta ahora no se había llevado a cabo una transcripción y estudio monográfico del mismo. El autor ha podido emprender con éxito dicha tarea gracias al acceso que le dio el prof. Xosé Ramón Barreiro Fernández (1936-2021) a la copia del siglo XIX que este adquirió en una librería de viejo de Madrid. Se trata, en opinión de M. Taín, del ejemplar que tuvo el insigne polígrafo gallego Manuel Murguía (1823-1923) y que empleó repetidas veces en su *Historia de Galicia* (1865-1913) y en su deliciosa “guía” de *Galicia* (Barcelona, 1888), editada dentro de la colección *España, sus monumentos y artes, su naturaleza e historia*.

El autor se ha centrado, con buen criterio, en la parte relativa a Santiago, pues el manuscrito es un texto único para comprender la topografía, urbanismo y otros aspectos artísticos de la Compostela a mediados del siglo XVII, es decir, justo antes de la gran transformación barroca de la ciudad. Para llevar a cabo su estudio, Miguel Taín fue merecedor del George Greenia Research Fellowship in Pilgrimage Studies, concedido por el Institute for Pilgrimage Studies del William and Mary College, en Williamsburg (Virginia, Estados Unidos). Por ello, en su investigación

ha incidido especialmente en cuestiones relativas a la vivencia de la peregrinación en esta época, con un análisis pormenorizado de la organización y uso de las estructuras hospitalarias –Hospital Real (1499-1560) (pp. 36-39)–, así como del funcionamiento del santuario jacobeo. De su mano, descubrimos el aspecto de las plazas, accesos y torres de la catedral; el funcionamiento de la capilla mayor y la obligada visita a la capilla de la Reliquias bajo la guía del entonces “lenguajero”, el pintor Crispín Evelino, responsable de las encarnaciones del Pórtico de la Gloria; así como un sinfín de detalles del edificio anteriores a la llegada del canónigo José Vega y Verdugo, y la consecuente e imparable transformación barroca de edificio. No obstante, los doce apartados en que el autor divide su estudio preliminar están llenos de otras tantas noticias y jugosos comentarios sobre la muralla y la torre del Obradoiro, las puertas de la ciudad, sus barrios y monumentos, y los innumerables colegios y monasterios compostelanos (San Martiño Pinario, San Paio de Antealtares, Santa Clara, San Francisco, Bonaval, Belvís, etc).

Miguel Taín no esconde su interés en el estudio, edición y transcripción de la parte compostelana del manuscrito de los hermanos Boán. Lamentablemente, la ciudad del Apóstol posee escasos dibujos y planos –y ninguna vista– que permitan entender la configuración de la ciudad antes de las grandes transformaciones barrocas. Por ello, el texto contribuye sobremanera a paliar alguna de estas ausencias. En particular, como medievalista, destaca la descripción –y transcripción del epígrafe– de la antigua portada de la antigua iglesia gótica franciscana de Santa María a Nova –hoy conservado en la Rúa da Ensinanza–, así como las jugosas noticias sobre la configuración de la colegiata de Santa María la Real de Sar –en cuyo altar mayor había un frontal medieval de bronce y esmaltes, con la representación de la Virgen María acompañada de los apóstoles, que bien pudiese ser de factura de Limoges–, y la iglesia conventual de las dominicas en Belvís. No obstante, los intereses de los Boán no son los mismos que los de Miguel Taín, por ello, en ocasiones el texto de la descripción se vuelve rácano en noticias artísticas, pues los hermanos estaban más interesados en la nobleza, en los linajes residentes en sus calles, así como en sus blasones y enterramientos.

No hay duda alguna de que el trabajo del profesor Taín es muy sólido y constituye una preciosa fuente para el estudio de la historia de la ciudad de Santiago y su peregrinación, con una impecable edición y una bibliografía muy exhaustiva. No obstante, se echa en falta que en su obsesión por los *realia* el autor no analice con el mismo entusiasmo alguno de los *imaginaria*. Así, la fundación mítica de la ciudad por el griego Gatelo (nº V) o el topos moderno de atribuir la construcción románica a la consagración de Alfonso III (nº X) entran dentro de un imaginario particular que hubiese sido merecedor de un mayor análisis, habida cuenta de que autores eclesiásticos anteriores como el cardenal Jerónimo del Hoyo en sus *Memorias del Arzobispado de Santiago* (1607) y Mauro Castellá Ferrer, *Historia del apóstol Santiago*, libro IV (1610), veían en los mármoles de la primitiva *Porta Francigena*, Platerías y el

Pórtico de la Gloria los restos de la magnífica decoración de la basílica de Alfonso III, si bien Castellá Ferrer al referirse a Platerías habla de que estos fueron a parar allí en la construcción llevada a cabo por Alfonso VI¹. En definitiva, agradecemos a Miguel Taín esta preciosa edición y estudio del texto de los Boán, y estamos seguros de que su contenido será objeto de investigaciones venideras. En estos futuros estudios sería deseable la colaboración y participación estrecha entre modernistas, medievalistas y estudiosos del fenómeno jacobeo para poder así desentrañar, en todos sus matices, las informaciones que se derivan de esta intrincada y apasionante descripción de la ciudad de Compostela.

Manuel Antonio Castiñeiras González

1 Cardenal Jerónimo del Hoyo, *Memorias del Arzobispado de Santiago*, ed. Ángel Rodríguez Fernández y Benito Varela Jácome, La Coruña, 1950, pp. 51-52; Mauro Castellá Ferrer, *Historia del Apóstol Santiago*, libro IV, introd. José María Díaz Fernández, Santiago, 2000 (reed. Madrid 1610), 464v-465r.

Hieronymus Münzer, *Itinerarium*, edición a cargo de Klaus Herbers, con la colaboración de Wiebke Deimann, René Hurtienne, Sofia Meyer, Miriam Montag, Lisa Walleit, y una contribución de Tina B. Orth-Müller.

Monumenta Germaniae Historica, Reiseberichte des
Mittelalters, 1. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2020.
CCCVIII + 572 p, con 3 mapas y 8 láminas.
ISBN: 978-3-447-10972-7

El siglo XV fue, sin duda, la edad de oro de los relatos odepóricos, en el que la ruta jacobea o la visita a Compostela se integró en itinerarios de viaje más amplios, y con un variado perfil de sus protagonistas, desde el místico y devoto peregrino al humanista culto, pasando por audaces caballeros, perspicaces espías y solemnes embajadores. Margery Kempe (1417), Nompar II de Caumont (1417), William Wey (1456), Leon de Rozmital (1466), Jean de Tournai (1488), el obispo armenio Martyr de Arzendjan (1493), Jerónimo Münzer (1494-1495) y Arnold von Harff (1496-1498) integran la variopinta pléyade de personajes que visitaron entonces el santuario jacobeo y dejaron un delicioso relato escrito de su experiencia, que proporciona en muchos casos preciosos datos sobre el ambiente del camino, los ritos de los peregrinos, las reliquias que se custodiaban en Compostela o sus propias impresiones.

A este respecto, cabe recordar que el texto de Jerónimo Münzer (*ca.* 1450-1508) –humanista, médico, geógrafo y cartógrafo de Núremberg–, objeto de esta magnífica edición dirigida por Klaus Herbers, reviste el máximo interés por todo lo que tiene de signo de los nuevos tiempos del humanismo europeo. Cabe recordar que este viajero alemán menciona, con ironía, el hecho de que en la iglesia de Saint-Sernin de Toulouse se conservasen reliquias de Santiago el Mayor, supuestamente traídas por Carlomagno (*De ecclesia sancti Saturnini, primi episcopi Tolose*, pp. 286-287), mientras que el clero compostelano continuaba afirmando que poseía por entero su cuerpo, pero no lo enseñaba a nadie: “Corpus autem a nullum vistum est. Etiam anno Domini 1487, dum rex Castelle ibi esset, non vidit (pero su cuerpo nadie lo ha visto, ni aun el rey de Castilla cuando estuvo allí en el año 1487 lo vio) (*De capellis chori sancti Iacobi*, pp. 214-215).

Por ello, celebramos que la prestigiosa colección *Monumenta Germaniae Historica* (MGH) haya decidido iniciar una serie dedicada a los relatos de viaje medievales

(*Reiseberichte des Mittelalters*) con la publicación del extenso y curioso texto en latín del viaje emprendido por Jerónimo Münzer entre 1494 y 1495 por Europa occidental a partir del códice de su amigo Hartmann Schedel (München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 431, fol. 96-274v). Se trata de una edición crítica que es fruto de un trabajo colectivo, bajo la supervisión de Klaus Herbers, que desde hace veinte años se dedica a estudiarlo. Para ello, ha contado también con un proyecto de investigación (DFG-Projekt) del departamento de Historia Medieval de la Universidad de Erlangen-Nürnberg, que prepara ahora una traducción al alemán: *Gelehrtes Wissen – Reise – Aufzeichnungen. Hieronymus Münzer in der Nürnberger Wissensgesellschaft des 15. Jahrhunderts*. Hasta el momento solo había sido editada la parte ibérica del itinerario por el hispanista alemán Ludwig Pfandl (“Itinerarium hispanicum hieronymi monetarii. 1494-1495”, *Revue hispanique* 48, 113 [1920], pp. 1-179), de la que derivan la edición del texto en español de J. García Mercadal (*Viajes de extranjeros por España y Portugal. I. Desde los tiempos más remotos hasta fines del siglo XVI*, Madrid, Aguilar, 1952), y en francés por A. Rucquoi, F. Michaud-Frejaville y P. Picone (*Le voyage à Compostelle du Xe au XXe siècle*, París, Robert Laffont, 2018, pp. 288-294). Por ello, cabe resaltar el valor de esta magnífica edición completa y comentada del texto latino, que cuenta con un extenso estudio introductorio, una exhaustiva bibliografía y cuidadosos índices temáticos. El editor se ha ocupado, además, con muy buen criterio, de incluir mapas reconstructivos del itinerario del viaje, así como de reproducir los folios en los que figuran dibujos complementarios al texto, como el famoso croquis de la catedral compostelana (München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 431, f. 173r) (lám. 4).

El lector puede así sumergirse en los 7000 kilómetros que Jerónimo Münzer recorrió entre 1494 y 1495 por Europa occidental, junto a otros compañeros de viaje, desde Núremberg a través de Suiza, Francia (Marsella, Arlés, Perpiñán), España y Portugal, Francia, Bélgica y Alemania. Esta cuidada edición nos permite así descubrir las motivaciones del viaje y las experiencias de su protagonista, así como los múltiples motivos que lo llevan a interesarse en el trayecto por el culto a las reliquias, el desarrollo económico y los libros y manuscritos que encuentra en su camino. Memorable es su descripción de una Granada recién reconquistada, o su visita a las cortes de Juan II en Lisboa/Évora y de los Reyes Católicos en Madrid, en las que Münzer sacia, entre otros, su interés cosmográfico sobre las rutas oceánicas. Para la investigación jacobea, su estancia en Compostela constituye un documento muy valioso por sus críticas al indecoroso griterío y masificación que contempló en la basílica de Santiago, su interés bibliófilo por copiar y sintetizar partes de la *Historia Turpini* en el Archivo de la Catedral, así como por los atinados comentarios que realiza sobre el culto a las reliquias. Gracias a esta edición crítica, dirigida y realizada por el prof. Herbers con una serie de colaboradores, somos ahora capaces de entender mejor la compleja figura de Münzer, los objetivos y motivaciones de su largo viaje y el perfil humanista que lo caracterizó.

Manuel Antonio Castiñeiras González

Rosanna Bianco (coord.), *Bari-Santiago-Bari. Il viaggio, il pellegrinaggio, le relazioni,*

Atti del Convegno internazionale di studi, Bari, 21 marzo
2019, Università degli Studi di Bari Aldo Moro /
Centro Italiano di Studi Compostellani / Universidade de
Santiago de Compostela, Edizioni Compostellane, Nola, 2020,
302 p. + 87 imágenes (grabados y fotografías en color)
ISBN: 978-88-95945-23-1

El volumen coordinado por la profesora Rosanna Bianco, de la Universidad de Bari, presenta las intervenciones de doce especialistas reunidos en un congreso internacional en esta ciudad mediterránea, celebrado el 21 de marzo de 2019, que centró su interés en varios aspectos de la cultura jacobea generada a lo largo del tiempo en los caminos de peregrinación forjados entre Compostela, Roma, Bari y Jerusalén. Se inicia el libro, tras los preceptivos saludos y presentaciones de las autoridades académicas, con un imprescindible análisis historiográfico de Paolo Caucci von Saucken titulado “Lineamenti di storiografia compostellana: centri di studio e *Comités de expertos*”, en el que el autor repasa y sintetiza de modo magistral la extensa y densa bibliografía generada en torno a la peregrinación occidental: obras generalistas de referencia, realizadas por historiadores y filólogos, actas de congresos imprescindibles, catálogos de exposiciones, revistas especializadas –una de ellas la propia *Ad Limina*– y monografías fundamentales para la investigación; en paralelo a esta rica producción, el profesor Caucci resalta la formación de diversos centros de estudios jacobeos en Europa, como el *Centro italiano di studi compostellani* de Perugia y el *Centre d’Études Compostellanes* de París, así como la creación del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago, cuyo trabajo se compendia en la monumental y viva colección de actas de congresos jacobeos que han contado con el impulso de dicha *societas studiorum* compostelana.

A continuación, Giorgio Otranto diserta sobre los peligros que acechan en tierra y en mar al peregrino medieval –a Compostela, Bari o al Gargano–, con el texto “Pellegrinaggi compostellani e pugliese tra disaventure dei pellegrini e competizione tra santuari”; además de advertir sobre tempestades, bandidos, malos hospederos y todo tipo de dificultades, el trabajo del profesor Otranto reflexiona sobre el interesante

tema de las disputas entre santuarios rivales. En referencia al *barone per cui là giù si vicità Galizia*, Giacomo Annibaldi se pregunta “Giacomo, quale?”, pasando a responder con erudición sobre los diversos ‘Santiagos’ del Nuevo Testamento, continuando con la historia e iconografía de la ‘sacra parentela’, para centrarse después en la figura de Santiago Zebedeo y los problemas interpretativos de su obra y martirio.

Totalmente diverso es el estudio de Manuel Castiñeiras sobre “Gli acroteri della cattedrale di Santiago di Compostella: la memoria dell’antico, l’arte pugliese e le vie di pellegrinaggio”, un trabajo de historia del arte con varios objetos de interés, cuyo vórtice se sitúa en el intercambio artístico que afecta en el siglo XII a la cultura figurativa de los santuarios de Compostela, Roma, Bari, Monte Sant’Angelo y Jerusalén. Tanto los escultores del Románico compostelano que trabajaron en los portales del transepto de la catedral y en las imágenes acróteras de las capillas de Santa Fe y de San Juan, que flanquean la puerta de la Vía Sacra, como los maestros del Románico de Apulia mostraron su interés por evocar modelos antiguos, en función de determinados conceptos de continuidad del pasado y de adherencia a una romanidad que visualmente conectaba los focos artísticos donde trabajaban con los principios reformistas gregorianos. En el caso de las imágenes acróteras compostelanas que custodian esta significativa entrada a la girola catedralicia, el profesor Castiñeiras lo vincula con el románico pullés y los viajes de canónigos compostelanos a Tierra Santa y Apulia, valorando de modo significativo la presencia y el carácter funerario de la esfinge, tanto en Bari como en Santiago, al tratarse de dos santuarios con tumbas célebres.

Miguel Taín Guzmán revisa el tema de la *vieira* jacobea, como símbolo ligado a la feliz conclusión del peregrinaje compostelano, desde la perspectiva de un texto del siglo XVII en “La conchiglia, ancora simbolo iconografico del pellegrinaggio jacobeo in un manoscritto galiziano del Seicento”; por su parte, Gino Satta, en “Dal pellegrinaggio all’itinerario culturale: il cammino di Santiago e la produzione di un patrimonio europeo”, reflexiona sobre el proceso de construcción del Camino de Santiago como itinerario cultural, adquiriendo esta nueva categoría a partir de la patrimonialización supranacional de la ciudad de Santiago en 1985, como Patrimonio Mundial de la UNESCO, y posteriormente con la *Declaración de Santiago de Compostela* del 23 de octubre de 1987, por la cual el Consejo de Europa declara el Camino de Santiago como primer *itinerario cultural europeo*, y con el ingreso del Camino Francés en la lista del Patrimonio Mundial, en 1993, y las siguientes incorporaciones de los sitios franceses ligados a la ruta (1998) y los caminos jacobeos del norte de España (2015); hitos que conforman una identidad común europea que, si tras el discurso europeísta de Juan Pablo II en la catedral de Santiago (1982) cobraba un significado plenamente cristiano, a partir de este proceso de construcción patrimonial deviene pilar de una cultura de paz con capacidad de unir sensibilidades diversas, más allá de aspectos identitarios y religiosos, valorizando la peregrinación occidental como vínculo milenar de los pueblos de Europa. Como complemento y contraste, Ferdinando Mirizzi ofrece un valioso examen de la peregrinación jacobea como práctica devota e itinerante hacia

un santuario famoso en “Verso San Giacomo di Compostella: l’esperienza del pellegrinaggio fra tradizione agiográfica e letteraria locale e attualizzazione antropologica”; por su parte, Pietro Sisto, en “L’immagine del pellegrino fra sacro e profano, fra tradizione e modernità”, estudia con rica erudición la imagen del peregrino a lo largo del tiempo, a través de un conjunto de autores y textos que oscilan entre la tradición y la modernidad, lo sacro y lo profano, entre la cultura oral y la escrita.

La literatura del Siglo de Oro español tiene también cabida en estas actas, con el trabajo de Ines Ravasini, “Il tema del pellegrinaggio fra *romancero* e *comedia nueva*: alcune osservazioni su *La romera de Santiago*”; un estudio riguroso sobre la célebre pieza teatral de Tirso de Molina, que vincula la literatura barroca española con la peregrinación jacobea. Bajo el título “L’Erasmus a Santiago e lo studio della scultura italiana in Galizia”, Isabella di Liddo se enfrenta al problema del italianismo en el estilo del escultor compostelano José Gambino; en un artículo publicado en 2006 ya adelantaba la posibilidad de que su padre también fuese escultor, y que por lo tanto su estilo procediese de una tradición italiana importada en Galicia por la familia; en esta ocasión trata de desvincular la producción inicial del maestro nacido en O Faramello (Rois, A Coruña) del taller de Miguel de Romay, hipótesis mantenida por otros autores, como M. López Calderón (2009), estableciendo paralelismos entre la imaginería de Gambino con obras napolitanas y pullesas.

Simona Maffèi, en su trabajo “San Rocco, pellegrino e taumaturgo, tra XV e XVI secolo. Il dipinto della Pinacoteca Metropolitana di Bari e le sculture pugliesi”, presenta el culto al santo peregrino y taumaturgo en Apulia como ineludible fuente para la creación de imágenes y pinturas de devoción a lo largo del siglo XVI, en unos puertos abiertos al tráfico marítimo pero también a la temida llegada de epidemias contagiosas. Finalmente, la coordinadora del volumen, la profesora Rosanna Bianco, ofrece una amplia perspectiva del culto jacobeo en Apulia y la iconografía de Santiago el Mayor y sus milagros, en su clarificador texto “La Puglia e il *camino de Santiago*”; con un inicio vigoroso entre los siglos XI y XII, la devoción pullesa al Zebedeo, ligada a la producción artística, se desarrolla en el siglo XV, obteniendo gran fortuna a lo largo de la Edad Moderna, dando como resultado un apreciable catálogo de capillas, hospitales, frescos, esculturas y pinturas sobre lienzo. Otro aspecto tratado es el estudio de fuentes documentales que, desde la Edad Media, confirman los vínculos entre Compostela, Apulia y Tierra Santa, a través de las rutas de peregrinación, con especial mención a los estatutos marítimos de la ciudad de Trani, en los que se hace alusión a la peregrinación a Roma, Santiago y Jerusalén en la temprana fecha de 1063.

Se concluye, así, una obra de referencia en el estudio de la movilidad de personas, modelos artísticos, ideas y devociones, establecida a través de los caminos de peregrinación entre los tres santuarios mayores de la cristiandad medieval, teniendo la tierra de Apulia como destino y bisagra entre las rutas de peregrinaje trazadas entre Oriente y Occidente.

Francisco Singul

John K. Moore, Jr.,
Mulatto, Outlaw, Pilgrim, Priest.
The Legal Case of José Soller,
Accused of Impersonating
a Pastor and Other Crimes in
Seventeenth-century Spain,

Leiden, Brill, 359 p.
ISBN: 978-90-04-41777-9

El 14 de abril de 1693 fue arrestado, en una viña cerca de Ourense, un hombre que su anónimo delator había descrito como “un peregrino mulato que parece ser esclavo y que hoy día, fingiendo ser sacerdote, se hizo corona de tal”. La documentación que llevaba mostró que había salido de Lisboa el 11 de febrero con el propósito de ir a Santiago de Compostela y luego a Roma. En la “compostela” recibida en Santiago el 25 de marzo se le calificaba como “sacerdote indiano”. Los autos del pleito que se le puso se conservan en el Archivo do Reino de Galicia. Citado por Gregorio Casado González, John K. Moore Jr., profesor de español en la Universidad de Alabama en Birmingham, ofrece aquí un estudio pormenorizado de esta interesante fuente judicial. Completa su análisis, y hay que agradecersele, con la transcripción y la traducción al inglés del documento conservado. Ameniza además su lectura con una iconografía variada, que incluye documentos y vistas antiguas o actuales de monumentos y de ciudades.

Tras presentar el caso a raíz de la detención de José Soller, John Moore indaga primero en el origen, tanto del protagonista como del viaje hasta Galicia. Sigue luego las etapas de la peregrinación desde Lisboa hasta Santiago y Ourense, y dedica el último capítulo al juicio entablado contra el acusado, con sus actores y sus fases.

El “peregrino mulato” llevaba en sus alforjas, además de un alzacuello y mangas propias del estado clerical, así como un libro de cuentas de un mercader de Coimbra, una serie de papeles: un salvoconducto firmado en Lisboa por el arzobispo de Rodas en favor de *Joseph Soller indianus de ciuidade de Perú*, una serie de atestaciones

de haberse alojado en las Casas de Misericordia de Lisboa, Santarém, Vila da Golegã, Tomar, Coimbra, Aveiro, Moreira, Viana do Castelo, Caminha y Valença do Minho, y el certificado extendido por la catedral de Santiago a *don Josephum Soler, sacerdotem indianum*. Una breve investigación por el alguacil puso de manifiesto que Soller, en Ourense, había pedido a un barbero que le refrescara la corona, diciéndole que “no la había limpiado desde Lisboa”, y que había entregado tela negra a un sastre para que le hiciera un alzacuello, mangas y calzón.

En los interrogatorios, el reo dijo llamarse “Josef Soller, mestizo cristiano católico que cree firmemente en la ley de Dios” y peregrino del apóstol Santiago. Ante el corregidor afirmó ser natural “de la isla de Santo Domingo en el Perú de Indias”, de donde había salido dieciséis años antes, haber pasado tiempo en Madrid “y en otras partes”, ser barbero y herbolario, no saber leer ni escribir y tener entre 42 y 44 años. Añadió que había pretendido ser sacerdote para evitar que le prendiesen “con el pretexto de que era esclavo”. Según él, esa era la única razón por la que constaba como tal en el certificado expedido en Santiago y por la que se había hecho luego la tonsura.

Se acusó a Soller de haberse hecho pasar por sacerdote para “cargar su conciencia pidiendo limosnas para misas”, de haber engañado al cardenal de la iglesia compostelana, de ser un vagabundo sin domicilio conocido y de haber robado el libro de cuentas del mercader portugués. El fiscal pidió sentencia de muerte. La condena impuesta fue de dos años de galeras. Pero Soller apeló y debió de fugarse. El fiscal actuó entonces “en rebeldía” en contra del “sobredicho, vagamundo y esclavo fugitivo”, y presunto ladrón.

De la lectura del juicio se desprende que los jueces actuaron frente a un pícaro, un vagabundo que intentaba sobrevivir en una Europa en crisis, donde la pobreza empujaba a muchos a buscar ardidés para salir de apuros. John Moore evoca naturalmente los casos de Ricote en el *Don Quijote* de Cervantes, del Lazarillo de Tormes y de otros pícaros. Muchos se hicieron pasar por peregrinos para asegurarse la hospitalidad, algo de comer o una limosna. El protestante Antoine de Brunel, en 1665, se ofuscó de la cantidad de peregrinos franceses que iban o venían de Santiago, los llamó “holgazanes” y atribuyó su presencia a “la superstición, la ignorancia, la mendicidad y la fullería”. Otros se hicieron pasar por lo que no eran, por ejemplo por sacerdotes. Además las guerras suscitaban la desconfianza hacia los extranjeros, que podían ser espías disfrazados. En todos los países europeos, a partir de finales del XVI, se tomaron medidas contra los vagabundos. Se exigieron a todos los viajeros más y más “papeles” que justificasen la procedencia, la religión, el estado laico o eclesiástico, la condición de libre o esclavo, la buena salud de sus portadores, los motivos del viaje y el efectivo cumplimiento de este –cumplía este requisito la “compostela” para los peregrinos. La pobreza y la vagancia constituían un grave problema de orden público y los vagabundos acababan a menudo remando en las galeras reales.

John K. Moore, sin embargo, no se detiene mucho en el problema del orden público. Tampoco contextualiza la peregrinación de Soller. El juicio tuvo lugar en España. Pero Soller había salido de Portugal. Ambos reinos estuvieron unidos entre 1580 y 1640, y la separación fue efectiva con el tratado de Lisboa en 1668. A lo largo de sus capítulos, Moore pasa de un país a otro, abarca tanto la legislación española como el comercio portugués, cita autores españoles o portugueses del siglo XV o del XVIII, y parece situar las desgracias de Soller en una época tan indefinida como el “período colonial” en la historia del Nuevo Mundo.

Lo que le ha llamado la atención a John Moore es el color de la piel de José Soller. Alrededor del problema de la “raza”, del “racismo”, de la “exclusión” (p. 90), gira todo el análisis presentado en este libro. Si los testigos describen a José Soller como “mulato” o “mestizo”, si dicen que era “moreno de piel” y que tenía “cabello rizado”, esto lo explica todo. Sin tener en cuenta las dieciséis combinaciones o castas –que separaban lo negro de lo blanco– y la movilidad social que caracterizaban la sociedad en América, se hace de José Soller un “negro”, y por lo tanto un “esclavo”. Y Moore dedica largas páginas a la esclavitud y al comercio de esclavos. Olvida mencionar que, en Zurara –que cita, diciendo que su *Chronica do Descobrimento e Conquista da Guiné* de 1453 “circuló ampliamente en Europa”, cuando el único manuscrito existente fue redescubierto en París en 1837– sólo se habla de “sarracenos”, “moros” o “árabes” capturados y vendidos.

Hombres y mujeres, independientemente del color de su piel, fueron apresados para comercializar con ellos como esclavos durante siglos, tanto por musulmanes como por cristianos, en todo el Mediterráneo y más allá. Tanto el propio Cervantes como los mercedarios y los trinitarios lo pueden atestiguar. No se puede por lo tanto dar casi como sinónimos “negro” o “mulato” y “esclavo” en la Península Ibérica del siglo XVII. Ni se puede pintar la esclavitud de esa época en Europa con los colores de la que se practicó en los Estados Unidos hasta 1865. Y, de hecho, el autor menciona de paso a mulatos, libres, que fueron famosos, como el portugués Bras de Albuquerque o el español Juan Latino en el siglo XVI; o João de Sá Panasco, caballero de Santiago, o Juan de Pareja, discípulo de Velázquez, un siglo después.

Pero es al color de la piel de José Soller que John Moore atribuye todo lo que consta en el auto: el que se haga pasar por peregrino –y se sorprende de que vaya al santuario de “aquel que mata a sus semejantes” (p. 54)–, que se haga pasar por sacerdote –por ser una forma de ascender socialmente hacia “la blancura”, “lo blanco” (p. 27)–, que afirme ser “barbero y arbolario” –cuando lo fue, en Lima, el fraile mulato San Martín de Porres (1579-1639)–, que no dé sino vagas informaciones sobre su procedencia –la isla de Santo Domingo, el Perú de las Indias, Italia, Portugal, Zafra...-. Donde los jueces de la Audiencia Real de Galicia vieron todas las características de un “vagamundo” y no recalcaron el intento de hacerse pasar por sacerdote, Moore ve todos los indicios del “hombre de color” perseguido por el racismo inherente al “imperio español” (p. 90).

Ese planteamiento anacrónico permitirá que el libro consiga éxito en algunos círculos universitarios anglosajones por ser “políticamente correcto”. No debe de hacernos olvidar que José Soller fue como peregrino a Santiago. A finales del siglo XVII todavía el ser peregrino, verdadero o fingido, seguía suscitando la caridad pública. Y anunciar que se iba a Santiago y a Roma era la garantía de beneficiarse de la hospitalidad y de la generosidad de los que vivían a lo largo del camino. Hubo peregrinos nobles, como Cosme III de Médici, otros que dejaron el relato de sus andanzas, como el italiano Domenico Laffi, mencionados por John Moore, y un sinfín de pobres y humildes. José Soller escogió viajar como peregrino y fue acogido como tal en monasterios y hospitales. Pidió su “compostela” y la obtuvo. Era entonces arzobispo de Santiago de Compostela el dominico Antonio de Monroy, natural de la Nueva España en las Indias.

Adeline Rucquoi

Francisco Singul, *Camino que vence al tiempo.* *La peregrinación a Compostela,*

Madrid, Europa Ediciones, 2020, 610 p.

ISBN: 979-1220100007

Con este libro de más de 600 páginas, su autor, Francisco Singul, nos invita a adentrarnos en la milenaria historia del Camino de Santiago desde sus orígenes a la actualidad. No se trata, sin embargo, de una más de las tantas publicaciones sobre el Camino que pueblan el mercado editorial. La densidad del texto, su ambición intelectual y variedad enciclopédica de cuestiones y épocas tratadas convierten a este trabajo en uno de los más interesantes y sugestivos publicados en la última década sobre el tema jacobeo. Así, a través de catorce capítulos, el autor recorre de manera cronológica las distintas etapas que dieron lugar a la conformación medieval del Camino de Santiago, así como su devenir histórico hasta la actualidad. Por ello, el lector encontrará en sus páginas multitud de datos sobre los orígenes de la tradición jacobea, el inicio del *locus sancti Iacobi*, la formación de la red viaria hacia Compostela, la importancia de la figura de Diego Gelmírez, la iconografía de Santiago el Mayor, el arte del Camino de Santiago, las peregrinaciones marítimas, la creación del año santo compostelano, o las nuevas formas de peregrinación bajomedieval. Del mismo modo, son tratadas también cuestiones como el impacto de la reforma protestante en el flujo de peregrinos, el Voto de Santiago, la renovación barroca de la basílica jacobea, la decadencia de la peregrinación, el “redescubrimiento” de los restos apostólicos en 1879, el resurgir del Camino en el siglo XX y su imparable proyección universal en el XXI, que solo la epidemia mundial provocada por la COVID-19 ha logrado detener momentáneamente.

Una publicación de tales características, en la que el lector puede sumergirse a gusto en el universo de la historia jacobea, solo podía ser emprendida por un autor como Francisco Singul. A su sensibilidad de historiador del arte se une un conocimiento profundo del tema, forjado en su larga experiencia como comisario de exposiciones y Jefe de Área de Cultura Xacobeo de la S.A. de Xestión do Plan Xacobeo-Turismo de Galicia. De hecho, este libro culmina la labor emprendida por el autor en otras publicaciones anteriores, como *Historia cultural do Camiño de Santiago* (1999) o *Il Cammino di Santiago. Cultura e pensiero* (2007), y se nutre asimismo de su

familiaridad con los objetos y lugares del culto jacobeo, que ha tratado en una serie de memorables exposiciones, como *Santiago-Al-Andalus: Diálogos artísticos para un milenio* (1997), *Luces de peregrinación* (2003) o *Hasta el confín del mundo. Diálogos entre Santiago y Galicia y el mar* (2004). El resultado es una obra madura, en la que Francisco Singul nos ofrece un relato denso y vivo de la historia de las peregrinaciones a Santiago, que está llamado a ser una lectura de referencia para todo aquel que quiera adentrarse en el fenómeno jacobeo.

Las páginas del libro emanan, en todo momento, la curiosidad intelectual, la fluidez literaria y entusiasmo por el tema que caracterizan a su autor. De ahí algunas partes magistrales, como el relato de cómo Almanzor se llevó a Córdoba las campanas de la basílica de Santiago y la puerta de la ciudad para reconvertirlas en lámparas y techos de la famosa mezquita (p. 86); la digresión sobre el papel de la creencia en el Purgatorio y las indulgencias en la peregrinación jacobea bajomedieval; o su perspicaz análisis sobre la universalidad y proyección del Camino en las últimas décadas. En otras ocasiones, sin embargo, el autor cae en algunos tópicos ya superados o al menos matizables, como la omnipresencia de Cluny en la consolidación del Camino o el uso medieval de la estatua de Santiago del Espaldarazo de Las Huelgas de Burgos (p. 194), en realidad, una Virgen gótica convertida en el siglo XVII en un Santiago con espada (E. Carrero, “La imagen de Santiago del espaldarazo de las Huelgas de Burgos. Escenarios históricos [e historiográficos] de un santo vestidero”, *De Arte*, 18 [2019], pp. 7-34).

Por otra parte, la bibliografía que maneja el autor es inmensa y se articula, de manera inteligente, al final del libro por capítulos. No obstante, hubiese sido deseable la incorporación de notas a pie de página, para que el lector culto y erudito pudiese identificar mejor las fuentes utilizadas. Por ejemplo, en la página 114 se nos ofrece una espléndida lista de reliquias de Santiago el Mayor esparcidas por Europa que hubiese sido más eficaz con referencias bibliográficas a pie de página. De la misma manera, las abundantes alusiones a obras de arte e itinerarios hubiesen necesitado también la inclusión de ilustraciones, así como de un índice onomástico, geográfico y temático. En todo caso, ninguna de estas observaciones desmerece la calidad del contenido de la publicación y el interés de la misma. Se trata de un sólido y exhaustivo trabajo, extremadamente útil para curiosos, eruditos e investigadores del Camino, que podría funcionar perfectamente en las aulas universitarias como un buen manual sobre la historia del Camino de Santiago. De hecho, en sus páginas, el lector podrá saciar sus preguntas sobre el fenómeno jacobeo, encontrar las claves de investigaciones futuras y vislumbrar los retos a los que se enfrenta esta ruta milenaria en pleno siglo XXI.

Manuel Antonio Castiñeiras González

Carla Varela Fernandes,
Santos, Heróis e Monstros.
O claustro da abadia de Santa
Maria de Celas / Saints, Heroes
and Monsters. The cloister of the
abbey of Santa Maria de Celas,

Lisboa, Edições Colibri, 2020, 224 p., con 134 ilustraciones en color.

ISBN: 9789896899349

Con este sugerente título, Carla Varela Fernandes, que es profesora auxiliar de Arte Medieval en la Faculdade de Ciências Sociais e Humanas de la Universidade Nova de Lisboa, aborda el estudio del claustro de la abadía de Santa Maria de Celas (Coímbra). Dicho monumento, que presenta la singularidad de ser el único claustro historiado de la Edad Media portuguesa, necesitaba de una monografía científica como esta, bien editada, con buenas ilustraciones y doble texto en portugués e inglés. Aunque el trabajo de Carla Varela es, sin duda, deudor de la investigación pionera de Francisco Teixeira, *A arquitectura monástica e conventual feminina em Portugal, nos séculos XII e XIV* (Tesis Doctoral inédita, Universidade do Algarve, 2007), la autora aporta, con fundamento, una cronología diferente para su realización –1250-1289 en vez del segundo cuarto del siglo XIV–, y ofrece también novedades en la interpretación de su estructura arquitectónica y la lectura de su programa iconográfico. Dicha investigación es fruto, en parte, de una ayuda recibida por la profesora Varela Fernandes de la FCT (Fundação para a Ciência e a Tecnologia).

Celas es un monasterio femenino fundado en 1221 por la infanta doña Sancha (1180-1129), hija de Sancho I, la cual en 1223 decide incorporar dicho cenobio al Císter. En él se alzó una iglesia de plan centralizado, reformada en el siglo XVI, cuya estructura era probablemente una réplica de la iglesia de *Santa Maria Rotunda de Alenquer*, un monasterio femenino también propiedad de Sancha. Aunque se ha discutido mucho sobre la existencia o no de un templo original centralizado en Celas, la autora

esgrime una serie de argumentos favorables a esta primitiva configuración centralizada. De hecho, que una iglesia dedicada a María tuviese una planta circular era muy habitual en la arquitectura medieval, pues su referente simbólico estaba en el Panteón de Roma, convertido en iglesia de *Santa Maria ad Martyres* en el año 609 por el papa Bonifacio IV, y modelo de un sinfín de rotondas medievales europeas, entre las que destaca la *Rodona* de Vic.

En cuanto al claustro, objeto fundamental de estudio en el libro, la autora defiende que fue levantado en la segunda mitad del siglo XIII, de la que serían originales las alas sur –la más próxima a los muros de la iglesia– y oeste, mientras que las otras dos galerías habrían sido terminadas, reaprovechando algún material, en el siglo XVI (1521-1541). Dicha hipótesis contradice la idea hasta ahora empleada por la historiografía de que hubo un claustro menor –*claustrinho*– del siglo XIV, que fue agrandado en época moderna. Tal y como demuestra Carla Fernandes, la disposición iconográfica del ciclo de imágenes del lado meridional parece responder a usos litúrgicos y procesionales del período medieval, con paralelos en las galerías historiadas de los claustros de Moissac, La Daurade, Saint-Trophime d’Arles, Silos y Sant Cugat del Vallès, entre otros. En este sentido, es muy convincente la lectura del hueco presente en el capitel con la representación de san Bernardo en el ala sur, posiblemente pensado como reconditorio de reliquias, como sucedía en el célebre capitel de san Pedro en Moissac (p. 82).

La mayor aportación de la autora reside, sin embargo, en la identificación de la promotora de las obras del claustro a partir del estudio de un capitel guardado en el Museu Nacional Machado de Castro (MNMC600), el cual fue literalmente “serrado” del conjunto tras la Ley de desamortización de las órdenes religiosas. En él se representan dos escudos con la heráldica de doña Berengária d’Aires de Gosende, que desde 1265 estaba casada con don Rodrigo Garcia de Pavia, privado del rey Alfonso III de Portugal (1248-1279), y que enviudó en 1279 (pp. 109-113). Basándose en estos y otros indicios, Carla Varela propone así una construcción entre 1250 y 1289, y justifica la inclusión de temas religiosos y fantásticos en un claustro cisterciense debido a este patronazgo laico.

Por lo que respecta a la lectura iconográfica y estilística de los capiteles, la autora presenta un sinfín de convincentes paralelos que justifican la cronología alta de la obra y su contexto histórico-artístico. Particularmente brillantes son sus lecturas de las escenas de la Anunciación y del Vuelo de Alejandro, el análisis de la figura de san Juan melancólico y el *Christus patiens* en relación con la escultura portuguesa en madera del siglo XIII, o la comparación que establece entre los capiteles vegetales y el manuscrito alcobacense 251, de fines del siglo XII-inicios del XIII (p. 107).

Muy sugerente resulta también su interpretación del capitel de Santiago, caballero de Cristo, que constituye la primera representación del apóstol “Matamoros” en ámbito portugués. En él, un Santiago ecuestre porta un escudo oblongo decorado con cinco veneras mientras alancea un soldado musulmán a pie que se defiende

con escudo circular y espada (p. 74, fig. 46). Para la autora, se trata todavía de una “iconografía en construcción”, ya que en su composición el escultor se basó en dos modelos iconográficos diferentes: por una parte, el caballero victorioso de los Beatos hispánicos; y por otra, el tema del combate entre el caballero franco Roldán y el gigante musulmán Ferragut, tal y como se narra en el libro IV del *Liber sancti Iacobi*. La argumentación está bien documentada, pero en una próxima edición del libro se deberían corregir dos erratas: Roldán no pertenece a la leyenda artúrica (p. 79), sino a la carolingia, y el capitel del combate entre este y Ferragut no se encuentra en San Miguel de Estella (p. 78, fig. 53), sino en el Palacio Real de esa misma ciudad (véase M. Castiñeiras, “Brindisi, Solsona e Rio Mau: il mito di Rolando e Roncisvalle tra identità, crociata e pellegrinaggio”, en *Temi epici e cavallereschi in Italia. Tra letteratura e immagini (XII-XV secolo)*, *Atti della giornata di studi (29-30 novembre 2018, Università di Losanna)*, eds. Ilaria Molteni y Irene Quadri, *Quaderni di Francigena* 3, 2020, 263-313.

Esta cita jacobea en el ciclo de Celas se amplifica con la representación de san Cristóbal –patrón de los caminos– en el pilar situado en la mitad de la galería sur. Ello permite hablar de una iconografía claustral ligada, como en Santo Domingo de Silos, a la experiencia y evocación de la peregrinación a Santiago, que el monasterio coimbricense pudo utilizar como forma de prestigio. Cabe recordar que Coímbra era, según la *Historia Silense* y el *Liber sancti Iacobi*, el lugar donde el Apóstol se habría aparecido milagrosamente a caballo para ayudar al rey Fernando I a conquistar la ciudad en 1064. Además, el monasterio de Celas se situaba a las afueras de Coímbra, junto a uno de los caminos que los peregrinos portugueses tomaban hacia Compostela. Por todo ello, celebramos por partida doble esta impecable publicación de Carla Varela Fernandes, que no solo contribuye sobremedida a la revalorización del arte medieval en Portugal, sino que también constituye un hito más en el estudio de la creación y difusión de la iconografía jacobea.

Manuel Antonio Castiñeiras González

Obituarios

Obituaries

Obituarios

David Martin Gitlitz

April 24, 1942 - December 30, 2020

The Covid-19 virus emerged in late 2019 and soon became a global pandemic. Within its first twelve months it had cut short a million lives. Beloved master of pilgrimage studies David M. Gitlitz, still flourishing in retirement in Oaxaca, México, was one of those lives lost. His long, learned arc took him to a dozen professional settings, almost always in leadership positions, and hundreds of sites of fieldwork. He and Linda Kay Davidson, his wife and frequent co-author, explored challenging archives and remote shrine sites; many of their co-authored publications were surveyed in a previous issue of *Ad Limina* ([Vol. 10, pp. 203-210](#)). Scores of audiences enjoyed David's animated lectures that fused tremendous erudition with an unexpected (and unnecessary) modesty. Gregarious and affable, this world traveler was the ideal educator, an "explainaholic" who delighted in sharing his inexhaustible command of fine grained detail and assured macrovision. During the last quarter of the twentieth century and into the twenty-first, he was the greatest authority on pilgrimage studies in the western hemisphere.

Gitlitz took his academic degrees at Oberlin College and Harvard. His university teaching positions included Northeastern, Indiana, Nebraska-Lincoln, the State University of New York at Binghamton, and Rhode Island. He held visiting positions at the Pontificia Universidad Católica del Perú, at UCLA as the Maurice Amado Visiting Professor of Sephardic Studies, and at the École des Hautes Études en Sciences Sociales & Collège de France.

Gitlitz excelled as a senior administrator in American higher education, anchoring posts in International and Overseas Study Programs at Indiana University, as Department Chair at Nebraska, as Dean of Arts and Sciences and Acting Provost at SUNY-Binghamton, and as Provost at the University of Rhode Island. A fellow senior administrator, Dr. Lynn Pasquerella, herself rose to become president several times over, of a university, of the Phi Beta Kappa Society, and of the Association of American Colleges and Universities. Pasquerella and Gitlitz overlapped for two decades at Rhode Island. She observed that, "His appointment as provost in 1988 precipitated robust academic planning ... feelings of excitement and optimism as those of us on a commission he charged with strategic planning gathered around the dining room table in the home [where] he and Linda lived on the edge of campus. Whenever I reflect on the transformative power of the humanities, David comes to mind." She remembers Gitlitz as a "passionate public

intellectual [who] foregrounded and celebrated the lives of those whose narratives have been consigned to the lower shelves of history.” When it came to promoting the teacher/scholars under him, Gitlitz could be sanguine about the long road to achievement. He once confided that he might underwrite the research of ten faculty applicants and if only one produced notable results, he considered that success.

As he grew to a preeminent voice in Iberian literatures and cultures, Gitlitz built powerfully from a base in early modern Spanish theater and his doctoral dissertation on “The Jew in the *Comedia* of the Golden Age”. The themes of performance of ritualized roles – on the stage, at court, through political posturing and in the course of the sometimes bloody negotiations between Iberian Christianity and resident Jews – endured throughout his academic life even while expanding into pilgrimage studies.

Gitlitz edited and analyzed underappreciated gems in the vast corpus of Calderón de la Barca (*Guárdate del agua mansa*), Tirso de Molina (*La gallega Mari-Hernández*), and Lope de Vega (*El anzuelo de Fenisa*, *Mejor mozo de España*, *Vida y Muerte de Santa Teresa de Jesús*, *La discreta enamorada*, *El Galán Castrucho*). His range extended to Francesco Petrararch, Garcilaso de la Vega, Fernando de Herrera, Fray Luis de León, Francisco de Quevedo and Miguel de Cervantes. One former undergraduate student, Maryjane Dunn, recalls how Gitlitz marshalled colleagues in French and Italian for a team-taught class on Petrarchan influence on poetry, which she counts as “probably the single most important class I took in preparation for graduate school.”

Gitlitz was an engaging prose stylist in all the genres he contributed to. A natural storyteller and fabulist, his joy in the arts of language made him a keen reader of Hebrew scripture and early modern Romance languages. He published ambitious English verse translations of the poetry of Gonzalo de Berceo and Francisco de Quevedo and several *comedias* of Lope de Vega and Pedro Calderón de la Barca which were staged at American universities.

Gitlitz achieved his widest fame as a scholar of the Camino de Santiago and pilgrimage worldwide. His *Pilgrimage Road to Santiago: The Complete Cultural Handbook*, co-authored with Linda Davidson, became something of a bible among Camino enthusiasts in English-speaking nations. It remains the best one-volume survey of the historical Camino francés, its traditional customs, medieval lore and architectural styles in any language. *Pilgrimage and the Jews* traces the steady arc of sacred travel from earliest Hebraic myth to modern rabbinic tomb cults. The impossibly ambitious *Pilgrimage, from the Ganges to Graceland: an Encyclopedia* (also co-authored with Davidson) includes the unexpectedly rewarding inclusion of places like Graceland, the former home and now burial place of the rock and roll musician Elvis Presley, and the Stonewall Inn, the iconic launch point of the gay rights movement in the United States.

Gitlitz’s influence on pilgrimage studies stamped more than what appeared in print. He provided an influential American model for what a comprehensive

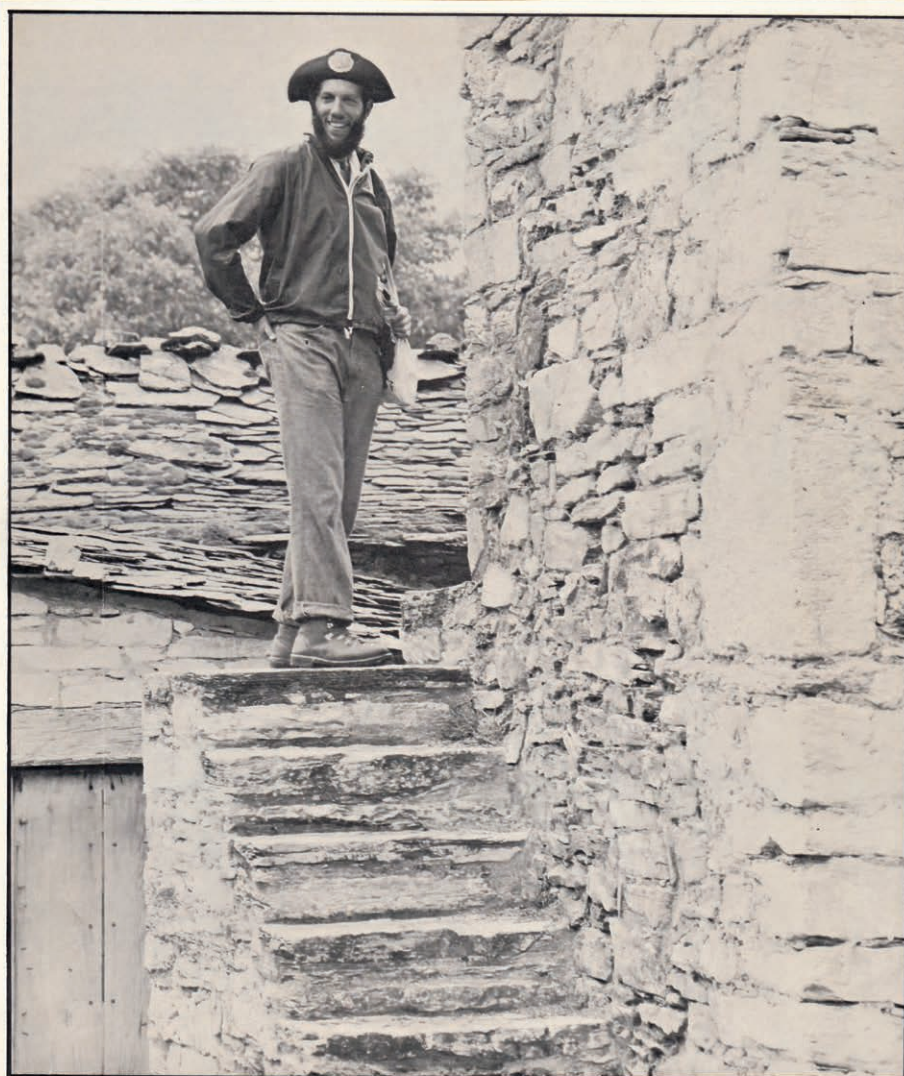
academic study trip on the Camino de Santiago could be. In total he led five treks in Spain, in 1974, 1979, 1987, 1993 and 1996. Two of his early participants, Dr. Lynn Talbot (1974) and Dr. Maryjane Dunn (1979) became noted Camino scholars and leaders of multiple study trips for their universities. Others, including the author of this note, learned from his lectures and example, and tried to emulate his teaching methods. It is no exaggeration to suggest that the expansive “Gitlitz curriculum” grew into something of a prestige model that most subsequent American educators pared down according to their more limited expertise.

David enlivened the walk with plenty of singing: songs from the American folk revival and his tenure in the Boy Scouts, but also Spanish *romances* and *tuna* songs which he had acquired when he sang as a *tuno* in his own college days in Spain. His approach to travel was adventurous, assigning every student in turn to find the group’s lodging for the night along some unmarked Camino route referenced in the twelfth-century Pilgrims Guide in the *Liber Sancti Iacobi*, the *Poema de mio Cid* or the *Poema de Fernán González*. Some nights the youthful *caminantes* slept in a rectory or on church pews and once in a hay barn. On another occasion the women found beds in a convent while the men made do with the sofas in a bar. Bearded like an Old Testament patriarch in his prime and wearing a traditional pilgrim’s hat, replete with upturned brim and shell decoration, David led his students, mostly in their twenties, using old Spanish army topographic maps and dead reckoning. They clambered through the then uncurated Médulas *sans* visitor center or signage, craggy rearing hillsides with tunnels virtually untouched since the Romans walked away from them when the gold mines shut down. Traveling “at random” in their Volkswagen minibus during rest days in Ponferrada, then student Lynn Talbot reports that, “David suddenly slammed on the brakes, pointed to a castle on the hill, and shouted, ‘There’s Cornatel!’. Off we went to hike up to the castle, and then we sat on the wall, looking over the precipice, while we read the chapter in *El señor de Bembibre* that describes how the castle is attacked via that precipice. Now, David probably knew that we would pass that castle (otherwise, why did he have a copy of Gil y Carrasco’s novel with him?), but this type of experience, over and over again, made Spain come alive.”

Another student *peregrina*, Maryjane Dunn, recalls that, “On the Camino, in the classroom, at home... it didn’t matter, [Gitlitz] was always excited to show and share something new. ... His first Camino (1974) was a great adventure; his second, in 1979 (my Camino), probably happened because I badgered him nearly daily to lead another one. After that he had caught the bug, but by 1996 he was rather jaded about the [increasing] numbers of pilgrims and how little they knew about the history of the pilgrimage, Spain, the architecture, etc. that they saw around them. He was forever searching for new, minor paths to recreate that sense of aloneness / independence / medievalness.” She reflects on the scholarly trajectory that Gitlitz and Davidson pursued after 1996, that it was in part their disillusionment with later day ‘*turigrinos*’ which led them to write the *Cultural Handbook* and other reference works.

Nebraska

Alumnus September/October 1979



David M. Gitlitz, San Juan de la Peña, July 1979 (photo by Univ. of Nebraska 1979 pilgrim Michael Davis).

Davidson and Dunn sustained their links to the Camino through their jointly produced “Friends of the Road to Santiago” newsletter (July 25, 1989 - Fall, 2004), and later by promoting the national association American Pilgrims on the Camino. Dunn notes that “Gitlitz became detached and limited his later participation except as a bemused observer, lecturer and cheerleader to our efforts.”

Over the course of half a century of scholarship, Gitlitz produced a powerful series of studies of the Jewish community’s long and troubled history of cultural participation and persecution in Iberia and in the New World. Often driven underground within their own Iberian communities, even Sephardic Jews who willingly converted to Christianity became masters of dissembling. Many who cherished traditional practices and beliefs were subjected to intimidation, investigation, shame and slaughter. Gitlitz was a major voice in documenting the agony of concealment in award winning books like *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*, *Los Arias Dávila de Segovia: entre la iglesia y la sinagoga*, *Pilgrimage and the Jews*, *A Drizzle of Honey: The Lives and Recipes of Spain’s Secret Jews*, *The Lost Minyan* and, shortly before his unexpected death, *Living in Silverado: Secret Jews in the Silver Mining Towns of Colonial Mexico*.

Secrecy and Deceit (1996) renewed and considerably expanded themes discussed by towering figures before, like those of Benzion Netanyahu (*Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, 1995) and since, like works by David Nirenberg (*Anti-Judaism: The Western Tradition*, 2013). Were the Jews of Iberia ever integrated into their societies? Were any truly converted to Christianity, by coercion or persuasion, and then settled into that identity unconflicted? To this last question Gitlitz gives a confident yes. Thoroughly alert to the conventions of staging an identity for political advancement or personal defense, Gitlitz argued that multiple performances were in play over time, in vastly different cultural settings in Old Spain, in the New World, among transient merchants and settled families of distinction. Reviewers of *Secrecy and Deceit* praised Gitlitz’s mastery of primary sources “drawn from jurisdictions as diverse as those of Córdoba and Goa, Majorca and Lima” and his ability to organize “the devices that crypto-Jews developed to hide their proscribed customs.” He concludes that “paranoid fear of the Inquisition was joined [to] a pervasive schizophrenia, as each new Christian consciously had to don a public persona behind which to safeguard private spiritual or social practices. Each *converso* perched on his own shoulder and watched himself act. Each became at once the protagonist and author of his own fictionalized autobiography” (598).

Individuals too could shift among their preferred identities when functioning either as a public figure or in a family setting. Gitlitz’s most striking example was Juan Arias Dávila (1436-1497) who rose from a *converso* ancestry to become the bishop of Segovia, an apostolic protonotary, and member of the Royal Council of Enrique IV and his successors, the Catholic Monarchs Fernando and Isabel. The good bishop constructed a discreet passageway between his episcopal residence in Segovia to the adjoining home of his observant Jewish sister and quietly celebrated Sabbath meals



with family. The Spanish Inquisition's pursuit of everyone with Jewish blood lines reached even those in high positions. Arias Dávila found himself compelled to disinter the remains of his accused parents and carry them to Rome for reburial. His canonical status – a performance of authority – ironically carried more weight in the bosom of the papal court than in his homeland.

David and Linda's curiosities were limitless. Their move to México was partly for a more healthful climate for Linda but also to access some of the great archives of Spain's colonial period with their untapped wealth of documentation on Inquisition records and the long overlooked Jewish lives they chronicled. For *Living in Silverado*, David schooled himself in the chemistry and engineering of colonial Mexican mining operations. Immersed in Oaxacan life and culture, David came to identify himself as *oaxaqueño*. He was entrusted by his new community with a *cargo* for which he was uniquely suited: producing a fluent translation of the only scholarly chronicle of his new home, Helen Bailley Miller's *Santa Cruz of the Etna Hills*. His translation made the story of the everyday lives of his new neighbors' grandparents accessible in Spanish for the first time.

Late in life David enjoyed exploring the valley's pre-Columbian archeology and helped monitor the region's avian migration patterns for Cornell University's Lab of Ornithology. He volunteered as a docent at La Reserva Ecológica "La Mesita" in the mid-altitudes of the Sierra Madre Oriental where he helped guide Mexican schoolchildren through its enchanting butterfly pen and explained traditional land conservation practices.

An accomplished versifier, David's own poem on the meaning of pilgrimage is a fitting epitaph:

The pilgrims speak in fits and starts
of what throbs in their heads and hearts;
the seer, for all his delving arts,
is left outside.

Some crave the crowd, some march alone,
some walk to seek the self unknown;
some to attune, some to atone,
and some to hide.

Some probe the deserts for a cure,
some scale high mountains to ensure
their souls a sacred sinecure;
some walk to rest.

Pilgrim, divinity's design
is masked. Take up your staff. Define
your road as church, your love as shrine,
your life as quest. (2001)

Bibliography

La estructura lírica de la comedia de Lope de Vega. University of North Carolina Press: Estudios de Hispanófila, 1980. [Reviewed by Michael D. McGaha, *Bulletin of the Comediantes* 34.1 (Summer 1982): 107-109. Reviewed by Irving P. Rothberg, *Hispania*, 65.2 (May 1982), 306. See Ramón Valdés Gázquez y Daniel Fernández Rodríguez, “Esencia y tradición poética en el teatro de Lope de Vega (reivindicación de David M. Gitlitz)”, *Studia Aurea*, 11 (2017), 339-370.]

Francisco de Quevedo: Songs of Love, Death and In Between. Lawrence, Kansas: Coronado Press, 1980. [A bilingual edition of Quevedo’s principal poems. Reviewed by Randall W. Listerman, *Hispania*, 66.1 (March 1983), 133].

Gitlitz, David M.; Frederick A. de Armas; José A. Madrigal, Eds. *Critical Perspectives on Calderón de la Barca*. Lincoln, Nebraska: Society of Spanish and Spanish American Studies, 1981. [Reviewed by William F. Hunter, *The Modern Language Review*, 79.1 (January 1984), 216-217. Reviewed by J.H. Parker, *Hispania*, 66.2 (May 1983), 295-296.]

Beware of Still Waters (Guárdate del agua mansa). San Antonio: Trinity University Press, 1984. [A bilingual verse edition of a play by Calderón. Performed by the University Theater, University of Nebraska, October 1981 and March 1982. Review by Michael D. McGaha, *Hispania*, 68.2 (May 1985), 302-303. Reviewed by Thomas A. O’Connor, *Bulletin of the Comediantes*, 38. 1 (Summer 1986), 151-153.]

Fenisa’s Hook, or Fenisa the Hooker (El anzuelo de Fenisa). San Antonio: Trinity University Press, 1988. [A bilingual verse edition of a play by Lope de Vega.]

Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2002. *Secreto y Engaño: La religión de los criptojudíos*. Trans. María Luisa Valseiro. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2003. [Jewish Book Council’s 1996 National Jewish Book Award for Sephardic Studies; Lucy Dawidowicz Prize for History, 1997. Reviewed by Renée Levine Melammed, *Association for Jewish Studies* 23.2 (1998): 270-273. Reviewed by David Prins Salomon, “Crypto-Judaism or Inquisitorial Deception?” *The Jewish Quarterly Review*, 89.1/2 (1998.): 131-154. Reviewed by Judith Laikin Elkin, *The Americas*, 59.3 (2003) 412-414.]

Los Arias Dávila de Segovia: entre la iglesia y la sinagoga. Baltimore: International Scholars Publications, 1996.

Gitlitz, David M.; Linda K. Davidson. *A Drizzle of Honey: The Lives and Recipes of Spain’s Secret Jews*. New York: St. Martin’s Press, 1999. E-book 2012. [Jewish Book Council’s 1999 National Jewish Book award for Ashkenazi and Sephardic Culture; 1999 International Association of Culinary Professionals’ Jane Grigson Award for Distinguished Scholarship.]

El mejor mozo de España (The Best Boy in Spain). Tempe: Bilingual Press, 1999. [A bilingual edition of a verse play by Lope de Vega]

Gitlitz, David M.; Linda K. Davidson. *The Pilgrimage Road to Santiago: The Complete Cultural Handbook*. New York: St. Martin's Press, 2000. E-book 2012.

Gitlitz, David M.; Linda K. Davidson. *Pilgrimage, from the Ganges to Graceland: an Encyclopedia*. 2 volumes. Santa Barbara, ABC-CLIO, 2002. [American Library Association "Best Reference Source" award, 2002.]

Gitlitz, David M.; Linda K. Davidson. *Pilgrimage and the Jews*. Westport, CT: Praeger, 2006.

The Lost Minyan. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2010.

Bailey Miller, Helen. *Santa Cruz of the Etna Hills*. Gainesville, Florida: University of Florida Press, 1958. *Las Colinas de Santa Cruz de Etna*. Trans. David M. Gitlitz. Unpublished. 2018.

Living in Silverado: Secret Jews in the Silver Mining Towns of Colonial Mexico. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2019.

Articles and Chapters

Gitlitz, David M.; Barbara Morford. "Ruinas de Huaca-Puna (primer sector): Departamento de Lima", *Boletín del seminario de arqueología* (Instituto Riva-Agüero, Lima) 4 (Octubre 1969), 65-72.

"Metaphysical Sonnets of Quevedo", *Contemporary Literature in Translation* (1971), 32-34.

"Cervantes y el valor del hombre", *Humanidades* (Lima), 3 (1969), 69-83. Rpt. *Duquesne Hispanic Review* 2 (1972): 15-33.

"La ruta alegórica del segundo Quijote", *Romanische Forschungen*, 84 (1972), 108-117.

"Cervantes y la poesía encomiástica", *Annali Instituto Orientale* (Naples), 14 (1972), 191-218.

[Various poems]. *Poet Lore* 68.4 (1973): 436-438; 71.3 (1976), 73.

"Hacia una definición empírica de la aliteración", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 23 (1973), 85-90.

"*Conversos* and the Fusion of Worlds in Micael de Carvajal's *Tragedia Josephina*", *Hispanic Review*, 40.3 (1973), 260-270.

"La actitud cristiano-nueva en *Las Cortes de la muerte*", *Segismundo*, 9 (1974), 141-164.

“La angustia vital de ser negro, tema de un drama de Fernando de Zárata”, *Segismundo*, 11 (1976), 65-85.

“La anáfora y el verso extendido de Fray Luis de León”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 25 (1977), 111-117.

“Un método para la comprensión de la ambigüedad poética”, *Convergência* (São Paulo), 1 (1977), 53-65.

“Las canciones populares de la morenidad y el ‘Cantar de Cantares’”, *Romance Notes*, 16.2 (1975), 509-515.

“Por un camino, solo: Petrarch, Garcilaso, Herrera”, *Travel, Quest and Pilgrimage as a Literary Theme*. Lincoln, Nebraska: Society for Spanish and Spanish American Studies, 1978, 89-96.

“Ironía e imágenes en *El castigo sin venganza*”, *Revista de Estudios Hispánicos*, 14 (1980), 19-41.

“*El Galán Castrucho*: Lope in the Tradition of Bawdy”, *Bulletin of the Comediantes*, 32 (1980), 3-9.

“Infralirismo en la *Vida y Muerte de Santa Teresa de Jesús* de Lope”, *Romance Notes*, 20 (1980), 406-12.

“Symmetry and Lust in Cervantes’ *La fuerza de la sangre*”, *Studies in Honor of Everet Hesse*. Ed. Federico de Armas. Lincoln, Nebraska: Society for Spanish and Spanish American Studies, 1981, 113-122.

Gitlitz, David M.; Linda K. Davidson, “An Academic Program in the Year 1179: The Pilgrimage to Santiago”, *Teaching the Middle Ages*. Eds. Robert V. Graybill, et al. Warrensburg, Mo.: Ralph, 1982, 129-134.

“The Theme of Justice in Fray Luis de León’s Glosses of the Psalms”, *Revista de Estudios Hispánicos*, 9 (1982): 87-103.

“The New-Christian Dilemma in Two Plays by Lope de Vega”, *Bulletin of the Comediantes*, 34 (1982), 63-81. “Forum” by Gerald E. Wade, *Bulletin of the Comediantes*, 32 (1983), 121-124. David M. Gitlitz, “In Response to Professor Wade”, *Bulletin of the Comediantes*, 32 (1983), 125-126.

“*El vergonzoso en palacio*: Poetic Structure and Performance”, *Proceedings of the Third Annual Golden Age Spanish Drama Symposium*. El Paso: University of Texas at El Paso, 1983, 69-87.

“Fray Luis’ Psalm Translations: from Hebrew or Latin?”, *Romance Notes*, 24 (1984), 1-6.

“Architecture and the *Comedia*”, *Bulletin of the Comediantes*, 36 (1984), 23-31.

“Spanish Jews, Marranos and Sephardic Culture”, *Jewish History: Sephardic and Oriental Studies. Selected Syllabi*. Ed. Michel Abitbol. Jerusalem: International Center for University Teaching of Jewish Civilization, 1985, 43-46.

“Chairing a Language Department: The View from a Dean’s Office”, *ADFL Bulletin*, 17 (1986), 14-17.

“Which Comes First: The Sentence or the Verse?”, *Revista de Estudios Hispánicos*, 20.1 (1986), 15-26.

Gitlitz, David M.; Linda K. Davidson, “An Academic Pilgrimage to the Twelfth Century: The Art of Simulation”, *Innovative Approaches to Curriculum Design in the Study Abroad Program*. Ed. Deborah J. Hill. Columbus, Ohio: Renaissance Press, 1987, 63-73.

“How to Read a *Comedia*: Branching Points in the Script of Lope’s *La discreta enamorada*”, *Bulletin of the Comediantes*, 40.1 (1988), 53-65.

“Carvajal’s *Cortes de la muerte*: The Political Implications of a Sixteenth Century Spanish Morality Play”, *Everyman & Company: Essays on the Theme and Structure of the European Moral Play*. Ed. Donald Gilman. New York: AMS Press, 1989, 111-128.

“Confesiones de un traductor”, *Traducir a los clásicos* [Special Issue]. *Cuadernos de Teatro Clásico* (Madrid) 4 (1989), 45-52.

“*El anzuelo de Fenisa* (*Fenisa’s Hook*) by Lope de Vega”, *Hispania*, 73.1 (1990), 113.

“Hybrid Conversos in the *Libro llamado el Alboraique*” *Hispanic Review*, 60 (1992), 1-17.

“The Book Called *Alboraique*”, *Mediterranean Language Review*, 6-7 (1993), 121-143.

“*El Mejor mozo de España* de Lope: montaje de un mito nacional”, *El escritor y la escena: Actas del I Congreso de la Asociación Internacional de Teatro Español y Novohispano de los Siglos de Oro. (18-21 de marzo de 1992, Ciudad Juárez, México)*. Ed. Ysla Campbell. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma, 1993, 129-138.

“Divided Families in Converso Spain”, *Shofar, an Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 11.3 (1993), 1-19.

“Popular Theology: The Spanish *Auto sacramental* and Disney’s ‘Pinocchio’”, *Journal of Interdisciplinary Literary Studies*, 5.2 (1993), 281-298.

“Introduction” Language and Literature Section. Eds. Yedida K. Stillman, and George K. Zucker. *New Horizons in Sephardic Studies*, Albany: State University of New York Press, 1993, 149-151.

“Camino de Santiago, impulso para universitarios”, *Peregrino* (Santo Domingo de la Calzada, Spain), 31-2 (July-August 1993), 10-11.

“An Integrated Program for Educating and Sustaining Coastal Managers”, Brian R. Crawford. *Educating Coastal Managers: Proceedings of the Rhode Island Workshop* (Kingston, RI: Coastal Resources Center, 1995). 147-149.

“Names for the Iberian Converts”, *Los Muestras* (Brussels), 53-4 (1993), 26-29.

“The Expulsion Decree and the Alleged Profanations of Christian Ritual”, *Judíos. Sefarditas. Conversos: La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Ed. Angel Alcalá. Valladolid, Ámbito, 1995, 150-169.

“Spanish Jews, Marranos, and Sephardic Culture”, *Sephardic studies in the university*. Ed. Jane S. Gerber, Madison [N.J.]: Fairleigh Dickinson University Press; London; Cranbury, NJ: Associated University Presses, 1995, 215-22.

Gitlitz, David M.; Leah Nelson, “Concerning Samuel Schwarz, Discoverer of the Remnant Crypto-Jewish Communities of Portugal”, *Los Muestrros*, 25 (1996), 32-33.

“Forum”, *La Corónica*, 25.2 (1997), 89-91.

“22 años en camino”, *Peregrino* 52 (1997), 10-11.

“Passover and the Crypto-Jews”, *Rhode Island Jewish Historical Association Notes*, 12.1 (1995), 114-123. Rpt. *Zejel* (Santiago de Chile) 2.5 (1997), 20-27.

“The Iconography of St. James in the Indianapolis Museum’s Fifteenth-Century Altarpiece”, *The Pilgrimage to Compostela in the Middle Ages: A Book of Essays*. Eds. Maryjane Dunn and Linda Kay Davidson. New York, Garland Publishing, 1996, 113-130.

“Tirso’s *Mari-Hernández*, or How to ‘Read’ a Problematic Character”, *Texto y Espectáculo: Selected Proceedings of the Fifteenth International Golden Age Spanish Theatre Symposium*. March 8-11, 1995, University of Texas at El Paso. Ed. José Luis Suárez García. York, SC: Spanish Literature Publications Company, 1996, 57-65.

“Tirsos’s *Mari-Hernández* and the Red-Bearded Jew”, *Hispanic Essays in Honor of Frank P. Casa*. Eds. A. Robert Lauer and Henry Sullivan. New York: Peter Lang, 1997, 146-155.

“Nexos entre Criptojudíos coloniales y contemporáneos”, *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey* (Mexico), 5 (1998), 187-209.

“Judíos”, “Limpieza de sangre”, Eds. Frank P. Casa, *et al.*, *Guía para el estudio del teatro español del Siglo de Oro*. Madrid, Castalia, 2002.

“Inquisition Confessions and Lazarillo de Tormes”, *Hispanic Review*, 68 (2000): 53-74.

“Lucas Fernández y Pierre Menard: El Auto de la Pasión”, *Encuentros and Desencontros: Spanish Jewish Cultural Interaction Throughout History*. Eds. Carlos Carrete Parrondo, *et al.* Tel Aviv: University Publishing Projects, 2000, 503-18.

[Various poems] *Los Muestrros: la boz de los sefaradim*, 46 (2002).

“Preface”, *Troubled Souls: Conversos, Crypto-Jews, and Other Confused Jewish Intellectuals from the Fourteenth through the Eighteenth Century*. Eds. Charles Meyers; Norman Toby Simms. Hamilton, New Zealand: Outrigger Publishers, 2002, v-vii.

Translations of Gonzalo de Berceo’s, “The Jews of Toledo” and Francisco de Quevedo’s “To a nose.” *The Scroll and the Cross. 1,000 Years of Jewish-Hispanic Literature*. Ed. Ilán Stavans. New York and London, Routledge, 2003, 72-75, 134-135.

“El ‘otro’ Roque Guinart: un romance de 1612”, *La pluralidad de culturas en la Península Ibérica en la Edad Media y los albores de la modernidad. Estudios ofrecidos a Francisco Márquez Villanueva*. Eds. M.M. Gaylord, Luis Girón-Negrón and Ángel Sáenz-Badillos. Newark, DE: Juan de la Cuesta, 2005.

“Crypto-Jews: Colonial”, *Enciclopedia Latina* Ed. Ilan Stavans. Danbury, CT: Grolier Academic Reference, 2005, Vol. 1, 411-14.

Gitlitz, David M.; Linda K. Davidson, “Pilgrimage Narration as a Genre”, in *The Road to Santiago and Pilgrimage*. John Moore, Jr. and Thomas Spaccarelli, eds. Special Issue of *La Coronica* 35.3 (2007), 151-169.

“Comediantes and the Inquisition in Colonial Mexico”, *Studies in Honor of Robert Fiori*. Eds. Chad M. Gasta, Julia Domínguez. Dover, Delaware: Juan de la Cuesta, 2009, 249-57.

“The Crypto-Jews of Spain and Portugal”, *Journal of Spanish, Portuguese, and Italian Crypto-Jews, Society for Crypto-Judaic Studies*, 1 (2009), 17-25.

“The Barajas Women”, *Journal of Spanish, Portuguese, and Italian Crypto-Jews, Society for Crypto-Judaic Studies*, 1 (2009), 26-32.

“Anusim surnames: myth and reality”, *Journal of Spanish, Portuguese, and Italian Crypto-Jews, Society for Crypto-Judaic Studies*, 2 (2010), 21-36.

“Conversos, ollas, e inquisidores: duelos y quebrantos”, *La mesa puesta: leyes, costumbres, y recetas judías*, Ricardo Izquierdo Benito. Ciudad Real: Universidad de Castilla la Mancha, 2010, 89-106.

Gitlitz, David M.; Linda K. Davidson, “The Ambassador John J. Loeb Jr. Visitors Center in Newport”, *Rhode Island Jewish Historical Association Notes*, 16:1 (2011), 147-55.

“Writing ‘The Lost Minyan’”, “Excerpt from ‘The Lost Minyan’”, *HaLapid Society for Crypto-Judaic Studies*, 19/20 (2011), 59-59, 66-78.

“The Where of the Mexican Conversos”, *Journal of Spanish, Portuguese, and Italian Crypto-Jews*, 5 (2013), 6-20.

“Old pilgrimages, new meanings; New pilgrimages, old forms: from the Ganges to Graceland”, in *Redefining Pilgrimage: New Perspectives on Historical and Contemporary Pilgrimages*. Antón Pazos ed. Ashgate, 2014, 33-46.

“The Road as Synagogue”, *Journal of Spanish, Portuguese, and Italian Crypto-Jews*, 7 (2015), 101-121.

“Inquisition Documents, a Genealogical Tool, A Window on a World”, *Iberian New Christians and their Descendants*. Eds. Adina Moryosef, Jack Cohen, Abraham Gross: Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2019, 82-100.

“Wherefore is this house different from all other...?: Jewish Life in a Mexican Village”, *Rhode Island Jewish Historical Association Notes*, 18.2 (2020), 376-395.

Reviews

Sephardic & Mizrahi Jewry: From the Golden Age of Spain to Modern Times. Zion Zohar. New York: New York University Press, 2005, 343 p. *Iberoamericana* (Madrid, Spain), 6.23 (2014), 249-251.

New Mexico's Crypto-Jews: Image and Memory. Cary Herz. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2007. *Catholic Historical Review* (October 2008): 849-851. Reviewed by David Martin, *The Catholic Historical Review*, 94.4 (2008): 849-851.

George Greenia

ISSN 2171-620X



9 772171 620004



XUNTA
DE GALICIA