

# ad limina

---

S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

V. II. 2011. 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 the pilgrimages

Revista de investigación  
do Camiño de Santiago  
e as peregrinacións

## AD LIMINA

Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones /  
*Research journal of the Way of St. James and the pilgrimages /*

Revista de investigación do Camiño de Santiago e as peregrinacións

Revista anual publicada por la S. A. de Xestión do Plan Xacobeo /  
*Yearly journal published by S. A. de Xestión do Plan Xacobeo /*

Revista anual publicada pola 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 interdisciplinar e internacional que le permite dirigirse a un amplio espectro de investigadores de cualquier nacionalidad. Presenta un formato en papel multilingüe, la revista contará próximamente con una versión electrónica a la que se accederá a través de la página [www.xacobeo.org](http://www.xacobeo.org). AD LIMINA nació en el año 2010 editada por S. A. de Xestión do Plan Xacobeo.

*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 will soon be available as an electronic publication to be accessed on the website [www.xacobeo.org](http://www.xacobeo.org). AD LIMINA was created in 2010, published by S. A. de Xestión do Plan Xacobeo.*

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 interdisciplinar e internacional que lle permite dirixirse a un amplo espectro de investigadores de calquera nacionalidade. Presenta un formato en papel multilingüe e contará proximamente cunha versión electrónica á que se accederá a través da páxina [www.xacobeo.org](http://www.xacobeo.org). AD LIMINA naceu no ano 2010 e está editada pola S. A. de Xestión do Plan Xacobeo.

### Xunta de Galicia

**Alberto Núñez Feijóo** (Presidente, *President*, Presidente); **Roberto Varela Fariña** (Conselleiro de Cultura y Turismo, *Regional Minister for Culture and Tourism*, Conselleiro de Cultura e Turismo); **Antonio Fernández-Campa García-Bernardo** (Secretario General de la Consellería de Cultura y Turismo, *Secretary-General for Culture and Tourism*, Secretario Xeral da Consellería de Cultura e Turismo); **María del Carmen Pardo López** (Secretaria General para el Turismo, *Secretary-General for Tourism*, Secretaria Xeral para o Turismo); **José Manuel Rey Pichel** (Director General de Patrimonio Cultural, *Secretary-General for Cultural Heritage*, Director Xeral de Patrimonio Cultural); **Francisco López Rodríguez** (Director General de Promoción y Difusión de la Cultura, *Director-General for Cultural Promotion*, Director Xeral de Promoción e Difusión da Cultura); **María del Camino Triguero Salas** (Directora-Gerente de la S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, *Managing Director, S.A. de Xestión do Plan Xacobeo*, Directora-Xerente da S.A. de Xestión do Plan Xacobeo).

**Dirección / Director / Dirección:**

Rosa Vázquez Santos (S. A. de Xestión do Plan Xacobeo - España, *Spain*, España).

**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:**

Humberto Baquero Moreno (Universidade Portucalense Infante D. Henrique - Portugal *Portugal*, Portugal); Manuel Castiñeiras (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); Adeline Rucquoi (Centre de Recherches Historiques, CNRS-EHESS - Francia, *France*, Francia); Robert Plötz (Universität Würzburg - Alemania, *Germany*, Alemania).

**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); Jose 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 Magalhaes Ribeiro da Cunha (Universidade

Católica Portuguesa - Portugal, *Portugal*, Portugal); Antonio Martínez Cortizas

(Universidade de Santiago de Compostela - España, *Spain*, España); Juan Monterroso

Montero (Universidade de Santiago de Compostela - España, *Spain*, España); Antón

Pombo Rodríguez (Asociación Galega de Amigos do Camiño de Santiago - España,

*Spain*, España); Alison Stones (University of Pittsburg - Estados Unidos, *USA*, Estados

Unidos); Francisco Singul Lorenzo (S. A. de Xestión do Plan Xacobeo - España,

*Spain*, España); José Suárez Otero (S. A. de Xestión do Plan Xacobeo - España, *Spain*,

España); Miguel Taín Guzmán (Universidade de Santiago de Compostela - España,

*Spain*, España); Domenico Vetere (Universita degli Studi di Lecce - Italia, *Italy*, Italia);

Guadalupe Vargas (Universidad de Veracruz, - Méjico, *Mexico*, México); 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 the pilgrimages* /  
Revista de investigación do Camiño de Santiago e as peregrinacións

S. A. de Xestión do Plan Xacobeo  
Avda. Fernando de Casas Novoa, 38  
15707 - Santiago de Compostela  
T (+34) 981 557 340  
F (+34) 981 557 373  
estudiosxacobeos@xacobeo.org

© S. A. de Xestión do Plan Xacobeo

“Las afirmaciones y opiniones expresadas en cada artículo son responsabilidad exclusiva de sus autores, por lo que la 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”.

“All the statements and opinions expressed in each article are the sole responsibility of the author, therefore 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.”

“As afirmacións e opinións expresadas en cada artigo son responsabilidade exclusiva dos seus autores, polo que a 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”.

ISSN: 2171-620X  
Depósito legal: C XXXX-2011

PORTADA / COVER / PORTADA

*Liber miraculorum sanctae Fidis* (XI-XII), Bibliothèque Humaniste de Sélestat (F. - Bas-Rhin), MS 22, f° 5 v°.  
© Bibliothèque Humaniste de Sélestat

# —ÍNDICE / INDEX / ÍNDICE—

## ARTÍCULOS / ARTICLES / ARTIGOS

José María Anguita Jaén

Universidade de Santiago de Compostela

*Más rubicundos que un elefante viejo fueron los apóstoles*  
(*Liber Sancti Iacobi*, 1, 2)

More rubicund than an old elephant were the Apostles (*Liber Sancti Iacobi*, 1, 2)

*Máis rubicundos ca un elefante vello foron os apóstolos* (*Liber Sancti Iacobi*, 1, 2)

–15–

Gustav Adolf Beckmann

Trier

*Von Berlin, einem Rätsel am Jakobsweg, von der Begräbnisliste*  
*des Pseudo-Turpin und von Herzog Naimes*

(*Belin, un enigma en el Camino de Santiago, la relación de enterramientos del Pseudo Turpín*  
*y el duque Naimo de Baviera*)

Belin, an enigma in the Way of Saint James, the Pseudo-Turpin's list of burials  
and Duke Naimo of Baviera

*Belin, un enigma no Camiño de Santiago, a relación de enterramentos*  
*do Pseudo Turpín e o duque Naimo de Baviera*

–29–

Xoán Ramón Fernández-Pacios

Centro de Interpretación e Información do Camiño Norte

*Unha nova vía de peregrinación: o Camiño de Mar.*  
*Estudo do tramo Ribadeo-Viveiro*

(*Una nueva vía de peregrinación: el Camino del Mar. Estudio del tramo Ribadeo-Viveiro*)

A new pilgrims' route: the sea route. A study of the stage from Ribadeo-Viveiro

*Unha nova vía de peregrinación: o Camiño do Mar. Estudo do tramo Ribadeo-Viveiro*

–57–

Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha

Universidade Católica Portuguesa

*A devoção e a peregrinação jacobitas em Portugal*  
(*La devoción y la peregrinación jacobitas en Portugal*)

The Jacobean cult and pilgrimage in Portugal

*A devoción e a peregrinación xacobeas en Portugal*

–85–

Gemma Malé Miranda

Universitat Autònoma de Barcelona

*Una posible vía de peregrinación por la Cataluña interior*

A possible pilgrims way through inland Cataluña

*Unha posible vía de peregrinación pola Cataluña interior*

-115-

Marco Piccat

Università degli Studi de Trieste

«*Liber Miraculorum sanctae Fidis*» della Biblioteca di Sélestat

(*Liber Miraculorum sanctae Fidis de la Biblioteca de Sélestat*)

Liber Miraculorum sanctae Fidis of the library of Sélestat

*Liber Miraculorum sanctae Fidis da Biblioteca de Sélestat*

-141-

Adeline Rucquoi

C.N.R.S., París

*Diego Gelmírez: Un archevêque de Compostelle “pro-français”?*

(*Diego Gelmírez: ¿Un arzobispo de Compostela “profrancés”?*)

Diego Gelmírez: ¿A pro-French Archbishop of Santiago”?

*Diego Xelmírez: un arcebispo de Compostela “profrancés”?*

-157-

Carles Sánchez Márquez

Universitat Autònoma de Barcelona

*María es la puerta: la antigua portada románica  
y los orígenes de la peregrinación a Montserrat*

Mary is the door: the ancient romanesque door  
and the origin of the pilgrimage to Montserrat

*María é a porta: a antiga portada románica e as orixes da peregrinación a Montserrat*

-177-

Lorenza Vantaggiato

Università degli Studi de Lecce

*Non solo fede. Pellegrinaggi “imposti” alla tomba dell’Apostolo Giacomo*

(*No sólo fe. Peregrinaciones “impuestas” a la tumba del Apóstol Santiago*)

Not by faith alone. “Compulsory” pilgrimages to the tomb of the Apostle St. James

*Non só fe. Peregrinacións “impostas” á tumba do Apóstolo Santiago*

-211-

RESEÑAS / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY / RECENSIONES

Carlos Sánchez Márquez

*Maestros del románico en el Camino de Santiago,  
Fundación Santa María la Real, Aguilar del Campo, 2010.*

-233-

Javier de Santiago Fernández

*José María de Francisco Olmos & Feliciano Novoa Portela,  
Catálogo de Numismática do Museo das Peregrinacións e de Santiago, Xunta de Galicia, 2009.*

-237-

Xosé M. Sánchez Sánchez

*Carlos Santos Fernández, De Santa Baia a Vilanova:  
Antonio López Ferreiro no concello de Vedra, Ed. Concello de Vedra, A Coruña, 2010.*

-239-

Javier Martínez de Aguirre

*Manuel Castiñeiras (Ed.), Compostela y Europa.  
La historia de Diego Gelmírez, Skira, Milán, 2010.*

-241-

Rosa Vázquez Santos

*János Zádori, Viaje a España. 1868. Antón Pombo Rodríguez (Ed.),  
Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2010.*

-247-

Rosa Vázquez Santos

*Alois Jirásek, Desde Bohemia hasta el fin del mundo,  
Katerina Vlasáková (Ed.), Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2010.*

-251-

Santiago López Martínez-Morás

*Manuel C. Díaz y Díaz, Estudios jacobeos, Santiago de Compostela,  
Consortio de Santiago. Universidade de Santiago de Compostela, 2010.*

-253-

Rosa Vázquez Santos

*Belén M<sup>a</sup> Castro Fernández, El redescubrimiento del Camino de Santiago  
por Francisco Pons-Sorolla, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2010.*

-257-

Rosa Vázquez Santos

*Robert Brian Tate  
"In Memoriam"*

-263-





## NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

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, los costes de su traducción correrán a cargo de la empresa editora.

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 varia no podrán superar las 8 páginas de texto y 4 de material gráfico o apéndices documentales. Las recensiones 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. Una vez autorizados por el Consejo de Redacción, se someterán a una valoración externa tras la cual dicho consejo decidirá si procede o no su publicación. El orden de publicación de los artículos aceptados será 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 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 de 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. Sólo en casos muy concretos podrá negociarse el pago de los derechos de reproducción de imágenes con el Consejo de Redacción.

## STANDARDS FOR THE PRESENTATION OF ORIGINAL PAPERS

*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. The cost of the translation will be paid by the publisher.*

*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 key words 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. Once they have been authorized by the Editorial Board, they will be submitted for external assessment after which the board will decide whether or not to approve publication. The order in which the accepted articles will be published will be 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 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.*

## NORMAS PARA A PRESENTACIÓN DE ORIXINAIS

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, os custos da súa tradución correrán a cargo da empresa editora.

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. Unha vez autorizados polo Consello de Redacción, someteranse a unha valoración externa tras o que o devandito consello decidirá se procede ou non á súa publicación. A orde de publicación dos artigos aceptados será 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 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 de non enviar propostas ou antítipos 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.



Artículos

*Articles*

Artigos



# «Más rubicundos que un elefante viejo fueron los apóstoles» (*Liber Sancti Iacobi*, 1, 2)

José María Anguita Jaén  
Universidade de Santiago de Compostela  
*Programa Isidro Parga Pondal*

**Resumen del texto:** Un pasaje bíblico especialmente oscuro (Lm. 4, 7) da lugar a una extraña interpretación en el sermón calixtino *Vigilie noctis sacratissime* (LSI 1, 2). En este trabajo se ofrecen algunas de las circunstancias que propiciaron el que un autor de buen nivel general haya podido incurrir en un error de tanto bulto. Entre ellas están, en primer lugar, los problemas que el fragmento bíblico plantea en la versión Vulgata; y en segundo, la utilización de un método exegético de delicado manejo, por las grandes posibilidades que ofrece al ingenio y a la imaginación, y a sus contrarios. Por último, se conecta el intento exegético calixtino con una cadena de comentarios sobre el mismo pasaje de las *Lamentaciones*, que nos lleva desde Gregorio Magno (s. VI) hasta los autores que pudieron leer y utilizar el sermón calixtino, ya a finales del s. XII o principios del s. XIII. La comparación deja ver cómo el autor del *Vigilie noctis* se inscribe de lleno dentro de una tradición interpretativa que, en su tiempo, y quizá por dar lugar a comentarios como el suyo, estaba cercana a su fin.

**Palabras clave:** Liber sancti Iacobi, Biblia, Exégesis bíblica.

---

## *More rubicund than an old elephant were the Apostles* (*Liber Sancti Iacobi*, 1, 2)

José María Anguita Jaén  
Universidade de Santiago de Compostela

**Abstract:** A particularly obscure passage in the Bible (Lm. 4, 7) is the basis of a strange interpretation in the sermon *Vigilie noctis sacratissime* (LSI 1, 2). This work deals with some of the circumstances which might explain why an author of a good general level could fall into such error. Firstly, one reason is the problems concerning the biblical quotation from the Vulgate; the second reason is the use of an exegetical method of delicate use, because of the great possibilities that are offered to ingenuity and imagination, and their opposites. Lastly, the exegetic attempt is connected with a chain

*of commentaries on the same passage of Lamentations, which bring us from Gregory the Great (s. VI) to the authors who could read and use the sermon, at the end of the XIIth century or at the beginning of the XIIIth. The comparison permits us to see how the author of the Vigilie noctis is part and parcel of the interpretive tradition which, in its time, and perhaps to create commentaries such as his, was nearing its end.*

**Key words:** *Liber Sancti Iacobi*, Bible, Biblical exegesis.

---

## Máis rubicundos ca un elefante vello foron os apóstolos (*Liber Sancti Iacobi*, 1, 2)

José María Anguita Jaén  
Universidade de Santiago de Compostela

**Resumo do texto:** unha pasaxe bíblica especialmente escura (Lm. 4, 7) dá lugar a unha estraña interpretación no sermón calistino *Vigilie noctis sacratissime* (LSI 1, 2). Neste traballo ofrécense algunhas das circunstancias que propiciaron que un autor de bo nivel xeral puidese incorrer nun erro de tanto vulto. Entre elas están, en primeiro lugar, os problemas que o fragmento bíblico presenta na versión *Vulgata*; e en segundo, a utilización dun método esexético de delicado manexo, polas grandes posibilidades que ofrece ao enxeño e á imaxinación, e mais aos seus contrarios. Por último, conéctase o intento esexético calistino cunha cadea de comentarios sobre a mesma pasaxe das *Lamentacións*, que nos leva desde Gregorio Magno (s. VI) ata os autores que puideron ler e utilizar o sermón calistino, xa a finais do s. XII ou principios do s. XIII. A comparación deixa ver como o autor do *Vigilie noctis* se inscribe de cheo dentro dunha tradición interpretativa que, no seu tempo, e quizais por dar lugar a comentarios como o seu, estaba preto da súa fin.

**Palabras clave:** Liber sancti Iacobi, Biblia, esexese bíblica.

La singular expresión que da título a este trabajo, así como toda una secuencia interpretativa que pretende iluminarla, poderían ocupar puesto de honor en una antología de los disparates más clamorosos de la hermenéutica medieval. Al tratarse de una cita bíblica y de un intento de exégesis de la misma, podría pensarse que es imposible que quien la escribió hubiera estado al tanto de aquello que sus predecesores habían apuntado sobre el mismo tema. También podría darse *a priori* por sentado que su fortuna debió ser prácticamente nula, a pesar del gran prestigio de la obra que la acoge, el *Liber sancti Iacobi* (LSI) contenido en el famosísimo Códice Calixtino (CC)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ms. Santiago de Compostela, Archivo de la Catedral, Codex Calixtinus s.n. En este artículo lo citaremos, con referencia de libro, capítulo y folio, a través de la edición facsímil *Iacobus. Codex Calixtinus de la Catedral de*



Las líneas que siguen van a estar dedicadas, por una parte, a dilucidar si es cierto o no que el comentarista del LSI está desligado de los precursores y continuadores que forman parte de la cadena de exegetas de un pasaje bíblico especialmente complicado. Por otra, a dar cuenta de las razones por las que un autor, de formación aparentemente sólida y de criterio habitualmente sensato, ha podido incurrir en semejante confusión.

### 1. *Textos y contexto: el sermón Vigilie noctis sacratissime* (LSI 1, 2)

Los dos pasajes, totalmente interdependientes entre sí, sobre los que vamos a tratar son una interrogación retórica, montada sobre dos citas bíblicas, de Isaías (60, 8) y de las *Lamentaciones* atribuidas a Jeremías (4, 7):

“*Qui sunt isti qui ut nubes uolant, et quasi columbe ad fenestras suas, candidiores niue, nitidiores lacte, rubicundiores ebore antiquo?*”<sup>2</sup>.

Y la interpretación alegórica del último sintagma, la comparación *rubicundiores ebore antiquo*, que se encuentra unas líneas más abajo:

“*Ebur cum sit castum animal, coitum nisi semel non facit, genua ad terram curuare nequit, pellem et ossa candida gerit, et pilum habet rubicundum cum senescit. Rubicundiores ergo ebore antiquo, per effusionem scilicet sanguinis, apostoli fuere, dum corpora sua diversis martiriorum generibus in fine pro Christo dedere [...] Ebur, id est elephans, castum animal esse, et genua ad terram curuare non posse dicitur, quia apostoli casti per continenciam, fuisse dicuntur, et ad terrena negocia nullo modo post conuersionem flecti perhibentur*”<sup>3</sup>.

Estos dos pasajes, la cita bíblica y la explicación de su sentido profundo, se pueden leer en uno de los sermones de la primera parte del LSI, según el Códice Calixtino (CC) y sus copias<sup>4</sup>. El sermón, conocido por las palabras que lo inician, *Vigilie noctis sacratissime*, es un pseudoautógrafo del Papa Calixto II, encuadrado en la liturgia de la vigilia de la fiesta veraniega del Apóstol (24 de julio), asociado a la lectura del evangelio (Mr. 3, 13-19). Pieza entre las más notables del sermonario calixtino, destaca en primer lugar por su extraordinaria extensión (11 folios del CC, correspondientes a más de una hora de predicación) solamente superada por la del emblemático *Veneranda dies*, al que le unen estrechos vínculos de mutua dependencia. En él se distinguen con claridad tres secciones temáticas bien diferenciadas: la primera, en

---

Santiago de Compostela, Madrid 1993; y por su transcripción más moderna: Klaus HERBERS – Manuel SANTOS NOIA (ed.) *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela 1998.

2 LSI-CC 1,2, f. 12v (HERBERS-SANTOS NOIA, p. 20).

3 LSI-CC 1,2, f. 13 (HERBERS-SANTOS NOIA, p. 21).

4 Se encuentra, por supuesto, en las dos copias completas ejecutadas en Santiago a partir del Calixtino en el s. XIV (hoy London, BL. *addit.* 12213, y Città del Vaticano, Arch. Cap. S. Pietro C. 128): el código de Salamanca, también del s. XIV (Salamanca, BU, 2631); y la de Juan de Azcona, de 1538 (Madrid, BN, 4305). También lo incluyen algunas de las copias parciales, como el alcobacense (Lisboa, BN, *Alcobaça 334/CCCCII*), o la copia de Arnaldo de Monte para Ripoll (Barcelona, ACA 99), ambas del último cuarto del s. XII.

adecuación a la fiesta litúrgica a que va destinada, exhorta a los fieles a purificarse para celebrar debidamente la fiesta del Apóstol; la segunda está dedicada a glosar las figuras que integraron el colegio apostólico, al que perteneció Santiago como uno de sus cabezas; y la tercera es una andanada, bien pertrechada de argumentos y ejemplos, contra la simonía. A pesar de la aparente diversidad temática, el ajuste de estas tres partes está resuelto con habilidad y coherencia, de modo que el conjunto del sermón constituye un todo unitario y descomponible, y no una suma de partes artificialmente trabadas: la lógica de su desarrollo interno hace que la primera sección, dedicada a la purificación ritual y vital, sirva como preámbulo al tema de la santidad y de sus modelos más acabados, los apóstoles, asunto principal de un sermón destinado a comentar el pasaje de Mr. 3, 13-19, dedicado precisamente a la vocación de Santiago y demás apóstoles. Por fin, el exhaustivo repaso de la nómina apostólica concluye con Judas Iscariote, cuya figura antiejemplar justifica la última sección, presidida por el tema, aún candente en el tiempo en que se redactó el sermón, de la simonía.

El desarrollo interno de la pieza revela tanto habilidad como conocimientos: por una parte, la imprescindible erudición bíblica, cuyas citas apoyan e ilustran con general pertinencia cada una de las afirmaciones realizadas en el sermón. Por otra parte, cierta pericia en la técnica de la interpretación alegórica vigente en su tiempo, y que se aplica de forma sistemática a cada una de las citas bíblicas. A pesar de que la homilía, por su extraordinaria extensión, no parece haber servido de hecho para la predicación<sup>5</sup>, su tono general y los recursos utilizados revelan cierta solvencia en las técnicas predicatorias<sup>6</sup>. En conclusión, resulta difícil creer que una pieza que exhibe las cualidades que acabamos de glosar incluya también un error tan grosero como el que ha dado pie a este trabajo. Y sin embargo, ambas cosas son ciertas y se encuentran de la mano.

## 2. La traducción

Como ya hemos adelantado, los dos pasajes sobre los que aquí tratamos se integran en la parte central del sermón *Vigilie noctis*, dedicada a la elección de los Apóstoles. De hecho, la frase interrogativa, armada sobre dos citas bíblicas de diversa procedencia,

---

5 Su extensión está abiertamente en contra de lo que aconsejan los “especialistas” en la materia de su época, como Guiberto de Nogent (1053-1124), quien exhorta, apoyado en San Ambrosio, a rehuir la verbosidad excesiva (*longus nimie fieri sermo non debet*). Cf. Guibertus de Novigento, *Quo ordine sermo fieri debet* (PL 156, 21-32 [24]). Más chocante aún resulta comparar, dentro del propio homiliario calixtino, al *Vigilie noctis* con las breves piezas, escogidas por su carácter modélico, de San Jerónimo o San Gregorio. La desproporción llega en algunos casos a ser de entre 1/5 y 1/10.

6 Lógicamente, del arte predicatoria previa a la escolástica, cuyo modelo principal es todavía patrístico. Los autores elegidos para completar el homiliario calixtino son un indicio claro de qué tipo de sermones fueron los que sirvieron de modelo a los pseudocalixtinos: Jerónimo y Gregorio en primer lugar, pero también Beda, Agustín, Máximo de Turín y León (no incorporado al sermonario, pero sí imitado en el pseudoautógrafo *Exultemus*).

se refiere precisamente al conjunto de los Apóstoles y forma parte de su elogio. Las distintas formas en que los modernos traductores del texto se han enfrentado a ella pueden servir muy bien para introducirnos a los problemas que plantea el texto. Las reproduciremos tal cual se encuentran en las respectivas ediciones, marcando siempre en negrita los términos o frases que consideramos claves. En primer lugar la veterana traducción de Abelardo Moralejo (1951):

“¿*Quiénes son aquellos que vienen volando como nube y como bandada de palomas a las troneras de su palomar? Más cándidos que la nieve, más nítidos que la leche, **más rubicundos que un elefante viejo***”<sup>7</sup>.

Como puede leerse, el Prof. Moralejo, traduce *ebur antiquum* como ‘elefante viejo’, elección que justifica en nota a pie de texto con las siguientes palabras: «Ponemos ‘viejo elefante’ y no ‘marfil’ por *ebore antiquo*, porque así lo pide el comentario más adelante; pero el hebreo da ‘corales rojos’». A continuación, damos la traducción francesa de Bernard Gicquel (2003):

“*Qu’est-ce que cela qui vole comme un nuage, comme des colombes vers leurs colombiers? (Is. 60, 8) Ces jeunes gens étaient plus éclatans que neige, plus blancs que le lait, **plus vermeils que le corail*** (Lm. 4, 7)”<sup>8</sup>.

En esta traducción, las citas bíblicas vienen marcadas en cursiva e identificadas en el propio texto. Sin embargo, es evidente que ‘plus vermeils que le corail’ no traduce el *rubicundiores ebore antiquo* del Calixtino y la Vulgata, sino que, de forma impropia, va directamente a la versión hebrea. Decimos impropia porque de este modo pierde todo sentido el comentario exegético posterior, que gira en torno a la idea de elefante, y no de coral. Finalmente, reproducimos la traducción italiana de Vincenza Maria Berardi (2008):

“*Chi sono quelli che avanzano volando come una nube e come colombe si avvicinano alle loro colombaie? (Is. 60, 8); più candidi della neve, più bianchi del latte, **più biondeggianti di un vecchio elefante*** (Lm. 4, 7)”<sup>9</sup>.

Como en la versión francesa, también aquí las citas bíblicas vienen en cursiva. Pero esta vez, con buen criterio, se abandona la cursiva a la hora de traducir *rubicundiores ebore antiquo*, ya que ‘più biondeggianti di un vecchio elefante’ no se corresponde, evidentemente, al sentido de Lm. 4, 7 en ninguna de sus versiones conocidas y aceptadas.

Como ya queda apuntado, la clave para la interpretación de *ebur antiquum* en el contexto del sermón *Vigilie noctis* está en la glosa exegética que la explica varias líneas más adelante. Proponemos para ella la siguiente traducción:

“**Ebur (elefante):** Al tratarse de un animal casto, no practica el coito más que una vez; es incapaz de flexionar las rodillas; tiene la piel y los huesos blancos, y su pelo se torna

7 Abelardo MORALEJO - Casimiro TORRES - Julio FEO (trad. comm.), *Liber Sancti Iacobi «Codex Calixtinus»* (edición revisada de la de 1951 por Juan J. MORALEJO y M<sup>a</sup> José GARCÍA BLANCO), Santiago de Compostela 2004, p. 28.

8 Bernard GICQUEL (trad. comm.), *La légende de Compostelle. Le Livre de Saint Jacques*, Paris 2003, p. 237.

9 Vincenza Maria BERARDI (trad. comm.), *El Codice Calistino. Prima edizione italiana integrale del Liber Sancti Iacobi-Codex Calixtinus (sec. XII)*, Perugia 2008, p. 66.

rojizo conforme envejece. Por lo tanto, **más rubicundos que un elefante viejo** fueron los apóstoles a costa del derramamiento de su sangre, al ser martirizados en diversas maneras, en nombre de Cristo, al fin de sus vidas [...] **Ebur**, es decir, **Elefante**: Se dice de él que es un animal casto incapaz de doblar las rodillas en tierra porque los apóstoles fueron castos por su continencia, y después de convertirse, jamás se plegaron a mezclarse en negocio mundanal alguno”.

### 3. ¿Elefantes rojos, castos e inflexibles?

No obstante su apariencia, este comentario no es el delirio arbitrario de una mente ignorante o extraviada. Podría decirse que su desafortunada conformación final es el resultado de una combinación de circunstancias, que lo explican e incluso justifican en alguna medida. Hay que tener en cuenta, en primer lugar, las dificultades inherentes a la propia versión latina de Lm. 4, 7, y especialmente a la expresión *rubicundiores ebore antiquo*, particularmente oscura. Por otra parte, está el hecho de que el autor del sermón *Vigilie noctis*, un predicador de buena formación pero no un teólogo de primera línea, recurra en su exégesis a un método interpretativo de manejo especialmente delicado, y haga mal uso de los instrumentos habilitados para tal efecto. Veamos estas circunstancias de forma más detallada:

*Rubicundiores ebore antiquo* es uno de los pasajes más dificultosos de las *Lamentaciones*, que a su vez, por su carácter poético, puede considerarse como uno de los libros más complicados del Antiguo Testamento. En el contexto del cuarto treno, que llora el estado lamentable de Jerusalén sitiada por sus enemigos, el pasaje en cuestión forma parte de su séptima estrofa (*zain*), una evocación de los tiempos de bonanza, cuando sus “*nazareos* (ascetas, príncipes, jóvenes) resplandecían más puros que la nieve, más blancos que la nieve, más rubicundos en sus huesos (cuerpos, mejillas) que el coral (rubí, marfil), siendo de zafiro sus talles”. A pesar del entrecorillado, nuestro texto no corresponde a ninguna versión concreta del verso, sino que recoge las diversas variantes que se pueden ver en traducciones modernas de la Biblia a distintas lenguas, todas ellas intentos de reproducir directamente el texto masorético<sup>10</sup>. Como puede verse, de los cuatro miembros de que consta el versículo-frase, es precisamente el correspondiente a *rubicundiores ebore antiquo* el que más variantes presenta, indicio claro de las dificultades que aún sigue planteando para su recta comprensión. Ciñéndonos a las versiones antiguas en las tres lenguas sagradas más importantes (hebr: נִזְרֵי נֹזְרִים מְצַדִּים מְרִיבִים; gr: ἐπυρρῶθησαν ὑπὲρ λίθους; y lat: *rubicundiores ebore antiquo*) comprobamos que tanto la latina –*Vetus* y *Vulga-*

<sup>10</sup> Consultadas a través de la siguiente página web, que ofrece las versiones más usuales en cuarenta lenguas distintas, y las versiones históricas en las lenguas de mayor tradición bíblica: <http://scripturetext.com> [15/12/2010].

ta<sup>-11</sup> como la griega de los *Septuaginta* prescinden de traducir el hebreo עֶזֶם ('ezem), 'hueso', 'miembros' o, dependiendo del contexto gramatical, sustituto del demostrativo enfático 'mismo'<sup>12</sup>. En cuanto al otro término dificultoso, פָּנִיִּים (paniyim) 'coral', 'piedra preciosa', 'marfil', la versión griega la traslada simplemente como λίθος 'piedra', mientras que la latina da *ebur* 'marfil', acompañado del adjetivo *antiquum* 'antiguo', que no se ve en el original hebreo ni en la traducción griega.

En todo caso, y a pesar de que la fijación de una versión latina unificada y fiable, esto es, lo más fiel posible a la *hebraica ueritas*, fue asunto fundamental para varias generaciones de intérpretes de la Biblia<sup>13</sup>, el sintagma *rubicundiores ebore antiquo* ha permanecido indiscutido, y por supuesto, inalterado, sobreviviendo a toda revisión y llegando hasta la versión definitiva, la Vulgata Clementina convertida en el Concilio de Trento (1546) en la única autorizada en Occidente hasta el Concilio Vaticano II (1962-5)<sup>14</sup>. Y sin embargo, su supervivencia no se basó estrictamente en haber pasado desapercibido, pues contamos con algunos comentarios de las *Lamentaciones*, debidas a algunos de los intérpretes más finos de las escrituras, que además no eludieron pronunciarse sobre el sintagma *rubicundiores ebore antiquo*.

Acabamos de ver cómo el punto de partida de los dislates hermenéuticos del sermón calixtino es un pasaje veterotestamentario objetivamente oscuro. Sin embargo, ésta no es la única razón que los explica. Por mucho que la crítica estrictamente textual fuera asunto crucial para los comentaristas medievales de la Biblia, ésta no era más que el primer paso en su acercamiento a las sagradas escrituras. Efectivamente, una vez fijado un texto y traducido de la forma más fiel posible al original hebreo, el exegeta cristiano da por hecho que los textos bíblicos, aparte de su evidente sentido literal, esconden otros sentidos más profundos, de orden espiritual, místico o alegórico, que pueden y deben ser desentrañados conforme a un método de interpretación, iniciado y sustentado por el propio San Pablo y su famoso *uidemus nunc per speculum in aenigmate* (I Cor. 13,12), y seguido por todos

11 Por desgracia, la gran edición en curso de la *Vetus latina* promovida por los benedictinos de la Abadía de Beuron no se ha ocupado aún de las *Lamentaciones*. A falta de la misma, hemos comprobado en la veterana edición de Sabatier cómo para este pasaje, a pesar de lo discutible de la versión, no existen alternativas conocidas a la lectura de la *Vulgata*. Cf. Petrus SABATIER, *Bibliorum Sacrorum Latinae uersiones antiquae seu Vetus Italica* (5 vols.), Parisiis-Romae-Mediolano-Coloniae-Agripinae-Ulissiponi-Matrito-Gadibus-Antuerpiae, 1743-1751, vol. 3, p. 730.

12 LUIS ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Diccionario bíblico hebreo-español*, Madrid 1994, s.v. עֶזֶם.

13 Entre los esfuerzos que se sucedieron, hay que destacar en primer lugar a la propia Vulgata de San Jerónimo, las colaciones paralelas llevadas a cabo en tiempo de Carlomagno por Alcuino y Teodulfo, las revisiones de carácter filológico de Esteban Harding y Nicolás Maniacoria en el s. XII; ya en el s. XIII la Biblia de París, y los correctorios dominicos (Sens, Hugo de San Caro, jacobinos de París) y franciscanos (Guillermo de Mara, Guillermo el Bretón, Gerardo de Huy); y un siglo más tarde, los trabajos de Nicolás de Lira. Cf. Jean LONGÈRE, *La prédication médiévale*, París 1983, pp. 178-80; Gilbert DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident medieval*, París 1999, pp. 162-189;

14 Cf. Albertus COLUNGA OP – Laurentius TURRADO (eds.), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, Matriti 1946 (1999<sup>10</sup>), pp. XI-XIV.

los Padres de la Iglesia y sus continuadores altomedievales<sup>15</sup>. Esta exégesis se basa por una parte en la tipología, la idea de que todo lo que aparece mencionado en el Antiguo Testamento, especialmente los personajes, son la “figura”, el “tipo” o la prefiguración de un personaje posterior (normalmente Cristo o figuras de la Iglesia). Por otra parte, lo explica muy bien San Buenaventura en varios pasajes de su extensa obra, se fundamenta en la creencia de que el mensaje divino, igual que está inscrito en las letras de los textos revelados, también está cifrado en el universo y en toda las criaturas que en él pululan; y que del mismo modo que el texto sagrado nos ofrece las claves necesarias para descifrar el mundo, también las realidades del mundo (*res*) pueden “leerse” como signos que ayudan a entender el sentido profundo de un texto sagrado<sup>16</sup>. Este difícil paso de las *litterae* a las *res*, como portadoras de un mensaje espiritual, supone un “salto hermenéutico”, que constituye sin duda el aspecto más específico de la exégesis cristiana.

En la historia de la exégesis medieval, el s. XII constituye un hito por varias razones. Entre ellas, porque supone la vulgarización de este método interpretativo de las escrituras<sup>17</sup>. Lo que antes había sido prerrogativa de los grandes intelectuales de la Iglesia, en este siglo se extiende a todos los predicadores, en la idea de que, siendo los sentidos de la Sagrada Escritura inagotables, cada hombre puede añadir su esfuerzo al de los precedentes y aportar aquello que la propia fuerza de las palabras sagradas le ha inspirado<sup>18</sup>. Para ese efecto, se crean en esa época una serie de instrumentos destinados a facilitar la tarea hermenéutica de los predicadores. En ellos, se da cuenta, en forma de fichas, de las distintas realidades temporales, objetos, animales, plantas, etc., más frecuentes en la exégesis espiritual patristica, incluyendo en cada entrada la descripción de sus propiedades más relevantes, para su utilización en la lectura alegórica, tropológica (moral) o anagógica (mística) de los textos bíblicos en que se los mencionara. A este género pertenecen obras como la *Summa Abel* de Pedro el Cantor o las *Distinctiones* de Alano de Lille, que se suman así a las antiguas colecciones que circulaban bajo el nombre del *Physiologus* y similares, creadas precisamente para la tropología zoológica<sup>19</sup>.

15 Sobre cómo esta exégesis espiritual hunde sus raíces en la alegoría helenística -procedimiento utilizado para resolver mediante una explicación racional los episodios inconvenientes de los mitos paganos- pero que desde los propios tiempos paulinos se separa de forma irremisible y totalmente consciente de ella, cf. Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture* (4 vols.), París 1959-1964, vol. 4, pp. 125-49; DAHAN, *op. cit.* [n. 13] pp. 368-76.

16 Para una síntesis diáfana sobre esta cuestión, al hilo de un estudio sobre San Buenaventura, cf. DE LUBAC, *op. cit.* [n. 15], v. 4, pp. 264-5.

17 Cf. LONGÈRE, *op. cit.* [n. 13] p. 210.

18 Cf. DAHAN, *op. cit.* [n. 13] p. 448.

19 No hay que olvidar que esta vulgarización del método antiguo va de la mano de la creación de la Teología como ciencia, impulso que se materializa de forma ejemplar en una obra como las *Sentencias* de Pedro Lombardo. No cabe duda de que este nuevo espíritu de ordenación y sistematización de las interpretaciones patristicas, clasificadas por la teoría de los cuatro sentidos de la escritura, y la recopilación de las alegorías más logradas y los recursos utilizados en las mismas, dio al mismo tiempo lugar a este tipo de manuales de tanto rendimiento en el nivel práctico.

Estas son algunas de las circunstancias que explican el comentario sobre *rubicundiores ebore antiquo* del sermón calixtino, pero no todas. Falta, sin ir más lejos, la más importante y grave: la errónea interpretación de *ebur antiquum* como ‘elefante viejo’, apoyada muy posiblemente en la correspondencia *ebur* = *elefante* que se puede encontrar en bastantes glosarios greco-latinos, e incluso en glosarios exclusivamente latinos<sup>20</sup>. Sin embargo, ningún otro comentarista de las *Lamentaciones* había interpretado *ebur* en ese sentido, aunque ninguno de ellos, como veremos, dejó de poner de manifiesto la relación entre el marfil y los elefantes, y algunos de ellos traspasaron cualidades atribuidas al elefante, como la frialdad, al marfil.

En todo caso, una vez dado el salto en el vacío y establecida la extravagante interpretación literal para *ebur*, es evidente que el autor del *Vigilie noctis* contó para su cita tipológica (los *nazarei* como prefiguración de los apóstoles) de Lm. 4, 7 con algunos de los instrumentos que acabamos de reseñar, para hacer aflorar el “verdadero” sentido moral del texto veterotestamentario. Las características físicas y morales que en el texto se atribuye a los elefantes (la castidad, la incapacidad de doblar las rodillas, la rubicundez de su piel al envejecer) no son un feto de su imaginación, sino que han sido tomados de las descripciones que de este animal hace el *Physiologus*. En efecto, en la selva de variantes temáticas y textuales que la polimorfa transmisión de esta popularísima obra nos ha legado, no es difícil encontrar repetidos los datos que maneja el autor del sermón calixtino: por ejemplo, el de la castidad se encuentra en casi todas en distintas formulaciones, como *in eo non est concupiscentiae coitus*<sup>21</sup> o *concupiscentiam fetus minime in se habet*<sup>22</sup>, y apoyado en variaciones que lo complementan<sup>23</sup>. También la “inflexibilidad” del elefante es

20 La gran edición de Goetz da indicación de varios glosarios distintos, greco-latinos o latín-latín (ss. IX-X), que ofrecen la correspondencia *ebur* = *elefas*, *elefantus*, *ελεφας*. Son: unos *Idiomata* greco-latinos del s. IX relacionados con la Catedral de Laón, uno de los puntales de los estudios bíblicos del s. XI (*ebur ελεφας*); unos *Idiomata* greco-latinos incluidos en un código napolitano, junto a una gramática de Carisio (*ebur ελεφας*); unos *Hermeneumata* de Montpellier, del s. IX (*ελεφας ebur*); unas *Glossae* vaticanas del s. X (*elefas ebur*) y varios *excerpta* de las conocidas como *Glossae AA*, procedentes de cuatro manuscritos romanos y casinenses, de los ss. IX y X (*ebur elefantus*). Cf. Georg GOETZ (ed.), *Corpus Glossariorum Latinorum* (5 vols.), Amsterdam 1965, v. 2, pp. 501 y 543; v. 3, pp. 320 y 518; v. 5, p. 452.

21 Francis J. CARMODY (ed.) “Physiologus Latinus. Versio Y” en *University of California Publications in Classical Philology* 12 (1944) pp. 103-34.

22 Max F. MANN (ed.) “Der Bestiaire divin des Guillaume Le Clerc” en *Französische Studien* 6.2 (1888) pp. 69-73. Se trata de la versión B.

23 Como la de su fidelidad conyugal (*propter feminas nunquam dimicant, nulla enim nouerunt adulteria*), o el que las parejas de elefantes no conciban más que un hijo en toda su vida (*nec amplius quam semel gignunt*). Este último dato se encuentra también en Isidoro; también el de que los elefantes copulan dándose la espalda (*aversi coeunt*), especie que se encuentra entre los antiguos en Plinio (10,83) o Solino (27) quienes la aplican a los leones y una lista indiscriminada de animales, entre los cuales los elefantes. Por el contrario, Aristóteles nunca afirmó tal cosa en su descripción de la cópula de los elefantes. En todo caso, es muy posible que el origen de la exitosa caracterización medieval del elefante como un animal casto esté en este comentario falsamente atribuido al paquidermo, en combinación con el dato correcto de la larga gestación de las elefantas. Cf. ISID., orig. 12,2,16 (ed. Jacques ANDRÉ, p. 99-101). Pedro Damián pone en relación ambos aspectos, aunque para él es la castidad la que explica el modo de acoplarse, como una forma de repugnancia ante el acto: *Quis docuit elephantum perpetuum diligere castitatem? Qui tamen cum naturae coactis imperio uertens caput post se, quasi nolendo et nausendo, coieirit, et concipiens semel femina ad concubitum non reuertitur* (Petrus Damiani, *De bono status religiosi et tropologia uariorum animantium*, PL 145, 783).

resaltada en diversas versiones, como *non enim habet coniuncturas genicularum*<sup>24</sup> o *ἀλλὰ καὶ ἀδιάθρωτοι οἱ πόδες αὐτοῦ*,<sup>25</sup> entre otras<sup>26</sup>. Por el contrario, el comentario sobre el pelo de los elefantes, cándido durante su juventud, rojo durante su vejez, no están tomadas directamente de ninguna de las alusiones que el *Fisiólogo* hace al pelo del elefante, a no ser que se trate de un gran malentendido del fragmento en que se afirma que los huesos y el pelo de los elefantes, quemados, sirven para espantar a las serpientes (*Nam et ossa et pellis de elephanto in quocumque loco uel domo fuerint incensa, statim odor eorum expellit inde et fugat serpentes*)<sup>27</sup>, apoyado esto en el hecho de que las representaciones figuradas de elefantes en los bestiarios dependientes del *Fisiólogo* se hacían sistemáticamente en color rojo<sup>28</sup>.

#### 4. El comentario del *Vigilie noctis* dentro de la tradición

Ya hemos comentado sobre las dificultades generales inherentes a la “literalidad” del libro de las *Lamentaciones* atribuidas a Jeremías y, especialmente, comprobado lo discutible de la versión Vulgata respecto al verso Lm. 4, 7 (*rubicundiores ebore antiquo*). Puesto que éste es el punto de partida, común, para todos los comentaristas del libro o del versículo en su versión latina, toca comprobar cuál es la posición del autor del sermón calixtino dentro de la cadena de exegetas de ese difícil paso; y si su desafortunada interpretación es fruto de ignorar completamente la tradición, o por el contrario, de su osadía en la búsqueda de un punto de vista original. También calibrar su fortuna, si es que tuvo alguna, entre los comentaristas posteriores.

Entre los que explicaron el verso Lm. 4, 7, encontramos en primer lugar a uno de los Padres de la Iglesia, el papa Gregorio I (540-604), quien en sus *Morales* comenta lo siguiente:

*“Qui etiam, quia per feruorem spiritus, antiquorum ac fortium patrum nonnumquam uincere uitam uidentur, recte subiungitur rubicundiores ebore antiquo. Dum enim ruboris nomen imprimitur, sancti desiderii flamma signatur. Ebur uero esse os magnorum animalium non*

24 Cf. CARMODY, *art. cit.* [n. 21] pp. 103-34.

25 Dieter OFFERMANS (ed.), *Der Physiologus nach den Handschriften G und M*, Meisenheim am Glan 1966, p. 139.

26 Encontramos un referente antiguo a esta incapacidad en la *Historia de los animales* de Claudio Eliano (4, 31), frente a Aristóteles, que afirma lo contrario (hist. anim. 498 a 8). De todas formas, la autoridad del *Fisiólogo* provoca más de un comentario en la misma línea del *Vigilie noctis*, como el del reputado teólogo y predicador francés Raúl Ardent († 1200), quien en uno de sus sermones también traslada al ámbito moral la incapacidad física del elefante de doblar las rodillas: [...] *similis elephanti qui inflexibilis est, et rigidae naturae* [...] (Radulphus Ardens, *Homilia in epistolas et euangelia dominicalia*, PL 155, 1727).

27 Cf. MANN, *art. cit.* [n. 22] pp. 69-73.

28 Cf. Xenia MURATOVA “I manuscritti miniati del bestiario medievale: origine, formazione e sviluppo dei ciclo di illustrazione. I bestiari miniati in Inghilterra nei secoli XII-XIV” en *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo: 7-13 aprile 1983. Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi su' l'Alto Medioevo*, Spoleto 1985, pp. 1319-72.



*ignoramus. Ebores itaque antiquo rubicundiores sunt quia saepe ante humanos oculos nonnullis praecedentibus patribus studii feruentioris existunt*”.<sup>29</sup>

La explicación de San Gregorio del difícil paso propone, utilizando la lógica interpretativa que hemos visto en el punto tercero de este trabajo, que el sentido profundo del rubor o rubicundez es la *santidad*, idea a la que se llega por asociación mediata, a través de la *llama*, que enciende el *deseo* de la misma. Para él, el sentido completo de la frase, leída como en él es habitual en sentido tropológico o moral, está referido a aquellos que, por su fervor, parecen más santos que algunos de los antiguos padres<sup>30</sup>. Como puede leerse, Gregorio, precavido, no propone ningún sentido místico concreto para *ebur* ‘marfil’, aunque no sin dejar claro que no desconoce su significado literal y su relación con el elefante.

Como era de esperar, la autoridad de Gregorio Magno marcó la línea a seguir por los exegetas posteriores, quienes lo adaptarían, aprovechando el pie que se les había dado, a la interpretación tipológica, y establecerían ya contraste explícito entre los antiguos patriarcas del Antiguo Testamento y aquellos que han alcanzado o pretenden alcanzar la santidad como cristianos. Así lo hace otro comentarista ilustre, el Abad de Fulda y Arzobispo de Maguncia Rabano Mauro (776-856), no en su comentario específico al libro, donde se limita a copiar a Gregorio<sup>31</sup>, sino en su *Allegoria in uniuersam Sacram Scripturam*, donde aún dentro de la estela gregoriana, se atreve a completar a su modelo, proponiendo un sentido concreto para *ebur*, algo así como ‘vida de santidad’ o ‘santidad’ a secas, lo que complementado por el adventicio (en la traducción latina) *antiquum*, aludiría casi explícitamente a los antiguos patriarcas bíblicos:

**“Ebur est uita sanctorum patrum, ut in Ieremia rubicundiores ebore antiquo, sanctiores quod erant antiqui patres [...] Desiderium coeleste rubicundiores ebore antiquo, id est maius habentes desiderium quam quidam ex patribus antiquis”**.<sup>32</sup>

Entre los escasísimos comentarios altomedievales del Libro de Jeremías y las *Lamentaciones*, destaca el de un contemporáneo de Rabano, el abad de Corbie Pascasio Radberto (792-865). Sin embargo, en el comentario del verso que aquí nos interesa no se separó en nada del comentario de San Gregorio, a quien se limitó a parafrasear<sup>33</sup>.

Efectivamente, en comparación con otros libros del Antiguo Testamento, las *Lamentaciones* recibieron escasísima atención durante la Alta Edad Media, seguramente por las razones de dificultad en las que hemos venido insistiendo. En contraste con esta situación, el s. XII, el tiempo en el que se escribe el sermón *Vigilie noctis*,

29 Gregorius I papa, *Moralia in Iob* 32, 22, 46 (ed. Marc ADRIEN, CCSL 143B, p. 1663).

30 Para Gregorio, como para Orígenes, toda lectura alegorizada es susceptible de ser también moralizada, es decir, encaminada a la conversión o edificación de los espíritus. cf. DE LUBAC, *op. cit.* [n. 15], v. 2, p. 558.

31 Hrabanus Maurus, *Expositio super Ieremiam*, PL 111, 1181-1272).

32 Hrabanus Maurus, *Allegoria in uniuersam Sacram Scripturam* (PL 111, 253).

33 Pascasius Radbertus, *Expositio in Hieremiae libri quinque* (PL 120, 1214).

supone una explosión de comentarios dedicados al libro. En la nómina de comentaristas de las *Lamentaciones* en el s. XII hay nombres tan ilustres como Ruperto de Deutz, Guiberto de Nogent, Hugo de San Víctor, Pedro el Cantor o Guillermo el Universal, pero no todos se pronunciaron sobre el dificultoso verso que aquí estamos viendo, o se limitaron, como Gilberto el Universal, a canonizar aún más el comentario realizado por San Gregorio, tomado a través de Pascasio Radberto<sup>34</sup>. Entre los autores que apuntan alguna novedad está el benedictino Guiberto de Nogent (1055-1124), quien en su comentario al verso, dice:

“*Illi, qui quondam sanctitatis munditia florulenti erant [...] per tolerantiam corporeae titillationis rubicundiores ebore antiquo, id est, ipsis incentiuus suis examinatores aliquo ueteri sancto. Elephas, unde ebur, frigidae naturae est*”.<sup>35</sup>

Nos encontramos, pues, con un punto de vista completamente nuevo del pasaje; y como en el caso del sermón calixtino, la realidad material (*res*) que da pie a la interpretación, es el elefante. El sentido de la explicación es que los santos (*nazarei*) lo fueron por su capacidad de tolerar las pasiones corporales; y la razón es que el marfil, del mismo modo que el animal del que procede, el elefante, es de naturaleza fría, dato tomado directamente del *Fisiólogo*.

Ruperto de Deutz (1070-1130) es otro de los que citan el versículo. La primera parte de su interpretación no es tipológica, sino histórica. A pesar de ello, interpreta, en consonancia con la tradición, el *nazarei* de Lm. 4, 7 como referido a los patriarcas de la Biblia, cuya nómina adjunta:

“*Nazarei, id est sancti eius, fuerunt Abram, Isaac, Iacob, Ioseph, Moyses, Samuel et Dauid et caeteri omnes sancti [...] Sed et cum candidi et nitidi essent, passionibus superadditis quendam purpureum traxerunt rubores [...] Ergo rubicundiores ebore antiquo, quod uidelicet os casti animalis est, et cum fuerit candidum, maiorem ex rubore pulchritudinem habet*”.<sup>36</sup>

El personal comentario del Abad de Deutz, incluye temas novedosos, familiares a los lectores del *Vigilie noctis*, como es relacionar el rubor o rubicundez con las pasiones sufridas. No llega al punto de explicarlo por la efusión de sangre, pero ciertamente la lógica interpretativa de ambos comentarios está bastante cerca. Por otra parte, nos encontramos por primera vez con otro motivo ya conocido, el de la castidad del elefante. La candidez del marfil, tema que parece relacionar con la castidad, se hace aún más hermosa, al teñirse de púrpura mediante los padecimientos.

Habida cuenta de que el resto de comentaristas, o bien pasaron por alto este versículo, como el gran Hugo de San Víctor en su *Adnotatiunculae*<sup>37</sup>, o bien asumieron sin adiciones los comentarios de San Gregorio, o iniciaron una línea de interpretación

34 Hay que recordar que los comentarios sobre las *Lamentaciones* del Obispo de Londres Gilberto el Universal, dieron lugar a la parte correspondiente de la *Glossa Ordinaria*. Cf. Alexander ANDRÉE (ed. comm.), *Gilbertus Universalis. Glossa Ordinaria in Lamentationes Ieremie prophete. Prothemata et Liber I*, Stockholm 2005, pp. 20-4.

35 Guibertus de Nouigento, *Tropologiae in prophetas Osee et Amos ac Lamentationes Ieremieae* (PL 156, 479).

36 Rupertus Tuitiensis, *De Trinitate et operibus eius* (PL 167, 1415).

37 Hugo Sancti Victoris, *Adnotatiunculae elucidatoriae in Threnos Ieremie* (PL 175, 255-322).

no ya literal sino casi exclusivamente filológica<sup>38</sup>, concluimos esta sección y nuestro trabajo con dos comentarios de autores ligeramente posteriores al sermón *Vigilie noctis*. El primero de ellos está extractado de uno de los sermones del cisterciense Balduino, Abad de Ford y Arzobispo de Canterbury († 1190):

**“Rubicundiores sunt ergo nazarei perfecti Christi discipuli; pro confusione duplici et rubore et ebore antiquo, tanto sunt rubicundiores quanto antiquis iustis perfectiores, tanto fortiores quanto magis christiane discipline facti sunt ueri emulatores”**<sup>39</sup>.

Como puede leerse, aunque el comentario de Balduino difiere notablemente del calixtino, hay una coincidencia que es exclusiva a ambos textos, la de identificar a los *nazarei* de Lm. 4, 7 con los discípulos de Cristo, esto es, con los Apóstoles. Puesto que los contenidos del LSI, y entre ellos el *Vigilie noctis*, fueron conocidos en medios cistercienses, a juzgar por la cuidadosa copia, bastante completa, que se hizo para el monasterio de Alcobaça ya bien avanzada la segunda mitad del s. XII, cabe la posibilidad de que Balduino conociera el sermón calixtino, y se dejara inspirar en este punto.

De la posibilidad de Balduino pasamos a la seguridad que ofrece el último autor que vamos a traer, el portugués Juan de Deus (1190-1267), doctor en cánones en Bolonia y canónigo en Lisboa. Este autor, en su manual para confesores titulado *Liber poenitentarius de cautela simplicium sacerdotum*, utiliza el versículo de Lm. 4, 7 de la siguiente manera, aplicado a los cardenales de la Iglesia:

**“[cardinales] debent enim esse puri sicut uitrum, et candidi in moribus, et rubei in memoriam passionis Christi tamquam nix et ebur antiquum; debent esse nubes caeli ut inducant aquas, ut probat Isaias dicens: Qui sunt isti qui ut nubes uolant, et quasi columbae ad fenestras suas?”**<sup>40</sup>.

Las coincidencias de este texto con el sermón calixtino, a pesar de la disimilitud formal, creemos que evidencian su dependencia –o en todo caso de ambas a partir de una fuente común–. Son éstas, en primer lugar, el emparejamiento de las citas de Isaías 60, 8 y *Lamentaciones* 4, 7 para aplicarlas allí, en modo tipológico, a los apóstoles, y aquí, en modo estrictamente tropológico (se trata de un manual penitencial) a los cardenales de la Iglesia. En segundo lugar, dentro del juego que equipara colores con cualidades morales, el peculiar argumento de que los cardenales deben ser rojos (como los elefantes y los apóstoles en el sermón calixtino) en memoria de la sangre de la pasión. Juan de Deus, un teólogo de nivel, evita las extrañas formulaciones calixtinas, y especialmente la recurrencia al elefante equiparado a los apóstoles, pero ha leído el texto, del que sabemos, por la copia de Alcobaça, que circuló en el reino de

38 A partir del s. XIII proliferan los tratados sobre las *Lamentaciones*, en el contexto de los comentarios sistemáticos realizados en los correctorios dominicos y franciscanos y otras escuelas. Algunos de los autores que nos han dejado sus *postilla* sobre este libro son: Esteban Langton, Hugo de San Caro, Guillermo de Luxi, Guillermo de Alton, Tomás de Aquino, Alberto Magno, Juan Pecham, Nicolás de Mara, Pedro de Juan Olivi (u Olieu), etc.

39 Balduinus de Forda, *Sermones. De commendatione fidei* (ed. David N. BELL CCCM 99, p. 163).

40 Iohannes de Deo, *Liber poenitentarius de cautela simplicium sacerdotum* (PL 99, 1091).

Portugal desde la segunda mitad del s. XII, y ha tomado de él lo que ha considerado aprovechable para su tratado.

No es mucho, pero desde luego es algo. En principio, nos sirve como indicio del interés que los textos del Códice Calixtino despertaron en las postrimerías del s. XII y primera mitad del s. XIII, cuando tantas copias se realizaron de la obra por toda Europa. Es bien sabido que la parte litúrgica fue la más preterida de la compilación, por razones obvias. Entre otras, por ejemplo, porque un sermón como el *Vigilie noctis* es prácticamente inviable para la predicación, por su extraordinaria extensión. Además de esto, en la interpretación de la Biblia, estas fechas suponen también el fin de una forma de exégesis basada en los “infinitos” sentidos profundos que la Sagrada Escritura guarda, puestos a disposición del ingenio o la fantasía de casi cualquiera. En la edad de la transformación de la escuela, todo se hace más sistemático y presuntamente racional, y a partir de esas fechas las nuevas aportaciones se restringen cada vez más a la literalidad y a la simplicidad, sin dar lugar ya más a comparaciones como la que aquí hemos estudiado. En todo caso, en este trabajo hemos comprobado como las piezas litúrgicas calixtinas también tuvieron su repercusión fuera de los límites compostelanos; y que incluso un fragmento tan aparentemente grotesco como el comentario sobre *rubicundiores ebore antiquo* también se entronca sin violencia en la más ortodoxa tradición interpretativa, dejando en ella incluso su pequeña impronta.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 10-01-2011

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 11-02-2011

# Von Belin, einem Rätsel am Jakobsweg, von der Begräbnisliste des Pseudo- Turpin und von Herzog Naimen

Gustav Adolf Beckmann  
Trier (Germany)

Belin, un enigma en el Camino de Santiago, la relación de  
enterramientos en el *Pseudo Turpín* y el duque Naimo de Baviera

Gustav Adolf Beckmann  
Tréveris (Alemania)

**Resumen:** Según el *Pseudo Turpín* (*PT*, alrededor de 1150), las víctimas francas de Roncesvalles fueron enterradas en Blaye, Arles, Burdeos y, sorprendentemente, en Belin, un pequeño pueblo a unos 40 km al sur de Burdeos. El presente artículo examina tres cuestiones: 1) ¿Qué vio el *PT* en Belin?, 2) ¿En qué principios se basó para distribuir a los guerreros en los diferentes lugares? y 3) ¿Qué predestinó al pequeño Belin para su papel en la tradición?

1) En Belin, el *PT* adoptó una tradición local (probablemente bastante rudimentaria) de que cierto túmulo era la tumba de las víctimas de Roncesvalles. Esta tradición, sin embargo, cayó en el olvido poco después del *PT*, posiblemente porque el túmulo fue destruido durante la construcción del castillo de Belin o, en todo caso, porque la tradición llegó a un conflicto infructuoso, a) en cuanto a Oliveros, con la tradición de Blaye que rápidamente se consolidaba y era más atrayente, reclamando por entonces también a Oliveros, y b) en cuanto a otros héroes, con lo que se narraba en sus propias canciones de gesta).

2) El *PT* distribuyó los enterramientos según unos principios muy simples reconocidos hasta la fecha sólo en parte: sobre la tumba de Roldán en Blaye, el *PT* no podía ignorar una tradición que en aquel entonces ya se había establecido únicamente para Roldán (todavía no para Oliveros, menos aún Turpín); Belin recibió a los guerreros cuya patria, en opinión del *PT*, seguía estando tan lejana que los supervivientes, perdidas las esperanzas de trasladar los cuerpos en descomposición hasta allí, decidieron un entierro conjunto de urgencia – una idea que también justifica la sencilla forma de la “tumba” que vio. El resto de los cadáveres se distribuyeron entre los dos cementerios con mayor fama de Francia, en Arles y en Burdeos, según estuvieran más próximos a la patria de cada guerrero. De acuerdo con esto, el duque Naimo fue enterrado en Arles, ya que para el autor del *PT*, Naimo era “de Baviera”, no “de Bayona”.

3) En Belin, la tradición sobre un túmulo, previa al *PT*, debe su existencia probablemente al hecho de que los peregrinos y los guerreros que regresaban de España consideraban a Belin –por las mismas razones que Blaye, pero en otra época– como “el primer lugar de Francia propiamente dicho” y por consiguiente como el primer lugar donde Carlomagno podría haber cumplido su obligación moral de enterrar a los muertos “en suelo nativo”.

**Palabras clave:** Liber Sancti Jacobi. Pseudo-Turpín. Belin.

---

## *Belin, an enigma in the Way of Saint James, the Pseudo-Turpin's list of burials and Duke Naimos of Bavaria*

Gustav Adolf Beckmann  
Trier

**Abstract:** According to the Pseudo-Turpin (*PT*, around 1150), the Frankish Roncevaux victims were buried at Blaye, Arles, Bordeaux and, astonishingly enough, at Belin, a small place some 40 km south of Bordeaux. The following article is devoted to three questions: 1) What did the *PT* see at Belin? 2) According to what principles did he distribute the individual warriors among the different places? And 3) what predestined tiny Belin for its part in the tradition?

Ad 1) At Belin, the *PT* adopted a local (probably rather rudimentary) tradition that a certain tumulus was the tomb of Roncevaux victims. (This tradition, however, fell into oblivion shortly after the *PT*, possibly because the tumulus was destroyed during the construction of Belin castle or, at any rate, because the tradition came into unsuccessful conflict, a) for Oliver, with the rapidly consolidating and more appealing Blaye tradition claiming by then also Oliver, and b) for other heroes, with what was told in their own chansons de geste.)

Ad 2) The *PT* distributed the burials according very simple principles recognized hitherto only in part: for Roland's tomb at Blaye, the *PT* could not disregard a tradition which at that moment was already firm for Roland only (not yet for Oliver, let alone Turpin); Belin received those warriors whose home, in the opinion of the *PT*, was still so far away that the survivors, despairing of transporting the decaying corpses till there, decided for a collective emergency burial – an idea which also accounted for the simple form of the, tomb' he saw. The other corpses were distributed among France's two most renowned cemeteries, at Arles and Bordeaux, depending on which of the two was closer to the individual warrior's home. In keeping with this, Duke Naimos was buried at Arles, because for the author of the *PT*, Naimos was, of Bavaria', not, of Bayonne'.

3) At Belin, the tumulus-based tradition, preexistent to the *PT*, probably owes its existence to the fact that pilgrims and warriors returning from Spain considered Belin –on the same grounds as Blaye, but at other times– as, the first place in France proper' and therefore as the first place where Charlemagne could have fulfilled his moral duty of burying the corpses, in native soil'.

**Key words:** Liber Sancti Jacobi. Pseudo-Turpín. Belin.

## Belin, un enigma no Camiño de Santiago, a relación de enterramentos do *Pseudo Turpín* e o duque Naimo de Baviera

Gustav Adolf Beckmann  
Tréveris (Alemania)

**Resumo do texto:** Segundo o *Pseudo Turpín* (*PT*, arredor de 1150), as vítimas francas de Roncesvalles foron enterradas en Blaye, Arles, Bordeos e, sorprendentemente, en Belin, unha pequena vila a uns 40 km ao sur de Bordeos. O presente artigo examina tres cuestións: 1) Que viu o *PT* en Belin?, 2) En que principios se baseou para distribuír os guerreiros nos diferentes lugares? e 3) Que predestinou ao pequeno Belin para o seu papel na tradición?

1) En Belin, o *PT* adoptou unha tradición local (probablemente bastante rudimentaria) de que certo túmulo era a tumba das vítimas de Roncesvalles. Esta tradición, porén, caeu no esquecemento pouco despois do *PT*, posiblemente porque o túmulo foi destruído durante a construción do castelo de Belin ou, en todo caso, porque a tradición chegou a un conflito infrutuoso, a) en canto a Oliveros, coa tradición de Blaye que rapidamente se consolidaba e era máis atraente, reclamando daquela tamén a Oliveros, e b) en canto a outros heroes, co que se narraba nas súas propias cancións de xesta.

2) O *PT* distribuíu os enterramentos segundo uns principios moi simples recoñecidos ata a data só en parte: sobre a tumba de Roldán en Blaye, o *PT* non podía ignorar unha tradición que daquela xa se establecera unicamente para Roldán (aínda non para Oliveros, menos aínda Turpín); Belin recibiu os guerreiros cuxa patria, en opinión do *PT*, seguía estando tan afastada que os superviventes, perdidas as esperanzas de trasladar os corpos en descomposición ata alí, decidiron un enterro conxunto de urxencia –unha idea que tamén xustifica a sinxela forma da “tumba” que viu–. O resto dos cadáveres distribuíronse entre os dous cemiterios con maior fama de Francia, en Arles e en Bordeos, segundo estivesen máis próximos á patria de cada guerreiro. De acordo con isto, o duque Naimo foi enterrado en Arles, xa que para o autor do *PT*, Naimo era “de Baviera”, non “de Baiona”.

3) En Belin, a tradición sobre túmulos, previa ao *PT*, debe a súa existencia probablemente ao feito de que os peregrinos e os guerreiros que regresaban de España consideraban a Belin –polas mesmas razóns que Blaye, pero noutra época– como “o primeiro lugar de Francia propiamente dito” e polo tanto como o primeiro lugar onde Carlomagno podería cumprir a súa obriga moral de enterrar os mortos “en chan nativo”.

**Palabras clave:** Liber Sancti Jacobi. *Pseudo-Turpín*. Belin.

**B**elin ist ein kleiner Ort in der Luftlinie 40 km südsüdwestlich von Bordeaux, knapp 4 km östlich der Autobahn 63 (von Bordeaux zur spanischen Grenze an der Biscaya). Seit 1974 ist es mit dem 2 km weiter nördlich gelegenen Béliet –das ihm an Größe nicht viel nachsteht, obwohl sein Name ein Diminutivum von Belin ist<sup>1</sup>–

1 Im Südwesten des okzitanischen ('provenzalischen') Sprachgebiets ist früh das intervokalische –n– ausgefallen, hingegen das (durch Ausfall der lat. Endung damals schon) wortfinale –n großenteils bewahrt; also *Béliet* < \**Belinet*, aber *Belin*, nicht \**Beli*. Cf. etwa Allières 1995, 452, Ravier 1991, 87.

vereinigt zur Gemeinde Belin-Béliet mit etwa 4000 Einwohnern. Die zur Autobahn parallele, beide Orte durchquerende Landstraße hieß vor dem Autobahnbau 'Nationalstraße 10' und fällt von Bordeaux bis über Belin-Béliet hinaus zusammen mit dem ersten und wohl wichtigstem Zweig des Jakobswegs, der *Via Turonensis* (Paris-) Tours-Ostabat. Für das Territorium von Belin-Béliet darf man geradezu von Identität des Straßenverlaufs sprechen. Denn dort bestanden zwei kleine Pilgerhospize, jeweils mit Kapelle, unter je einem Prior, in der Literatur meist Priorate genannt: das eine, fast 3 km nördlich von Béliet bei der bis heute *Le Hospitalet* genannten Häusergruppe, bestand von vor 1262 bis 1766, das andere, 2 km südlich Belin unmittelbar am Übergang der Straße über den Fluss Leyre<sup>2</sup>, kurz *Le Passage* genannt, von vor 1268/1270 bis 1762.<sup>3</sup>

In die Geschichte tritt Belin Mitte des 12. Jh.<sup>4</sup> ein mit einer Doppelnennung in zwei engstens verschwisterten Texten: im Pseudo-Turpin, dem angeblichen Augenzeugenbericht des Erzbischofs Turpin von Reims über die Spanienkriege und die Jakobus-Verehrung Karls des Großen (im Folgenden kurz PT), und im Pilgerführer, einer Beschreibung der vier großen Frankreich durchquerenden Pilgerstraßen samt ihrer gemeinsamen Fortsetzung nach Compostela (im Folgenden kurz PF).<sup>5</sup> Das älteste erhaltene Manuskript beider Texte ist der berühmte *Codex Calixtinus* (kurz

---

2 Bis heute gelegentlich auch: L'Eyre.

3 Am ausführlichsten orientiert über die Geschichte der beiden Priorate Gaillard 1908, komprimiert aufgangen in Gaillard 1909, einem 390 p. starken Werk, das auch die weltliche Geschichte beider Orte und die der Burg Belin behandelt und 1993, 1996 und 2002 Nachdrucke erlebte. Laut Gaillard (1908, 196, 200) wird jedes der beiden Priorate zuerst in einem Testament Amanieus VI. [nach der heutigen, 1975 von Marquette begründeten Zählung] von Albret erwähnt und mit einer Schenkung von 100 Solidi bedacht. Amanieus hat wirklich zwei Testamente hinterlassen (Marquette 1975, 50, 59); will man trotzdem bezweifeln, dass hier mit den Prioraten von 'Belin' (gemeint ist Béliet) und von Pont des Monts' zwei verschiedene Priorate gemeint sind (dieser verständliche Zweifel klingt implizit, aber deutlich an bei Treuille 1979, 243s. mit n. 17 und 20), so kann man beide Nennungen schon wegen des Begriffs 'Pont' (ebenso wegen 'Monts', heute Mons, cf. passim weiter unten) nur auf das südliche Priorat an der Leyre-Brücke beziehen. Das nördliche wäre dann, abgesehen von einer kommentarbedürftigen Nennung von 1365, spätestens in einer Urkunde von 1466 gemeint, wo es ausdrücklich um das Priorat "de Bellin a Belliet" geht (Gaillard 1908, 193).

4 Gerade Kenner der komplizierten Erforschungsgeschichte des *Codex Calixtinus*, "cette compilation toujours énigmatique" (Herbers 2000, 205), werden die vorsichtige Vagheit dieser Datierung verstehen: der erhaltene Codex kann selbst in den von Schreiber I geschriebenen Teilen jünger als 1150 sein (Díaz y Díaz spricht 1992, 9, sogar von 1160-1180, wobei er voraussetzen scheint, dass z.B. Arnaut von Ripoll 1173 noch aus einem heute verlorenen Schwestermss. abgeschrieben hätte). – Gaillard 1909, 370, glaubte an eine viel frühere Erwähnung von Belin: eine Liste in einem Altfrz. etwa des 13. Jh. behauptet inmitten ähnlicher Mitteilungen, vor einem Normanneneinfall seien die 'Schätze und Reliquien' der Kirche von Belin nahe dem Hauptaltar verborgen worden. Doch erkennt heute wohl niemand mehr eine solche Liste auch nur als Übersetzung eines Dokuments des 9. Jh. an. Ebenso schlecht bestellt ist es um die lokale Überlieferung, Aliénor sei (um 1122) in Belin geboren, cf. unten n. 66.

5 Ich zitiere PT und PF nach der Transkription des *Codex Calixtinus* (cf. sogleich n. 6) von Herbers/Santos Noia 1998. Verglichen habe ich für den PT: die Ed. Meredith Jones 1936 (einzige kritische Edition des PT nach etwa 8 [und partiell bis zu 49] Mss.), aus der ich auch die üblich gewordene Kapitelzählung übernehme; die Ed. Hämel/Mandach 1965 (erste akribische Ausgabe des PT im CC); die Ed. Klein 1986 (erste Edition dreier Mss. aus der wichtigen Gruppe HA); schließlich die Editionen einzelner Mss. von Castets 1880, Ward Thoron 1934, Smyser 1937, Karl 1940, Rehnitz 1940 und P.G. Schmidt 1996 sowie die Varianten-Liste von Deinlein 1940. Für den PF habe ich verglichen: Gerson et al. 1995-1998 (erste, noch dazu ausgiebig kommentierte, Ausgabe nach allen bekannten Mss.), und die schon klassische Edition von Vielliard (5. Aufl. 2004).



CC).<sup>6</sup> Diese doppelte Erwähnung von Belin ist die einzige überregional interessante seiner Geschichte geblieben, doch zugleich bisher die rätselhafteste. In beiden Texten wird nämlich behauptet, dass auf Karls des Großen Heimweg von Spanien manche der prominentesten in Roncevaux Gefallenen gerade in Belin begraben wurden. Hier sei versucht, das Wie und Warum dieser Behauptung zu klären.

Zunächst der PT (Kap. 27-29, Schreiber II)!<sup>7</sup> Er berichtet zuerst von den einfachen Gefallenen: so manchen begruben seine Freunde am Ort der Schlacht selbst, manchen trugen sie zurück nach Frankreich oder [sogar] bis in seinen Heimatort und manchen, bis die Leiche in Fäulnis übergang und dann an Ort und Stelle begraben werden musste.<sup>8</sup> Von den gefallenen *pugnatores maiores*<sup>9</sup> brachten die Bretonen ihren Grafen Hoel von Nantes,<sup>10</sup> die Römer ihren Präfekten Konstantin heimwärts; der PT betrachtet offensichtlich beide Gruppen relativ zum eigentlichen Karlsreich als eine Art Satellitenvölker, die selbst für das Schicksal ihrer Gefallenen zu sorgen hatten. Um die anderen *pugnatores maiores*, etwa dreißig, kümmerte sich Karl: manche – sie werden jeweils namentlich aufgezählt – wurden auf jenen beiden ‘hochheiligen’ Friedhöfen in Arles und Bordeaux begraben, wo die meisten der Glaubensboten Frankreichs ruhten; Roland wiederum fand sein Grab in Blaye (gleich nördlich der Gironde) in der Basilika des heiligen Romanus. Hierzu ruft der Autor aus: “Glücklich die opulente (‘fette’) Stadt Blaye, die durch einen solchen Gast beehrt wird!”<sup>11</sup> Und schließlich: in oder bei Belin fanden ihre letzte Ruhe Olivier Graf von Genf, Gandelbod König der Friesen, Ogier König von Dänemark, Æðelstãn König von Britannien, Garin Herzog von Lothringen “und viele

6 Der vorliegende CC (oder – weniger wahrscheinlich – das in n. 4 erwähnte verlorene Schwestermss.) ist der Archetyp der gesamten Überlieferung des PF – zumindest in dem uns interessierenden Passus; denn selbst nach Meinung von André de Mandach, 1990, 42, der Vorstufen des PF glaubte unterscheiden zu können, taucht dieses ganze Kapitel erst auf in dem Ms., das Aimery Picaud “1139” [vielmehr nach 1140, wahrscheinlich kurz nach 1143, G.A.B.] nach Compostela gebracht habe, und unser Passus habe keine textlichen Veränderung mehr erfahren. Beim PT liegen die Dinge zumindest insofern komplizierter, als dort, nachdem schon Abschriften aus dem CC genommen wurden, gewisse Blätter des Schreibers I durch Neuschriften der Schreiber II, III und IV ersetzt wurden – ein Prozess, der von Hämel 1942 erwähnt, 1950 beschrieben wurde; genauer Hämel/de Mandach 1965. Auch die beiden im vorliegenden Aufsatz behandelten Stellen aus PT Kap. 11 und 27-29 stammen im CC vom Schreiber II (= de Mandachs ‘B-KAROLUS’); da sie aber auch in den Manuskripten stehen, die auf Abschriften schon aus dem CC des Schreibers I beruhen (cf. die Edition Klein 1986 und die Studien von Deinlein 1940 und Karl 1940), müssen sie essentiell den Text des Schreibers I spiegeln, gehörten also von vornherein in den CC; über die einzige erhebliche Variante – Bayern oder Bayonne als Naimess’ Heimat – ausführlich weiter unten im Haupttext.

7 Zur Kapitelzählung cf. n. 5, zum Schreiber II cf. n. 6.

8 *Alter alterum ibidem sepeliebat, alter usque ad Galliam vel ad proprium locum amicum suum deferebat, alter portabat illum quousque in putredine verteretur et tunc sepeliebat.*

9 Dieser Terminus erscheint zuerst in Kap. 11 zu Beginn der dort gegebenen Liste.

10 In der Bretagne lag seit 1066 der Herzogstitel in der Tat bei den Grafen von Nantes, und zwar zunächst bei einem Hoel (bis 1084); zur ungefähren Zeit des PT regierte sein Enkel Conan III. (1116-1148), dann dessen Sohn Hoel, cf. LM s.v. Bretagne. Wie des öfteren in der altfrz. Epik stammt der Name eines Lehnsmannes Karls aus der regionalen nachkarolingischen Geschichte, wirkte aber echt in den Augen eines Publikums, das aus eigener Erfahrung nur die geographische, nicht die chronologische Dimension beurteilen konnte.

11 *Felix urbs pinguis Blavii, qui tanto hospite decoratur [...]*

andere”.<sup>12</sup> Es folgt der Ausruf: “Glücklich der dürftige (‘magere’) Ort Belin, der solche Helden beherbergt!”<sup>13</sup>

Nun der PF (Kap. 8, “Von den Leichnamen der Heiligen, die am Sankt-Jakobs-Weg ruhen und von den Pilgern besucht werden sollten”<sup>14</sup>, CC f. [177v.-178r.=] 206v.-207r.): Die von Tours über Poitiers, Saint-Jean d’Angély und Saintes kommenden Pilger sollen in Blaye den Beistand des Hl. Romanus anrufen, in dessen Basilika der Märtyrer Roland ruht, dann in Bordeaux den Gebeinen des Hl. Seurin [in seiner dortigen Kirche] ihre Reverenz erweisen. “Ebenso soll man [dann] in den *Landes* von Bordeaux, in einem Ort<sup>15</sup> namens Belin, die Gebeine der heiligen Märtyrer Olivier, Gandelbod König von Friesland, Ogier König von Dänemark, Æðelstān König von Britannien, Garin Herzog von Lotharingen und mancher anderen Kämpen Karls des Großen aufsuchen, die nach ihren Siegen über die Ungläubigen in Spanien den Märtyrertod für den christlichen Glauben erlitten. Ihre Genossen brachten die kostbaren Leichname bis nach Belin und begruben sie dort mit großem Fleiß. Sie liegen nämlich zusammen unter ein und demselben Grabhügel, aus dem ein süßer Geruch aufsteigt, der die von ihm berührten Kranken heilt.”<sup>16</sup>

12 *Aput Belinum sepelitur Oliverus, et Gandelbodus rex Frisie, et Otgerius rex Dacie, et Arastagnus rex Britannie, et Garinus dux Lotharingie, et alii multi.* – Als *comes gebennensis* ‘Graf von Genf’ wird Olivier in Kap. 11 und 21 bezeichnet. – *Otgerius rex Dacie* ist natürlich der *Ogier de Danemarche* der volkssprachlichen Epik, gedacht als dänischer Königssohn, der als Geisel ins Frankenreich kam und dort zu hohen militärischen Ehren aufstieg; *Dacia* ist (zunächst durch halbgelehrte Fehlidentifikation) spätestens seit der Normannengeschichte des Dudo von Saint-Quentin (zwischen 1015 und 1030) ein gängiger mittellat. Name für Dänemark. – *Britannia* kann im Mittelalter sowohl die *Britannia maior*, also (Groß-)Britannien, als auch die *Britannia minor*, die (‘Petite-’) Bretagne, sein. Dem Rolandslied zufolge (v. 332, 2331s.) hat Roland für Karl auch Großbritannien unterworfen. Da nun die Bretonen schon von Hoel angeführt werden (cf. oben n. 10), liegt es nahe, bei König *Arastagnus* vielmehr an einen Briten zu denken. Und in der Tat ist – obwohl von der bisherigen PT-Forschung nicht erkannt – dieser Name zweifellos die Latinisierung eines gehörten \**Ara-* (oder *Are-*)*stain* bzw. *-stanh*, der frz. bzw. okzit. Anpassung des altengl. Namens *Æðelstān* (< *Aðalstain*), wobei *-stagnus* in Frankreich eine gängige Latinisierung der germ. Namen auf *-stain* (> altengl. *-stān*) ist (cf. bei Morlet 1971-1972 etwa s.v. *Rimistein* die Namensformen *Remistagnus*, *Rimistangnus* und s.v. *Roodsteinus* das häufige *Rostagnus*, okzit. *Rostanh*). *Æðelstān* (925-939) war der größte englische König des 10. Jh. Dass man sich in Frankreich an seinen Namen als typischen engl. Königsnamen erinnerte, ist einfach zu erklären: “Sein Ruhm zog sehr angesehene Freier für seine Schwestern an. Eadgifu war bereits mit Karl dem Einfältigen, König der Westfranken, verheiratet, Eadhild mit Hugo, Herzog der Franken [d.h. von Franzien-Paris, dem Ahnen der Kapetingerkönige, G.A.B.], Eadgyth mit dem deutschen König Otto I., eine vierte Schwester mit einem Konrad, wahrscheinlich dem König von Hochburgund.” (LM s.v. *Aethelstan*.) Übrigens hatte der PT bei der Einführung König *Æðelstāns* in Kap. 11 mitgeteilt, in *Britannia* habe damals auch noch ein anderer König geherrscht, “von dem hier nichts zu berichten ist”. Nun wird man doch in die Bretagne neben Hoel von Nantes nicht noch gleich zwei Könige hineinzwängen wollen – womit sich auch dadurch die Lokalisierung des *Arastagnus* nach Britannien, nicht in die Bretagne, bestätigt. Zur zeitlichen Versetzung *Æðelstāns* in die Karlszeit cf. oben n. 10 in fine.

13 *Felix villa macilenta Belini, qui tantis heroibus hospitatur* [korrigiert aus *hospitantur*].

14 *De corporibus sanctorum que in itinere sancti Jacobi requiescunt, que peregrinis eius sunt visitanda.*

15 Gersons (1995-1998, II, 65) Übersetzung von *villa* als ‘town’ ist verfehlt; sachlich richtig Herbers, z.B. 2001, 151, ‘Dorf’. Ich bin auf das neutrale ‘Ort’ ausgewichen.

16 *Item in Landis Burdegalensibus, villa que dicitur Belinus, visitanda sunt corpora sanctorum martirum: Oliveri, Gandelbodi regis Frisie, Otgerii regis Dacie, Arastagni regis [korrigiert aus *regeis*] Britannie, / Garini ducis Lotharingie, et aliorum plurimorum scilicet Karoli Magni pugnatorum qui, devictis exercitibus paganorum, in Yspania trucidati pro Christi fide fuere. Quorum preciosa corpora usque ad Belinum socii illorum detulerunt, et ibi studiosissime sepelierunt. Iacent enim omnes una in uno tumulo, ex quo suavissimus odor flagrat, unde coliniti sanantur.* Eine Hypothese bezüglich des hier eher unerwarteten Verbums *co(l)linere* ‘bestreichen, salben’

Wie man sieht, bestätigt sich die enge Verschwisterung beider Texte nicht nur in den Gestalten selbst, sondern sogar in ihrer Reihenfolge. Doch stellen sich drei Fragen:

- 1) Was genau war damals in oder bei Belin zu sehen?
- 2) Nach welchen Grundsätzen verteilt der PT die illustren Opfer von Roncevaux auf die verschiedenen Begräbnisstätten? Und:
- 3) Wie kommt die *villa macilenta* Belin überhaupt zu der Ehre, zu diesen Stätten zu gehören?

\*

Nur die erste dieser Fragen hat in der Forschung schon eine befriedigende Antwort gefunden, doch kann man auch hier die Sachlage noch wesentlich präzisieren.

Die Schilderung der Grabstätte ist im PF genauer als im PT. Doch vergleicht man sie mit den vielen anderen Sehenswürdigkeiten, die der PF beschreibt, so zeigt sich ein markanter Unterschied. Alle anderen Stätten sind gekennzeichnet durch ihre Kirchenpatrone, bedeutende Heilige mit gut bezeugtem Kult, nicht bloße im bewaffneten Kampf gegen den Islam Gefallene, die nach der offiziellen Kreuzzugsideologie sämtlich 'Märtyrer' waren und in vagerer Terminologie 'heilige' Märtyrer genannt werden konnten. Nun kennt doch der PF die Begräbnisstätte von Belin zweifellos aus eigener Anschauung; befände sie sich in einer Kirche oder auch nur auf dem anliegenden Kirchhof, so dürften wir erwarten, dass er uns auch in diesem Fall den Kirchenpatron mitteilen würde. Stattdessen dient zur Kennzeichnung der Stätte nur das Wort *tumulus*, das bekanntlich 'Hügel', meist 'Grabhügel', bedeutet. Der PF fand also in oder bei Belin wohl nur einen großen Grabhügel vor, dessen Größe eben den Fleiß der Begrabenden ('*studiosissime*') bewies, dazu eine Tradition zumindest der Einheimischen, wonach hier Roncevaux-Opfer begraben seien und der von ihrem Grab ausgehende Geruch heilkräftig sei. Schon Camille Jullian schloss daraus, es handele sich wohl einfach um einen jener prähistorischen Erdtumuli, wie sie in der Gegend nicht selten seien.<sup>17</sup> In der Tat finden sich noch heute auf dem Territorium von Belin-Béliet zumindest zwei solche Tumuli im sogenannten Graoux, etwa 1 km westlich von Béliet. Von ihnen braucht freilich keiner gemeint zu sein, da erfahrungsgemäß zu allen Zeiten Tumuli durch Kultureinflüsse verschiedener Art völlig verschwinden. Gerade in Belin gab es wenige Jahrzehnte nach dem PT einen solchen Kultureinfluss: der Bau der Burg im späten 12. Jh. muss mit beträchtlichen Erdbewegungen verbunden gewesen sein.<sup>18</sup>

---

(oben mit 'berühren' übersetzt) in der Ed. Gerson *et al.* 1995-1998, II, 192 n. 190. Das Motiv des physischen 'Wohlgeruchs' beim Märtyrertod (so schon im 2. Jh. bei Polykarp und bei Lyoneser Märtyrern) wird seit dem 4./5. Jh. (Hieronymus, Eugippius u.a.) allmählich zum Topos; cf. Kötting 1982 passim (Hinweis auf ihn bei Herbers 2001, 152).

<sup>17</sup> Jullian 1896, 171 n. 2.

<sup>18</sup> Zu den beiden *tumuli* im Graoux (der heute Zentrum eines Freizeitparks ist) Laroza 1988, 164. Laroza spricht dort überdies von einem *grand tumulus* in Belin selbst, meint damit aber vermutlich die von ihm andernfalls erstaunlicherweise nicht erwähnte, von den Einheimischen so genannte *butte d'Aliénor*, den 15 m hohen Hügel,

Das Auffällige ist nämlich, dass es nach dem PF keine Erwähnung dieser Begräbnisstätte mehr gibt. Allerdings müssen zwei scheinbare Zeugnisse entkräftet werden.

Erstens: im *Garin le Loherenc*, geschrieben zwischen etwa 1160 und 1190,<sup>19</sup> nimmt Begon, der Bruder des Titelhelden, als er von König Pippin mit der Gascogne belehnt wird, seinen Sitz in Belin. Nach seiner Ermordung heißt es von seinem Begräbnis (v. 10955-10958): *A ces paroles vont le duc anfoir, / a la chapele par dedela Belin; / encor le voient li gentil pelerin / qui ont saint Jasque en Galice requis.* 'Mit diesen Worten gingen sie hin und begruben den Herzog an der Kapelle jenseits Belin; noch sehen das die ehrenwerten Pilger, die Santiago de Compostela aufgesucht haben.' Die Stelle fügt sich unauffällig in die Logik der Handlung ein, es geht anders als in PT und PF um Vorgänge unter Pippin, nicht unter Karl dem Großen, um ein Einzel-, nicht ein Kollektivgrab, um Begon, nicht Garin, und keiner von beiden stirbt in diesem Epos im Glaubenskampf. Der Autor will also nicht den Eindruck erwecken, er rede von derselben Grabstätte wie PT und PF, so er denn einen dieser Texte gekannt haben sollte. Die beiden letzten Verse sind zudem ein Echo von Rolandslied v. 3687 *Li pelerin le veient ki la vunt* 'die Pilger sehen es noch, die dort hinziehen [scil. nach Compostela]', und Gräber von Adligen gab es damals 'an' sehr vielen Kirchen,<sup>20</sup> oft noch ohne Grabschrift. Der Dichter 'riskiert' hier also vor seinem ostfranzösischen Publikum so gut wie nichts. Will man trotzdem annehmen, dass ihm etwas Reales vorschwebte,<sup>21</sup> so drängt sich die folgende Antwort auf. Belin war bis ins späte 18. Jh. keine eigene Pfarrei, sondern gehörte seit Beginn der Überlieferung zur Pfarrei Mons, 2,5 km weiter südwestlich, jenseits der Leyre; anscheinend erst im 15. Jh. bekam Belin wenigstens eine eigene Kapelle als *Dépendance* von Mons.<sup>22</sup> Zwischen Belin und Mons lag dicht am *Passage* über die Leyre das oben erwähnte, erstmalig 1268/1270 bezeugte Pilgerhospiz mit Kapelle.<sup>23</sup> Selbst wenn es zur Zeit des *Garin*-Dichters wohl noch nicht existierte, befand sich schon wenige Hundert Meter entfernt die Pfarrkirche Saint-Pierre von Mons (und so weit eine einigermaßen detaillierte Dokumentation über beide zurückreicht, war der Pfarrer von Mons zugleich Prior des Hospizes).<sup>24</sup>

---

auf dem seit etwa 1200 die Burg stand und der im 19. Jh. unscharf als *tumulus* bezeichnet wurde (wogegen schon Drouyn 1877, p. XLVII, anging); zur Burg cf. unten n. 66.

19 Laut Ed. Iker-Gittleman 1996, I, 31. Das älteste Ms. ist nicht viel jünger als 1200.

20 Das seit der Antike bestehende kirchliche Verbot, Laien in der Kirche zu bestatten, wurde seit karolingischer Zeit (um die es dem Dichter hier ja geht) mehrfach selbst in offiziellen Dokumenten dadurch ausgehöhlt, dass auch 'gläubige Laien' oder nichtpriesterliche 'Gerechte' zugelassen wurden, cf. Angenendt 1994, 77, und Sapin 1996, 69. Doch soll *a la chapele* wohl überhaupt nur 'an der Kapelle', z.B. an ihrer Außenwand, bedeuten.

21 Zwar fällt der Autor in Bezug auf seine lothringische Heimat und die Route von dort nach Paris durch seine präzise Geographie auf, cf. Herbin 1996, passim. Auch für den Südwesten bezeugt er gewisse Kenntnisse, cf. den Index der Ed. Iker-Gittleman 1990-1997, doch hat er dort z. B. seine Burgen *Gironville*, *Mont Esclavorin*, *Montnuble*, *le Plesseiz*, *Val parfonde*, *Val perdu* und *Vaudoine* frei erfunden.

22 Gaillard 1909, 103s.

23 Cf. zu seiner Lage an der Brücke speziell Lavergne 1887, 182.

24 Gaillard 1909, 91s.

Diese Kirche ist erhalten<sup>25</sup> und stammt nach der Apsis vielleicht schon aus dem 11. Jh., nach dem romanischen Chor aus dem 12. Jh.<sup>26</sup> Sie kann also mit der *chapelle par dedela Belin* gemeint sein.

Allerdings zweitens: die Kirche von Mons wird in unserem Zusammenhang auch erwähnt in einer populär gehaltenen Beschreibung des Départements Gironde von 1988. Dort liest man unter dem Stichwort Belin: "C'est là que, selon le Guide du Pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle, aurait été déposé [*sic*] les corps des compagnons d'armes de Charlemagne: Olivier, ami de Roland, Gondebaud, roi de Frise, Ogier, roi de Dacie, Arastain, roi de Bretagne, Garin, roi de Bretagne [*lege*: duc de Lorraine, G.A.B.], et d'autres. C'est à l'église de Mons qu'on les honorait."<sup>27</sup> Strenggenommen wird hier nicht behauptet, dass sich in der Kirche das in PT und PF erwähnte Kollektivgrab befand, sondern nur, dass dort die zugehörige Verehrung stattfand. Ich habe für diese Behauptung keine wissenschaftliche Quelle finden können, insbesondere nicht in der 390-seitigen Monographie von Gaillard, der auch die Kirche von Mons beschreibt und sich bei seiner enormen Belesenheit in der Lokalgeschichte das Faktum bestimmt nicht hätte entgehen lassen;<sup>28</sup> auch bieten die Pilgerberichte bis zu ihrem Verklingen im 18. Jh. nichts.<sup>29</sup> Ebenso wenig die Kirche selbst: nichts legt den Verdacht nahe, dass sich dort ein Kollektivgrab befunden haben könnte oder dass man an dessen Vorhandensein glaubte; auch das Petrus-Patrozinium und die Ausstattung der Kirche bieten keinerlei Hinweis auf einen für uns interessanten Kult. Wahrscheinlich hat also ein lokaler Forscher der Neuzeit den PF missverstanden oder kannte ihn nur aus zweiter Hand und nahm an, die Verehrung setze eine Kirche voraus – die dann in so früher Zeit innerhalb der Pfarrei eben nicht in Belin, sondern nur in Mons existierte.

Doch wie erklärt sich dann, dass die Roncevaux-Tradition in Belin so schnell dahinschwand, während sie in Blaye aufblühte?<sup>30</sup> Wir haben schon einen möglichen materiellen Grund genannt: dass nämlich, etwa beim Bau der Burg, der Tumulus zerstört wurde. Doch mindestens ebenso wichtig sind ideelle Umstände. Das Aufblühen von Blaye erklärt nämlich großenteils das Verblässen von Belin. In Blaye zeigte man zuerst nur Rolands Grabstätte; in dieser Form wurde die dortige Tradition vor 1119 rezipiert von Hugo von Fleury,<sup>31</sup> und so rezipierte und anerkannte sie auch der PT samt dem PF; der PT macht sie sich plausibel, indem er (Kap. 11) Roland selbst

25 Cf. die Präsentation [www.belin-beliet.fr/Histoire locale/Historique de la commune/ 'L'église de Mons'](http://www.belin-beliet.fr/Histoire locale/Historique de la commune/ 'L'église de Mons').

26 Gaillard 1909, 106s., Laroza 1988, 164, auch [www.culture.gouv.fr/public/mistral/merimee/Aquitaine, Gironde, Belin-Beliet, Église Saint-Pierre de Mons \('XIIe siècle'\)](http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/merimee/Aquitaine, Gironde, Belin-Beliet, Église Saint-Pierre de Mons ('XIIe siècle')).

27 Laroza 1988, 164. Und ebendort unter dem Stichwort Mons noch einmal: "C'est dans cette église qu'étaient honorés les preux de Charlemagne."

28 Gaillard 1909, speziell 22 und 106s.

29 So kennen Leo von Rožmítal und seine Begleiter (1465-1467) Belin nur als 'einen einsamen Ort inmitten von Wäldern', Berichte des 16. und 17. Jh. erwähnen es nicht (zu beidem Vázquez de Parga *et al.* 1948, II, 57), Manier (1726-1727) erwähnt Mons und Belin "où nous avons passé la rivière et couché là" (Manier 2002, 39).

30 Zu Blaye Bédier 1929, 349-354, Jullian 1896, 170-172.

31 *Ex quibus Rollandus Blavia castello deportatus est ac sepultus*, zit. von Bédier 1929, 349 n. 1.

außer zum Grafen von Le Mans zum *dominus Blaviae* ernannte. Aber das Rolandslied v. 3689-3694 lässt Karl in Saint-Romain de Blaye nicht nur seinen Neffen Roland, sondern auch Olivier und Turpin in weißen Marmorsärgen beisetzen, und in der Tat konnten sehr bald die dortigen Kleriker bis ins 16. Jh. – wen erstaunt das in einem Lande mit reichen römischen und christlichen Nekropolen? – drei Marmorsärge ohne Inschrift aufweisen; in zweien davon sollten Roland und Olivier liegen.<sup>32</sup> Für Olivier konkurrierte Blaye also mit Belin, und der Ausgang konnte nicht zweifelhaft sein. Für Blaye sprach die Logik des Herzens: weshalb hätte Karl die beiden im Leben unzertrennlichen Waffenbrüder im Tode trennen sollen? Und für Blaye sprach die Logik des Auges: was erwartete man von der Fürsorge des großen Königs für seine teuersten Toten, einen Erdhügel außerhalb jeder Kirche oder Marmorsärge im Schutz eines großen Glaubensboten? So verlor Belin mit Olivier aus seiner Krone schon den einzigen Edelstein erster Größe. Doch mehr noch. Ein Großteil der Handlung des *Garin* spielt im französischen Südwesten, und wer sich nur ein wenig in dieser Handlung auskannte, musste gegen PT und PF Einspruch erheben: Garin lebte unter Pippin, war somit nicht in Roncevaux gefallen, ‘also’ auch nicht mit anderen Roncevaux-Opfern in Belin begraben. Und wer Ogier genauer kannte, etwa aus der *Chevalerie Ogier*, oder wer einmal durch Meaux gekommen war, wusste: Ogier ruht mit seinem treuen Benoît in Meaux. Da reichten dann weder die beiden verbleibenden *pugnatores maiores* – ein Brite, der in den *chansons geste* unbekannt war, und ein Friese, der dort nur als Komparse auftrat – geschweige denn die namenlosen *alii multi* dazu aus, in Belin die Roncevaux-Tradition aufrecht zu erhalten. *Sic trans(i)it gloria Belini.*

\*

Wir kommen zu unserer zweiten Frage. Der Pseudo-Turpin ist, weil er in die Maske Turpins schlüpft, letztlich ein Fälscher, auch wenn er sein Werk als große *pia fraus* aufgefasst hat. Als Fälscher muss er um der Plausibilität seines Werkes willen aus der epischen Tradition alles assimilieren (und damit scheinbar ‘bestätigen’), was seinen Zwecken dienlich ist; daraus bildet er den Hauptstrang seiner Darstellung. Als angeblicher Augenzeuge von Karls Spanienzug muss er auch durch Reichtum an Details, vor allem Eigennamen, glänzen; in diesem Sinne hat er sich unter anderem seine über dreißig *pugnatores maiores* (Kap. 11) aus der ganzen Epik zusammengesucht. Doch um der Plausibilität willen muss er sich zugleich vor dem geringsten inneren Widerspruch hüten; das macht ihn in gewissem Maße zum Pedanten: von den einmal

---

32 Den dritten sprach man zunächst Turpin zu, dann aber (in Zeugnissen vom 13. bis ins 15. Jh.) Rolands Verlobter Alde, und zwar gleich aus zwei Gründen. Zum einen wurde die Epik zunehmend beeinflusst durch den höfischen Roman mit seiner Liebesthematik, so dass Alde, die Lieblingsgestalt der jüngeren Roland-Fassungen, ein Anrecht auf einen Platz neben Roland bekam. Zum anderen gewann in einer Zeit, wo gregorianisches Denken langsam auch die einfachere Geistlichkeit durchdrang, die Kritik an Boden, derzufolge ein wie im Rolandslied kämpfender Turpin das für die Geistlichkeit nunmehr strikt geltende Tötungsverbot verletzt hätte; man zog deshalb (wie z.B. in der Karlamagnús-Saga A gegenüber der Karlamagnús-Saga B) einen wie im PT in Karls Umgebung überlebenden Turpin vor. Im 16. Jh. schließlich sprach man den dritten Sarg dem eigenen Kirchenpatron Romanus zu; wahrscheinlich war inzwischen das Interesse an Alde wieder abgeflaut.

eingeführten *pugnatores maiores* darf das Schicksal keines einzigen unerwähnt bleiben. Ganelon und Turpin sind während der Katastrophe von Roncevaux in Karls Begleitung geblieben; der eine geht seiner Hinrichtung entgegen, der andere wird als Historiograph fungieren. Alle anderen *pugnatores maiores* lässt der PT in Roncevaux zu Tode kommen. Was wird aus ihren Leichnamen? Um den Bretonen Hoel und den Römer Konstantin kümmern sich deren Leute. Roland kommt nach Blaye; hier übernimmt der PT die schon gefestigte und deshalb nicht mehr ignorierbare, aber noch auf Roland beschränkte Tradition. Die anderen werden auf den ehrwürdigen Friedhöfen von Arles und Bordeaux oder im unscheinbaren Belin begraben. Hier deutet alles darauf hin, dass der PT die Verteilung selbst vornimmt. Nach welchen Grundgedanken?<sup>33</sup>

Den Zug, der sich mit 'seinen Toten' nach Arles bewegt, nennt der PT (Kap. 29) ausdrücklich 'die Burgunder', *Burgundionum exercitus*. 'Burgund' heißt Mitte des 12. Jh. sowohl das Königreich Burgund (oder 'Arelat', mit Nizza, Arles, Vienne) als auch die Freigrafschaft Burgund (Besançon), beide zum Imperium gehörig, als auch das Herzogtum Burgund (Dijon, Autun, Auxerre), zum Königreich Frankreich gehörig. In Arles werden begraben: Estout von Langres und sein *socius*<sup>34</sup> Salomon (mit ungenanntem, also wohl benachbart gedachtem Lehen), Herzog Samson von Burgund, Arnaut de Bellande (~ Nizza<sup>35</sup>), Aubri 'le Bourguignon', *Guinardus* (in dem ich Girart de Vienne zu erkennen glaube<sup>36</sup>), Estourmi (der einzige leidlich bekannte Estour-

33 Am nächsten kommt meiner oben folgenden Darstellung der sehr detaillierte Artikel von Moisan (1981): für Arles hat er das Einordnungsprinzip richtig dem PT entnommen, für Bordeaux kann er nur bei einem Teil der dort Begrabenen eine Beziehung zu der Region erkennen, für Belin gibt er kein Einordnungsprinzip an. Wie Moisan fragt auch López Martínez-Morás 2008, 85-102, nur nach den Beziehungen des PT zu altfrz. Epen und nicht zur Realität, belässt es aber für Belin nicht bei einem *non liquet*, sondern kommt zu immer subtileren Annahmen über die Beweggründe des PT bis hin zu den Einzelpersonen. Ich muss hier auf eine Diskussion im Detail verzichten und verweise nur zum Vergleich auf meinen Grundsatz *Simplex sigillum veri!* – Ich selbst habe in meinem englischsprachigen Artikel Beckmann 2009 die im Folgenden genauer ausgeführte Antwort schon kursorisch gegeben.

34 Als *socius Estulti* eingeführt in Kap. 11.

35 Außerhalb der Epik findet sich *Bellanda* als Name für Nizza (oder den Fels, worauf die Burg von Nizza stand) in einer um 1200 redigierten Liste der Städte, *villae* und Burgen der Grafschaft Provence; cf. Poindron 1934, passim, Benoît 1955, passim. Es besteht somit kein Grund, an der ursprünglichen Identität des epischen *Bellanda/Bellande* mit Nizza oder seiner Burg zu zweifeln, obwohl sie nach 1200 einigen Ependichtern nicht mehr bekannt war.

36 Die Namen *G(u)inart* (< germ. *Win-hard*) und *G(u)irart* (< germ. *Ger-hard*, im Süden oft mit /g/ statt /dž/, noch heute als Familienname *Guérard*, cf. auch altokzit. *Guiraut* < Ger-wald) werden gelegentlich vertauscht. So schreibt gerade in Kap. 29 des PT Meredith Jones' Ms. A1 *Girardus* statt des *Guinardus* des CC. Vor allem aber verzeichnet schon der *Art de vérifier les dates* erstaunlich präzise als Grafen von Roussillon "Guinard ou Girard I." (als Grafensohn berühmter Teilnehmer des Ersten Kreuzzuges, seit 1102 Graf, † 1113/1115) und seinen Enkel "Girard ou Guinard II." († 1172). Dazu hier einige urkundliche Belege, zunächst für G. I.: Marca 1688, col. 473, 476, 477/478, 480 [2x], 1219/1220, a. 1097 *Guinardus*, a. 1100 *Guinardus*, a. 1102 *Guirardus*, a. 1109 *Girardus*, a. 1110 *Guirardus*, LFM II, no. 702, 706, 713, 728s., 743, 786, a. 1105 *Girardus* und *Guinardus*, a. 1109 Überschrift *Guinardus* (2x), Text *Girardus* (2x), a. 1110 *Guinardus* und *Guirardus*, a. 1102-1115 *Guirardus* (2x) und *Girardus*, a. 1121 *Guirardus*, a. 1154 *Gerardus*, Originaltestament a. 1107 (R. Louis 1946-1947, III 278) *Guirardus*, Kreuzzugshistoriker (Albert von Aachen, Wilhelm von Tyrus, Matthaues Parisiensis) *Gerardus*, *Girardus*. Und für G. II.: HGL V, col. 1035, 1102 a. 1139 *Guinardus*, a. 1148 *Girardus*, d'Albon 1913, 349 (für die Templer von Mas-Deu), a. 1149 *Guinardus* und (Gen.) *Girardis*. Man bekommt übrigens den Eindruck, dass keineswegs unter dem Einfluss dieser historischen *G(u)inart/G(u)irart* de Roussillon I. und II. der Graf Girart de Vienne des 9. Jh.

mi ist im Wilhelmslied Neffe des Thibaut von Bourges, Estourmis Lehen also wohl nahe Bourges im burgundisch-‘aquitanischen’ Grenzbereich gedacht), Ato (der im Rolandslied unlokalierte Aton, einer der 12 Pairs; der Name [H]Atto ist speziell im Raum Champagne-Bourgogne-Rheingebiet gängig<sup>37</sup>), Thierry<sup>38</sup> (offenbar der im Rolandslied v. 3077-3083 als Führer der Burgunder und Lothringer figurierende Thierry d’Argonne), Yvorius (der im Rolandslied unlokalierte *Ivorië*, dessen Name lateinisch und damit ‘südlich’ klingt und im Frz. zusammenfällt mit dem in mehreren Epen genannten Namen des Markgrafensitzes Ivrea bei Vercelli an der *via Francigena*), *Berardus de Nublis* (da der PT im Kap. 34 ein Wunder, das in der altfrz. Epik sonst nach ‘Nobles’ lokalisiert ist, nach Grenoble verlegt, deutet er auch hier *de Nublis* vermutlich als ‘von Grenoble’), Berengar (der im Rolandslied unlokalierte Pair, Genosse des obengenannten Aton und damit wohl als sein Lehnsnachbar gedacht) sowie Herzog Naimes von Bayern.<sup>39</sup> Der Grundgedanke ist unverkennbar: die Gefallenen werden möglichst nahe ihrer Heimat begraben – auch wenn Langres schon zum Grenzbereich von Burgund und Champagne gehört (die Grafenrechte lagen damals beim Bischof) und wenn Bayern noch weit ‘jenseits’ von Arles liegt.

Derselbe Grundgedanke wird auch hinter dem Begräbnis in Bordeaux sichtbar. Dort ruhen: Gaifier König von Bordeaux, Engelier Herzog von Guienne, Lambert König von Bourges (das in karolingischer Zeit zum *regnum Aquitaniae* zählte), *Ragnaldus de Albo Spino* (von dem ich hoffe, kürzlich<sup>40</sup> wahrscheinlich gemacht zu haben, dass er eine Frühform des Renaut de Montauban ist und sich nach einer in Südwestfrankreich gedachten Burg nennt), Gautier von Termes (wohl Termes-en-Termenès, Aude)<sup>41</sup>, *Guilmus* oder *Guilinus* (entweder der historische Wilhelm von Toulouse,

---

zum epischen Girart de Roussillon wurde (die Primärberührung im ganz alltäglichen ‘Vor’-Namen wäre viel zu gering), sondern dass unter dem Einfluss eines schon epischen Girart de Vienne/Roussillon (nach Roussillon an der Rhône) die frankophonen Kreuzzugsteilnehmer aus Guinart I. von Roussillon einen Girart de Roussillon machten, was sich die Grafenfamilie, wie man sieht, gern gefallen ließ; das Leben des epischen Girart ist nie in das Roussillon verlegt worden.

37 Cf. z.B. Ato, Bischof von Troyes, Autor mehrerer Stücke im Anhang des CC (f. 185r., 188r.-189r.).

38 Der in Kap.11 als einer der *pugnatores maiores* eingeführte und jetzt hier begrabene *Tedricus*, offenbar der Thierry d’Argonne des Rolandsliedes, ist natürlich zu trennen von dem bei Rolands Tod (Kap. 23) anwesenden und aus Roncevaux entkommenden *Tedricus*, der wohl schon vom PT als Rolands Schildknappe gedacht ist, jedenfalls durch seinen Duellsieg über Pinabel (Kap. 26) Roland an Ganelon rächt, also Roncevaux überlebt hat, kurzum der Thierry d’Anjou des Rolandsliedes (was umgekehrt beweist, dass die Forschermehrheit recht daran tut, die beiden Thierry gegen Hans-Erich Keller auch im Rolandslied zu trennen); m. E. verkannt bei López Martínez-Morás 2008, 85, 87.

39 Kap. 29, letzter Absatz: [...] *Burgundionum exercitus* [...] *cum mortuis suis* [...] *Estultus comes lingonensis et Salomon, et Samson dux Burgundionum, et Arnaldus de Bellanda, et Albericus burgundionus, Guinardus, et Esturmitus, Ato et Tedricus, Yvorius, et Berardus de Nublis, et Berengarius, et Naaman dux Baioarise* [...]. Den ihm offensichtlich unbekannt Namen *Na(i)mon* (so der altfrz. *Obliquus*) hat der PT mit dem biblischen Namen *Naaman* (2 Reg. 5) identifiziert. Naimes ist schon für den Archetyp des PT Herzog von Bayern, nicht von Bayonne; dazu ausführlich unten.

40 Beckmann 2009, passim.

41 Er gehört in die in Südfrankreich und Katalonien spielende Wilhelmsepik, heißt oft auch ‘von Toulouse’, selten ‘von Blaye’, so dass mit Termes nahezu sicher Termes-en-Termenès etwa 130 km südöstlich Toulouse gemeint ist, mit mächtiger Burg aus dem 10. Jh. (die vor Simon von Montfort 1210 nur infolge Wassermangels kapitulierte), einem seit 1061 bezeugten Geschlecht und häufigen Nennungen im 12. Jh.; cf. z.B. Wikipedia s.v. ‘Termes (Aude)’.



Zentralfigur der in Südfrankreich und Katalonien spielenden Wilhelmsepik,<sup>42</sup> oder Guielin, ein jüngerer Verwandter von ihm),<sup>43</sup> Begon (der später im erhaltenen *Garin* sichtbar werdende, in Südwestfrankreich belehnte Bruder des Titelhelden<sup>44</sup>) sowie die nicht lokalisierbaren Gelin und Gerier. Kurzum: in Bordeaux beigesetzt werden Helden des Südens unter Ausschluss des Südostens.

Und Belin? Ganz im Gegensatz zu Arles und Belin hat von den hier Begrabenen keiner eine Beziehung zur Umgebung. Im Gegenteil, ihre jeweilige Heimat ist auffällig weit entfernt: Genf, Friesland, Dänemark, Britannien, Lothringen – sämtlich außerhalb des *regnum Franciae* und des *regnum Burgundiae* gelegen. Das kann nicht Zufall sein, und genau deshalb ist es die Antwort: es handelt sich im Denken des PT um eine Art Notbestattung. Erinnern wir uns: die Schlacht von Roncevaux fand nach dem PT Mitte Juni statt (Kap. 25); der Rückmarsch vollzog sich also in der Sommerhitze. Von den anonymen Soldaten hatte der PT (Kap. 27) gesagt: [...] *alter portabat illum [scil. amicum suum] quousque in putredine verteretur et tunc sepeliebat*. Vor demselben Problem mussten Karl und die Überlebenden auch bei manchen der *pugnatores maiores* stehen: man musste erkennen, dass die Leichname ihre Heimat nicht unverwest erreichen würden, und entschloss sich zur kollektiven Beisetzung dort, wo man sich gerade befand.<sup>45</sup>

Versteht man die Belin-Passagen des PT und des PF in diesem Sinne, so ergänzen und stärken sich unsere beiden bisherigen, inhaltlich sehr einfachen Schlüsse. Erstens: der PT erfährt in Belin, dass hier ‘viele’ Roncevaux-Opfer begraben seien, wofür man ihm aber als Beweis nur einen großen Tumulus vorweisen kann. Zweitens: er fragt sich, wie unter Karl diese zwar mühsame, aber doch sehr schmucklose Form der Bestattung zustande gekommen sein kann, und gibt sich die Antwort, es müsse sich um eine Notbestattung handeln, logischerweise derjenigen Krieger, deren Heimat noch weit entfernt war.

Die Prinzipien des PT für seine Gräberverteilung sind somit sehr einfache und von ihm selbst aufgestellte, mit denen er seine eigene Liste von *pugnatores maiores* abarbeitet.

42 Sein ältester Beiname ist *al curb nés*; für den PT braucht er (wie für die *Nota Emilianense*) noch nicht *d'Orange* gewesen zu sein.

43 Der CC liest (Kap. 11 und 29 des PT) *Guillemus*; in Kap. 29 lesen so oder gar *Guillelmus*, *Willelmus* auch andere Manuskripte. Die sonstige Überlieferung hat *Guielinus*. Die paläographische Brücke *-m- ~ -in-* zwischen beiden Gruppen ist in beiden Richtungen begehbar. Wilhelm ist der weitaus berühmtere; doch wäre das völlige Verschwinden des intervokalischen *-ll-* zu dieser frühen Zeit auffällig.

44 Zwar wählt er im erhaltenen *Garin* (im späten 12. Jh. von einem Ostfranzosen geschrieben) als Herzog der Gascogne Belin zu seiner Residenz; da Belin aber zur Zeit des PT noch eine *macilenta villa* offensichtlich ohne Burg war, dürfte er für die damalige Vorstufe des *Garin* zwar schon Herzog der Gascogne und damit ‘Südwestler’, aber noch nicht in Belin ansässig geworden sein. Damit beantwortet sich auch die Frage, warum der PT ihm nicht ein Begräbnis in Belin, sondern einen Platz auf dem altherwürdigen Friedhof von Bordeaux gibt, und es entfällt die Schwierigkeit, die López Martínez-Morás 2008, 92, zu sehen glaubt.

45 Der PT denkt dabei – wie fast immer – durchaus realistisch. Als z.B. Kaiser Karl der Kahle 877 bei der Rückkehr aus Italien gleich nach Überquerung des Mont-Cenis starb, wollte man zunächst seine Leiche, der Eingeweide beraubt und mit Wein und Aromen notdürftig einbalsamiert, nach Saint-Denis zu bringen; als trotzdem der Geruch des Leichnams unterwegs für die Begleiter unerträglich wurde, begrub man ihn in dem zufällig nahen, wenn auch unbedeutenden Kloster Nantua (Schäfer 1920, 493s. nach den *Annales Bertiniani auctore Hincmaro* u.a.).

\*

An dieser Stelle muss allerdings noch ein bisher ausgeklammertes Problem behandelt werden. Wir haben oben Herzog Naimés kurzerhand ‘von Bayern’ genannt – was gerade bei Kennern des CC ein Stirnrunzeln hervorrufen könnte. Denn in einem posthum 1955 veröffentlichten Vortrag hat Adalbert Hämel<sup>46</sup> die These vertreten, Naimés sei ursprünglich, insbesondere noch für den Schreiber I des CC, Herzog von Bayonne gewesen. Erst Schreiber II habe das *Baiona* des Schreibers I als \**Baioria* verlesen und zu *Baioaria* umgedeutet. Auf diesen Lapsus gehe die gesamte weitere Tradition von Herzog Naimés ‘dem Bayern’, unter anderem im deutschen Rolandslied des Pfaffen Konrad, zurück. Beweis dafür seien die vor dem Wirken des Schreibers II aus dem CC genommenen Abschriften bzw. die aus diesen geflossenen Manuskripte, in Hämels Terminologie die Gruppen A (heute ‘HA’, zur Unterscheidung von Meredith Jones’ Gruppe A) und B.<sup>47</sup> “Die ganze Gruppe A liest: *Naaman dux Baione*. In der Gruppe B begegnen zwei Lesarten: *Dux Baione* (B.N. fr. 124),<sup>48</sup> *Dux Baiorie* (Avignon 1479). Auch die der Gruppe B angehörige französische Übersetzung der Renaissance (1527) liest *Naamer duc de Bayonne*.”

Nun ist es in der Tat so gut wie evident, dass das Nebeneinander von ‘Bayonne’ und ‘Bayern’ durch die paläographische Nähe von *-n-* und *-ri-* (letzteres im 12. Jh. meist noch ohne Strich oder Punkt auf dem *-i-*!) zustande gekommen ist. Doch in welcher Richtung hat sich die Umdeutung vollzogen? Ich gestehe, Hämels These von vornherein mit einem gewissen Misstrauen betrachtet zu haben.

Erstens: Naimés’ Bestattung in Arles wird, von seiner Heimatbezeichnung zunächst abgesehen, mit denselben Worten wie im erhaltenen CC auch in jenen frühen Abschriften erwähnt, stand also auch schon beim Schreiber I (cf. etwa die Edition Klein 1986). Selbst wenn man sie nicht, wie wir es oben getan haben, in einen systematischen Zusammenhang mit den anderen Bestattungen stellt, muss sie bei Hämels These befremden. Bayonne ist von Roncevaux knapp 80 km entfernt, so dass Naimés unter allen gefallenem *pugnatores maiores* den bei weitem kürzesten Heimweg gehabt hätte; wollte ihn Karl aber durch ein Begräbnis auf einem der beiden altberühmten Friedhöfe ehren, so wäre Bordeaux in der Luftlinie nur 200 km, nicht

46 Hämel 1955, passim, speziell 9-15.

47 Hämel hat seine Siglen leider nicht in seine große Manuskriptliste (Hämel 1953) übernommen. In dieser Liste zählen (laut Karl 1940, 45) zu seiner Gruppe A zumindest (bei Hämel 1953) die Mss. Aachen 12 (X, später A4), Aachen 173 (A5), Münster 20 (A6) und Paris lat. 4895A (A1) [= Meredith-Jones B8], ferner vermutlich die anderen als Gruppe 4 bezeichneten; zu seiner Gruppe B zählen (laut Karl loc.cit.) zumindest Paris fr. 124 (B2), Paris lat. 7531 (B4) [= Meredith-Jones B4] und Avignon 1379 (B6) [= Meredith-Jones B6] sowie vermutlich die anderen als Gruppe 5 bezeichneten mit Ausnahme von Paris 5925, das er O nannte. Hämels Bezeichnungen decken sich nur zum geringeren Teil mit denen von Meredith-Jones 1936; vielmehr wären Hämels A und B bei Meredith-Jones sämtlich B-Manuskripte, sind aber, auch soweit sie in Meredith-Jones’ Liste genannt sind, in seinem Apparat so schlecht vertreten, dass das Bayonne-Problem bei ihm unsichtbar bleibt – einer der Beweise dafür, dass Meredith-Jones zwar 49 Mss. gesehen hatte, aber im Wesentlichen nur 8 davon heranzog. Um Verwechslungen zu vermeiden, ist es heute üblich, Hämels “A” HA zu nennen und sonst Meredith-Jones zu folgen.

48 Dieses Ms. enthält trotz der Signatur “fr.” auch einen lat. PT; um den geht es hier.

wie Arles 450 km entfernt gewesen. Weshalb würde dann der Leichnam quer durch Südfrankreich transportiert? Eine Mediävistik, die gar nicht nach dem Sinn einer solchen Aussage fragt, also Narration nicht als sinnvolle Narration zu verstehen sucht, scheint mir einseitig.

Und zweitens: Naimes wird mit seiner Heimatbezeichnung im PT zweimal genannt, in Kap. 11 bei seiner Einführung und in Kap. 29 anlässlich seiner Beisetzung. Doch Hämel gibt nie eine Stelle an, scheint also ständig beide Stellen zu meinen. Gibt es wirklich kein in sich inkonsequentes Manuskript?

Diese letzte Frage fand eine überraschende Antwort, als Hans-Wilhelm Klein 1986 erstmalig den PT nach drei Mss. aus Hämels Gruppe A herausgab (heute also HA). Alle drei Mss. lesen nämlich in Kap. 11 *Baioarie* und nur in Kap. 29 *Baione*. Klein vermerkt im Kommentar zu beiden Stellen<sup>49</sup> diese überraschende Diskrepanz zu Hämels Behauptung, tastet aber Hämels Schlussfolgerung nicht an; in seiner Übersetzung von Kap. 11 ist Naimes „Herzog von Bayern (eigentlich von Bayonne)“. Nun bilden die HA-Mss. eine Gruppe mit Eigenfehlern, gehen also auf eine gemeinsame Abschrift aus CC zurück. Das ist auch überlieferungsgeschichtlich zu erwarten; denn alle HA enthalten zugleich die um 1165 in Aachen entstandene *Vita Sancti Karoli*, gehen somit offensichtlich auf die PT-Kopie zurück, die sich der Verfasser dieser *Vita* aus Compostela beschafft hatte.<sup>50</sup> Die Gruppe HA zählt also für unser Problem nur als ein, nicht als mehrere Zeugen. Könnte der Fehler erst im Archetyp von HA zustande gekommen sein? Das ist wenig wahrscheinlich schon deshalb, weil dann dessen Schreiber und später der Compostelaner Schreiber II unabhängig voneinander denselben Fehler gemacht haben müssten. Es wird äußerst unwahrscheinlich durch einen weiteren Umstand.

Hämel befindet sich nämlich bezüglich der ersten Stelle *–mirabile dictu–* auch im Widerspruch zu zwei eigenen Doktorandinnen. Ilse Deinlein (1940) untersuchte den von Hämel so genannten Renaissance-Turpin, ermittelte als dessen (indirekte) lat. Vorlage das von Hämel B2 genannte, im obigen Zitat von ihm erwähnte Ms. B.N.fr. 124 und verglich dieses mit Hämels Gruppe A (heute HA). Zu der ersten der beiden Naimes-Stellen zitiert sie zunächst nach Hämels Auskunft die Lesung der Gruppe A; sie lautet überraschenderweise *Naaman dux Baioarie!*<sup>51</sup> Später

49 Klein 1986, 148 und 169.

50 Die *Vita Sancti Karoli* entstand ihrer Einleitung zufolge sogleich nach der Heiligsprechung Karls des Großen 1165 in Aachen, um diese abzustützen. Ihre Bedeutung für uns liegt darin, dass die für sie in Compostela geholt Abschrift das erste sichere Zeugnis für die Existenz des PT ist. Die *Vita* hat übrigens auch einen relativ engen *terminus ante quem*. Die Heiligsprechung erfolgte auf Drängen Barbarossas, der dafür in der *Vita* gelobt wird, im Zusammenspiel mit dem von ihm anerkannten Gegenpapst. Der legitime Papst Alexander III. reagierte umgehend, indem er das Recht zur Heiligsprechung grundsätzlich auf den Heiligen Stuhl beschränkte, was bekanntlich noch heute gilt. Auch als sich Barbarossa 1177 mit Alexander aussöhnen musste, erkannte dieser keineswegs die Heiligsprechung Karls an. (Erst seit dem 13. Jh. duldete die Kirche in Aachen und einigen anderen Orten wenigstens einen Kult des *beatus Karolus*; die Unterscheidung von *beatus* und *sanctus* begann um diese Zeit.) Somit dürfte die Verbreitung der *Vita* vor 1177 begonnen haben.

51 Deinlein 1940, 58.

zitiert sie zu dieser Stelle auch B.N.fr. 124, also Hämels B2: wiederum *Naaman dux Baioarie!*<sup>52</sup> Schließlich aus demselben Ms. die zweite Stelle: “*dux Baione*, später am Rand: *baioarie*”, dazu noch den frz. Renaissance-Turpin “*duc de Baionne*”.<sup>53</sup> Maria Karl (ebenfalls 1940) hatte die Quelle der PT-Ausgabe von S. Ciampi (Florenz 1822) zu bestimmen, fand sie im Florentinus Biblioteca Nazionale II.VIII 48 (Hämels B1) und kopierte diesen: er hat an der ersten Stelle *Naman dux Baiariae [sic]* und bricht vor der zweiten Stelle ab.<sup>54</sup>

Damit sind nun für die erste Textstelle fünf von Hämels A- und B-Manuskripten gefunden, die entgegen seinem posthum erschienenen Aufsatz ‘Bayern’ bieten, und kein einziges, das ‘Bayonne’ bietet.<sup>55</sup> Für die zweite Textstelle freilich erweist sich seine Lesung ‘Bayonne’ als korrekt. Da nun Hämels Gruppe B nichts mit seiner Gruppe A (und keines ihrer Mss. etwas mit Deutschland) zu tun hat, haben wir zwei voneinander unabhängige Zeugen dafür, dass der Compostellaner Schreiber I an der ersten Stelle ‘Bayern’, an der zweiten ‘Bayonne’ als Naimés’ Heimat nannte; der Schreiber II beseitigte dann verständlicherweise diesen Widerspruch. Welche der beiden Stellen ist nun beim Schreiber I die ‘richtige’? Da es stemmatisch keinen Qualitätsunterschied zwischen beiden gibt, muss der Inhalt entscheiden, und der spricht nun einmal nach dem oben Gesagten für ‘Bayern’ und gegen ‘Bayonne’: erstens bliebe sonst der weite Transport der Leiche nach Arles unmotiviert, und zweitens werden die dort Beerdigten ausdrücklich als ‘Burgunder’ bezeichnet, die Gascogne aber lässt sich im frankreich-zentrierten Denken des PT beim besten Willen nicht an ‘Burgund’ anhängen.

Der Verdacht, Naimés könnte in der Gräberverteilung des PT ein Störenfried sein, ist damit wohl ausgeräumt – und das allein ist im gegenwärtigen Zusammenhang wichtig. Doch wohlgermerkt: über Naimés’ ‘ursprüngliche’ Heimat ist damit noch nicht entschieden. Lag sie im Südwesten,<sup>56</sup> so muss der Irrtum spätestens bei der Vorbereitung der ältesten heute erschließbaren Textform des PT, nämlich vor der Ausformulierung der Begräbnisliste, eingetreten sein.<sup>57</sup>

---

52 Deinlein 1940, 88.

53 Deinlein 1940, 94, cf. auch 62.

54 Karl 1940, 72 und 114.

55 Da Hämel aus seinen sonstigen Veröffentlichungen für seine akribische Genauigkeit bekannt ist, darf man bezweifeln, dass er, hätte er gelebt, den Vortrag in dieser Form zum Druck gebracht hätte. Gehalten hatte er ihn wenige Monate vor seinem Tode, als er überdies durch sein Amt als Rektor der Universität Erlangen sehr in Anspruch genommen war. Der Herausgeber Hans Rheinfelder beschreibt seine eigene Tätigkeit wie folgt: “Die Lücken konnten aber leicht ausgefüllt werden. Im Text der Abhandlung waren bloß unbedeutende Ergänzungen oder Berichtigungen vorzunehmen; am Inhalt wurde nichts geändert. Dagegen lagen für die Fußnoten nur spärliche Andeutungen vor. Der Unterzeichnete glaubt sie im Sinne seines Freundes ausgeführt zu haben.”

56 Dafür könnten bei näherer Prüfung immer noch zwei Umstände sprechen: das innerhalb des 12. Jh. noch immer (trotz Mandach 1993, 415.) völlig unklare Alter der schon von Hämel (1955, 4-6) erwähnten Anekdote von *Naimo primicerius Wasconumque dux* in einer Saint-Deniser Chronik sowie die Möglichkeit, den Namen *Naimés* als *N’Aimes* zu erklären.

57 Meine Auffassung über die Inkonsequenz des Schreibers I im CC stimmt damit weitgehend zu der Auffassung letzter Hand von de Mandach. Zwar hatte er 1965 als Herausgeber von Hämels ebenfalls posthumer Ausgabe des PT im CC zur ersten Stelle noch die Fußnote angefügt (Hämel/de Mandach 1965, 54): “HA [= Schreiber I] schrieb sicher *Baione*, nach Häm[el] 19j55, 10.” Aber 1993 schreibt er (De Mandach 1993, 41-43): “Le scribe de la

\*

Kommen wir zu unserer dritten und letzten Frage! Mitte des 12. Jh. galt in Belin, wie oben ausgeführt, ein Tumulus als Kollektivgrab von Roncevaux-Opfern. Aber da es in der Gegend deren nicht wenige gibt, dürfen wir weiter fragen: was konnte darüber hinaus gerade die *villa macilenta* Belin dazu prädestinieren, eine derartige Tradition an sich zu ziehen?

Die eine der beiden Koordinaten, die wir brauchen, ist selbstverständlich die Pilgerstraße. "Ce grand chemin était l'une des cinq ou six artères vitales de l'ancienne France." Sie perpetuiert im Wesentlichen die Römerstraße Bordeaux-Dax-Roncevaux-Pamplona-Astorga.<sup>58</sup> Damit wurde sie auch zu karolingischer Zeit häufig von Heeresabteilungen benutzt: sicher hat über sie Karl 778 seinen Hinweg von Chasseneuil (Poitou) nach Pamplona genommen, und zweifellos wurde sie auch frequentiert von Truppen Ludwigs d. Fr. als Königs von Aquitanien, wenn diese nach Dax und später nach Pamplona zogen.<sup>59</sup>

Aber weshalb setzte sich die Tradition nicht 30 km weiter südlich oder nördlich fest? Mit einiger Wahrscheinlichkeit lässt sich auch das begründen. Blicken wir dazu auf den Konkurrenten von Belin, auf Blaye! Weshalb setzte die Tradition Rolands Grab dorthin und nicht z.B. in das benachbarte Bordeaux, das in der Würde seiner Kirchen und seines Friedhofes mit Blaye mehr als wetteifern konnte? Eine Antwort, die meines Wissens nie wieder bezweifelt worden ist, gab schon 1896 Camille Jullian: "Pour un pèlerin qui, vers l'an 1030, remontait vers le nord en suivant la grande route d'Espagne, saint Romain de Blaye était le premier saint qu'il rencontrât sur une terre française. [...] Si célèbre que soit la nécropole de Bordeaux, Charles n'y laissera pas le corps de son neveu: il reposerait en terre gasconne."<sup>60</sup>

Diese Erklärung bedarf eines Kommentars. Schon Tacitus (*Germania*, Kap. 6) berichtet von den Germanen: *corpora suorum etiam in dubiis proeliis referunt* 'auch aus unentschieden gebliebenen Schlachten bringen sie ihre Gefallenen heim'. Im Mittelalter wurde daraus wenigstens in den oberen Schichten des französischen, normannisch-englischen, spanischen und deutschen Lehnswesens eine Art moralisches Gebot für den unmittelbaren Lehnsherrn wie in umgekehrter Richtung für seine unmittelbaren Vasallen (und natürlich für Sippenangehörige), einen Gefallenen möglichst nicht in fremder Erde zu begraben.<sup>61</sup> Nun herrschte zwischen Gascognern und Franzosen

---

version HA de Compostelle (1158-1170) a copié exactement le nom du fief dans le ch. XI, mais il a mis *dux baione* au ch. XXIX, donc 'duc de Bayonne', une bévue évidente à notre avis." Doch kann ich mich mit der begleitenden Beweisführung nur zum geringeren Teil identifizieren, was an dieser Stelle nicht ausgeführt zu werden braucht.

58 Jullian 1896, 162s.; cf. auch Lavergne 1887, 178-180.

59 Cf. z.B. Menéndez Pidal 1960, 192, 198, 201-204.

60 Jullian 1896, 168s.

61 Zu Spanien Menéndez Pidal 1960, 213s. Ein Reflex dieses Empfindens sind unter anderem die zahlreichen Fälle, in denen – oft nach Ausweidung und notdürftiger Einbalsamierung – hohe Angehörige der Reichsheere aus Italien in die Heimat zurückgebracht wurden. Cf. hierzu und zu anderen Fällen die durch ihre Materialzusammenstellung noch heute imponierende Arbeit von Schäfer 1920: der Tote wird *ad propria, in terram eius* zurückgebracht (483 [2x], 487, 488), *multi amicos suos mortuos relinquere in terra hostili erubescerent* 'viele

spätestens seit den gaskognischen Aufständen von 789, 813, 816 und 824 bis tief ins 11. Jh. eine so ausgeprägte Abneigung, dass nach französischem Empfinden die Gascogne trotz nomineller Zugehörigkeit zum Königreich offensichtlich nicht Teil der 'Heimat' im Sinne des genannten Gebotes war.<sup>62</sup> Doch erwarb um 980 der gaskognische Herrscher Wilhelm Sancho durch Erbschaft auch die Grafschaft Bordeaux. Freilich konnte er nur deren südlich der Garonne liegenden Teil mit der Stadt behaupten; den Teil nördlich des Flusses mit Blaye eroberte 994 Wilhelm IV. Taillefer von Angoulême, Vasall des Herzogs von Aquitanien(-Poitou). Seitdem standen sich an der Gironde "deux mondes ennemis" in der von Jullian beschriebenen Situation gegenüber; damals dürfte also der Glaube aufgekommen sein, Karl habe nach der Niederlage von Roncevaux seine moralische Pflicht knapp, aber eindeutig erfüllt, indem er Roland dicht diesseits der 'Grenze' im heimatlichen Frankreich begrub. Doch die Herzöge von Aquitanien (Guienne) erbten ihrerseits 1032 Bordeaux und die Gascogne, konnten sich in Letzterer zwar erst langsam in bis 1070 dauernden Kämpfen durchsetzen, behaupteten dann aber beide Gebiete bis nach 1200 – wodurch die beschriebene 'Grenze', die ja nur etwa zwei Generationen lang bestanden hatte, verblasen musste.

Andererseits hatte während langer Zeiträume vor 980 die Nordgrenze der Gascogne nicht nördlich, sondern irgendwo südlich von Bordeaux gelegen, da in Bordeaux mit dem Bordelais Grafen als unmittelbare Vasallen des französischen Königs amtierten. Das war mit Sicherheit schon um 778 der Fall: der aus Spanien zurückkehrende Karl beließ den Stammesherrzog der Gascogner – vermutlich mehr *nolens* als *volens* – im Amt, setzte aber in einem großen Revirement in Aquitanien, darunter ausdrücklich auch in Bordeaux, neue Grafen ein (*Anonymi Vita Hludowici*, Kap. 3). Von da an bis um 900 werden ab und zu karolingische Grafen von Bordeaux genannt, bei denen mit einer Ausnahme (im Jahre 840) nichts darauf hindeutet, dass sie auch über das Herzogtum Gascogne geboten hätten. Nach 900 fehlen bis gegen 980 alle Nachrichten; doch weil das im Herzogtum seit etwa 836 allmählich zur Herrschaft kommende Geschlecht derer von Armagnac, wie gesagt, Bordeaux erst gegen 980 durch Erbschaft erwarb, dürfte bis dahin der alte Zustand weiterbestanden haben.

Bei dieser Sachlage darf die Grenze zwischen der 'eigentlichen' Gascogne und dem Bordelais mindestens im selben Grade unsere Aufmerksamkeit beanspruchen wie die

---

hätten sich geschämt, wenn sie ihre toten Freunde in feindlicher Erde gelassen hätten' (a. 1167, Brief des Augenzeugen Erzdiakon Heinrich aus Italien an den Erzbischof von Salzburg, loc.cit.), *patriis inferri monumentis* 'in die Gruft der Ahnen gebracht werden' (487), die toten *virii nobiles* oder *nobiliores* oder *excellentes virii* werden aus den *provinciis alienis* in ihre Heimat zurückgebracht (491, 493, 497); es konnten *propter solis ardorem* 'wegen der Sonnenglut' Varianten des Verfahrens notwendig werden (487). – Moralisch wirkte bei den Heimführungen selbstverständlich auch das biblische Vorbild Josephs mit (*Gen.* 49.29-50.12); und nicht zuletzt erinnere man sich, dass die Kreuzzüge geführt wurden, damit Jesu Grab nicht in Feindesland liege.

62 Hierfür und für die beiden folgenden Absätze genügt es, auf die Art. 'Aquitanien', 'Armagnac', 'Blaye', 'Bordeaux' und 'Gascogne' sowie 'Wilhelm V.' bis 'Wilhelm VIII. von Aquitanien' des LM zu verweisen. Jullian 1896, 168, sagt sogar: "Entre les Gascons et le reste des Français il y avait haine irréconciliable" und zitiert dazu das Paradebeispiel: Abt Abbo von Fleury fand 1004 bei der Visitation seines gaskognischen Priorates La Réole inmitten einer Schlägerei zwischen seinen Begleitern und den dortigen Mönchen den Tod (plastische Schilderung in Aimoins von Fleury *Vita Abbonis*, Kap. 19s.).

Girondegrenze zwischen Bordeaux und dem ‘eigentlichen’ Frankreich. Wo dürfte die große Straße sie überquert haben?

Beginnen wir mit der Naturgeographie! Auf dem mehrtägigen Weg vom zentralgascognischen Dax oder Bayonne zu dem – noch in der Perspektive des PF – nortgascognischen Bordeaux ist die einzige natürliche Grenze, nach mehr als zwei Dritteln des Weges, die mindestens 15 m breite Leyre<sup>63</sup> unmittelbar südlich Belin mit der sehr alten, nicht näher datierbaren Steinbrücke (*Le Passage*). Wie sehr sich die Flussüberquerung dem Bewusstsein auch des einfachen Wanderers einprägte, zeigt uns z.B. noch im 18. Jh. der Verfasser eines der letzten Pilgerberichte, der pikardische Schuster Manier, mit seinem lakonischen “Belin, où nous avons passé la rivière [...]”.<sup>64</sup>

Dazu passt das administrative und vorher das lehnsrechtliche Bild. Seit der französischen Revolution setzt sich das Bordelais im Département Gironde, die nördliche Gascogne im Département Landes fort. Vor 1974 war Belin, heute ist also Belin-Béliet, die südlichste Gemeinde von Gironde; die südlich anschließende Gemeinde Saugnacq-et-Muret gehört zu Landes. Was war vor der Revolution? ‘Ortsgenau’ liegt uns die weltliche Gliederung erst seit Mitte des 16. Jh. vor: die Herrschaft Belin (einschließlich Béliet) gehörte wie Bordeaux zur Sénéchaussée *Bordeaux ou Guienne*, die südlich anschließende Herrschaft Belhade mit Muret und Saugnacq zur Sénéchaussée Dax und damit zur Gascogne.<sup>65</sup> Auch aus älterer Zeit sprechen die Indizien für eine Bindung Belins nach Norden. Die Burg von Belin, wohl in den letzten Jahrzehnten vor 1200 von den Herzögen(-Königen von England) gebaut, war noch 1220 im Besitz des Herzogs, d.h. des englischen Königs Heinrich III;<sup>66</sup> doch schon er verpfändete sie an die Großbürgerfamilie del Soler in Bordeaux und hat sie nach einigem Hin und Her letztlich nicht wieder ausgelöst; denn von den Soler gelangte sie im frühen 14. Jh. durch Heirat an die Vicomtes von Fronsac (Burg Fronsac auf dem nördlichen Dordogneufer), kurz nach 1350 an einen *Jean de Pommiers*, der vorher als Bürgermeister

63 Nach Gaillard 1909, 13, ist die Leyre zwischen ihrem Ausgangspunkt (der Vereinigung von Großer und Kleiner Leyre einige km südlich Belin) bis zu ihrer Mündung 15-30 m breit.

64 Manier, Ndr. 2002, 39.

65 Sehr detailliert Biron 1925, 84s.; seine Quellen nennt er er 78 n. 2.

66 Nach der örtlichen Tradition wurde in Belin schon um 1122 Aliénor geboren. Aber es ist unwahrscheinlich, dass Herzog Wilhelm X., der reichste Mann Frankreichs, Herr zahlreicher Burgen und so bedeutender Städte wie Poitiers und Bordeaux, es duldet, dass seine Frau zur Geburt des ersten Kindes, also des präsumptiven Erben, in einem Ort niederkam, der noch Jahre später nur eine *villa macilenta* war. Andererseits sprach um 1180 bis 1190 der Dichter der erhaltenen *Garin*-Fassung (cf. oben bei n. 19) von Belin als Residenz Herzog Begons, mit einem fast 25mal genannten *chastel*, in dem das *palés* (v. 7205) und der *donjon* durch ein *paliz* mit mehreren *bretesch* geschützt ist (v. 7175-7177); das hätte er vermutlich nicht getan, wenn an Ort und Stelle nur die *villa macilenta* zu sehen gewesen wäre. Kurz nach 1200 führt im *Gui de Bourgogne* der Weg des Titelhelden von Frankreich nach Spanien über Belin, eine *povre freté* (v. 316); *povre* (zur Zeit Karls des Großen gedacht) spiegelt *macilenta* (der Autor kennt den PT), *freté* ‘(kleine) Burg’ dürfte die zeitgenössische Realität spiegeln. Der heutige Historiker kann allerdings über sie nur feststellen (Gardelles 1972, 280): “Aucun document sûr avant 1220”. Sie stand auf der heute so genannten *butte d’Aliénor* und war umrundet auf etwa 50 m Durchmesser von einer Vormauer; bis kurz nach 1800 blieb sie bewohnt und verfiel dann langsam, von den Anwohnern offenbar als Steinbruch (und die *butte* als Sandgrube) genutzt; Drouyn 1865, p. XLVII-XLVIII, hatte wenige Jahre vorher noch die 7 m hohen Reste eines Rundturms gesehen; cf. auch Gaillard 1909, 14s.

von Bordeaux belegt ist, kurz nach 1400 an die Montferrand (Burg Montferrand dicht nordöstlich Bordeaux), 1472 an die Malengin (Herrschaft Malengin östlich Libourne ebenfalls nördlich der Dordogne), die sie erst 1563 – also nach Errichtung der Sénéchaussées – verkauften.<sup>67</sup> Auch wenn der bloße Besitz strenggenommen keinen Einblick in die lehnsrechtliche Verschachtelung gibt, bekundet er immerhin, so weit wir zurückblicken können, eine Orientierung der Herrschaft Belin nach Norden. Sonst lässt sich nur zeigen, dass Belin schon unter Heinrich III. eine gewisse zentralörtliche Bedeutung hatte: so berief der König-Herzog 1243 Lehnversammlungen zu Palmsonntag nach Bordeaux, auf Anfang August nach Belin, auf zwei Tage später nach Bayonne ein; Belin ist offensichtlich ‘die’ Zwischenstation zwischen Bordeaux und Bayonne (oder Dax).<sup>68</sup> Auch Gardelles betrachtet in seiner Monographie über die südwestfranzösischen Burgen des 13. und 14. Jh. Belin als südwestlichste Burg des Bordelais, Saignacq als nördlichste von *Landes et Chalosse* (Gardelles 1972, Karten V und VII).

Von den Bistumsgrenzen allerdings dürfen wir hier –anders als im sonstigen Frankreich– fast nichts erwarten. In der Spätantike schob sich zwischen die Bistümer Bordeaux und Dax zunächst ein Bistum der kleinen *civitas* der *Boii* oder *Boiates*, das an der Küste vom Becken von Arcachon (nordwestlich Belin) bis ins Pays-de-Born (südwestlich Belin) reichte, dessen Erstreckung nach Osten aber so gut wie unbekannt ist; es verschwand schon in der Völkerwanderung.<sup>69</sup> Dann fehlen deutliche Nachrichten bis ins späte 10. Jh., wo das neu auftauchende Bild kirchenrechtlich umso bedenklicher ist: als Gombaud, Bruder und zunächst Mitregent des Herzogs Wilhelm Sancho von der Gascogne (also des Erwerbers von Bordeaux) nach dem Tode seiner Frau Geistlicher werden wollte, vereinigte der Herzog – so einfach ging das damals nur in der Gascogne – sieben gascognische Bistümer, darunter (südlich von Belin) Dax und (südöstlich von Belin) Bazas, zu einem ‘Bistum Gascogne’ und gab dieses seinem Bruder.<sup>70</sup> Da auch in der Bischofsliste von Bordeaux für die Zeit kurz vor 1000 ein Gombaud figuriert,<sup>71</sup> muss man sich fragen, ob das Vereinfachungsstreben des Bruderpaars nicht auch auf Bordeaux übergriff. Bei der Entflechtung des Konglomerats im 11. Jh. kam es nachweislich zu einigen Verschiebungen der ursprünglichen Bistumsgrenzen.<sup>72</sup> Und gerade für die unmittelbare Umgebung von Belin nimmt einer der besten Kenner der Verhältnisse, der Bordelaiser Historiker Jean-Bernard Marquette,

67 *Rôles gascons* I, no. 1644, 2219, 2871, 3104, 3645, 3696, 4275, 4284, 4541, Gaillard 1909, 36-49, Gardelles 1972, 95 (wo in n.4 no. 1644 statt 1649 zu lesen ist).

68 *Rôles gascons* I, no. 1594. (Im Nachdruck 1996 von Gaillard 1909, 29s., scheint zunächst undeutlich “1213” zu stehen, Gaillard bezieht sich dann aber darauf mit “cette même année 1243”; richtig schon Drouyn 1865, p. XLIX.) Gaillard op.cit. 30. Weitere Erwähnungen von Belin in der Königskorrespondenz der Jahre 1220-1275 bei Gardelles 1972, 95.

69 Guillemain 1974, 11, 16.

70 Biron 1924, 16-18, DHGE, Art. Bazas, col. 67, und Art. Dax, col. 130.

71 DHGE, Art. Bordeaux, col. 1190.

72 Cf. z. B. DHGE, Art. Dax, col. 130.



eine Festigung der Bistumsgrenzen sogar erst für die Mitte des 12. Jh. an,<sup>73</sup> also für die Epoche des PT selbst! Damit verlieren diese natürlich für uns alle Aussagekraft.

Doch machen wir uns wenigstens cursorisch selbst ein Bild! Die Grenze zwischen dem Bistum (und Erzbistum) Bordeaux und dem Bistum Dax (im Erzbistum Auch) wurde, seit sie im späteren Mittelalter immer deutlicher fassbar wird, gerade auf der Höhe von Belin unterbrochen durch eine aus acht Pfarreien bestehende Enklave des (zu Auch gehörigen) Bistums Bazas, die als solche bis gegen Ende des Ancien régime bestand.

Genauer gesagt:<sup>74</sup> Béliet lag noch im Bistum Bordeaux und war Pfarrei, soweit man zurückblicken kann, hier bis 1279/1280; seine Kirche hat einen romanischen Chor. Die Pfarrer von Béliet waren zugleich Priore des Pilgerhospizes nördlich davon und hatten als solche Autorität auch über einige Nachbarpfarreien nördlich der Leyre. Doch werden die Pfarrei und das Hospiz in der Dokumentation des Bistums sehr oft 'von Belin' genannt, als seien Béliet und Belin ursprünglich ein Ort gewesen und die offizielle Terminologie nehme das Diminutivum erst allmählich zur Kenntnis. Machen wir uns hier der Vollständigkeit halber klar, dass die beiden oben<sup>75</sup> erwähnten Tumuli auf dem Territorium von Béliet und damit immer im Bistum Bordeaux lagen.

Belin hingegen hatte nur (seit dem 15. Jh.) eine Kapelle; samt dem Pilgerhospiz südlich davon gehörte es zur (gleich südlich der Leyre gelegenen) Pfarrei Saint-Pierre von Mons und damit zu der Enklave, die hier also etwa 3 km nach Norden über die Leyre ausgriff. Auch die Pfarrer von Mons waren zugleich Priore des Hospizes und hatten als solche Autorität über die sechs anderen Pfarreien der Enklave, alle südlich der Leyre gelegen; allerdings nannten sich diese Pfarrer nur vor 1683 'von Mons', dann 'von Mons und Belin', seit 1775 einfach 'von Belin'. Auch das Priorat hieß zunächst 'von Mons' und wurde dann zunehmend 'von Belin' genannt.

73 LM, Art. Bazas (von Marquette). Vom späten 12. Jh. an wären hier Verschiebungen der Bistumsgrenzen auf Grund regionaler Adelsinteressen kaum noch möglich gewesen, da die Burg Belin längere Zeit im unmittelbaren Besitz des Herzogs-Königs war.

74 Zu beiden Gemeindeteilen und ihren Prioraten cf. oben die Einleitung samt n. 3, genauer: DHGE, Art. 'Bazas (Diocèse)', col. 65 (mit guter Karte der Enklave; hingegen sind die Karten in den Art. 'Bordeaux' und 'Dax' in diesem Punkte irreführend), sowie Art. Béliet (behandelt auch Belin); Biron 1925, 72 (mit Karte); mit ausführlichen historischen Nachweisen, aber in der Darstellung diffuser, Gaillard 1908, 191-193, 196ss., 200-202 (und passim), sowie 1909, 92, 101-105, 138. Das langsame Wachstum von Belin relativ zu Béliet und zu Mons ist offensichtlich als Bevölkerungsverschiebung an den Burgort zu verstehen; Burgen pflegen ja seit ihrer mittelalterlichen Entstehung die Besiedlung anzuziehen. Die oben erwähnte Tatsache, dass in der Dokumentation des Bistums Bordeaux das nördliche Priorat laufend 'von Belin' statt 'von Béliet' genannt wurde, scheint darauf hinzudeuten, dass der Name *Belin* anfangs beide Ortsteile bezeichnete, der Burgort aber allmählich als das wichtigere, 'eigentliche' Belin galt; für den überrundeten Konkurrenten lag dann die Spezifizierung als 'das kleine Belin' nahe. Da es für das Département Gironde kein *Dictionnaire topographique* gibt, lässt sich schwer feststellen, wann das Diminutivum *Béliet* aufkam. Leider zitiert auch Gaillard 1908 und 1909 manche älteren Urkunden nur annähernd wörtlich; wenn nicht alles täuscht, kommt in eindeutig Béliet betreffenden Urkunden dieser Name 1279/1280 und 1365 noch nicht vor, möglicherweise 1369/1370, sicher 1466 (Gaillard 1909, 31, 103, 193, 371); jedenfalls ist die Erstnennung weitaus jünger als PT und PF, für die also möglicherweise 'Belin' noch Béliet plus Belin war.

75 P. [35] bei n. 18.

Da in der Gascogne die Schriftlichkeit spät beginnt und es bis ins 13. Jh. weitgehend Zufall bleibt, ob kleinere Orte in der heute erhaltenen Dokumentation erfasst sind, bleibt die Entstehung der Enklave im Dunkel. Immerhin gibt es kaum eine andere Möglichkeit, als dass sie ihre Existenz einem regionalen Adelsclan verdankt, der seinen Zielen zeitweilig – am wahrscheinlichsten also in der ersten Hälfte des 12. Jh. – das Bistum Bazas dienstbar zu machen verstand.<sup>76</sup> Doch damit war sie, als der ‘Pseudo-Turpin’ hier seine Erkundigungen einzog, entweder noch nicht vorhanden oder so jung, dass sich jedermann an ihr Entstehen erinnerte und sie noch keine Wirkung auf das Geschichtsbewusstsein der Einwohner gehabt haben konnte. Wir dürfen sie also schlicht ignorieren.

Dann ist es also die Leyre, die hier, auf der großen alten Straße, von Karl dem Großen bis 980 die Grenzmarke zwischen der ‘eigentlichen’ Gascogne und dem Bordelais und damit zwischen einem ungeliebten ‘Satellitenstaat’ und ‘Frankreich’ gewesen zu sein scheint. Belin<sup>77</sup> mitsamt Burg, Béliet und dem Graoux – und damit auch mit dem vermeintlichen Grab der Roncevaux-Gefallenen, wo genau es sich auch befunden haben mag – liegt nördlich des Flusses, war in dieser Perspektive also ‘der erste Ort in Frankreich’ – ganz wie Blaye das, ebenfalls gleich nach einer Flussüberquerung, zu anderen Zeiten war. Die objektive historisch-geographische Parallele, insbesondere die Flussüberquerung als eindrückliches ‘Grenzsignal’, ist so eng, dass man um die Annahme auch einer parallelen Motivation kaum herumkommt. Mit anderen Worten: wie bei Blaye allgemein anerkannt, hat wohl auch bei Belin die Grenzlage das Entstehen der Tradition entscheidend gefördert. Am Anfang stand dann an der langen Straße nicht ein beliebiger Tumulus unter anderen, sondern einer, der auf Grund seiner Lage eine akut werdende Frage auf sich zog.

Garantiert uns das nun, dass die Tradition in Belin schon vor 980 begründet wurde? Nein. Denn als 980 Bordeaux an die Gascogne fiel, wurde diese alte Metropole zweifellos auch Schwerpunkt des gascognischen Fürstentums. Das Bordelais war ja geprägt von der großen lateinisch-romanischen Kultur Südfrankreichs mit ihren dach-

---

76 Es liegt nahe, mit Biron (1925, 72) an die frühen Albret zu denken. Bischof Bertrand von Bazas (1104-1125) wird Bertrand d'Albret genannt im *Chronicon Vasatense*, das zwar erst aus dem 18. Jh. stammt, dessen mittelalterliche Quellen aber nicht alle bekannt sind (Biron 1924, 20). Labrit (älter *Lebret*, im Frz. dann *à Lebret* > *Albret*), der Ort im Département Landes, nach dem sich das Geschlecht nachweislich seit dem 13. Jh. nannte, lag zwar nicht im Bistum Bazas, sondern rund 20 km davon entfernt im Bistum Aire. Doch wenn die Quellen zur Besitzgeschichte reicher zu fließen beginnen (etwa Mitte 13. Jh.), besitzen die Albret fünf Burgen im Bistum Bazas (Cazeneuve, Bazas, Aillas le Vieux, Meilhan und vor allem Casteljaloux, ihren bevorzugten Aufenthaltsort), aber nur je eine in den Bistümern Dax (Sore), Aire (Labrit), Bordeaux (Castelnau de Cernès) und Agen (Nérac), cf. Marquette 1975, Tafel nach p. 107; dem Schwerpunkt nach sind sie damals also ein bazadaisches Geschlecht. In der Enklave bei Belin hatten sie Besitz – den Marquette aus geographischen Gründen zu ihrem Frühbesitz rechnet – in Lugos westlich Belin sowie in Saignacq, Pissos und Liposthey südlich Belin; die beiden kleinen Orte Joué und Rétis dicht östlich Belin schließlich gehörten zwar zur Pfarrei Mons-Belin und damit zur Enklave, aber nicht zur weltlichen Herrschaft Belin, sondern zur Baronnie von Castelnau de Cernès (Gaillard 1909, 84s.), und Barone von Castelnau waren, wie sich 1263 herausstellt, die Albret. Cf. Marquette 1975, Kapitel 3, p.71, und 1978-1979, Karte am Bandende.

77 Dass PT und PF Belin keinen Grenzcharakter zuschreiben, will nichts besagen, da sie ihn ja auch bei Blaye nicht mehr erkennen.

ten, auch äußerlich eindrucksvollen Zeugnissen des Christentums; dem hatte im Süden die alte Novempopulania schon in der Antike nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen, geschweige denn nach der baskischen Invasion des 6. Jh., als sie für ein halbes Jahrtausend in Schriftlosigkeit versank. Und seit im 11. Jh. das Haus Poitou auch in Bordeaux und der Gascogne die Macht übernahm, wurde die Achse Poitiers-Bordeaux zum Kernstück des neuen Staates. Noch ein weiteres Jahrhundert später schildert der PF (Kap. 7) ein erschreckendes Kulturgefälle: während es für ihn, den Poiteviner, über die Menschen der Saintonge, dann des Bordelais nichts Negatives zu berichten gibt als ihren zunehmend 'rustikalen' Dialekt, haben die Gascogner nicht nur mehr Charakterfehler als Tugenden, sondern auch einen weit niedrigeren Lebensstandard. Das kann überzeichnet, aber nicht frei erfunden sein und ist gerade in seiner Parteilichkeit als Mentalitätszeugnis wertvoll. Denn wenn die Bordelais über die Gascogner ähnlich geurteilt haben, woran zu zweifeln keine Ursache in Sicht ist, wird man sich an ihrer alten Südgrenze kulturell nach wie vor auf Bordeaux hin orientiert haben und sich bewusst geblieben sein, von altersher und damit von Rechts wegen nach dort zu gehören. Fruchtbar in unserem Sinne konnte diese Mentalität der Einheimischen aber erst werden, sobald jemand, komplementär dazu, längs der großen Straße nach dem vermutlichen Verbleib der Roncevaux-Opfer fragte, und der optimale 'Sitz im Leben' dieser Frage war nicht bei den Einheimischen, sondern im Denken und Fühlen derer, die wie einst Karl von einem anstrengenden Spanienzug in die französische Heimat zurückstrebten: Pilger, dann auch Krieger und Pilger-Krieger. Deren Anzahl schwoll im Laufe des 11. Jh. mächtig an,<sup>78</sup> damit aber auch die Wahrscheinlichkeit, dass unsere Tradition erst damals entstand.

\*

Zitierte Literatur:

Aimoin von Fleury, *Vita Abbonis*, ed. et trad. [frz.] Robert-Henri Bautier, Paris, CNRS, 2004.

Albon, Guigues d' (ed.), *Cartulaire général du Temple, 1119?-1150*, Paris, Champion, 1913.

Allières, Jacques, *Okzitanische Skriptiformen V. Gaskogne, Béarn / Les scriptae occitanes V. Gascogne, Béarn*, in: Günter Holtus, Michael Metzeltin, Christian Schmitt (edd.), *Lexikon der Romanistischen Linguistik (LRL)*, II 2, Tübingen, Niemeyer, 1995, 450-466.

---

78 In Frankreich begann etwa 990 nach Beseitigung der Normannen-, Ungarn- und Sarazenen-schäden ein mehrhundertjähriger, nicht zu letzt demographischer Aufschwung; mit der fortschreitenden Integration der Normannen in die französische Kultur, mit dem Ende des Dynastienkampfes um 990 und mit dem Aufkommen der Gottesfriedensbewegung seit etwa 980 wurden zudem beträchtliche, bisher intern gegeneinander gerichtete Kräfte allmählich nach außen frei. In Spanien wiederum beendete um 1010 der Zusammenbruch des Kalifats für immer die Furcht vor militärischer Schädigung Compostelas und seiner Pilger, und bald konnte Sancho el Mayor den Pilgerstrom aus den *devia Alavae* auf den späteren Weg umlenken; dann banden Cluniazensertum und schließlich Gregorianismus das Land auch ideologisch enger an das übrige Europa. Von Mittelfrankreich bis Compostela wurde so im Laufe des Jahrhunderts durch das Aufblühen der Kirchen und Klöster, aber auch durch die zunehmende Effizienz großräumiger weltlicher Instanzen die Sorge um das Pilgerwesen allmählich als je-öffentliche Aufgabe erkannt. – Von den französischen Kriegern zog zwar vermutlich zwischen etwa 1065 und 1135 die Mehrheit nach Aragón (und damit meist nicht über Belin), doch eine nicht geringe Zahl, vor allem nach 1086, auch nach Kastilien.

Angenendt, Arnold, *In portu ecclesiae sepultus. Ein Beispiel von himmlisch-irdischer Spiegelung*, in: Hagen Keller/Nikolaus Staubach (edd.), *Iconologia Sacra, Festschrift für Karl Hauck*, Berlin [u.a.], de Gruyter, 1994, 76ss.

Beckmann, Gustav Adolf, *Renaut de Montauban and the Pseudo-Turpin's Renaut d'Aubépine: two names for one person?*, *Neophilologus* 93 (2009), 393-409.

Bédier, Joseph, *Les légendes épiques*, III, Paris, Champion, 1912, 3. Aufl. 1929.

Benoît, Fernand, *La géographie des chansons de geste et le Canal des Fosses Mariennes*, in: *Recueil de travaux offert à M. Clovis Brunel*, I, Paris, Société de l'École des Chartes, 1955, 130-137.

Biron, Dom Réginald, *L'ancien diocèse de Bazas*, *Revue historique de Bordeaux* 18 (1925) 70-86, 200-216, 19 (1926), 91-100, 139-145, 186-200, 232-238.

Biron, Dom Réginald, *L'épiscopat bazadais (Ve siècle – 1792)*, *Revue historique de Bordeaux* 17 (1924), 15-26, 90-102, 156-164, 215-223.

Castets, Ferdinand (ed.), *Turpini Historia Karoli Magni et Rotholandi* [= PT, im Wesentlichen nach Montpellier Fac. Méd. 31], Montpellier, Société pour l'Étude des Langues romanes, 1880.

CC = *Codex Compostelanus*, cf. Herbers/Santos Noia, dazu die unter PF und PT genannten Teileditionen.

Deinlein, Ilse, *Der französische Renaissance-Turpin und seine Quellen* [enthält quasi-vollständige Variantenliste des lat. PT in Paris B.N. lat. 124], Würzburg, Triltsch, 1940.

DHGE = *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, ed. Alfred Baudrillart, später A. de Meyer, Ét. van Cauwenbergh, R. Aubert, Paris, Letouzey et Ané, 1912-.

Díaz y Díaz, Manuel C., *El Codex Calixtinus: Volviendo sobre el tema*, in: John Williams/Alison Stones (edd.), *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*, Tübingen, Narr, 1992.

Drouyn, Léo, *La Guienne militaire*, I, Paris, Didron, 1865, Nachdruck Marseille, Lafitte, 1977.

Gaillard, L'abbé Albert, *Deux paroisses de l'ancien temps, Belin et Béliet*, Bordeaux, Michel et Forgeot, 1909, Nachdrucke Paris, Res Universis, 1993, Paris, Office d'édition du livre d'histoire, 1996, und Nîmes, Lacour, 2002.

Gardelles, Jacques, *Les châteaux du moyen âge dans la France du Sud-Ouest, la Gascogne anglaise de 1216 à 1327*, Genf, Droz, 1972.

*Garin le Loherenc*, ed. Anne Iker-Gittleman, 3 vol., Paris, Champion, 1990, 1996, 1997.

Gerson, Paula Lieber/ Krochalis, Jeanne/ Shaver-Crandell, Annie/Stones, Alison (edd. et trad.), *The Pilgrim's Guide*. [= PF], *A Critical Edition*, I, *The Manuscripts*, und II, *Annotated English Translation, Latin Text*, London, Harvey Miller, 1995-1998.

*Gui de Bourgogne*, ed. François Guessard, Paris, Vieweg, 1859, Neudruck Nendeln, Kraus, 1966.

Guillemain, Bernard, *Le diocèse de Bordeaux*, Paris, Beauchesne, 1974 (Histoire des diocèses de France, N.S. 2).

Hämel, Adalbert (ed.), *Der Pseudo-Turpin von Compostela* [= der PT im CC], aus dem Nachlass hrg. v. André de Mandach, München, Verlag der Bayerischen AdW, 1965.

Hämel, Adalbert, *Von Herzog Naimes "von Bayern", dem Pfaffen Konrad von Regensburg und dem Pseudo-Turpin*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 1955.1.

Hämel, Adalbert, *Los manuscritos latinos del falso Turpín*, in: *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, IV, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953, 67-85.

Hämel, Adalbert, *Überlieferung und Bedeutung des Liber Sancti Jacobi und des Pseudo-Turpin*, München, Verlag der Bayerischen AdW (SB München 1950.2).

Hämel, Adalbert, Rez. Meredith-Jones 1936, *Literaturblatt für germanische und romanische Philologie* 1942, 35-38.

Herbers, Klaus, *Der Jakobsweg*, 7. Aufl., Tübingen, Narr, 2001.

Herbers, Klaus, Rez. zu Díaz y Díaz 1997, *Cahiers de civilisation médiévale* 43 (2000), 205.

Herbers, Klaus/Santos Noia, Manuel (edd.), *Liber Sancti Jacobi: Codex Calixtinus, transcripción a partir del Códice original*, Santiago, Xunta de Galicia, 1998. [Enthält auch PT und PF.]

Herbin, Jean-Charles, *Géographie des chansons de geste: itinéraires de Garin le Loherain*, in: Danielle Buschinger und Wolfgang Spiewok (edd.), *Die Geographie in der mittelalterlichen Epik, La Géographie dans les textes narratifs médiévaux*, Greifswald, Reineke, 1996, 59-79.

HGL = *Histoire générale de Languedoc*, par Dom Claude de Vic [et al.], 3. Aufl., 16 vol., Toulouse, Privat, 1872-1904, Neudruck Osnabrück, Zeller, 1973.

Jullian, Camille, *La tombe de Roland à Blaye*, *Romania* 25 (1896), 161-173.

Karl, Maria, *Die Quellen der Pseudo-Turpin-Ausgabe von Sebastiano Ciampi* [enthält Ed. des PT in Florenz, *Bibl. Naz.* II.VIII. 48], ungedruckte Diss. Würzburg 1940.

Klein, Hans-Wilhelm (ed. [lat.] et trad.), *Die Chronik von Karl dem Großen und Roland* [= PT, Fassung HA nach 3 Mss.], München, Fink, 1986.

Kötting, Bernhard, *Wohlgeruch der Heiligkeit*, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsbd. 9 (1982), 168-175.

Laroza, Mgr Olivier, *Guide touristique, historique et archéologique de Bordeaux et de la Gironde*, 2. Aufl., Bordeaux, Féret, 1988.

Lavergne, Adrien, *Les chemins de Saint-Jacques en Gascogne*, I, *Revue de Gascogne* 1887, 171-191.

LFM = *Liber feudorum maior: Cartulario que se conserva en el Archivo de la Corona de Aragón*, edd. Miquel Rosell und Francisco Javier, 2 vol., Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1945-1947.

LM = *Lexikon des Mittelalters*, 9 vol., Studienausgabe, Stuttgart, Metzler, 1999.

López Martínez-Morás, Santiago, *De bello Runcievallis, la composicion de la batalla de Roncevaux dans la Chronique de Turpin*, *R* 126 (2008), 65-102.

Louis, René, *De l'Histoire à la légende: Girart, Comte de Vienne* [...], 3 vol., Auxerre, Imprimerie Moderne, 1946-1947.

Mandach, André de, *Naissance et développement de la Chanson de geste en Europe*, VI, *Chanson de Roland*, Genf, Droz, 1993.

Mandach, André de, *Neues zum 'Pilgerführer der Jakobswege'*, in: Robert Plötz (ed.), *Europäische Wege der Santiago-Pilgerfahrt*, Tübingen, Narr, 1990, 41-58.

Manier, Guillaume, *Pèlerinage d'un paysan picard à St. Jacques de Compostelle au commencement du XVIIIe siècle*, ed. le Baron de Bonnault d'Houet, Montdidier, Radenez, 1890, Neudruck, präsentiert von Joëlle Désoré-Marchand, Woignarue, La Vague verte, 2002.

Marca, Petrus de, *Marca Hispanica*, Paris, Muguet, 1688, Nachdruck Barcelona, Base, 1972.

Marquette, Jean-Bernard, *Les Albret, V: Terres et hommes d'Albret [1240-1360]*, Cahiers du Bazadais, Doppelheft 45-46 (1978-1979) [einziger Beitrag des Doppelheftes].

Marquette, Jean-Bernard, *Les Albret, I: Les origines (XIe siècle – 1240)*, Cahiers du Bazadais Hefte 30-31 (1975) [einziger Beitrag dieser Hefte].

Menéndez Pidal, Ramón, *La Chanson de Roland et la tradition épique des Francs*, 2. Aufl., Paris, Picard, 1960.

Meredith-Jones, Cyril (ed.), *Historia Karoli Magni et Rotholandi, ou Chronique du Pseudo-Turpin* [= PT], *textes revus et publiés d'après 49 manuscrits*, Paris, Droz, 1936.

Moisan, André, *Les sépultures des Français morts à Roncevaux*, CCM 24 (1981), 129-145.

Morlet, Marie-Thérèse, *Les noms de personne sur le territoire de l'ancienne Gaule du VIe au XIIe siècle*, 2 vol., Paris, CNRS, 1971-1972.

PF = Pilgerführer, zitiert nach Ed. Herbers/Santos Noia, cf. ferner die Edd. Gerson [et al.] und Vielliard.

Poindron, Paul, *Nice, cap de Provence*, Mémoires de l'Institut Historique de Provence 2 (1934), 99-103.

PT = Pseudo-Turpin, zitiert nach Ed. Herbers/Santos Noia, cf. ferner die Edd. Castets, Hämel 1965, Karl, Klein, Meredith-Jones, Rehnitz, Schmidt, Smyser und Thoron sowie die Arbeit von Deinlein.

Ravier, Xavier, *Okzitanisch, Areallinguistik / L'occitan. Les aires linguistiques*, in: Günter Holtus/Michael Metzeltin/Christian Schmitt (edd.), *Lexikon der Romanistischen Linguistik (LRL)*, V 2, Tübingen, Niemeyer, 1991, 80-105.

Rehnitz, Rudolf, *Die Grandes Chroniques de France und der Pseudo-Turpin* [PT-Ed. von Paris B.N. lat. 4925], Würzburg, Triltsch, 1940.

*Rôles gascons*, ed. Francisque Michel, vol. I, und Supplement dazu, ed. Charles Bémont, Paris, Imprimerie nationale, 1885, 1896.

Sapin, Christian, *Dans l'église ou hors de l'église, quel choix pour l'inhumé?*, in: Henri Galinié/Elisabeth Zadora-Rio, *Archéologie du cimetière chrétien. Actes du 2e colloque A.R.C.H.E.A. (Orléans, 29 septembre - 1 octobre 1994)*, Tours, FÉRACF, 1996, 66ss.

Schäfer, Dietrich, *Mittelalterlicher Brauch bei der Überführung von Leichen*, Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1920, 478-498.

Schmidt, Paul Gerhard (ed.), *Karollemus atque Pseudo-Turpini Historia Karoli Magni et Rotholandi* [PT nach London, Harley 6358], Stuttgart, Teubner, 1996.

Smyser, Hamilton (ed.), *The Pseudo-Turpin, edited from Bibliothèque nationale, fonds latin, ms. 17656*, Cambridge Mass., The Medieval Academy of America, 1937.

Spiegel, Gabrielle, *The Chronicle Tradition of Saint-Denis: A Survey*, Brookline Mass., Classical Folia Editions, 1978.

Thoron, Ward (ed.), *Liber quartus Sancti Jacobi* [= PT nach Vatikan, Archiv St. Peter C 128], Boston, Merrymount Press, 1934.

Treuille, Henri, *Les hôpitaux des pèlerins entre la basse Garonne et le Pays Basque*, Actes du 97e Congrès national des Sociétés Savantes Nantes 1972, section philologique et historique, Paris 1979, 241-249.

Vázquez de Parga, Luís/Lacarra, José María/Uría Ríu, Juan, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, II, Madrid, 1948, Neudruck mit bibliographischer Ergänzung von Fermín Miranda García, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1992.

Vielliard, Jeanne (ed. [lat.]et trad.), *Le Guide du Pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle* [= PF], *texte latin du XIIe siècle, édité et traduit d'après les manuscrits de Compostelle et de Ripoll*, 5. Aufl., Paris, Vrin, 2004.

Fecha de recepción / date of reception / data de recepción: 04-10-2010

Fecha de aceptación / date of acceptance / data de aceptación: 12-11-2010





# Unha nova vía de peregrinación: o Camiño do Mar. Estudo do tramo Ribadeo-Viveiro

Xoán Ramón Fernández Pacios  
Centro de Interpretación e Información do Camiño Norte

Una nueva vía de peregrinación: el Camino del Mar.  
Estudio del tramo Ribadeo-Viveiro

Xoán Ramón Fernández-Pacios  
Centro de Interpretación e Información do Camiño Norte

**Resumen:** En este artículo se recoge brevemente la investigación realizada sobre una nueva vía de peregrinación jacobea llamada Camino del Mar, que saliendo de Ribadeo recorre los ayuntamientos costeros de la provincia de Lugo y A Coruña para enlazar con el trazado oficial del Camino Inglés. Con este trabajo demostramos la existencia de una red hospitalaria junto al citado camino y la presencia continuada de peregrinos desde el siglo XVI hasta finales del XVIII.

**Palabras clave:** Camino del Mar. Peregrinación. Hospitalidad. Mariña Lucense. Peregrinos.

---

*A new pilgrims' route: the sea route.  
A study of the stage from Ribadeo-Viveiro*

Xoán Ramón Fernández-Pacios  
Centro de Interpretación e Información do Camiño Norte

**Summary of the text:** In this article research into a new St. James route is briefly summarised, the so-called Sea Way, which leaving Ribadeiro passes through the sea towns in the provinces of Lugo and Coruña to meet up with the official English Way. In this work we point out the existence of a network of hospices connected with the aforementioned way and the continued presence of pilgrims from the 16th to the end of the 18th century.

**Key Words:** The Sea Way. Pilgrimages. Hospices. Mariña Lucense. Pilgrims.

## Unha nova vía de peregrinación: o Camiño do Mar. Estudo do tramo Ribadeo–Viveiro

Xoán Ramón Fernández-Pacios

Centro de Interpretación e Información do Camiño Norte

**Resumo do texto:** neste artigo recóllese brevemente a investigación realizada sobre unha nova vía de peregrinación xacobeá chamada Camiño do Mar, que saíndo de Ribadeo percorre os concellos costeiros da provincia de Lugo e A Coruña para enlazar co trazado oficial do Camiño Inglés. Con este traballo demostramos a existencia dunha rede hospitalaría xunto ao citado camiño e a presenza continuada de peregrinos desde o século XVI ata finais do XVIII.

**Palabras clave:** Camiño do Mar. Peregrinación. Hospitalidade. Mariña Lucense. Peregrinos.

Cando falamos de camiños de peregrinación tendemos a pensar exclusivamente no Camiño Francés, certamente o máis estudado, dotado de infraestruturas e con maior número de peregrinos, pero existen outros. Actualmente en Galicia hai recoñecidos oito camiños de peregrinación, pero, non son os únicos. As investigacións que actualmente se están a realizar traen consigo a aparición de novas vías de peregrinación. Así acontece con esta que imos presentar agora, o Camiño do Mar, unha ruta xacobeá que dende Ribadeo, e percorrendo tódala costa lucense e coruñesa, chega a Ferrol<sup>1</sup>, onde enlaza co trazado do actual Camiño Inglés.

Para que un camiño comercial, de simple tránsito, tanto de viaxeiros como de comerciantes se converta nunha ruta xacobeá debe cumprir tres requisitos indispensables:

---

<sup>1</sup> Existen varios traballos que tocan o tema dos hospitais costeiros entre os que destacaríamos para o caso de Ribadeo: Lanza Álvarez, Francisco: *Ribadeo Antigo*. Sada. 2001 ou Cal Pardo, Henrique: *Episcopologio Mindoninense*. Salamanca. 2003. Tratan o tema do hospital de San Martiño de Mondoñedo: Fernández López, Jesús: *San Martiño de Mondoñedo. Guía Histórica y artística*. Foz. 1976; San Cristobal Sebastián, Santos: *La antigua catedral de San Martín de Mondoñedo*. Mondoñedo. 1980; Fernández Pacios, Juan R.: *O hospital de peregrinos de San Sebastián*. Revista Bolanda nº 1. Foz. 2003 e *O camiño de Santiago na Mariña Lucense*. Santiago de Compostela. 2004. Nesta obra tamén se tocan os hospitais de Lieiro, Celeiro e Viveiro. Sobre o hospital de Lieiro hai datos na obra de Donapetry Yribarnegaray, Juan: *Historia de Viveiro y su concejo*. Lugo. 1991. O hospital de Celeiro está estudado por Adrán Goás, Carlos: *El Camino de Santiago en la diócesis de Mondoñedo: El hospital de pobres y peregrinos de Santa Ana de Celeiro*. Revista *Rudesindus*, nº 1. Ourense. 2007. Sobre o tema da hospitalidade en Ortigueira Ramil González, Emilio: *Historia de Ortigueira*. Perillo. 2006. O estudo da hospitalidade en Cedeira queda cuberto coas obras de Usero González, Rafael: *Cedeira en la Historia. El hospital de lazarados y la ermita de la Magdalena*. Estudios Mindonienses, nº 11. Salamanca. 1995 e *Cedeira y su hospital de pobres y peregrinos*. Estudios Mindonienses nº 13. Salamanca. 1997. Sobre o trazado hospitalario costeiro na provincia da Coruña, e xa vinculados ao Camiño Inglés, destacaríamos as seguintes obras: Núñez-Varela y Lendoiro, José R.: *La hospitalidad en el Camino Inglés*. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Jacobeos. Santiago. 1998. Iglesia, Santiago de la: *El hospital de la Caridad del Ferrol*. Ferrol. 1983. Cendán Pazos, Fernando: *El antiguo hospital de Neda: Apuntes para su historia económico-benéfica*. Revista Neda nº 8. Neda. 2005. Núñez-Varela y Lendoiro, José R.: *La hospitalidad en el Camino de Santiago que pasa por Betanzos. La peregrinación del hospital de San Antonio de Betanzos*. Actas del XX Congreso Nacional de cronistas oficiales de España. Córdoba. 1994. Pombo Rodríguez, Antón A.: *Hospitais de peregrinos na cidade da Coruña e no Camiño de Faro*. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Jacobeos. Santiago. 1998.

- Primeiro, debe de ter referencias dun camiño histórico, que deberán aparecer na documentación baixo o epígrafe de Camiño Francés, que como sabemos non é sinónimo de Camiño de Santiago, pero si de Camiño Real, asegurando a existencia dun camiño físico cun ancho o dobre que os demais, vixiado e controlado pola xustiza, un camiño, en definitiva, polo que é doado discorrer.
- Segundo, entorno a esta vía debe existir unha infraestrutura benéfico-hospitalaria, que ben pode ser municipal, eclesiástica ou privada, na que o peregrino poda acollerse e curarse.
- Terceiro, debe ser demostrado, documentalmente, o paso de peregrinos ao longo do tempo por esa ruta.

Somos conscientes que o cumprimento destes tres requisitos non significa que a ruta se converta nun camiño de peregrinación primario, pode non deixar de ser nunca unha vía secundaria de peregrinación ou, tal e como acontece no Camiño do Mar, unha vía de unión entre dous camiños xacobeos como son o Norte e o Inglés. En Ribadeo o peregrino podía optar por segui-lo Camiño ata Lourenzá e Mondoñedo, ou seguir pola costa, onde tamén atoparía redes viarias e centros benéficos, tal e como fará Bartolomé Fontana.

### *O camiño físico. Trazado documental do Camiño do Mar*

Para demostrar, documentalmente, a existencia dunha ruta xacobeá debemos buscar referencias a Camiño Francés, por desgraza a inmensa maioría das referencias que temos atopadas datan do século XVI. Somos conscientes que no século XVI o termo Camiño Francés non é sinónimo de camiño de peregrinación, senón máis ben de Camiño Real. Non tódolos camiños do rei ían en dirección a Santiago, por iso entendemos que a aparición dunha referencia a *Camiño Real* non é sinónimo da existencia dun camiño de peregrinación, pero si o é da existencia física dun camiño, máis ancho que os demais, coidado e vixiado. Sabemos que a principios do século XVI na comarca da Mariña Luguesa leváronse a cabo unha importante serie de arranxos nas vías de comunicación e que se fixeron, refixeron, mellor dito, varios Camiños Franceses, “*cerca de las cruces da cadeyra donde esta una peña cabo dela dicha Valiña que fasta la dicha peña hizieron los de Orrea el camino françes quando se mandaron hazer los caminos Reales en todo el Reyno*”<sup>2</sup>. Así nolo contan os veciños de Órrea cando falan do camiño que procedía de Ribadeo e que hoxe en día forma parte do trazado do Camiño Norte.

Neste traballo non imos seguir tódolos camiños que aparecen co epígrafe “francés”, seguiremos un único camiño, o que se denomina na documentación como “*camino françes que va de Ribadeo a la puente de la Espiñeira*”. Hoxe en día hai dúas pontes que

2 A.H.N. Clero secular-regular. Libro 66o2. Lourenzá. Libro 17 (Vol. II) *Apeos de Villatomil, Fórnea, Orrea...*, 1527-1536. Fol. 270 r.

cruzan o Masma na zona da Espiñeira (de 1853 a primeira e de 2005 a segunda), pero ningunha delas é a ponte da que se fala nos documentos. Esta atópase no barrio coñecido como A Espiñeira, concello de Foz, a menos dun quilómetro das actuais pontes. Da ponte histórica sabemos que existía xa no ano 1395, o 23 de marzo dese ano redáctase unha carta de venda “*feyta esta carta enna Marina de San Cosmede, açerca da Ponte da Espineyra*”<sup>3</sup>. Se ben a primeira referencia documental a este camiño data do ano 1419. Trátase dun foro realizado polo bispo mindoniense don Xil Soutelo(1415-1426) a uns veciños de San Cosme de Barreiros, que reciben o lugar de Escotaxugos, que linda co rego de Escotaxugos “*et da outra parte do carreyro que ven de Ribadeu para a ponte da Espineyra*”<sup>4</sup>. Este camiño procedía de Ribadeo, pasaba pegado ao convento de San Francisco, tal e como vemos nun foro do 2 de xuño de 1344, “*et lle perteeçe por la dita administraçon en Ribadeu que jas cabo da tapia dos Frades de San Françisco*”, sendo un dos lindes desta finca “*outras duas testadas da dita tapia dos Frades e do caminno et via antiga que sal da dita villa de Ribadeu*”<sup>5</sup>.

Atopamos a seguinte referencia a este camiño no lugar do Vilar, en concreto nunha finca “*do dizen O feal otra pieça de heredad que lebara de sembradura tres celemines de trigo poco mas o menos que testa e linda de la una parte en el Camino real de Vilar que va de Ribadeo para la puente de la Espiñeira... e de la otra parte de arriba en la antigua publica real que va de Ribadeo para Lorenzana*”<sup>6</sup>. A importancia deste documento radica en que nos fala dunha finca, a do Feal, que linda coas dúas grandes rutas viarias, a que vai cara Lourenzá, hoxe trazado oficial do Camiño Norte, e a que vai cara Viveiro e que denominamos Camiño do Mar

Outras referencias documentais a este camiño que estamos a seguir atopámolas na parroquia de Santiago de Reinante, nas fincas denominadas Os Vilares e A Candorca, ambas sitas moi próximas á fonte da *Pereira* e ao regato de Marzán e lindando as dúas “*en la parte del mediodia que es la que mira al camino que viene de Ribadeo*”<sup>7</sup>. Igualmente existe unha presenza deste camiño en San Miguel de Reinante, en concreto nun casal coñecido como Casal de Yte que “*testa por la parte del mediodia con el camino real que viene de Rivadeo para el puente de la Espiñeira*”<sup>8</sup>.

Se continuamos en dirección oeste vemos que na seguinte parroquia, San Cosme de Barreiros, tamén existen varias referencias a este camiño que estamos a seguir e así o terreo que está pegado á Fonte da Cernada ten como lindes, entre outros, “*el camino que viene da Espineira para la ylgesia de San Cosme*”. Outra fonte que aparece en San Cosme

3 Cal Pardo, Henrique: *Tumbos del Archivo de la Catedral. Tombo Pechado*. Lugo. 2006, p. 104.

4 Cal Pardo, Henrique: *Tumbos del Archivo de la Catedral. Tombo Pechado*. Lugo. 2006, p. 228.

5 Cal Pardo, Henrique: *Tumbos del Archivo de la Catedral. Calendarios*. Lugo. 2005, p. 327.

6 A.H.N. Clero secular-regular. Libro 6644. Lourenzá. Libro 16. *Apeos de Cedofeita, Piñeira, Ceileiro e Ribadeo*. 1527-1536. Fol. 306 v.

7 A.H.N. Clero secular-regular. Libro 6591. Lourenzá. Libro 73. *Ejecutorias y otros instrumentos sobre los lugares de Santiago y San Miguel de Reynante*. 1737-1738. Fol. 20r.

8 A.H.N. Clero secular-regular. Libro 6591. Lourenzá. Libro 73. *Ejecutorias y otros instrumentos sobre los lugares de Santiago y San Miguel de Reynante*. 1737-1738. Fol. 34 v e 35 r.

é a de Saa “*mas tiene en la dicha Veiga en la parte de arriba en donde dicen a fonte de Saa otra eredad (...) segun testa en el camino franzes que va de la puente da Espiñeira para Rivadeo*”, tamén vemos como a Veiga de Vilabor, que está preto do lugar de Merille “*testa de la parte de abaxo en el Camino franzes que va de la Espiñeira para Rivadeo*”<sup>9</sup>. Outra finca situada xunto a este camiño é a Veiga de Vilaboa, sendo un dos seus lindes “*el camino franzes que ba de Rivadeo para la puente de la espiñeira*”<sup>10</sup>.

Despois de cruzala parroquia de San Cosme de Barreiros o camiño continuaba ata a poboación de Celeiro de Mariñaos, se ben podíase aforrar este desprazamento cruzando a ría. Para iso existía unha barca. Dela fálannos as delimitacións parroquiais que se citan no Catastro de Ensenada, por exemplo a de San Xoán de Vilaronte (Foz) “*vine a dar al sitio que llaman Barca de la Espiñeira*”<sup>11</sup>, ou as de San Cosme de Barreiros, Santa Cristina de Celeiro de Mariñaos e Santiago de Foz, en todas elas faise referencia a esta barca da Espiñeira, que continuou funcionando ata o ano 1853, momento no que se constrúe a ponte da Espiñeira, obra moi solicitada debido á actitude dos barqueiros “*bien informado el Ayuntamiento que los encargados del bareaje del Río Espiñeira, Juan Bao y José Montenegro, olvidándose del cumplimiento de su deber detienen mucho más de lo necesario a los transeúntes particularmente a los que intentan pasar del distrito de Barreiros para este que fastidiados de esperar y vocear por los barqueros prefieren retirarse y hacer el largo rodeo que es indispensable para atravesar sobre el puente de Cillero*”<sup>12</sup>.

En Celeiro de Mariñaos existen actualmente dúas pontes polas que cruzalo río Masma, a do Barral e a da Rexa, esta última era empregada, no século XVIII, como molle de carga, tal e como afirma Cornide Saavedra “*es navegable en lanchas hasta más arriba del puente de Cillero de Mariñaos, donde cargan hasta seis ó ocho carros de leña, y poco más arriba de este puente llegan embarcaciones de sesenta y setenta toneladas, y ha habido exemplar de llegar un navío de más de setenta toneladas cargado de madera hasta la barca de la Espiñeira con mareas medianas*”<sup>13</sup>. Son varias as referencias existentes sobre a ponte de Rexa e a súa vinculación co Camiño Francés, así nun documento de 1527 podemos ler “*en el lugar de Rexa dixo... que la dicha casa limita e toca de la una parte en el camyno franzes e de otra parte en vina del dicho Lope douteyro*”<sup>14</sup>. Nun documento do ano 1543, falando das casas que había no lugar de Rexa, dísenos “*los citados vienes de las primeras ocho plazas segun se deslindavan desde dicho puerto de Reja, asta dar en el rego de Gande, desde el Camino Franzes, que viene por cavo la yglesia avajo, y hasta dar en el dicho rego de Gande y topar en el*

9 Arquivo da Catedral de Mondoñedo (ACM). Apeo de la Dignidad Episcopal en San Cosme de Barreiros. 1589. Fol. 21 r a primeira referencia, 22 v a segunda e 31r a terceira.

10 Arquivo Diocesano de Mondoñedo (ADM). Libro de Secretaría de Cámara. Nº 1. Apeo de bens da dignidade episcopal. 1596. Fol. 142 r.

11 Arquivo Histórico Provincial de Lugo. Catastro de Ensenada. Vilaronte. Interrogatorio. Fol. 5.

12 Arquivo Municipal de Foz. Libro de acordos plenarios. 21 novembro 1846. Fol. 87v.

13 Arquivo do Reino de Galicia. Sección: Cornide y Saavedra, José. *Descripción circunstanciada de la costa de Galicia y raya por donde confina con el inmediato reino de Portugal hecha en el año 1764*. Mazo 2/17. Fol. 4v.

14 A.H.N. Clero secular-regular. Libro 6644. Lourenzá. Libro 16. Apeos de Cedofeita, Piñeira, Celeiro e Ribadeo. 1527-1536. Fol. 170 v.

rio grande”<sup>15</sup>. Actualmente o camiño que pasa por debaixo da igrexa de Celeiro de Mariñaos é coñecido como Camiño Real.

Unha vez que cruzámo-la ponte da Rexa percorrémola parroquia de Vilaronte e chegamos a San Martiño de Mondoñedo. A actual Basílica noutro tempo foi un concurrido eixe viario. Tras un detido estudo do apeo de bens de 1540 desta parroquia podemos deseñar un posible trazado dos camiños franceses que a percorrían e así vemos como do mosteiro saen dous trazados viarios, que en varios documentos do século XVI aparecen como Camiño Francés.

O primeiro deles sube ata a ermida do Bispo Santo, lugar ao que concorria grande número de romeiros pola fama de milagreiro que este santo tiña. Nun documento do ano 1704, referíndose a esta masiva concorrencia, varias testemuñas afirman que acode xente da Mariña, de Asturias e tamén comentan a presenza de peregrinos. Domingo Álvarez, veciño de San Martiño de Mondoñedo, de 64 anos, testemuña neste documento, afirma “*que ademas de la devocion que en este obispado se ttiene con dicho Santo concurren deel principado de Asturias y otras partes muchas personas enfermas y achacossas y los que pasan en peregrinacion al Apostol Santiago acuden assi mismo a visitar la ermita de dicho santo*”<sup>16</sup>. Dende a citada ermida o camiño discorre ata o lugar da Tilleira dende onde segue por un camiño coñecido, aínda hoxe en día, como o Camiño Vello, ata a ponte de Morgallón, no barrio de Vilarmea (Fazouro-Foz). Existe unha referencia documental a este camiño do día 28 de agosto de 1458, data na que os cóengos de San Martiño de Mondoñedo aforan a Vasco Rodríguez e a súa dona, veciños de Vilarmea “*huna cortynna de herdade con sua pumarega que jas enno fondal dela que he da dita suceson et jas enno lugar de Vilarmea onde dizen a Hermida como se departe da huna parte do camino françes que sal do couto de San Martinno et vay para a ponte de Fazouro et ençima testa enno camino que sal da aldea et vay para o souto*”<sup>17</sup>.

O segundo dos camiños que sae do mosteiro de San Martiño de Mondoñedo era o que ía cara a parroquia de Santiago de Foz “*e yba por el camino françes para Porto e que asi se parte de segun va el camino al lugar de Porto se va por el dicho camino françes del Soto de Boymença e se pasa por la oma de la presa del molino dos novees e se va por el camino a Caynzal por el dicho camino e de otra parte para el tarreo de Juan Palmeyro e camino que biene de Villa Cendoy e va para Manente*”<sup>18</sup>. Neste lugar de Mañente, atópase o monte coñecido como A Granda, no que o bispado mindoniense posuía unha finca, no ano 1596, que limitaba por un lado coas viñas de Alfonso Gómez e por outro “*en camino françes que va para Ribadeo*”<sup>19</sup>, estamos polo tanto a seguir aquel camiño que unía Ribadeo coa ponte da Espiñeira. Ámbolos camiños que saen de San Martiño de Mondoñedo únense na ponte de Fazouro, único lugar posible para poder salva-lo río Ouro.

15 ACM. Apeo de bens de Celeiro de Mariñaos. Arm. 2, Est. 2, Mazo 6, nº 8, fol 3v.

16 A. D. M. Serie Obispos. San Gonzalo. 1704. Declaración Domingo Álvarez, fol. 9v, tamén en Fernández Pacios, Juan Ramón: *San Gonzalo, bispo mindoniense*. Lugo. 2008, p. 77.

17 A.C.M. Tumbo Pechado, fol. 134 r. Tamén en Cal Pardo, H.: *Tumbos de la Catedral. Tumbo pechado*, Lugo. 2006, p. 277.

18 A.C.M. Apeo de San Martiño de Mondoñedo. 1540. Fol. 80 r.

19 A.D.M. Libro de Secretaría. Nº1. Apeo de bens da dignidade episcopal. 1596. Fol. 167 v.

A seguinte parroquia, despois de cruza-la de Fazouro, é San Xiao de Nois. Nela localizamos unha finca denominada como a Veiga de Candín, que linda “*de una parte en el camino franzes que viene de Bivero y ba para Rivadeo*”<sup>20</sup>. Vemos que se trata do mesmo camiño que estamos a seguir dende Ribadeo. Outra finca situada nesta mesma parroquia é a denominada do Rego que “*testa por la parte de vaxo en el camino real que va de Fazouro para Nois*”, pertencía esta finca a Fernán Díaz de Ribadeneira igual que outra, na mesma parroquia, denominada A Cruz do Barreiro, eran catro xornais de viñas “*testadas en el camino que ba de Cabanas para la dicha yglesia de Nois e de otra parte en el camino franzes que viene de Fazouro e ba para San Pedro de Cangas*”<sup>21</sup>. Nesta parroquia de Cangas localizamos o muíño de Alemparte, que lindaba co “*camino franzes que de Vivero va a Ribadeo*”<sup>22</sup>.

Algo moi semellante acontece no concello de Burela, nun apeo do ano 1549 atopámonos co “*tarreo que se dize e nonbra da Pena Berdil que testa en el camino franzes que sale de la aldea de Burela y va para Vivero*”<sup>23</sup>, exactamente o meso camiño que vimos seguindo dende Ribadeo.

Na parroquia de Cervo atopamos dúas fincas A Chousa da Corredoira e A Chousa da Pena da Arca, que lindan co Camiño Francés, pero en ningunha se fai referencia a onde vai e dende onde ven ese camiño. Igualmente acontece na parroquia de Xove, onde vemos que a finca coñecida como Rego Sangoento e O Pexigo, lindan co Camiño Francés, só na finca coñecida como O Reguengo podemos ver que linda co “*camino franzes que ba para Bivero*”<sup>24</sup>.

A vila de Viveiro, aparte de ser un dos dous máis importantes portos lucenses, é un importante eixe viario. Tres son as grandes vías que saen da vila do Landro:

- 1.- O Camiño dos Portos de Castela. Dende Viveiro vai cara Mondoñedo, un camiño interior, que tras cruza-la sé episcopal, sube ata Lugo e Castela. Nun documento do ano 1546 é definido este camiño da seguinte maneira “*por el camyno que ba desta ciudad (está a falar de Mondoñedo) para la villa de Vivero y para los puertos de mar junto a San Laçaro atrabiessa y pasa otro rio grande y pasa atrabesando el dicho camyno rreal que viene de los dichos puertos para la dicha ciudad y pasa por los reynos de Castilla y es uno de los camynos mas publicos y nezesarios que viene a dicha ciudad y por donde se pasan los arrieros que bienen de los dichos puertos para Castilla con pescados y otros mercaderes con ganados*”<sup>25</sup>.
- 2.- O Camiño que sube ata Vilalba pola Gañidoira. Para algúns investigadores esta era a ruta xacobeá maiormente empregada, senón a única. Son partidarios desta teoría Juan Donapetry, Elisa Ferreira Priegue, Henrique Fernández Llano ou Luís

20 A.D.M. Libro de Secretaría. Nº 1. Apeo de bens da dignidade episcopal. 1596. Fol. 600 v.

21 Rodríguez Baixeras, Antonio: *Historia de la Casa-Torre y vínculo de Covas, en Nois*. 1569-1800. Apeo de bens de Fernán Díaz de Ribadeneira. 1571. Madrid. 2008, p. 87. Inédito.

22 A.D.M. Libro de Secretaría. Nº 1. Apeo de bens da dignidade episcopal. 1596. Fol. 609 r.

23 A.C.M. Apeo de los frutos decimales del obispado. 1546/49. Arm. 3 nº 12. Fol.152 r.

24 A.D.M. Libro de Secretaría. Nº 1. Apeo de bens da dignidade episcopal. 1596. Fol. 563 v.

25 Fernández Pacios, Juan Ramón: *Hospitalidade e Peregrinación. O Camiño do Norte na Mariña luguesa*. Lugo. 2009, p. 287.

López Pombo, entre outros. Dende Viveiro subiría polo alto da Gañidoira ata Vilalba, onde se une co trazado oficial do Camiño Norte.

- 3.- O Camiño costeiro ata Ortigueira. Deste existen varias referencias nun preito do ano 1585, no que varias testemuñas refírense á vila de Viveiro como “*lugar posadero de romeros y de todos los que van en romería al Señor Santiago y a San Salvador de Oviedo y hacen noche en ella*”, esta declaración pertence a don Xoán López de Andrade, procurador xeral e rexedor da vila de Viveiro. Algo moi semellante informa outra testemuña do citado preito, Xoán da Veiga, veciño de Viveiro, de 40 anos de idade, quen coída que o elevado número de estranxeiros e peregrinos existente na vila débese a “*por ser esta villa lugar grande y cercado en puerto de mar y que esta en camino muy pasaxero asi de las Asturias para el Señor Santiago de este reino*”<sup>26</sup>. Non será a derradeira vez que podamos ler referencias a Viveiro como eixe viario e así no ano 1687, o rexedor da vila reclama ao Rei a cantidade monetaria necesaria para arranxar a ponte de la Misericordia, alegando “*por ser como era paso real dicha puente para las villas de Ribadeo, ciudades de la Coruña, Lugo y Mondoñedo y para las Asturias y otras partes*”<sup>27</sup>.

Rematamos en Viveiro o estudo do trazado do Camiño do Mar, pero somos conscientes de que continuaba ata Ortigueira, basta para demostrar isto o que escribe o secretario municipal desta vila no ano 1692 “*esta villa hes cabeza de partido y punto confinando a la mar donde suelen concurrir muchas naciones hestranxeras y de este reino y passo general para romerías al apostol del Señor Santiago y San Andres de Teixido*”<sup>28</sup>. Este documento confirma a existencia dunha ruta de peregrinación que bordeando a costa norte galega chega ata a vila de Neda onde se une ao coñecido como Camiño Inglés, idea que vén reforzada coa presenza de hospitais en San Clodio, Ortigueira e Cedeira nos que se atenden, entre outros, a peregrinos.

### *A rede hospitalaria do Camiño do Mar*

O segundo dos puntos que temos que demostrar é a existencia dunha rede hospitalaria entorno a este Camiño Francés documental que levamos estudado.

Entre Ribadeo e Cedeira hai, hoxe en día, unha distancia aproximada de 124 quilómetros; no século XVI, tendo en conta a inexistencia de certas pontes actuais, esta distancia podería alcanzar perfectamente os 150 quilómetros. Entre estas dúas poboacións, seguindo o que é o trazado do Camiño do Mar, temos constatado un total de oito hospitais nos que se acollían peregrinos, a este número hai que engadir os

<sup>26</sup> Arquivo Reino Galicia. Secc. Figueroa. Serie Hospitales. Mazo 865 e nº 12.

<sup>27</sup> Donapetry Iribarnegaray, J.: *Historia de Vivero y su concejo*. Lugo. 1991, p. 185.

<sup>28</sup> Breixo Rodríguez, Carlos: *O Camiño de Santiago ao seu paso polas terras do Ortegál*. Pontedeume. 2004, p. 31. Tamén no Arquivo Municipal de Ortigueira. Actas Municipais. 1692, 5 xullo.



lazaretos existentes en tódalas poboacións, destacando os de Ribadeo, Viveiro, Ortigueira e Cedeira; todas estas poboacións, aparte de lazareto, contan cun hospital. A estes oito hospitais habería que engadir os mosteiros, tanto femininos como masculinos, as ermidas con romarías importantes e polo tanto concorridas (O bispo Santo e San Andrés de Teixido, entre outras); as distintas pousadas e mesóns e a beneficencia particular. Son varios os casos de peregrinos que aparecen mortos en casas de persoas particulares, feito que nos fai pensar nun sistema de acollida bastante habitual, pero que non se pode contabilizar debido á inexistencia de fontes documentais. Coma un exemplo extraordinario deste tipo de beneficencia destaca o testamento do cóengo mindoniense don Paulo Nicolás de Pazos Iglesias, outorgado o día 16 marzo 1784. Nel o cóengo estipula que os bens que quedaran trala súa morte deben ser vendidos e cos ingresos fabricar unha casa ao lado da casa de seu cuñado, don Brais Triguero, veciño de Santa María de Mogor (actual O Barqueiro), esta casa tiña como fin servir de hospital de peregrinos e pasaxeiros. En caso de que os bens legados non chegasen para poder erixir un hospital, ordena que se compren fincas e que se agreguen á casa de don Brais Triguero, *“con la carga de hospedar en ella como ya lo hace y hicieron sus antepasados a pobres peregrinos y pasajeros”*<sup>29</sup>.

Centrámonos soamente no apartado dos hospitais onde se recollen viaxeiros, enfermos, pobres e peregrinos.

### 1.- Ribadeo. Hospital de San Sebastián

O primeiro que nos chama a atención deste hospital é a súa advocación, San Sebastián, un santo ao que se lle rogaba para evitala peste e que a fins do século XV, principios do XVI é substituído por San Roque. Que o hospital fose dedicado a San Sebastián indícanos claramente que é anterior ao século XV. Suposición ratificada documentalmente nun convenio datado o 5 de outubro de 1343, nel podemos comprobar cales eran os lindes do actual Campo de San Francisco (lugar onde se ubicaban os mosteiros de San Francisco, Santa Clara, a Igrexa Colexiata, a Casa Consistorial e o hospital) e así lemos que *“se determina asy: jas da hua parte antigua del Rey et da outra parte o campo do çimiterio da iglesia da dita villa de Ribadeu et da huna testada herdade que foy do ospital da dita villa et antigua que vay entre ela et a tapia do dito mosteiro et a outra antigua da carcava da dita villa de Ribadeu”*<sup>30</sup>. Vemos como xa no ano 1343 o hospital de San Sebastián estaba en funcionamento.

Trátase do primeiro dos hospitais que se atopaba, en territorio galego, o peregrino do Camiño do Mar. Este era de propiedade municipal, conservándose hoxe en día os libros de fábrica dende o ano 1579 ata 1834 en que se vende o edificio. Inmediatamente despois se constrúe, preto do lugar onde estaba o anterior, o

29 Fernández Villalba, Isidro: *Mondoñedo regreso al pasado*. Recopilación de artigos de Eduardo Lence Santar. Vol V. Mondoñedo. 2001, pps. 34 e 35.

30 Cal Pardo, Henrique: *Colección diplomática medieval do arquivo da Catedral de Mondoñedo*. Santiago. 2005, p. 142.

novo hospital de San Sebastián, pero agora carente da vinculación co mundo das peregrinacións.

A época fundacional deste hospital dataríase no momento en que o rei Fernando II traslada a sé episcopal dende Mondoñedo para Ribadeo (1182), se organiza e funda a nova vila de Ribadeo, nun lugar máis alto, de mellor defensa e rodeado por unha muralla. Tendo en conta todo isto resulta moi probable que nese tempo de consolidación urbanística nacesse o hospital de San Sebastián, así coma os dous mosteiros e a igrexa, aínda que non sería estraño que na antiga ubicación de Ribadeo existise un pequeno hospital, tal e como defendía don Francisco Lanza, para quen o hospital de San Sebastián tería a súa orixe nunha hospedería “*para peregrinos y transeúntes pobres que había en Porcillán en el siglo XII, como complemento de la cual se fundara la embarcación benéfica del matrimonio Bela, que evitaba a los yentes y vinientes el rodeo por el lugar de Porto, por donde entraba en Galicia el camino de la mariña*”<sup>31</sup>. Sexa como fose debemos agardar ata o ano 1343 para ver a primeira referencia documental do hospital, tendo que agardar ata o século XVI para atopar novos datos. Trátase, esta vez, do testamento de Don Vasco López de Moscoso (22-II-1531), quen doa ao hospital de San Sebastián de Ribadeo a cantidade de dous reás, “*yten mando a los pobres de San Lazaro de la ciudad de Mondoñedo e Vibero e Ribadeo a cada uno diez maravedís....al ospital de San Sebastyan de Ribadeo dos reales para reparo del*”<sup>32</sup>. As dimensións da casa do hospital no século XVI eran 22 varas castelás de fronte e 11 de fondo, con dúas cuadras altas, cada unha delas con seis camas. A mediados deste século e nun inventario das propiedades do hospital compróbase que “*tenia 20 camas apercibidas, una vieja y un caldero: llovía dentro y carecía de leña*”<sup>33</sup>.

Este centro benéfico estaba destinado ao coidado dos pobres da vila e foráneos, aos transeúntes, no caso concreto de Ribadeo tamén se recollen soldados, a viaxeiros enfermos e tamén peregrinos. Peregrinos famosos, no seu paso por Ribadeo xa os localizamos a fins do XV, co bispo armenio Mártir no 1492; ao señor de Montigny, Antonio de Lalaing, no 1502; Bartolomé Fontana no 1539 ou o médico Jean Pierre Racq no ano 1790, entre outros.

Outra referencia a peregrinos no século XVI é o gasto de 8 reais que fai o concello no ano 1564 “*dados a dos pobres que iban en peregrinación á Santiago y traian testimonio de que moros, se habian convertido de su voluntad á la religión católica*”<sup>34</sup>.

Era tal o número de pobres que nese ano de 1564 se acubillaban en Ribadeo que o concello prohibe a mendicidade polas rúas, tanto a pobres da vila como forasteiros, sería o consistorio o encargado de recada-las esmolos e despois reparti-las a fin de semana. No ano 1573 a situación seguía a se-la mesma e así o 25 de abril vemos que “*hubo concejo para tomar medidas sobre los muchos pobres y enfermos que había en la villa*

31 Lanza Álvarez, Francisco: *Ribadeo Antíguo*. Sada. 2001, p. 152.

32 A.C.M. Documentos soltos, armario 3, estante 4, Mazo 3, nº 10, fol. 2v.

33 Menéndez San Julián. *Apuntes sobre Ribadeo*. En *Las Riberas del Eo*. Ribadeo.1929, p. 35.

34 Menéndez San Julián. *Apuntes sobre Ribadeo*. En *Las Riberas del Eo*. Ribadeo.1929, p. 37.

*procedentes de otros pueblos. Mandaron contarlos y echar fuera con algun socorro á los que pudiesen andar, que los enfermos y los niños fuesen socorridos en lo posible, que no se permitiese entrar mas, que se nombrase personas que llevasen a cabo estas medidas y pidiesen limosna para alimentar a los que quedasen, a los cuales se les prohibe pedir por las casas, previniendo a los barqueros que no pasasen ninguno a la villa*<sup>35</sup>. No ano 1591 temos outra referencia documental de peregrinos dentro do hospital, trátase dun gasto de medio real cun peregrino enfermo. O día 4 de maio de 1623 o bispo frei Rafael Díaz de Cabrera visita o hospital e nos seus mandatos ordena, entre outras cousas, que o hospitaleiro, Miguel Ortiz, manteña a casa do hospital “*con mucha limpieza y curiosidad y que atienda que los peregrinos ni otra ninguna persona duerma con muger alguna sin estar casados*”<sup>36</sup>. O bispo Zorrilla, nas súas Sinodais de 1618, xa ordenara algo semellante que debían cumprir os administradores dos hospitais “*y en los que son para solamente peregrinos y viandantes, como son todos, ò los mas deste Obispado, no se reciban enfermos para curar, sino con muy urgente causa, y con licencia del cura*”<sup>37</sup>.

#### Gastos con pobres S. XVII.

<u>1621</u>	1622	1624/25	1626	<u>1627</u>	1628/31	1632	1633	1634/35	1637	<u>1638</u>	1639
20,5	13	100	100	100	284	928	100	350	31	24	12
1640	1641	1642	1643/45	1646/47	1652	1658	1659	<u>1660</u>	1661	1662	1663
28	476	545	743	125	11	480	500	475	413	425	386

· Os gastos son en reais, en negraña e suliñado van soamente os anos xubilares.

Nas contas do hospital do ano 1643-45 dentro das funcións que ten que levar a cabo a persoa que atenda o centro estipúlase que debe “*acudir a la limpieza de dicho hospital y enfermedad de los pobres que en el se curan y los mas pasaxeros y peregrinos*”<sup>38</sup>. Algo moi semellante se anota na toma das contas dos 1646-1647 onde ao hospitaleiro se lle paga pola limpeza e por axudar cos “*pobres que se curan y peregrinos y pasaxeros*”<sup>39</sup>.

Na visita pastoral, do 17 de maio de 1707, xirada polo bispo frei Xoán Muñoz y Salcedo dásenos conta dun exemplo de asistencia benéfica a membros da igrexa “*quando algun clerigo sacerdote aconteciere pasar por esta villa assi de ida como de buelta en Romeria al Apostol Santiago, qualquiera de los clerigos de esta villa asista con el a pedir limosna para su biage y Peregrinacion*”<sup>40</sup>.

Na segunda metade do século XVIII o hospital contaba con 37 sabas, seis delas de lienzo e o resto de *estopilla*, tamén tiñan oito camisas de refrescar aos enfermos, unha

35 Menéndez San Julián. *Apuntes sobre Ribadeo*. En *Las Riberas del Eo*. Ribadeo.1929, p. 48.

36 Arquivo Municipal de Ribadeo. Libro de Contas do hospital S. Sebastián, fol. 161 r.

37 *Sinodos mindonienses dos séculos XVI e XVII*. Bibliofilia de Galicia. Vol. 17. Santiago, 2001, p. 144.

38 Arquivo Municipal de Ribadeo. Libro de Contas do hospital S. Sebastián. Fols. 254 r a 260 r.

39 Arquivo Municipal de Ribadeo. Libro de Contas do hospital S. Sebastián. Fols. 263 r a 267 v.

40 A.D.M.. Ribadeo. Libro de mandatos nº 1. 1701-1834, fol. 28 r.

colcha e unha ola de ferro, “*un barreño, también de hierro, para dar sangrías; 28 camas de madera, una jeringa vieja*”<sup>41</sup>. Grazas ás respostas dadas no Catastro do marqués de la Ensenada (1753) sabemos que en Ribadeo “*no hay mas Hospital que el de San Sevastian sito junto al campo de San Francisco y calle nombrada de el Hospital, que sirve para el ospedage de peregrinos y su curazion*”<sup>42</sup>. Empregamos a mesma documentación para ver como era a casa do hospital: “*Una casa que sirve de hospital sita en la calle de el mismo nombre tiene 24 varas de frente y 13 de fondo es de un alto con sus vodegas, cocina y mas oficinas para el servicio de los pobres linda por la derecha con el campo de San Francisco de esta villa y por la Yzquierda con casa de Doña Josefa Miranda vecina de la feligresía de San Juan de Piñeira. Una huerta contigua a dicha casa hace tres quartillos de centeno de sembradura plantada de hortaliza es de la 2ª clase de el termino de su especie esta murada y su figura es la del margen. Una casa sita en la plaza de esta villa tiene cinco varas de frente y 23 de fondo es de dos altos con su vodega tienda y mas oficinas linda por la derecha con casa de Don Carlos Azevedo y por la yzquierda con suelos de casa de Don Geronimo Miranda, y se regula su alquiler en 100 reales de vellon al año los mismos, que por arriendo paga en cada uno Don Joseph Dominguez de Mera su habitador*”<sup>43</sup>.

O ano de 1766 é un momento de cambios pois os hospitais de Ribadeo, de San Sebastián e de San Lázaro, fusionaranse nun mesmo centro benéfico, o que significará a morte do segundo, que desaparece fisicamente e as rendas que xeraban as propiedades que posuían pasan ao de San Sebastián, que segue mantendo as mesmas funcións. Así vemos como nese ano de 1766 o comandante das tropas destacadas no castelo de San Damián recorre ao Capitán Xeneral para que se poidan aloxar no hospital de San Sebastián os soldados enfermos. A isto oponse o Concello pois coida que “*no era de fundación Real, sino particular para los pobres peregrinos transeuntes y enfermos, a quienes se les daba 10 cuartos diarios, siendo patronos el ayuntamiento y párroco y protectores el Obispo y Provisor*”<sup>44</sup>.

Don Xosé Antonio Campoamor será facultado no ano 1803 polo Concello para “*reparar los hospitales y proveer al de San Sebastián de ropas, camas y demás efectos necesarios, para lo cual y por entonces y de los fondos de la Obra Pía le librarón 10.000 reales, acordando nombrar hospitalero y hospitalera, cada uno con dos reales diarios y casa, y formar constituciones para el gobierno de dichos hospitales*”<sup>45</sup>.

A mediados do século XIX os patróns optan por “*enajenar el edificio del hospital de San Sebastián porque sólo recibía la cantidad de 1269 reales al año, con los que no se puede reparar y por que está en lo más céntrico del pueblo, empleando su producto en otro más adecuado*”<sup>46</sup>.

41 Lanza Álvarez, Francisco: *Ribadeo antiguo*. Sada, 2001, p. 153.

42 A.H.P.L. Catastro Ensenada. Ribadeo. Mazo 10846.01. Interrogatorio.

43 A.H.P.L. Catastro Ensenada. Ribadeo. Mazo 10846.03. Real de Eclesiásticos.

44 Menéndez San Julián. *Apuntes sobre Ribadeo*. En *Las Riberas del Eo*. Ribadeo.1929, p. 172.

45 Menéndez San Julián. *Apuntes sobre Ribadeo*. En *Las Riberas del Eo*. Ribadeo.1929, p. 215.

46 Menéndez San Julián. *Apuntes sobre Ribadeo*. En *Las Riberas del Eo*. Ribadeo.1929, p. 270.

## Reparto mensual de racións con pobres

	Xan.	Feb.	Mar.	Abr.	Mai.	Xun.	Xul.	Ago.	Set.	Out.	Nov.	Dec.
1698	29	6	26	30	217	421	317	220	125	110	53	82
1699	126	57	156	167	198	--	217	168	132	61	51	--
Xub. 1700	40	45	45	84	115	100	44	21	11	13	6	26
1701	49	42	49	27	42	28	8	12	34	9	8	1
1702	42	8	31	30	43	32	9	8	2	7	16	4
1703	27	0	17	43	8	0	28	2	0	0	5	0
1705	10	2	80	48	17	3	0	0	0	25	0	0
Xub. 1706	32	21	14	44	23	9	8	2	9	3	0	6

## 2.- Hospital de San Sebastián. San Martiño de Mondoñedo. (Foz)

Aldea Vaquero, no seu dicionario de historia eclesiástica, aborda o tema da rede hospitalaria no bispado mindoniense afirmando que *“en la Edad Media existía dentro de la diócesis, un amplia red hospitalaria, con centros asistenciales en Ribadeo, San Martín, Arante, Mondoñedo, Vivero y El Ferrol del Caudillo”*<sup>47</sup>.

Que dous hospitais, como son o de Ribadeo e o de San Martiño, posúan idéntica advocación non nos pode facer pensar que comparten unha mesma época de nacemento. Pero, tendo en conta que San Sebastián é substituído, como terapeuta principal, por San Roque a fins do século XV, podemos coloca-lo nacemento do hospital de San Martiño con anterioridade a ese momento de fins do XV, feito que viría confirmado coa primeira noticia documental relativa ao hospital, que data do ano 1531 e na cal vemos un centro benéfico funcionando dende había tempo.

¿Existía un hospital en San Martiño cando se atopaba alí a sé episcopal (864-1117)?

O primeiro concilio de Maguncia (847) deixaba ben ás claras que nos mosteiros e sé episcopais debería haber sempre un hospital. Tendo en conta isto deberíamos pensar que a sé mindoniense tivo un hospital antes do seu traslado a Vilamaior, actual Mondoñedo, no ano 1117. Sería lóxico pensar que o hospital continuou existindo despois do traslado pois en ningún momento San Martiño foi abandonado. Tras deixar de ser sé episcopal converteuse en mosteiro, posteriormente en priorado e actualmente en parroquia. Máis non será ata o 22 de febreiro de 1531 cando vexamos a primeira das referencias documentais relativas ao hospital. Trátase do testamento de Vasco López de Moscoso no que podemos ler *“ytem mando poner en el ospital de Sant Martino de mondonedo para el cuydado de los pobres y enfermos una cama de ropa que balga*

47 Aldea Vaquero, Q.: *Diccionario de Historia Eclesiástica*. Vol. 3. Madrid. 1972, p. 1718.

*quinientos maravedis. Ytem mando al ospital de San Sebastian de Ribadeo dos reales et para el reparo del ospital de mondedo cien maravedis*<sup>48</sup>.

Nove anos despois, no apeo de bens de San Martiño do ano 1540, atopamos varias referencias a este hospital. Así sabemos que o hospital estaba moi próximo ao mosteiro, en concreto nunha edificación que existe detrás das ábsidas da igrexa de San Martiño. O mosteiro posuía un forno que limitaba *“en la Rúa e en el Ospital de sant martino e en la casa que agora bibe Pero de Lelle*<sup>49</sup>, é dicir, que o hospital se atopaba no núcleo urbano de San Martiño, xusto fronte a unha Rúa, a mesma que enlaza co Camiño Francés que cruzaba a poboación.

Grazas á documentación existente podemos ver que o hospital existía xa en 1531, que experimenta os seus anos gloriosos na segunda metade do XVII e primeira do XVIII, a partires da cal empeza unha época de desgoberno e mala praxe por parte dos mordomos que minguarán as rendas existentes. A retirada por parte do bispo Aguiar y Caamaño de 1000 reais dunhas arcas xa moi mermadas, así como a mala xestión dos mordomos, serán a causa da desaparición deste hospital no período 1848–1853.

Actualmente consérvanse os libros de fábrica do hospital dende os anos 1647 ata 1853. Grazas a esta documentación e a outra transversal podemos coñecer-la súa historia.

Trátase dun hospital dependente da parroquia e dirixido, en primeiro lugar, polos cóngos de San Martiño e posteriormente polo cura párroco, sempre baixo a inspección e control do bispo. Será este o encargado de visitalo e comprobar que as contas se tomen correctamente. Na documentación non hai referencia a unha persoa ou familia como fundadores, todo apunta a que se debe a unha fundación veciñal. Varias veces se aborda este tema, a primeira vez é nunha visita pastoral do 27 de xuño de 1754, na que se informa da existencia dun hospital *“para peregrinos con la adboacion de San Sebastian”*, ao cal hai que nutrir de roupa *“y todo lo necesario para el buen fin del fundador*<sup>50</sup>, supuxo o visitador a existencia dun fundador, que ben puideron ser varios, como veremos cando, en 1755 o bispo Riomol y Quiroga, pregunte sobre a época de fundación do hospital e lle respondan os veciños que *“ante todas las cosas que se cite la fundacion del Hospital quando por mas diligencias que se han hecho ni se descubrio ni ai notizia y solamente consta por tradicion antigua que algunas personas piadosas del vecindario y muchos a su exemplo se esforzaban a establecer dicho hospital y que poco a poco se consiguio su devocion juntando de limosna y otras mandas pias el fondo que oy tiene y que debe servir a los fines que inspire la mayor necesidad de los causantes primero que a peregrinos y bagamundos siendo cierto que desearian y tendrian gran gusto en descubrir la fundazion*<sup>51</sup>. No ano 1857, o Prior Salvador Pardo Romero intenta dar resposta sobre a orixe e fundadores do hospital e di *“su fundación se ignora absolutamente; y aunque es cierto que existía en el año 1646,*

48 A.C.M. Documentos Soltos. Armario 3, estante 4, Mazo 3 n° 10 – 1.

49 A.C.M. Apeo de bens de San Martiño. 1540. Armario 3, Mazo n° 13. Fol. 41 v.

50 A.D.M. Libro de visitas Pastorais. Ano 1754. Fol. 139 r.

51 A.D.M. MONDOÑEDO, S. Martiño. Libro Fábrica Hospital. II. 1688-1852. Fol. 71 v.

*según se dice en el libro antiguo, también lo es, que este supone otro libro de mayor antigüedad; y como este hubiese desaparecido, de aquí resulta que la fecha de su fundacion yace embuelta en la obscuridad del tiempo: infierese no obstante que debe ser mui antigua puesto que en el citado libro en sus primeras ojas se hace relacion de los vienes raices, de algunos censos, de la ropa y mas alhajas del servicio del hospital*<sup>52</sup>. Tamén fala dos fundadores, para el estaba claro que foran “*los vecinos del priorato, impulsados de la caridad*”, aínda que na marxe da páxina anota o seguinte “*hai quien dice que fue fundado por Ramon Sánchez Moreno, antepasado de los condes de Fontao*”.

En tódolos os hospitais deste trazado viario comprobamos que os beneficiarios desta axuda son sempre o mesmo tipo de persoas: pobres, tanto da parroquia como foráneos, pasaxeiros ou camiñantes e peregrinos.

A aparición de referencias a peregrinos nos libros de fábrica do hospital, xa dende 1650, deixa ben claro a súa vinculación ao mundo xacobeo.

Aparte da aparición numerable de peregrinos temos outros documentos que recollen esta presenza continuada, como é o Catastro do marqués de la Ensenada, que na contestación á pregunta 30 pódese ler: “*en esta feligresia hai un hospital con la advocacion de San Sebastian para dar posada a los peregrinos*”<sup>53</sup>. No apartado deste Catastro destinado a Eclesiásticos, dise que a casa do hospital a rexentaba “*como hospitalera Josepha Blanco para hospedar los peregrinos*”<sup>54</sup>.

Na visita pastoral de 1755 o bispo Riomol y Quiroga é informado de que nas contas hai partidas destinadas a socorrer pobres do Priorado nas súas casas, observa que isto vai “*en contravencion de la fundacion piadosa voluntad de quien la hizo y aplico los efectos para ospedaje de peregrinos y asistencia de los pobres enfermos que concurriesen a la Cassa y Hospital a curarse*”<sup>55</sup>, feito polo cal e tendo en conta que o número de peregrinos se reducira, ordena “*que por ahora y hasta que otra cosa sea ordenada pueda dicho Prior atender con algunas limosnas a los pobres enfermos de esta feligresia y Priorato reservando siempre algun caudal para el Hospedaje de peregrinos... expresando en la data la limosna con que contribuiere a cada uno de dichos pobres enfermos y peregrinos*”.

O mesmo bispo, na visita xirada o día 12 de xuño do ano 1757 constata a dedicación xacobeá do hospital “*haviendo su Ilustrisima reconocido personalmente el Hospital, que para dar posada de Peregrinos, se halla junto a la yglesia*”<sup>56</sup>.

Tal vez o mellor resumo do que foi o hospital de San Martiño de Mondoñedo nolo da o prior don Salvador Pardo Romero no ano 1857 “*La inversión del producto de los vienes raices y censos del hospital, que en los años de su mayor aumento no excedía de cuatrocientos a quinientos reales, según se advierte en los citados libros, se hacia en socorrer a los pobres menesterosos, en sostener la casa hospital, una hospitalera, dos, cuatro y hasta seis camas con ropas*

52 A.D.M. MONDOÑEDO, S. Martiño. Libro de Fábrica do Hospital. III. Fol. 2 r.

53 A.H.P.L. Catastro de Ensenada. S. Martiño Mondoñedo. Mazo. 10794/01.

54 A.H.P.L. Catastro de Ensenada. S. Martiño Mondoñedo. Leg. 10794/03. Fol 81.

55 A.D.M. MONDOÑEDO, S. Martiño. Libro de Fábrica do Hospital. II. Fol. 79.

56 A.D.M. MONDOÑEDO, S. Martiño. Libro mandatos. 1701/61. fol. 89 r.

*ordinarias de mantas de burriel o de lana del pais, de sabanas de estopilla o lienzo grueso, en paja y leña que se compraba para hospedar a los pobres y peregrinos que de varias partes concurrían a visitar el Santo Apostol Santiago, en asistirlos en sus enfermedades, en hacerle una funcion de entierro a los que fallecian, según alcanzaban los fondos y por ultimo en sostener la capilla y celebrar con visperas la funcion del patrono San Sebastian*<sup>57</sup>.

O derradeiro dato do hospital, vinculado ao mundo da peregrinación, data do ano 1867, e trátase dun inventario de fundacións existentes na parroquia de San Martiño de Mondoñedo. No apartado de capelas e fundacións pías anotan a existencia dun hospital para “*dar hospedage a pobres y peregrinos y a los que falescieran una funcion de entierro con el Prior y el capellan*”<sup>58</sup>.

O hospital ofertaba unha asistencia espiritual e sanitaria. A primeira levábaa cabo o Prior que era quen confesaba e axudaba a ben morrer aos peregrinos. Cando estes falecían o hospital amortallábaos e soterrábaos dentro da igrexa, en concreto na nave esquerda segundo se entra, tal e como aparece en varias partidas de defunción ou como testemuña o presbítero do Real Priorado, don Xoán Bautista García Padriñán. No seu testamento (21/09/1762) manda que o seu corpo “*sea sepultado dentro de la yglesia deste Priorato en la nave de los pobres peregrinos del hospital, junto al altar del Santo Cristo*”<sup>59</sup>.

Aparte da axuda a ben morrer, do enterramento e honras fúnebres, o pobre ou peregrino tiña outro tipo de asistencia como era cama, comida e lume, ademais de contar cos servizos dun cirurxián, que realizaba sangrías ou administraba os medicamentos necesarios para o coidado dos enfermos. Nas contas do hospital fanse varias referencias a gastos realizados en botica, sangrías e medicinas.

### 3.- Hospital de San Andrés. Lieiro, Cervo

O historiador viveirense don Juan Donapetry afirma que este hospital fora fundado polo cura da parroquia don Andrés Varela no ano 1641 “*con el objeto de hospedar peregrinos pobres, por tres días*”<sup>60</sup>. No testamento de don Andrés Varela, dado o 13 xaneiro de 1641 ante o escribán Mateo Vermúdez y Saavedra, ordénase “*enterrar mis carnes pecadoras en una sepultura que tengo en la capilla del hospital que tengo fundada fuera en el lugar das figueiras en el puerto de San Ciprian... y sean enterradas mis carnes dentro de la dicha capilla que se dice hospital de San Andres y de la caridad y se cubra mi sepultura con una piedra*”<sup>61</sup>. O 23 de febreiro de 1664 morre María López, “*hospitalera vecina de las figueyras feligresia de Lieyro pobre de solemnidad*”<sup>62</sup>.

57 A.D.M. MONDOÑEDO, S. Martiño. Libro de Fábrica do hospital. III.. Fol.8 v e 9 r.

58 A.D.M. MONDOÑEDO, S. Martiño. Documentación varia. 1867. Sen foliar.

59 A.H.P.L. PROTOCOLOS. Pedreira Ron y Lanzós, Xosé. Leg. o8136.03. Fol.2 v.

60 Donapetry, Juan: *Vivero y su concejo*. Lugo, 1991, p. 19.

61 A.D.M.Causas civís. LIEIRO, Santa María de. 1666. Fol. 6.

62 A.D.M. LIEIRO, Santa María de. Libro de defunciones nº 1. Fol 81.



O 17 de decembro do ano 1753 contestaban os veciños de Lieiro ao interrogatorio do Marqués de Ensenada da seguinte maneira: “*Ai un hospital su adboacion San Andres que fundo el Vachiller don Andres Varela cura que ha sido de esta feligresia que sirve para pasaxeros y peregrinos en que dejo dispuestas seis camas y para su renta y manutencion tiene los reditos de quatrocientos ducados de principal*”<sup>63</sup>.

O bispo don Carlos Riomol y Quiroga realiza unha visita pastoral á parroquia de Lieiro o 5 de xullo do ano 1754, solicita unha relación de tódalas capelas e o cura párroco, don Pedro de Candia, contesta que hai varias e que unha é “*la capilla y hospital de San Andres en el lugar de figueyras no sé la renta y la obligacion que tiene. Es patron de esta obra pia Francisco Barela vecino de San Adriano del valle de Lorenzana*”<sup>64</sup>.

Rematamos coa contestación que o cura párroco dá, en 1782, a un interrogatorio sobre capelas e fundacións pías, remitido polo bispo Cuadrillero y Mota: “*la primera es un hospital para pobres peregrinos, en que debe haver tres camas, provista cada una de paja, dos mantas y una sabana y otra mas distinguida con xargon, dos mantas castellanas, una colcha, y dos almoadas para ospedar pobres eclesiasticos viageros*”<sup>65</sup>.

Trala consulta pormenorizada do libro de fábrica deste hospital (1649/1823) comprobamos que tan so existe unha referencia a peregrinos, que data do ano 1652, onde se anota un gasto de 130 reais “*De salarios de la moça de dicho hospital que gasto de leña y luz para alumbrarse los peregrinos*”<sup>66</sup>.

#### 4.- Celeiro de Viveiro. Hospital de Santa Ana

Para o historiador Donapetry a capela de Santa Ana, que hoxe podemos ver en Celeiro de Viveiro, “*perteneció al antiguo hospital de peregrinos, destinado a proporcionar albergue a los que se dirigían a visitar el sepulcro del Apóstol Santiago y a curar a los enfermos, su fundación se atribuye a los hermanos Juan y Gregorio Pardo, vecinos de esta parroquia, quienes fueron sus primeros patronos y después recayó el patronato en el obispo de Mondoñedo*”<sup>67</sup>. Gregorio Pardo mantivo un ruidoso e prolongado preito, a principios do século XVI, co bispado de Mondoñedo, sobre unha incorporación monetaria que seu pai fixera ao hospital de Santa Ana “*movido con zelo de caridad siendo como era patron verdadero solo e ynsolidum del prestamo e simple beneficio...yncorporase perpetuamente al dicho ospital para sus reparos y necesidades y sustentacion de los pobres enfermos que a el viniesen*”<sup>68</sup>. Rematará cunha concordia firmada o 28 de maio de 1542.

63 A.H.P.L. Catastro Ensenada. Lieiro, Santa María. Mazo 10727.01.

64 A.D.M. LIEIRO, Santa María de. Libro de visitas pastorais. 1754.

65 A.D.M. LIEIRO. Documentación parroquial. 1782, fol. 1 v. Transcrición íntegra do documento en Fernández Pacios, Juan: *Poboación e igrexa no bispado de Mondoñedo en 1782*. Estudos Mindonienses, nº 23, Salamanca, 2005, p. 905.

66 Libro de fábrica do hospital de San Andrés de Lieiro, 1649 -1823, fol 29 v. Fotocopias cedidas por un particular.

67 Donapetry, Juan. *Vivero y su concejo*. Lugo, 1991, p. 48.

68 A.C.M. CELEIRO. Hospital. Armario 5, estante 2, mazo 10, nº 47, fol. 3.

A segunda referencia documental deste hospital data de 1585, nese ano o consistorio viveirense, tendo en conta a pouca capacidade de cada un dos hospitais existentes na cidade, decide unifica-los nun só edificio con maior capacidade. Non hai problema cos pequenos hospitais existentes na vila de Viveiro, pero si cando intentan incorporar as rendas do hospital de Celeiro. Son moi aclaratorias as palabras do rexedor de Viveiro Xoán Fernández Cid, o día primeiro de agosto de 1585 *“diciendo que la dicha villa era puerto y que a ella concurrían muchos pobres neçesitados y que dentro della avia un espital que dezían del señor Santiago, donde se recogían los pobres neçesitados y dentro della se hazía mucha hospitalidad y limosna. Y de presente la dicha villa hazía el dicho hospital de nuevo, añadiendole, por ser pequeño y no caber en el los pobres. En lo qual gastarían mas de mill ducados. Y esto se hazía de limosnas y obras pias por no tener el dicho ospital renta ninguna. Y era anssy que a media legua de la dicha villa donde dizen Cillero que estava otro hospital que tendria de renta en cada un año mas de çinquenta ducados y en el no se hazía ninguna hospitalidad y la dicha renta se gastava y consumía entre los mayordomos y otras personas a cuyo cargo estava el dicho hospital. El qual se podria unir al hospital de la dicha villa”*<sup>69</sup>. Non se corresponde a realidade co que afirma o rexedor viveirense xa que se consultamos os libros de fábrica que se conservaron deste hospital (1679-1769) vemos como si se leva a cabo hospitalidade tanto con pobres como con peregrinos.

Segundo a visita pastoral de 1613, xirada polo bispo don Afonso Mesía de Tovar, o hospital contaba con *“siete leytos de palo viexos, cinco çoçaras con su pluma, tres colchones con su lana, siete xergones con su paxa, veinte y seis savanas, las seis nuevas y las mas viexas, cuatro cabeçales con su pluma, cuatro albanfres biexos, tres cobertores blancos nuevos, quatro mantas facadas nuevas blancas, dos mantas de sayal usadas, dos calderos de cobre, la una llevara media anega y la otra es de peso de cinco libras, una sella de palo, un piche de pano de cinco quartillos, unas uchas y dosal usadas, unas cramalleiras, una arca nueva para la ropa con su cerradura... una mesa de quatro pies y un escanel viexo”*<sup>70</sup>. Tamén estipula o señor bispo como debe realizar o seu traballo o hospitaleiro, polo que ordena que este *“reciva amorosamente y con caridad a los peregrinos que vinieren a el amparandoles y recoxiendoles en tiempo de invierno aciendoles lumbre pues en ello ace gran servicio a nuestro señor”*<sup>71</sup>.

Segundo a visita pastoral de 1682 a situación do hospital é bastante deplorable *“las camas i casa de dicho hospital y que estan mui pobres para alivio y consuelo de los pobres enfermos e peregrinos que a el concurren”*<sup>72</sup>.

No ano 1746 o cura párroco de Celeiro preitea contra Marcos López, crego de Burela e capelán da igrexa do hospital de Santa Ana. O tema era a posesión das chaves da capela. Resulta interesante este preito por certas afirmacións que nel se fan, como a

69 García Oro, J.: *Vivero en el siglo XVI*. Estudios mindonienses nº 5, Salamanca, 1989, p. 208. Apéndice 96. Extrac-tado do A.X. de Simancas. Rexistro do Selo, VIII - 1585.

70 A.C.M. Libro de Visitas Pastorais. Armario 3 número 41. Fol. 339.

71 A.C.M. Libro de Visitas Pastorais. Armario 3 número 41. Fol. 341.

72 A.M.V. CELEIRO. Libro de contas do hospital 1679 -1769. Fol. 16 r.

referida a “*el uso de dicha Capilla asi para los peregrinos y enfermos que se recojen en el referido hospital, como para el de los vezinos de dicho puerto y sus zercanias, pues hordinariamente concurren a oír misas que se zelebran en ella*”<sup>73</sup>, algo moi semellante di Roque de Ben, veciño do porto de Celeiro, a quen “*le consta es preciso el uso de dicha capilla asi para los peregrinos enfermos quando acaeze averlos en el citado hospital desde donde se les administra el sacramento beattico como en caso de muerte, se les entierra en ella*”<sup>74</sup>, ou tamén a de Pedro Antonio de Yllade, veciño de Celeiro, quen afirma que dende hai máis de 40 anos el lembra ver ao actual cura de Celeiro e ao seu antecesor en posesión “*de la capilla del hospital administrando en ella los pobres enfermos peregrinos y mas vecinos de dicho puerto*”<sup>75</sup>.

Na visita pastoral do ano 1763, o bispo don Xosé Francisco Losada y Quiroga ordena, entre outras cousas que “*se de blanco por adentro a las paredes de la capilla del hospital y se haga en el una chimenea para albergue y servizio de los peregrinos y enfermos que a el acuden*”<sup>76</sup>.

O día 17 de abril do ano 1806 o bispo de Mondoñedo, Don Andrés Aguiar y Caamaño, responde ao interventor das Reais Facendas. Nesta carta fala do hospital de Celeiro e das funcións que este cubre “*interesado yo en este hospitalillo que con su producto ademas de los peregrinos que se sustentan ahi sostiene un escuela de primeras letras tan necesaria en este puerto, mantiene la casa y da sueldo al maestro*”<sup>77</sup>. O bispo Aguiar y Caamaño coñecía a situación deste hospital de primeira man, lembremos que xirou visita a Viveiro en 1803, por iso resulta interesante esta referencia a peregrinos que seguen acolléndose no hospital<sup>78</sup>.

##### 5.- Viveiro. Hospitais de Santiago e Santa María

Nas parroquias de Santiago e Santa María de Viveiro chegaron a coexistir ata seis hospitais, todos eles de escasa capacidade e que acabarán fusionándose noutro máis grande, o de Santiago, permanecendo vivo o hospital parroquial de Santa María de Viveiro e os existentes nos mosteiros de San Francisco e Santo Domingo.

A noticia máis antiga destes hospitais data do ano 1377, trátase do testamento de Inés de Paaços, quen destina cartos a favor “*del convento de San Francisco y de las iglesias, cofradías y hospitales de la misma villa*”<sup>79</sup>. Outro testamento (1391/27/10) no que aparecen referencias aos hospitais viveirenses é o de Maior Rodríguez quen deixa “*a los hospitales y a la puente de la citada villa un maravedí a cada uno; a los malates de la Malatería un*

73 A.D.M. Causas civís. CELEIRO. Capela do hospital. 1746. Fol.2r.

74 A.D.M. Causas civís. CELEIRO. Capela do hospital. 1746. Fol. 3v.

75 A.D.M. Causas civís. CELEIRO. Capela do hospital. 1746. Fol 4v.

76 A.D.M. CELEIRO, Santiago. Libro de fábrica nº 1. 1744 – 1850. Fol. 33.

77 A.D.M. CELEIRO, Santiago de. Serie hospitais. 1806.

78 Para un mellor coñecemento do hospital de Santa Ana véxase Donapetry, Juan: *Historia de Vivero y su concejo*. Lugo. 1991, Fernández Pacios, Juan: *O Camiño de Santiago na Mariña Lucense*, Lugo, 2004 e Adrán Goás, Carlos: *El Camino de Santiago en la diócesis de Mondoñedo. El hospital de pobres y peregrinos de Santa Ana de Celeiro*, en Rudesindus, nº 1. Ourense, 2008, pxs. 71-105.

79 García Oro, J.: *Colección diplomática de Santo Domingo de Viveiro*. Estudios Mindonienses, nº 3, Salamanca, 1987, p.61.

*pan y un choupín de vino a cada uno*<sup>80</sup>. En 1554 María Fernández do Casal, veciña de San Estevo del Val, hoxe Vicedo, lega no seu testamento “*a la puente de Vivero 5 maravedís, a los hospitales de Santa María de Vivero y Santiago 5 maravedís*”<sup>81</sup>.

No ano 1585 asistimos ao fracasado intento de anexionarse as contas do hospital de Santa Ana de Celeiro, tal e como vimos no apartado anterior. Tamén é, pola contra, o ano de unificación dos pequenos hospitais viveirenses nun novo e máis amplo centro benéfico.

Ca visita pastoral xirada o 20 de decembro de 1613 comprobamos que o mordomo do hospital era o correxedor municipal, don Rosendo Orol, e que o bispo, de igual xeito que en Celeiro, manda que “*el ospitalero no acoxa en el peregrinos onbre y muger que viniesen juntos si no es que trayan papeles vastantes de cómo son casados y belados los quales dichos papeles los presenten ante el cura de Santiago en cuya feligresia esta el dicho ospital y sin su aprovacion no los admita pena de excomunion y de dos mil maravedís*”<sup>82</sup>.

O día 7 de novembro de 1690 iníciase un longo preito entre o bispado e a vila de Viveiro. O prelado quería comproba-las contas do hospital e o mordomo négase a presentarlhas alegando que “*dicho ospital esta a cargo y su fundacion desde tiempo ynmemorial, de los señores justicia y regimiento de la dicha villa y como patronos del nombran mayordomo*”, sendo as súas rendas distribuídas entre “*los pobres enfermos y peregrinos que a el concurren*”<sup>83</sup>.

Unha das testemuñas deste preito é Lorenzo Chousela, quen afirma que a vila de Viveiro é da súa Maxestade “*y que dentro della se alla dicho ospital con las piedras de sus reales armas en la fachada principal de canteria que corresponde a la calle publica y puerta principal de dicho ospital el qual por real fundazion a estado y esta a su real proteccion y por tal su corregidor y regimiento de dicha villa que al presente es y a sido a la continua de quarenta ciento y mas años y hes desde tiempo ynmemorial por dicho titulo y real fundacion a nombrado y nombra mayordomo que administra su bienes y sus rentas ospitalero cirujano y mas serbiera al cuydado de su asistencia y rreparo con toda puntualidad y que con ella se a admitido y ospedado y ospeda a los pobres y peligrinos con toda limpieza camas lumbre y asistencia necesaria*”<sup>84</sup>. Este preito rematará co bispo mindoniense podendo visitar o hospital para comprobar o seu estado, pero en ningún momento poderá ter acceso ás contas, que serán revisadas polo Consistorio viveirense.

Tristemente para Viveiro non se conservou a documentación relativa ao hospital nin tampouco os libros de defunción da parroquia de Santiago xa que estes últimos foron queimados trala invasión francesa de 1809.

80 Cal Pardo, E.: *Tumbos de la Catedral de Mondoñedo*. Lugo. 2006, p.119, tamén en A.C.M. Tumbo Pechado, fol. 59 r.

81 Donapetry, Juan. *Historia de Vivero y su concejo*. Lugo. 1991, p. 81.

82 A.C.M. Visita Pastoral 1613. Fol. 342 v.

83 A.D.M. Causas civís. VIVEIRO. 1692. Mazo 41. Fol. 3 r.

84 A.D.M. Causas civís. VIVEIRO. 1692. Mazo 41. Fol. 28 r.

No Catastro do marqués de la Ensenada, á pregunta número 30 contestan o seguinte “*en esta villa y sus arrabales ai dos hospitales. Uno de ellos de pobres de todo jenero, asi naturales como transeuntes que ignoran si su fundacion es real o particular por carezer de notizias y no tener presente si en el archivo del ayuntamiento de esta villa ai o no papeles... y consisten las rentas de dicho Ospital en diversas partidas de frutos y dinero que percive que todo ello aszendera un año con otro a dos mil duzientos y cinquenta reales por cuya quenta paga cada un año ciento treinta y dos reales a don Gregorio Sanchez capellan de dicho hospital. Sesenta reales de medico zirujano que asiste a los enfermos; noventa y nueve reales al cura de dicha parrochia de Santiago por la asistencia de los santos sacramentos. Duzientos reales a su mayordomo Thomas Paz. Quarenta y quatro reales al hospitalero que corre con la asistencia de los pobres y al presente es un padre Barbon de nazion francesa. Setenta y dos reales de gasto de leña y su conduzion. Doce reales de gasto de paja para las camas de los enfermos. Diez y ocho reles que percive el convento de San Francisco por una fundazion pia. Treinta y seis reales al escribano que autoriza las quantas de dicho hospital. Diez y ocho reales al oficial que escribe y quinze reales al ordinario eclesiastico por la visita de dichas quantas y ademas de ello tiene la obligacion de asistir a los enfermos con el mantenimiento necesario. El otro hospital hes de pobres de San Lazaro que tan poco saben si su fundacion es real o particular y su renta consiste en duzientos cinquenta y ocho reales y veinte maravedís anualmente*”<sup>85</sup>.

Na visita pastoral do ano 1754 lemos que en Viveiro hai “*un hospital, en la villa, para pobres y peregrinos, tiene libro de quantas*”, posteriormente fala do hospital de San Lázaro, para ao final afirmar que “*estos dos hospitales corren a cargo del correxidior que toma sus quantas y percive el producto de sus vienes... pero de poco tiempo a esta parte se introdujo el tomar las quantas en legajos separados con el pretexto de ser en contra de las ordenes de Su Majestad tomarlas en papel blanco, mandaronse poner en el libro testimonio integral de todas ellas*”<sup>86</sup>, descoñecemos se chegaron a realizar este traslado de contas.

Un derradeiro documento que nos fala do hospital de Viveiro é a acta da visita pastoral xirada, o 4 de xuño de 1891, polo bispo D. Manuel Fernández de Castro, na que se nos di que “*hay también en Vivero un pequeño hospital, que acaban de encargarse la hermanas de la Caridad. Estando yo allá se trasladó desde Santiago (de Viveiro) al Hospital el Santísimo Sacramento, que llevé yo mismo en procesión solemne*”<sup>87</sup>. En concreto estaban a cargo deste hospital tres irmás da Caridade ás cales o Concello pagaba 40 reais mensuais, en concepto de alimentación, calzado, combustible para a cociña e pasado do ferro, pero este hospital non está xa vinculado ao mundo das peregrinacións xacobeanas senón que simplemente é un centro benéfico.

85 A.H.P.L Catastro Ensenada. Viveiro, Sta Mª e Santiago. Mazo 10722.01.

86 A.C.M. Visitas pastorais. Ano 1754.

87 Cal Pardo, E.: *Episcopologio mindoniense*, Salamanca, 2003, p. 1026.

## *Os peregrinos*

Como xa explicamos en apartados anteriores agora debemos demostrar o paso continuado de peregrinos por este Camiño do Mar, de nada serviría apuntar a presenza aillada dun ou dous peregrinos nun so punto do camiño, o que hai de confirmar é o paso, a estadía continuada de peregrinos ao longo de todo o camiño. Coidamos ter este apartado resolto ca presenza de 232 peregrinos entre principios do século XVI e fins do século XVIII (ver apéndices documentais). Antes de estudar este tema debemos explicar cal foi o proceso de cuantificación empregado. Consultamos a documentación dos hospitais de Ribadeo, San Martiño de Mondoñedo, Lieiro e Celeiro de Viveiro, os demais non conservaron os seus libros de fábrica. Ademais disto realizamos un baleirado dos libros de defunción das parroquias polas que pasa o Camiño do Mar. Cando nun libro de defunción aparecía anotada a morte dun peregrino nosoutros anotábamnos un, sabendo que podía vir acompañado. Cando existía referencia a que viña acompañado, pero non se menciona o número de acompañantes anotábamnos a cantidade de dous, e se o cura párroco anotaba “*segun me dijeron los que le acompañaban*”, nosoutros anotábamnos tres peregrinos, o falecido e dous, número mínimo de plural, como acompañantes.

Tendo en conta todo isto podemos pensar que o número de peregrinos atopados, 236, ben podería multiplicarse por cinco, co que estaríamos a falar dun número aproximado de mil peregrinos. Outros investigadores, como é o caso de Adrán Goás, calculan un número de 170 peregrinos atendidos no hospital de Santa Ana de Celeiro entre os anos 1679 e 1769, débese esta elevada cifra a un proceso cuantificador distinto ao que nos empregamos<sup>88</sup>.

Do total de peregrinos, 236, un 56.03% son de procedencia descoñecida, un 18.10% franceses, 7.32% alemáns, 5.60% italianos, 5.60% españois, 3.87% flamencos, 0.86% moros e 0.43% polacos, suízos, irlandeses, malteños, armenios e checos.

No tocante ás parroquias onde aparecen referencias a peregrinos destaca San Martiño de Mondoñedo cun total de 123 peregrinos, dos cales 105 son de procedencia descoñecida, esta parroquia é seguida pola de Ribadeo na que localizamos 56 peregrinos, Celeiro de Viveiro ten 23 referencias, Cedeira presenta 8 peregrinos, Ortigueira e Fazouro 4, tres peregrinos aparecen en Lieiro, dous en Vicedo, San Clodio e Covas e o resto das parroquias presenta tan só unha única referencia a peregrinos tal e como vemos en San Miguel de Reinante, Foz, Nois, Burela, Xove e Santa María de Viveiro.

---

88 Adrán Goás, Carlos: *El Camino de Santiago en la Diócesis de Mondoñedo. El hospital de pobres y peregrinos de Santa Ana de Celeiro*. Rudesindus, nº 1. Ourense, 2008, pxs. 71 a 105.

### *Conclusiones*

Despois de todo o que levamos visto ao longo do traballo queda patente a existencia dun camiño físico, que na documentación aparece como Camiño Francés, entorno ao cal, aparte de viaxeiros, comerciantes e transeúntes, vemos o paso continuado de peregrinos. Somos conscientes de que un camiño que aparece co apelativo de “francés” no século XVI non significa que sexa un camiño estritamente de peregrinación, máis ben trátase dun Camiño Real. Lembremos que os camiños do rei eran o dobre de anchos que os demais, estaban máis controlados e vixiados, feito que fai viable a posibilidade de que os peregrinos o elixisen fronte a outros. Tampouco a existencia dunha rede hospitalaria é sinónimo de que esta estivese dedicada tan só ao coidado dos peregrinos. Pero a existencia dun camiño físico, que toca a tódolos portos do litoral lucense e coruñés, sendo como eran os portos os lugares tanto de chegada como de partida dos peregrinos, e que entorno a ese camiño exista unha rede hospitalaria na cal se acollen peregrinos fainos pensar que por este trazado viario, bautizado como Camiño do Mar, transitaron peregrinos tanto cara a Santiago, probablemente visitando o santuario de San Andrés de Teixido previamente, como de volta de visitalo apóstolo Santiago.

A existencia de referencias a peregrinos ao longo deste camiño que propoñemos así coma que no Catastro de Ensenada os hospitais englobados no Camiño do Mar aparezan todos destinados ao coidado de pobres, viaxeiros e peregrinos, e que o bispo de Mondoñedo, visitando o hospital de Celeiro diga que nel se asisten, no ano 1803, a peregrinos fainos pensar que o movemento xacobeo nesta zona tivo bastante maior importancia do que ata agora se pensaba.

Realmente a xénese do Camiño do Mar prodúcese en Ribadeo onde os peregrinos optan por seguir o camiño ata Lourenzá e Mondoñedo ou por continuar pola costa, tal e como viñeron facendo no territorio asturiano. Independentemente da elección que tomen en ningún momento abandonan o Camiño Norte, xa que, ao noso entender, o Camiño do Mar é unha bifurcación costeira do Camiño Norte.

Fecha de recepción / date of reception / data de recepción: 01-11-2010

Fecha de aceptación / date of acceptance / data de aceptación: 18-01-2011

*Apéndices documentais*

## Trazado do Camiño do Mar dende Ribadeo ata Neda



## Relación de peregrinos que pasaron polo Camiño do Mar. 1502-1803

DATA	NOME	PAÍS	LUGAR	REFERENCIA	Nº
1492	Mártiz, bispo	Armenia		Ribadeo	1
1502	Lalaing, Antonio	Francia	Montigny	Ribadeo	4
1538	Fontana, Bartolomé	Italia		Ribadeo	1
1564	Dous moros, conversos	España	Andalucía	Ribadeo	2
1591	Un peregrino enfermo	Descoñecida		Ribadeo	1
1605	Sobieski, Jacobo	Polonia		Ribadeo	1
1622, 30 abril	Un peregrino	Francia	Gascuña	Burela	1
1629	Un peregrino francés	Francia		Foz	1
1632, 9 setembro	Gómez, Inés	España	Tabeyo	Xubia	1
1639	Dous peregrinos	Descoñecida		Ribadeo	2
1650	Dous peregrinos.	Descoñecida		San Martiño	2
1653	Dous pobres estranxeiros	Descoñecida		San Martiño	2
1654	Gunzinger, Christoph	Alemania		Ribadeo	1
1654	Un peregrino enfermo	Descoñecida		San Martiño	1
1654	Dous peregrinos	Descoñecida		San Martiño	2
1656	Dous peregrinos	Descoñecida		San Martiño	2
1658	Varios peregrinos	Descoñecida		San Martiño	10



DATA	NOME	PAÍS	LUGAR	REFERENCIA	Nº
1659, 15 abril	Gari, Juan	Francia		Ortigueira	3
1665	Varios peregrinos	Descoñecida		San Martiño	10
1670	Dous peregrinos	Descoñecida		San Martiño	2
1673	Dous peregrinos	Descoñecida		San Martiño	2
1682	Moitos peregrinos	Descoñecida		San Martiño	20
1685, 4 marzo	Crog, Pedro de	Francia		San Martiño	1
1685, 23 xuño	Gay, Miguel	Francia	Narbona	Cangas. Foz	1
1687	Dolan, donaldo	Italia	Salerno	Ribadeo	1
1688	Moitos peregrinos	Descoñecida		San Martiño	20
1691	Mellan, Gabriel	Francia	Saboya	Ribadeo	1
1692	Un sacerdote peregrino	Descoñecida		Celeiro	1
1696, febreiro	Garson, Carlos.	Flandes		Ribadeo	1
1696, agosto	Garlin, Pedro	Italia		Ribadeo	1
1697, xaneiro	Heyron, Angel	Flandes		Ribadeo	1
1698	Gate, Sebastian	Italia	Sicilia. Sacerdote	Ribadeo	1
1698	Gaviarde, Francisco	Italia	Sicilia. Sacerdote	Ribadeo	1
1698	Varios peregrinos	Descoñecida		Celeiro	5
1698, 10 xullo	Croque, Gonzalo de	Francia		San Martiño	1
1698, 29 outubro	Rau, Francisco	Francia	Lyon	Fazouro. Foz	2
1699, 16 abril	Bourllie, Antonio	Francia	Carmause. Mujiense	Cangas. Foz	1
1700	Moitos peregrinos	Descoñecida		San Martiño	20
1701	Varios pobres y romeros	Descoñecida		Celeiro	1
1704	Algúns peregrinos	Descoñecida		Celeiro	5
1708	Algúns peregrinos	Descoñecida		Celeiro	5
1710, 15 marzo	Clodio	Bélxica	Gante	Fazouro. Foz	2
1711, 24 maio	Unha peregrina viscaína	España	Viscaia	San Clodio	1
1714, 18 setembro	Chavalier, Jorge	Francia		San Martiño	1
1714, 18 novembro	Chavalier, Gorge	Francia		San Martiño	1
1715, 27 outubro	González, Pedro	Italia		Covas	1
1722	Un peregrino			Celeiro	1
1726	Vaudry, Antonio	Francia		Ribadeo	1
1726	Delaplace, Antoine	Francia		Ribadeo	1
1726	Hermand, Jean	Francia		Ribadeo	1
1726	Manier, Guillermo	Francia		Ribadeo	1
1728	Varios peregrinos	Alemaña		Cedeira	5
1728, 23 agosto	Lauxer, Juan	Francia	Besan. Agatesse	Ribadeo	1
1729, 3 febreiro	Le Fevre, Guillermo	Flandes	Bruxelas	Covas	1
1729, 23 abril	Carpintter, Juan	Francia	Picardia	Cedeira	1
1729, 6 novembro	Roca Pelaire, Joseph	España	Alcover. Tarragona	Vicedo	1
1729, 6 novembro	Clauce, Marcos	España	Alcover. Tarragona	Vicedo	1
1730, 27 abril	Testel, Juan	Francia	Tiesac. Auvernia	Ribadeo	1
1733, 28 xaneiro	Hervi, Guillermo Joseph	Flandes	Ariense. Artesia	Ribadeo	2
1733, 20 abril	Choch, Adolfo	Alemania	Sieber	San Martiño	1

DATA	NOME	PAÍS	LUGAR	REFERENCIA	Nº
1733, 6 xuño	Jacobe	Francia		Nois	1
1735	Un peregrino enfermo			Celeiro	1
1736	Enfermos estranxeiros	Descoñecida		Celeiro	3
1738, 7 febreiro	Cueva, Andrés	España	Aldito.	San Clodio	1
1738, 5 marzo	Alos, Antonio	España	Vayporta. Valencia	Ribadeo	1
1738, 24 decembro	Lorenzo Mansín, Carlos	Italia	Roma	Ribadeo	1
1738, 28 decembro	Hierro, Pedro Agustín	Italia	Génova	Lieiro	1
1739	Peregrinos.	Descoñecida		San Martiño	5
1739, 5 febreiro	Santiago	Alemaña		Lieiro	1
1739, 13 marzo	Laiheiche, Guillermo	Francia		S. Miguel Reinante	1
1739, 19 xuño	Ruil, Pedro	Francia		Lieiro	1
1739, 24 decembro	Mansín, Carlos Lorenzo	Italia	Roma, cidade	Ribadeo	1
1742, 28 febreiro	Rodríguez, Catalina	Alemania		San Martiño	2
1742, 2 abril	Ros, Antonio	Italia	Sicilia	Ribadeo	1
1743	Magdalena, Margarita	Alemania	Marn	Ribadeo	1
1743	Resner, Vicente	Alemania	Marn	Ribadeo	1
1749, 17 xullo	Cruz, Pedro da	Francia	Saint Front Neully	Ribadeo	1
1751, 11 febreiro	Conrado, Gaspar	Alemania		San Martiño	1
1751, 11 febreiro	Fregel, Margarita	Alemania		San Martiño	1
1751, 12 marzo	Joand, Juan Claudio	Francia	Limonais. Lyon	Ribadeo	1
1751, 17 marzo	Auben Gallu, Juan	Francia	Bayona	Ribadeo	1
1751, 22 marzo	Iglesia, María de la	España	Salamanca	San Martiño	1
1751, 22 marzo	Gaspar, Conrado	España	Salamanca	San Martiño	1
1751, 2 outubro	Cubeles, Nicolás de	España	S. Felipe. Zaragoza	Ribadeo	1
1752, 31 maio	Budín, Simón	Francia	Rulen. Duman	Ribadeo	2
1757	Peregrino	Irlanda		San Martiño	1
1757	Peregrina	Flandes		San Martiño	1
1759	Pobre estranxeiro	Descoñecida		San Martiño	1
1759, 12 febreiro	Pompeyo Paz y Cilio, Juan	Malta		San Martiño	1
1760	Un pobre estranxeiro	Flandes		Celeiro	1
1760, 24 febreiro	Zesbi, Juan Baptista	Italia	Génova	Ribadeo	1
1761	Pobre estranxeiro	Descoñecida		San Martiño	1
1761, 7 decembro	Moureau, Esteban	Francia	Montovar	San Martiño	1
1761, 22 maio	Guerra, Jorge	Italia	Venecia	Ribadeo	2
1763	Dous peregrinos	Descoñecida		San Martiño	2
1764	Dous peregrinos	Descoñecida		San Martiño	2
1764, 4 febreiro	Testa, Ignacio	Italia	Nápoles	Ribadeo	1
1764, 10 abril	Kyni, Fidelio	Suíza	Basilea	Ribadeo	1
1764, 4 xuño	Bat, Pedro de la	Francia	Bastida de Clerencia	Ribadeo	1
1764, 24 decembro	Rossi, Antonio	Francia		San Martiño	1
1765, 9 agosto	Gaziepuy, Juan	Francia	Marignac. Guienne	Ribadeo	1
1765. 10 xaneiro	Liechetendhi, Juan Jacobo	Alemania		Xove	1
1765, 23 febreiro	Valdés Menéndez, Fernando	España	Cangas de Tineo	Ribadeo	1

DATA	NOME	PAÍS	LUGAR	REFERENCIA	Nº
1765, 25 febreiro	Valter, Joseph	Alemania		Ribadeo	2
1765, 19 maio	Baptista, Juan	Francia	Lyon	Ribadeo	1
1765, 23 maio	Basset, Jacobo	Francia	S. Jacob. París	Ribadeo	1
1765, 8 xuño	Rios, Pedro	España	Barcelona	Ribadeo	1
1765, 19 xuño	Lafont, Santiago	Francia	S. Flour. Oveagne	Ribadeo	1
1765, 13 xullo	Sáenz Ruiz, Juan	España	Pipahona. Calahorra	Ribadeo	1
1775, 14 marzo	Mouchet, Francisco	Francia		Viveiro	1
1768, 23 setembro	Bertran	Francia	Bourdeaux	Cedeira	1
1768, 28 setembro	Tiseka, Juan Jorge	Rep. Checa	Bohemia	Cedeira	1
1782	Un peregrino	Descoñecida		San Martiño	1
1791, 14 abril	Fromager, Floro	Francia		Ortigueira	1
1792. 3 agosto	Du Ror, Luisa	Francia		Ribadeo	1
1804, 21 outubro	Granda, Xosé da	España	Asturias. Gozón	San Martiño	2
				<b>TOTAL</b>	<b>236</b>

	Desconocida	Francia	Italia	Moros	Polonia	Alemaña	Flandes	España	Suíza	Irlanda	Malta	Armenia	Rep. Checa	Total
Ribadeo	3	22	12	2	1	5	4	5	1			1		56
S.M. Reinante		1												1
S.M. Mondoñedo	105	6				5	1	4		1	1			123
Foz		1												1
Fazouro		2					2							4
Nois		1												1
Cangas		2												2
Burela		1												1
Lieiro		1	1			1								3
Xove						1								1
Celeiro	22						1							23
Sta. M <sup>a</sup> Viveiro		1												1
Covas			1				1							2
Vicedo								2						2
San Clodio								2						2
Ortigueira		4												4
Cedeira		2				5							1	8
Xubia								1						1
<b>TOTAIS</b>	<b>130</b>	<b>44</b>	<b>14</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	<b>17</b>	<b>9</b>	<b>14</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>236</b>



# A devoção e a peregrinação jacobeias em Portugal

Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha  
Universidade Católica Portuguesa

## La devoción y la peregrinación jacobeeas en Portugal

Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha  
Universidade Católica Portuguesa

**Resumen:** Afirmo sin ningún tipo de duda que Portugal es el país europeo donde la devoción y la peregrinación jacobeeas han penetrado más profundamente en el alma popular. He mencionado la devoción y la peregrinación, pero esta afirmación necesita una base documental de apoyo. Es precisamente esto lo que me propongo comenzar a hacer en el presente trabajo al que espero que le continúe al menos un segundo. En este inicial, las noticias más antiguas nos cuentan que la devoción ya existía en el siglo IX, ¡la iglesia parroquial de Castelo de Neiva (Viana do Castelo) fue consagrada en el año 862! La peregrinación llegaría a continuación, cuando en 899 se desplazaron a Compostela cinco obispos del territorio que hoy es portugués para la consagración de la segunda basílica allí dedicada a Santiago. No eran peregrinos propiamente pero abrieron un camino que en seguida vería nacer toda una estructura asistencial que cuidaba de los caminantes. Sin embargo, hay muchas otras y variadas pruebas de la antigüedad y de la intensidad de la peregrinación, así como de la devoción al Apóstol, diseminadas por tierras portuguesas que deberán quedar para un segundo momento.

**Palabras clave:** Portugal. Peregrinación jacobea. Culto jacobeo. Historia.

---

## *The Jacobean cult and pilgrimage in Portugal*

*Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha*  
*Universidade Católica Portuguesa*

**Abstract:** *There is no doubt that Portugal is the European country where the Jacobean pilgrimage and cult has had the major influence among the common people. I have mentioned the worship and the pilgrimage, but documentary*

*evidence is required to support this statement. This is precisely what I intend to do in the present work in the hope that more will follow. To begin with the oldest documents tell us that this cult already existed in the IXth century. The parish church of Castelo de Neiva (Viana do Castelo) was consecrated in the year 862! The pilgrimage began when in 899 five bishops went from what is now Portugal to Compostela to the consecration of the second basilica of Santiago. They were not pilgrims, properly speaking, but they opened up a way which quickly became a network of hospitality for taking care of pilgrims. However, there is much more evidence which demonstrates the antiquity and intensity of the pilgrimage, as well as the cult of the Apostle, spread throughout Portugal which will be dealt with in a later article.*

**Key words:** Portugal. Jacobean pilgrimage. Jacobean cult. History.

---

## A devoción e a peregrinación xacobeas en Portugal

Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha  
Universidade Católica Portuguesa

**Resumo do texto:** afirmo sen ningún tipo de dúbida que Portugal é o país europeo onde a devoción e a peregrinación xacobeas penetraron máis fondo na alma popular. Mencionei a devoción e a peregrinación, pero esta afirmación necesita unha base documental de apoio. É precisamente isto o que me propoño comezar a facer no presente traballo, ao que espero que lle siga polo menos un segundo. Neste inicial, as novas máis antigas cóntannos que a devoción xa existía no século IX; a igrexa parroquial de Castelo de Neiva (Viana do Castelo) foi consagrada no ano 862! A peregrinación chegaría a continuación, cando en 899 se desprazaron a Compostela cinco bispos do territorio que hoxe é portugués para a consagración da segunda basílica alí dedicada a Santiago. Non eran peregrinos propiamente pero abriron un camiño que axiña vería nacer toda unha estrutura asistencial que coidaba dos camiñantes. Non obstante, hai moitas outras e variadas probas da antigüidade e da intensidade da peregrinación, así como da devoción ao Apóstolo, espalladas por terras portuguesas que deberán quedar para un segundo momento.

**Palabras clave:** Portugal. Peregrinación xacobeas. Culto xacobeo. Historia.

**E**m qualquer região portuguesa, ao perto ou ao longe, há um topónimo Santiago; em muitas igrejas portuguesas há uma imagem de Santiago; em muitos testamentos medievais portugueses há uma doação a uma igreja “*de Santiago*”, portuguesa ou galega, muitas vezes acompanhada de outra destinada a uma peregrinação de substituição a “*S. Thiago da Galecia*”; a nossa etnografia está cheia de referências ao culto jacobeu; e na língua portuguesa são várias as palavras ou expressões enraizadas na devoção ao Apóstolo. Etc.

Mas este não é já um trabalho de síntese, impossível ainda hoje, até porque grande parte da nossa documentação antiga está por estudar, perdida no silêncio dos Arquivos ou desconhecida por cantos e recantos.

Tentarei dar uma panorâmica da devoção e da peregrinação a Santiago na História e na religiosidade portuguesas.

### *I. Os mais antigos lugares jacobinos portugueses*

Também em Portugal, ou melhor, no território que hoje é Portugal, Santiago começou por ser fundamentalmente o padroeiro da Reconquista contra os Mouros, iniciada a partir de Covadonga, mas que, em pouco tempo, chegaria aos territórios do Entre-Douro-e-Minho e do Entre-Douro-e-Mondego.

As mais antigas notícias do culto jacobino referem-se por isso a igrejas ou ermidas dedicadas ao Apóstolo, no contexto da luta contra o Mouro.

A primeira é do ano 862; dá-a uma pedra epigrafada que noticia a sagração da igreja de Castelo de Neiva (Viana do Castelo): “*In Dei nomine sacrabit / basilica Sancti Jacobi / Apostoli Domnus Nausti episcopus / ... s Era DCCCC*” de César, ou seja, no ano 862 da era cristã. Trata-se da igreja de uma povoação acastelada, de antigas lutas militares.

Mas outras há, desta mesma centúria, nomeadamente na região de Coimbra, cidade várias vezes conquistada e perdida pelos cristãos e que sofreu longos assédios. O apego da tropa cristã à protecção de Santiago explica que várias igrejas do arrabalde conimbricense tivessem sido dedicadas ao Apóstolo e algumas doadas mesmo à igreja de Compostela<sup>1</sup>. A primeira foi a de Trouxemil (*uilla crescemiri*), doada por Afonso III das Astúrias, em 883, à de Santiago de Compostela, um ano antes da primeira conquista de Coimbra. Com esta doação, ter-se-ia estabelecido ali o culto do Apóstolo: Trouxemil é, ainda hoje, uma freguesia dedicada a Santiago.

A 30 de Dezembro de 898 – “*in die festivitatis supradicti patroni nostri sci. Iacobi III kals. Ianuarias*” –, o mesmo Afonso III doou outras vilas do território de Coimbra, recém-conquistada, um pouco nos mesmos termos:

“*...domino sancto glorioso ac post deum fortissimo patrono iacobo apostolo cuius corpus tumulatum esse dignoscitur sub arcis marmoricis provincia gallecie ... offerimus atque concedimus memorie uestre pro uictu monachorum pro subsidio pauperum et susceptione peregrinorum siue aduen(ienti)um uillas in suburbio coninbriense quas nuper dominus de manu gentilium abstulit et sancta uestra intercessione dicioni nostre subdidit id est uilla in ripa de fluuio uiaster cum ecclesia uocabulo sci(licet) martini et uilla crescemiri siue et iuxta*

<sup>1</sup> Ainda hoje, à volta de Coimbra, Eiras, Souselas e Trouxemil são paróquias de Santiago; e há ermidas dedicadas ao Apóstolo em Ançã, S. João do Campo, Taveiro e S. Martinho do Bispo. E não se pode esquecer a igreja de Santiago, da cidade de Coimbra.

*fluio uilla cum ecclesia sci(licet) laurenti et terciam partem de uilla trauazolum inter agatham et uaugam*<sup>2</sup>.

Mas há notícia de outras doações a Compostela. Em 908, o presbítero Viliulfo doou à igreja de Santiago a de S. João de Penselo (hoje do concelho de Guimarães), que, no entanto, conservou sempre a invocação joanina.

*“Ego seruus uester licet indignus Viliulfus presbiter ... concedo et offero glorie uestre atque sacro sancto altario uestro (domino et patrono meo sanctoque Dei martiri sancto Iacobo apostolo cuius corpus tumulatum manet sub arcis marmoreis territorio gallecie in finibus Amaee) pro uictu atque uestitum monachorum Dei in ista sancta ecclesia nostra deseruiencium suu,atur Pensello subtus monticulo Lartico iuxta arrogio selo territorio bracarense...”*<sup>3</sup>.

Mais tarde, em 1066, a Infanta D<sup>a</sup> Urraca concedeu igualmente a Compostela várias vilas e igrejas de Entre-Douro-e-Minho:

*“Concedo atque offero ob gloriam nominis tui (glorioso aplo. iacobo patrono meo) sco. altario suo in prefata ecclesia (fundata ... in terra gallecie finibus amæa) fundato uillam quam dicunt uillellam cum alia uilla quam ibi ganauit nunus ueremudiz de suis coniermanis et ecclesiam sce. marie in riuulo de molinos et medietatem ecclesie sce. eulalie et in capreiros sci. saluatoris ecclesie medietatem et sunt ipse uille in ualle de uice territorio portugale”*<sup>4</sup>.

Entre as muitas doações a Santiago, é justo salientar a da *villa Corneliana* (hoje Correlhã, Ponte de Lima), do ano 915, feita por Ordonho II de Leão (914-924) e Elvira, sua mulher:

*“...placuit nobis ut contestaremus uillam pro eis loco sancto uestre ecclesie sicut et contestamus. id est uillam quam uocitant cornelianam territorio gallecie secus flumen limie cum ecclesia sci...”*<sup>5</sup>.

Pouco a pouco, entretanto, começaram a surgir, aqui e ali, pequenas “*ecclesias*” locais, digamos assim, dedicadas a Santiago: a “*in ripa de Ul ecclesia Sancti Jacobi*” já existia em 922; no ano 1033, numa doação feita à Colegiada de Santa Maria da Oliveira, de Guimarães, fala-se da “*de sancto Iacobo de Castelanos ... ipsam ecclesiam*” (Santiago de Castelões, Vila Nova de Famalicão) e, em 1043, sabemos da “*ecclesia uocabulo Sancti Jacobi qui est fundata in uilla nuncupata Candanoso*” (Candoso, Guimarães). Santiago de Riba-Ul (Oliveira de Azeméis), Castelões e Candoso são ainda hoje duas paróquias da invocação de Santiago.

Se muitas destas igrejas têm nos documentos o nome de *ecclesias*, outras são chamadas *basílicas* (*baselicas*, *beselgas*). Tratava-se de pequenos templos levantados sobre

2 FERREIRO, López - *Historia de La Santa A. M. Iglesia de Santiago*, II, Santiago: Seminario Conciliar, 1899, Apêndice, p. 44 (de seguida, apenas FERREIRO).

3 FERREIRO - *ob. cit.*, II, Apêndice, p. 61.

4 FERREIRO - *ob. cit.*, II, Apêndice, p. 245.

5 FERREIRO - *ob. cit.*, II, Apêndice, p. 86.



o túmulo ou relíquias de um santo de quem tomavam o nome, criadas, em princípio pelos senhores dos lugares onde eram edificadas e por eles dotadas de bens económicos com que pudessem sustentar-se e assegurar o serviço religioso a prestar às populações locais.

Era assim a de Souzelas, uma povoação vizinha da cidade de Coimbra – “*baselica vocabulo Sancti Jacobi hic in illa nostra uilla de Sausellas*” –, que conhecemos por documento de 937. E dos finais deste século, do ano 991, é a de “*sancti Jacobi apostoli ... baselice edificada ... in villa Nandini*” (agora Santiago de Areias, Santo Tirso). As duas são hoje paróquias de Santiago. E várias outras sabemos que existiam já nos Séc. s X e XI.

Embora, nesta época, houvesse uma grande imprecisão de linguagem, muitos destes templos chamados *ecclesias* seriam já paróquias, o que não acontecia com as *baselicas*. Mas nem sempre era assim. A “*ecclesia sancti jacobi*”, de que falam documentos de 1059 e 1088, referindo um pequeno lugar de culto jacobeu que existia no vale de Arouca, junto da “*villa oliuaria*” (isto é, de Santa Eulália)<sup>6</sup>, nunca viria a ser sede de paróquia.

Seja como for, concluir-se-ia depois, já na época da intensa peregrinação jacobea, que todos estes templos estavam implantados nos caminhos de aproximação a Compostela. Nem que não pareça. É o caso da última *ecclesia* que citei, a de Santiago de Arouca. Aparentemente perdida no meio de serranias, sabemos por um documento de 24 de Março de 1611 que recebeu o baptismo na igreja do não muito distante convento de Arouca uma filha de Diogo do Souto e de Isabel Gonçalves, naturais de Lisboa, que nasceu no hospital de Arouca, quando os pais regressavam da romaria a Santiago de Compostela<sup>7</sup>. Arouca era mesmo caminho de peregrinação a Compostela!

Falo de igrejas cuja dedicação a Santiago está documentalmente atestada. Mas muitas outras de invocação jacobea deveriam existir já no séc. XI, embora delas não nos tenha chegado notícia documental. É o caso da de Beduído (Estarreja), que deve remontar pelo menos ao séc. X, e da de Santiago de Paredes (Póvoa de Lanhoso), uma extinta freguesia que é hoje um lugar da de Santiago de Calvos (Póvoa de Lanhoso). Curioso que, no território desta última, está situada a célebre e medieval Ponte do Porto, que terá substituído uma outra mais antiga, romana, levantadas as duas no lugar onde existiu uma antiquíssima barca de passagem. Outro caso de freguesia jacobea antiquíssima é o de Santiago de Piães (Cinfães), cuja primeira notícia documental é de 1087: chamava-se então “*sancti Jacobi apostoli de Pelaiones*”.

Pode afirmar-se que, no séc. XI, em época, portanto, anterior à Nacionalidade portuguesa, havia já muitas paróquias de Santiago: poderão citar-se as de Carvalhais

6 *Portugalia Monumenta Historica, Diplomata et Chartae*, nº 701.

7 COSTA, M. Gonçalves da - *História do Bispado e Cidade de Lamego*, IV, Lamego: 1984, p. 454.

(S. Pedro do Sul), Cassurrães (Mangualde), Carvalhosa (Paços de Ferreira), Cristelo (Caminha), Picão (Castro Daire), Teivães (paróquia desaparecida e hoje integrada na de Antime, Fafe) e Santiago de Maças (hoje integrada em Besteiros, Tondela), Anha (Viana do Castelo), Bougado (Santo Tirso) e Faia (Cabeceiras de Basto). Mas esta lista não é completa.

De facto, logo depois da independência de Portugal, em 1140, restaurada a Diocese de Braga, com o Bispo D. Pedro, no ano 1071, foi elaborado, uns 10 anos depois, um *Censual da Diocese da Braga* que nos dá notícia de todas as paróquias existentes pro tempore Entre-Lima-e-Ave. Entre elas, ditas “de Santiago” são já referidas 39<sup>8</sup>!

Mas são muitas mais as citadas nas Inquirições de D. Afonso II (1211-1223), de 1220. E se compararmos estas Inquirições com as de 1258, de D. Afonso III (1248-1279), constataremos que cresceu muito, entretanto, quer a organização paroquial do território quer o número das paróquias dedicadas a Santiago. Globalmente falando, a divisão paroquial ajustava-se a um tempo novo e a novas necessidades. Assim, por exemplo, Santiago de Palme, citada nas Inquirições de 1220, daria logo a seguir origem a duas freguesias novas, a de Santiago de Aldreu e a de Santo André de Palme; pelo contrário, a de Santiago de Exate, citada em 1220, já não é referida em 1258; em seu lugar, surgiria também, no séc. XIV, uma nova paróquia, Feitos, igualmente dedicada a Santiago.

Nos séculos XIII e XIV, continuaria esta muito profunda redefinição paroquial, que se prolongou séculos adiante. Com ela, desapareceriam muitas paróquias de Santiago<sup>9</sup>,

8 No (actual) concelho de Amares: Caldelas, Goães e Vilela. No de Barcelos: Asnes (hoje dita Santiago do Couto), Sequiade, Cossourado, Santiago de Palme (freguesia que abandonaria este patronato mas de que nasceria a de Santiago de Aldreu), Vila Seca, Cambeses, Creixomil, Encourados, Magistroi (hoje Santiago de Carapeços) e Molnes (freguesia desaparecida, hoje um lugar da de Remelhe). No concelho de Braga: Fraião (ao tempo, Santiago de Lamações) e Priscos. No de Famalicão: Mouquim, Antas, Armofães (hoje integrada em Santiago da Carreira), Gavião, Molnes (depois chamada Santiago da Forca ou da Cruz), Outiz, Castelões e Ninães (freguesia extinta, hoje um lugar da de Requião). No concelho de Guimarães: Ronfe; no da Ponte da Barca: Sampriz e Vila Chã; no de Ponte de Lima: Gemieira (ao tempo chamada Santiago de Freiriz) e Piores; no da Póvoa de Lanhoso: Calvos (freguesia desaparecida e hoje integrada em S. Gens de Calvos) e Provicola (hoje dita Santiago de Lanhoso); no da Póvoa de Varzim, Amorim; no de Santo Tirso: Santiago de Nandim (hoje Areias); no de Viana do Castelo: Anha e Castelo de Neiva. Finalmente, no de Vila Verde: Arcozelo, Atiães, Francelos (hoje integrada na de Santa Maria do Prado), Vila Chã e Sabariz.

9 É assim muito longa a lista das paróquias jacobeeas desaparecidas ao longo do tempo, embora por razões várias: Alenquer, Almofães (hoje integrada em Santiago da Carreira, Famalicão), Calvos (hoje S. Gens de Calvos Póvoa de Lanhoso), Covilhã, Echate (hoje em Feitos, Barcelos), Estremoz, Évora, Figueiredo (hoje em Oliveira, Famalicão), Frades (hoje em Edral, Vinhais), Francelos (hoje em Prado, Vila Verde), Guarda, Lagomar (hoje em Donai, Bragança), Louredo (em Sub-Arrifana, Penafiel), Maças (hoje na de Besteiros, Tondela), Marvão, Moldes (hoje em Remelhe, Barcelos), outra Moldes (hoje em Arcos, Vila do Conde), Monsaraz, Murça, Nave Redonda, Ninães (hoje em Requião, Famalicão), Óbidos, Olas (hoje em Inguais, Belmonte), Ourém, Paredes (Calvos, Lanhoso), Penamacor, Pesqueira, Pinheiro Velho (hoje em Pinheiro Novo, Vinhais), Portalegre, Rebordões (hoje em Infesta, Celorico de Basto), Sabugal, Santarém, Teivães (hoje em Antime, Fafe), Venda do Cepo (hoje em Trancoso) e Vila Viçosa, Santiago de Pinheiro Velho [hoje integrada na de Pinheiro Novo [civilmente Quiraz], Vinhais; Santiago de Lagomar, hoje em Donai, Bragança; e Santiago de Sabariz, hoje também Donai. E outras tantas em Vila Real: Santiago de Frades, hoje em Edral, Vinhais; Santiago de Vila Nova de Panóias, hoje em Folhadela, Vila Real; e Santiago do Monte, hoje em Nogueira da Montanha (Chaves).

mas outras novas nasceriam<sup>10</sup>. E muitas outras mudariam de nome<sup>11</sup>. Entretanto, a sul do país, surgiram também novas paróquias, mas por influência directa da Ordem de Santiago: Alcácer do Sal, Almada, Entradas, Sesimbra, Tavira ou Vale de Santiago (Odemira).

Algumas abandonariam, entretanto, os seus primitivos oragos para se acolherem ao patronato do Apóstolo: é o caso, por exemplo, da de Nogueira (Vila Nova de Cerveira), que, da invocação de S. Cristóvão passou à de Santiago, da de Santa Lucrecia de Algeriz (de Santa Lucrecia para Santiago) ou da de Santiago da Moita, dedicada primeiramente a S. Cucufate, etc.

Contrariamente, já em tempo mais ou menos recente, algumas paróquias de Santiago abandonaram o padroado do Apóstolo para se acolherem à devoção mariana: assim os casos de Vale da Senhora da Póvoa (Penedono; antiga Santiago de Vale do Lobo), Sobradelo da Goma (Póvoa de Lanhoso; de Santiago para Santa Maria), Corujeira (Guarda; de Santiago para Nossa Senhora das Neves), Ourozinho (Penedono; de Santiago para Santa Maria) e Torre de Moncorvo (de Santiago para Nossa Senhora da Assunção). Entretanto, Oliveira (Póvoa de Lanhoso) balançou entre Santiago e S. Cristóvão, Vila Meã (Vila Nova de Cerveira) entre S. Paio e Santiago, e Castelões de Santiago (Tondela), que se acolheria à de O Salvador, abandonando a invocação jacobea primitiva.

As notícias que temos dos primeiros tempos da devoção jacobea em território português, antes ou depois da nacionalidade, não nos falam, porém, apenas de paróquias.

Há uma imensa série de testemunhos no domínio do património construído: pontes (uma mesmo dita “de Santiago”, em Couto de Ervededo, Chaves) e caminhos, fontes (Torre de Moncorvo, Santiago da Capela, freguesia do concelho de Penafiel, Oliveira do Douro, em Vila Nova de Gaia, Santiago de Ferreira, em Paços de Ferreira, etc)<sup>12</sup>, inúmeros cruzeiros, imagens representando quer Santiago Apóstolo, quer o

10 Adeganha, Vila Franca do Deão, Álvaro, Amedo, Carralcova, Folhadela, Pinheiro de Coja, Santiago (de Armar), Santiago de Provicole (hoje simplesmente Santiago, Póvoa de Lanhoso)... etc.

11 Santiago de Trancoso passou a Santiago da Venda do Cepo e depois desapareceu mesmo; Santiago do Arrabalde da Ponte (de Leiria) originaria Santiago de Marrazes; Santiago de Belmir é hoje Santiago de Ronfe; Santiago de Farinha Podre, também chamada Santiago de Paipedrinho, é hoje Travanca do Mondego; Santiago de Paus é Santiago de Vila Cova; Santiago de Magistroi é Santiago de Carapeços. Mas são muitas mais as que trocaram de nome. Aqui se indicam, primeiro, a velha designação, depois, a que se lhe seguiu e, caso se não trate de paróquia desaparecida, a que vigora ainda: Pedronhe - Besteiros, Asnes ou Tamel ou Couto de Cide - Couto (Barcelos), Nandim ou Landim - Areias, Vermoim - Carreira (Santo Tirso), Vila Chã - Carreiras de Santiago, Rodalho - Cendufe, Izeda - Coelhooso, Souto - Cristelo, Molnes ou da Forca - Cruz, Vila Nova (de Panóias) - Folhadela, Lamações - Fraião, Freiriz - Gemieira, Idanha - Junqueira, Provicole ou Provizola - Lanhoso, Paço de Sever - Paçô (Moimenta da Beira), Fermentões - Pinheiro, Santiago das Vinhas - Sopo, Vale de Lobo - Vale da Senhora da Póvoa. Santiaguinho era o nome antigo da freguesia hoje dita Santiago de Sub-Arrifana, Penafiel: assim se distinguia da vizinha Santiago de Louredo, entretanto desaparecida.

12 No caminho do peregrino, as fontes de água fresca e límpida são sempre uma bênção. Por isso abundavam, construídas muitas vezes propositadamente para ele. Assim, a Câmara de Guimarães, em sessão de 22 de Agosto de 1624, garantiu ao Hospital da Misericórdia da Vila uma “pena de água” para que este pudesse assistir convenientemente aos muitos peregrinos que por ali passavam, visto “esta vila ser de passagem para

Mata-Mouros, quer ainda o peregrino, belos nichos, como o de Escarigo (Figueira de Castelo Rodrigo), albergarias e mosteiros, como mais adiante direi, a heráldica, outro dos campos em que a peregrinação jacobeia ficou bem testemunhada. Devem também ter-se presentes as Irmandades e Confrarias de Santiago, algumas ainda existentes. Mais ainda: a memória da devoção jacobeia perdura muitas vezes na alma popular para além do imaginável e deu nome a cafés, a restaurantes e a muitos outros serviços comerciais, mesmo a estações de caminho de ferro (linhas férreas do Douro e do Vouga).

E não me refiro agora nem à etnografia (lendário, adagiário, romanceiro), nem ao mundo das festas e das feiras, nem ao da linguagem popular.

Outras vezes ainda, referências recentes a Santiago são claramente emanações de uma memória colectiva que atravessou os tempos: em Segirei (antigo curato da invocação de São Gonçalo de Amarante, hoje freguesia de S. Vicente da Raia, Chaves), aldeia por onde saía para Espanha o célebre “*caminho leonês*”, a devoção popular colocou recentemente um pequeno nicho jacobeu no muro de suporte da capela do lugar, e na Madalena, em Vila Nova de Gaia, levantou um outro no Largo de Aguiçim.

Mas há também as ermidas.

Notícias muito antigas, como já disse, referem a existência de pequenas basilicas dedicadas ao Apóstolo. Mas a maior parte das pequenas ermidas hoje ainda existentes foi construída a partir do séc. XVI, quando a peregrinação feita por território português era uma realidade indelével. Todas elas, praticamente sem excepção, estão situadas ao lado de caminhos mais ou menos importantes na peregrinação compostelana: a peregrinação potenciou a devoção popular. De facto, estas ermidas constituem o maior testemunho da popularidade da devoção jacobeia continuada num tempo em que a peregrinação entrou em claro retrocesso, nomeadamente depois que a Reforma lançou suspeitas sobre ela, como de resto havia já preanunciado a *Imitação de Cristo*, ao dizer que “*qui multo peregrinantur raro sanctificantur*”<sup>13</sup>.

Pouco antes, em 1316, já Martín Pérez escrevera assim no seu *Libro de las Confesiones*, “*uma das obras que, dentro do género, mais circulou entre o clero ibérico durante o século XIV e a primeira metade do Século XVII*”<sup>14</sup>, traduzido para português em 1399, no *Scriptorium* de Alcobaca: “*... os que andam romarias muytas. Ca muyto som de castigar e de reprehender alguas romarias, ca muyto ben se perde en andar alguus caminhos, e se esfria a deuocão*”<sup>15</sup>.

---

S. Tiago da Galiza e S. Gonçalo de Amarante” (Arquivo Municipal Alfredo Pimenta, de Guimarães [para a frente, simplesmente AMAPG], 6º Livro das Vereações da Câmara, fl. s 53-54).

13 *Imitação de Cristo*, XXIII, 4.

14 MACHADO, José Barbosa - “Introdução”, in PÉREZ, Martín - *Libro das Confissões*, Tomo I, [Vila Real:] Centro de Estudos em Letras da UTAD, 2005, p. 10.

15 *Ibidem*, p. 197.

Bastante nesta consonância, haveria de pronunciar-se o *Tratado de Confissom*, editado em 1489, em Chaves, cidade e região de intensa passagem na peregrinação jacobeeia, tomando duas posições divergentes. Num lado, ao falar de faltas não especialmente graves (“*outros pecados*”), recomendou se fizesse penitência delas “*per esmola e per romarias*”; no entanto, pouco adiante, como que corrige o anteriormente dito: “*Muito se deve guardar o côfessor que os homens nem as molheres, mãebos que os ño envie ãdar romarias pelo mundo; va por veer, [e] ouvir podem aginha pecar e fazerem pecar outros, mais deve lhe dar outras cousas em peendença assi como que vaam a igreja ouvir as missas e as horas e as pregações enquanto hi steverem digam o pater noster e a ave maria e outras orações com hos geolhos em terra*”<sup>16</sup>.

Falávamos de ermidas de Santiago em território português. Tenho notícia de 140 que, na sua maior parte, existem ou existiram<sup>17</sup>.

A finalizar, uma palavra breve para dizer que à devoção jacobeeia outras se foram naturalmente colando: as de São Roque e de Santo Amaro; as de São Gonçalo de Amarante e São Lázaro; ainda S. Cristóvão e Santo André.

A de São Gonçalo de Amarante foi certamente a que teve maior expansão: beneditino ou cônego regrante, peregrino, depois eremita, finalmente dominicano, diz a tradição que se dedicaria, no século XIII, à (re)construção da ponte de Amarante.

Sabedor dos perigos e dificuldades que todo o viajante e sobretudo os peregrinos tinham de vencer em suas andanças, e dados os riscos que se apresentavam a quantos em Amarante tinham de atravessar o rio Tâmega – ali existira uma ponte romana, então quase destruída e impraticável –, Gonçalo ter-se-á<sup>18</sup> dedicado ao fabrico de uma nova ponte (ou reparação da antiga), que subsistiria até 1763, ano em que se desmoronou.

Entre os séculos XI e XV, a construção de pontes e calçadas era considerada, um pouco por toda a Europa, a obra de misericórdia por excelência<sup>19</sup>. Não admira, portanto, que, nomeadamente a partir do século XV, a fama de santidade de S. Gonçalo se tivesse espalhado por todos os lugares directa ou indirectamente ligados ao trânsito em geral e à peregrinação jacobeeia em particular, sobretudo onde havia ou era desejável que houvesse pontes. Dos caminhos e dos caminhan-tes e, em particular, das pontes se tornou S. Gonçalo de Amarante protector. E também das vítimas de fracturas, ocorrência muito frequente entre os viandantes de antanho.

16 *Tratado de Confissom*, Lisboa: INCM, 1973, pp. 192 e 198.

17 (Diocese de) Aveiro 7, Beja 1, Braga 9, Bragança 10, Coimbra 12, Évora 4, Guarda 4, Lamego 14, Leiria 3, Portalegre 3, Porto 21, Setúbal 11, Viana do Castelo 11, Vila Real 21, Viseu 13. Nesta contagem não se incluem “igrejas de Santiago”, nomeadamente as pertencentes à Ordem de Santiago.

18 Este condicional quer dizer que não está definitivamente provada a historicidade de São Gonçalo de Amarante, o que não acontece com o seu culto, a maior devoção portuguesa, pelo menos no Norte do país, depois da de Santo António de Lisboa. Ver CUNHA, Arlindo de Magalhães Ribeiro da - *São Gonçalo de Amarante, um vulto e um culto*, Vila Nova de Gaia: Câmara Municipal, 1997.

19 Ver a este propósito ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de - “Os Caminhos e a Assistência no Norte de Portugal”, in *Actas das 1. as Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, tomo I, Lisboa 1973, p. 39/57.

A devoção de São Gonçalo de Amarante, para além de aparecer muitíssimas vezes ao longo dos caminhos de Santiago, surge com frequência ao lado da do próprio Apóstolo<sup>20</sup>. Sobretudo no séc. XVI, ombreou mesmo com a de Santiago, que poderá até, aqui e ali, ter suplantado: “*omnes deuotionis ergo Amarantum frequentius quam Compostellam non tam multum distantem petunt*”<sup>21</sup>.

## II. O cuidado dos peregrinos

A partir do séc. XI, ressurgiu na Cristandade, e com rara violência, o problema da pobreza e dos pobres. O surto demográfico, o surgir de uma nova economia, o escândalo da riqueza e ainda as pestes e as fomes obrigaram a uma referência essencial ao Cristo *nu e crucificado* que por amor dos pobres se fez pobre (2 Cor 8,9), ele que não tinha onde reclinar a cabeça (Mt 8,20) e que dissera “*Assim como eu fiz, fazei vós também*” (Jo 13,15) e ainda “*reconhecerão que sois meus discípulos se vos amardes uns aos outros*” (Jo 13,35). Por tudo isto, num tempo em que o Estado não tinha ainda nem capacidade nem disponibilidade para o fazer, pouco a pouco, inspirada pela Igreja, começou a nascer na sociedade a consciência da necessidade de cuidar dos pobres. E por toda a parte uma notável acção caritativa começou a levantar hospícios, gafarias, albergarias e hospitais, pontes e “*barcas de por Deus*”<sup>22</sup>, depois misericórdias e confrarias, humanizando costumes e sublimando diferendos, atendendo aos pobres e marginais gerados pela violência de um tempo rude e ainda bárbaro.

Porque eram de difícil e dispendiosa execução, no Mundo antigo havia muito poucas pontes. Na Idade Média, as que vinham da romanidade estavam geralmente em ruínas. Os *pontífices* tornaram-se por isso o génio prático da Caridade, organizando verdadeiras campanhas a favor da sua edificação ou reparação. A maior parte foi levantada com esmoladas anónimas, vindas um pouco de todo o lado, agraciadas muitas

---

20 Alguns exemplos: em Alfândega da Fé há uma capela da invocação de São Gonçalo e Santiago; no lugar de Alvides da freguesia de Santiago de Alhariz (Valpaços) há uma Capela de S. Gonçalo; na igreja de São Gonçalo de Amarante há um altar de Santiago; em Castelo de Vide, na igreja de Santiago, há uma imagem de S. Gonçalo; em Chave, Arouca, há uma ermida de Santiago e uma imagem de S. Gonçalo na paroquial; no altar-mor da igreja paroquial de Santiago de Custóias (Matosinhos), estão, lado a lado, as duas imagens do Apóstolo e de São Gonçalo; no lugar de Fontes, de freguesia de Santiago de Soutelo do Vale (Vila Pouca de Aguiar), há uma capela de S. Gonçalo; na freguesia de Infesta, Celorico de Basto, onde existe ainda a velha paroquial de Santiago de Rebordões, há uma capela de São Gonçalo no lugar de Lamelas; a jacobea Lenda da Cabeça tem muito a ver com a freguesia de Nabo (Vila Flor), que tem São Gonçalo por orago; na freguesia de Rio Douro, de Cabeceiras de Basto, há uma capela de S. Gonçalo no lugar de Vilela, e outra de Santiago no de Formigueiro; na antiga paroquial de Santiago de Francelos (hoje Prado, Vila Verde), há imagem de S. Gonçalo; acontece o mesmo na igreja paroquial de Santiago de Riba-Ul, Oliveira de Azeméis; junto da paroquial de Santiago de Vila Cova (Vila Real), há um curiosíssimo Cruzeiro de S. Gonçalo. Etc, etc.

21 SAMPAYO, Stephanus de - *Thesaurus Arcanus*, Parisiis: apud Thomam Perier, 1586, p. 154.

22 Uma das mais famosas barcas de “por Deus” da nossa Idade Média foi a das Caldas de Moledo (Canelas, Peso da Régua), instituída por D. Afonso Henriques. Nesse mesmo lugar, mas do outro lado do rio, na margem esquerda (Penajóia, Lamego), tinha já D<sup>a</sup> Mafalda, sua mulher, instituído uma albergaria aonde se “albergarent ones qui ibi albergare vellent”.

delas com indulgências. Normalmente eram as ordens religiosas que orientavam as populações na resolução destas necessidades, chegando-se muitas vezes à criação de associações de “irmãos pontistas”. Outras vezes, eram os reis e os nobres que, por motivos religiosos e penitenciais, tomavam a responsabilidade da sua construção ou reparação. Na documentação medieval portuguesa, nomeadamente nos testamentos, aparecem inúmeras doações destinadas a pontes a edificar ou a reparar. Só nos 2 Volumes do Cartulário *Testamentos e Doações*, da Colegiada de Guimarães, registei 6 destinadas à ponte de Ourense, de 1229, 1263, 1267, 1269 (duas) e 1273, e muitas mais às diversas pontes do Entre-Douro-e-Minho.

Em Portugal, um caso a salientar é o da ponte de Canavezes, de origem romana, citada no *Itinerário* do imperador Antonino (138-161), que D. Mafalda (?-1158), mulher de D. Afonso Henriques, o primeiro rei de Portugal (1128-1185), mandou restaurar. Esta antiga ponte teve muita importância na viação da Idade Média portuguesa, e concretamente no contexto das peregrinações a Compostela. Também por isso se levantaram nas suas imediações algumas instituições definitórias do tempo: a Albergaria e a Gafaria (leprosaria). De facto, Ponte ou Barca, Albergaria e Gafaria (leprosaria) constituíam uma verdadeira tríade muito frequente ao longe e ao perto, em Portugal e por toda a Europa, fruto da Caridade ao serviço do próximo.

*“Eu, a rainha D. Mafalda, querendo fazer tesouro nos céus dando dos meus bens, tesouro que nem a ferrugem nem a traça poderão destruir, e querendo ganhar as folganças celestiais no lugar [em que] os bons dispensadores dos haveres seus reinarão com Jesus Cristo, como diz no Evangelho que diz “Vinde vós, bentos de meu Padre, arreceber o Magno [tesouro] que vos está aparelhado do princípio do mundo”, (...), faço carta de testamento ou de couto mui firme e por esta guisa.*

*Deixo o meu Paço de Canavezes que eu fiz e em que pousei enquanto mandei fazer a ponte de Sobre o Tâmega, a qual morada de Paços deixo por Hospital com os foros e rendas que eu hei naqueles lugares ... para se cumprir a obra que mandar que se faça no Hospital: esse dito Hospital será sempre limpo, bem coberto e com portas serradas, com camas em que possam fazer nove peregrinos, aos quais serão dadas rações ou de entrada ou de partida, e mais lume, água e sal; e finando-se algum dos peregrinos seja enterrado com três missas de sobre altar, e com pano, e será e seja dita na minha capela que está nos Paços meus uma missa em cada semana por minha alma. Do mesmo modo, haja no Hospital fornos; e não se coza pão em outros [fornos]; e [mando ainda] a quem tiver o cargo que assim se faça, [e se] cumprir fielmente, como é guisado, haverá o que ali remanescer por seu trabalho ... e [se] isto minguar ou desfizer haja a ira de Deus, não se levantará no Dia de juízo, e será maldito até última geração com outras muitas maldições”<sup>23</sup>.*

Com o tempo, porém, esta instituição, como muitas outras, degradou-se. A intervenção firme do rei D. Dinis, em Agosto de 1292, tentou pôr fim ao desmando:

*“mando e outorgo que a barca e o couto de Moledo que deram meus avós por esmola por suas almas, para passagem desse lugar e para manter-se a albergaria, que se cumpra assim como foi*

23 VASCONCELOS, Manuel de - *A Vila de Canavezes*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1935, pp. 48-49.

*mandado. E eu e meus sucessores devemos dar essa barca e esse couto a quem o mantenha assim como dito é, e se porventura se assim não cumprisse, mando e outorgo que o bispo de Lamego que for pelo tempo o faça cumprir assim como foi mandado”.*

Três anos depois, porém, a 20 de Junho, estando o mesmo D. Dinis em Lamego, soube que os casais e herdamentos dados pelos reis seus antecessores “para o porto de Moledo” e manutenção da albergaria dos pobres, eram coisas “mal paradas e alheadas, de guisa que se não faz aí nem pode fazer aquilo que se deve fazer e para que os ditos herdamentos foram dados”; por isso, determinou dá-los a Martim Mendes e Miguel Peres e aos seus descendentes, sob condição

*“que eles lavrem ou façam lavrar os ditos herdamentos e tirem os que forem alheados e plantem vinhas e mantenham as plantações em bom estado e conduzam a fruto e recebam pobres e mantenham o dito porto de barcas e passem os pobres que aí quiserem passar e não lhes peçam dinheiros nem lhos filhem ainda que os queiram dar, nem peçam dinheiro por passagem a outros homens, salvo se lhes eles quiseram dar de seu talante, os que forem ricos, e os pobres não dêem nada”<sup>24</sup>.*

Se, nos tempos mais recuados, albergaria e hospital eram sinónimos, com o tempo, hospital passou a designar uma casa de hóspedes que precisavam de cuidados de saúde. Os livros de assento destas instituições são muito importantes para se conhecer algo mais da peregrinação jacobea. É este um vasto campo de investigação a levar a cabo.

Num tempo em que a peregrinação a Compostela estava já em baixa, na primeira metade do séc. XVIII, no Hospital del Espíritu Santo y La Magdalena, de Vigo (que não era lugar de muita passagem dos peregrinos portugueses, diga-se), foram tratados entre 1724 e 1737, 106 peregrinos portugueses: 13 de Braga, 12 de Coimbra, 14 de Viana, 5 de Lisboa, 7 de Guimarães, 1 de Vila Nova de Cerveira, 11 do Porto, 3 de Ponte de Lima, 2 de Setúbal, 1 de Melgaço, e ainda 2 de Amarante e outros tantos de Vila do Conde, bem como mais 33 de origem não especificada. Estes nossos compatriotas foram assistidos neste hospital numa média de 11,7 dias cada um, embora Simão Lourenço ali tenha estado apenas dois dias a tratar-se de uma inflamação das pernas (saiu a 4 de Julho de 1728) e João António de Lisboa 29 (saiu a 3 de Abril de 1734). Os achaques mais frequentes tinham a ver com disenterias, febres e males de pernas.

Havia mesmo quem, a caminho de Santiago ou no regresso, desse à luz. Já atrás, referi um caso destes (1611); mas há notícia de um outro. Maria Antónia Soares, regressando do túmulo do Apóstolo com seu marido, deu à luz uma menina, no referido hospital de Vigo, em 12 de Novembro de 1734<sup>25</sup>.

Acontecia também algumas vezes que, enquanto albergados ou hospitalizados, morriam peregrinos. Considerados ao tempo pessoas sagradas, tinham direito a

24 Torre Tombo, Chancelaria de D. Dinis, livro 2º, ff. 39v-40 e 108v-109.

25 Dados recolhidos de ALMEIDA, Ernesto Iglesias - *Caminos Portugueses a Santiago*, Vigo: Asociación Amigos de los Pazos, 1992, pp. 10-13.



enterro religioso e até a um lençol (“*pano*” - diz D. Mafalda) para nele ser embrulhado o seu cadáver. Assim,

*“En veinte y nueve dias del mes de Agosto de mil setecientos veinte y ocho años fue Nuestro Señor servido llevarse para si a Manuel Rodríguez marido de Christina da Fife termino de Viana Arzobispado de Braga Reino de portugal, el qual difunto venía del Apóstol Santiago, no recibio Sacramento alguno por morir de repente. Sepultose en el claustro de la Santa Iglesia Cathedral desta ciudad de Tuy a que asistieron los Curas. Dixosele vigilia y Misa”*<sup>26</sup>.

Tal como Manuel Rodríguez, também Maria da Ressurreição, indo a caminho de Compostela, se acolheu ao Hospital de Pobres e Peregrinos da cidade de Tuy, onde viria a falecer:

*“En quinze dias del mes de Marzo de mill setecientos treinta y quatro años fue Nuestro Señor servido llevar para sy a Maria de la Resurrección morena y libre según consta del testamento de su amo Francisco Nuñez que el la dio por libre vezina que fue de la Ciudad de Evora Reino de Portugal. Y a la dha Maria de la Resurrección peregrinando al Apostol Sr. Santiago de Galicia se fallecio en el Ospital de los Pobres e Peregrinos de esta Ciudad de Tuy reino de Galicia, de enfermedad natural que Nuestro Señor fue servido darlle. Recivio los Santos Sacramentos necesarios y sepultose en el claustro de la Santa Iglesia Cathedral desta ciudad de Tuy a que asistieron los Curas y muchos capellanes de ella. Diosele vigilia y Misa cantada con todo de caridad”*<sup>27</sup>.

Ao lado das pontes, havia muitas vezes uma gafaria, colocada sob a protecção de S. Sebastião ou de S. Lázaro (daí que se chamasse também *lazareto*), patronos dos empestados. Existem em Portugal, com certa frequência, ao longo dos velhos e mais utilizados caminhos jacobéus ou ao lado das pontes, ermidas de S. Lázaro que, por vezes, abrigam imagens de Santiago ou mesmo de São Gonçalo<sup>28</sup>. Mas acontece também o contrário: ermidas de Santiago ou de São Gonçalo em que se prestava também culto a São Lázaro.

São inúmeras, nos livros portugueses de Testamentos, as doações às gafarias.

Mas, para lá das barcas, das pontes e das leprosarias, havia também albergarias.

Uma albergaria disponível para todo e qualquer viandante –peregrino, mercador ou simples viajante– era uma bênção, quer fosse uma oferta da Caridade anónima ou fruto de uma iniciativa particular (assumida por esmola, por motivos penitenciais, ou na consciência clara de se tratar de uma obra de Misericórdia), quer visasse o lucro de quem a fundava e explorava. Em plena Idade Média, encontrar um lugar coberto, com palha seca que fosse, para poder passar a noite ao abrigo do relento, era coisa muito difícil. Basta ler os relatos de viagem ou de peregrinação para o perceber. Eram casas onde se juntavam peregrinos e rufias, ladrões e falsos pedintes, comerciantes de bons metais e mulheres de toda a espécie, gente sem escrúpulos ou séria,

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 17

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>28</sup> É, por exemplo, o caso da capela de S. Lázaro que existe junto da ponte de Alfena (Valongo), também dita “de São Lázaro”, na qual existe uma imagem de São Gonçalo.

gente do povo e da nobreza, tudo. Em 1391, uma Carta<sup>29</sup> de D. João I endereçada a D. Fr. Álvaro Gonçalves, Prior do Hospital, especificava as penas que deviam ser aplicadas aos que abandonassem as estalagens sem pagar as despesas efectuadas, o que, portanto, devia ser frequente!

Por outro lado, em 1611, um polaco, Jacobo Sobieski, que peregrinou a Compostela por terra portuguesa, escreveu no seu Diário que, nas albergarias portuguesas, “os estalajadeiros são ladrões”:

*“las posadas, de dos o tres leguas de distancia unas de otras, que adornan este camino [de Lisboa a Sevilla] y proporcionan el descanso al viajero, carecen de comodidades, como de costumbre suelen ofrecerlas los hoteles, no tienen camas, ni colchones, etcétera y es preciso llevar todo consigo. El servicio de alimentos tampoco se puede comprar; quien quiere comer, es menester que se prepare él mismo su alimento. Los posaderos son ladrones: fuera de vestirse, adornar para la apariencia exterior, discurrir sobre las guerras y los monarcas, y con perjuicio al servicio propio de su estado, no saben nada más. Esa travesía de nuestro viaje fue la más fastidiosa, y no comimos otra cosa que conejos, que se crían allí en campo libre de una manera extraordinaria y son bastante sabrosos. Los posaderos se divierten en cazarlos y venderlos a sus huéspedes”<sup>30</sup>.*

E Albani, peregrino italiano em 1743, escreveu assim:

*“... por la noche llegué más muerto que vivo a un pueblo llamado Ovar, a veinte millas de Oporto, donde conseguí un alojamiento en una miserable cuadra, pues no había hospital, donde no había ni siquiera paja y por la noche sufrí mucho frío”<sup>31</sup>.*

Em princípio, as albergarias não se destinavam só aos peregrinos, embora, quase sempre, fossem fundadas por motivos religiosos.

Em 1195, o alcaide Cerveira e sua esposa mandaram erguer uma albergaria em Reigoso (Oliveira de Frades), que perdurou até ao início do século XX:

*“Ego Cerveira olim Colimbrie pretor et uxor mea Goína Jahannis fecimus Albergariam, et ecclesiam de Reigoso sacrari fecimus atque cautari in era millesima ducentesima tregesima tertia, mense Januarii; et pro animabus nostris eam Deo obtulimus, tali conditione ut nemo de progenie nostra ibi potestatem habeat, nisi solus Deus et omnes ibi benefactores. Dominicus presbyter sacravit”, diz assim uma inscrição latina existente no arco do cruzeiro da igreja.*

Salientem-se os motivos religiosos que movem o casal nesta fundação – “*pro animabus nostris*” –, bem como o espírito de liberdade que querem garantir à instituição à semelhança da fundação de Cluny: “*nemo de progenie nostra ibi potestatem habeat, nisi solus Deus*”.

Mas algumas destas instituições não foram destinadas exclusivamente aos peregrinos pelos seus fundadores. O Torrão (Marco de Canavezes), por exemplo, “*o deu ...*

29 RIBEIRO, João Pedro - *Índice chronológico dos documentos ... da Ilustríssima Câmara da Cidade do Porto*, Porto: Publicações da Câmara Municipal, 1951, p. 91.

30 *Viajes de extranjeros por España y Portugal en los siglos XV, XVI y XVII*, traducidos del original y anotados por F. R., Madrid: Casa Editorial de Medina [1878], pp. 233-267.

31 ALBANI, Nicola - *Viaje de Nápoles a Santiago de Galicia*, Madrid: Edilán, 1993, p. 238

*El-Rei Dom Sancho o Primeiro, no ano de 1211, à Condessa D. Toda Palazim, mulher de Dom Rui Vasques, da família dos Barbosas, para que ela fizesse ali uma albergaria para amparo dos passageiros naquele despovoado, como fez*<sup>32</sup>.

Outras, sim, tinham em vista apenas os peregrinos in genere e os pobres. Assim, o rei Ordonho II de Leão (914-924), ao doar a vila rústica da Correlhã (Ponte de Lima) à igreja de Santiago de Compostela, no ano 915, prevenia que alguns dos seus bens deveriam ser destinados “*pro subsidio pauperum et peregrinorum*”<sup>33</sup>. Em 951, o rei, também leonês, Ramiro II (930-951), no documento de doação da vila de Mellares (hoje por identificar) ao Mosteiro de Guimarães, vincou bem a obrigação com que ficavam os monges de cuidar dos “*hospitum, adveniencium, peregrinorum et pauperum*”<sup>34</sup>.

Em Roças (Arouca), na Serra da Freita, mandou a rainha Santa Isabel construir uma albergaria para peregrinos, em 1280. Como conta Pinho Leal, havia uma pessoa encarregada de tocar uma buzina, de noite, para advertir os passantes na serrania de que havia ali uma albergaria, de modo que a ela se pudessem acolher, fugindo da neve e dos lobos<sup>35</sup>.

A pensar exclusivamente nos peregrinos de Santiago, quantas instituições! Desde logo e à frente de todas, o hospital-albergaria de Vilar de Perdizes (Montalegre), talvez o maior e o mais imponente de quantos existiram em Portugal: “*Em Outubro de 1551, António de Sousa, capelão e fidalgo da casa do Duque de Bragança, e abade desta freguesia, instituiu e dotou o Hospital e Capela de Santa Cruz... Determinou que no dito hospital houvesse uma botica e que na dita casa ou albergaria se recebessem, agasalhassem e tratassem nas suas doenças os peregrinos pobres de Santiago de Compostela...*” e outros<sup>36</sup>. Mais tarde, o edifício foi aumentado – “*Hospital pera agazalho / dos Romr / de Santiago anno / de 1724*” –, o que diz da quantidade de peregrinos que por ali passavam no início do séc. XVIII.

Mas outras houve, e algumas bem antigas.

Maçãs do Caminho (Alvaiázere), por exemplo, tira o seu nome da albergaria medieval dita “*de Manzanis*”, já existente no tempo de D. Sancho I (1185-1211). Curioso que haja nesta aldeia uma pedra de armas com 5 vieiras. O chamado Hospital Velho de Viana do Castelo foi criado em 1459 para abrigar peregrinos de Santiago. A albergaria de Chaves foi fundada cerca do ano 1160 pela nossa já conhecida D. Mafalda, “*para os romeiros que passavam a caminho de Compostela*”<sup>37</sup>.

Não se pode, portanto, estranhar que, em povoações de alguma dimensão, se multiplicassem estes hospícios. Em Guimarães, houve várias albergarias. A mais antiga

32 COSTA, António Carvalho da – *Corografia Portuguesa*, Vol. I, Lisboa: Valentim da Costa Deslandes, 1706, p. 401 (a seguir somente *Corografia*).

33 FERREIRO – *ob. cit.*, II, Apêndice, pp. 85-87.

34 *Vimarans Monumenta Historica*, I, Vimarane, 1908, pp. 4-5.

35 LEAL, Pinho - *Portugal Antigo e Moderno*, III, Lisboa: Livraria Editora de Matos Moreira, 1874, p. 230 (ver também *Ibid.*, VIII, 1878, p. 215).

36 A informação é do Abade de Miragaia - Pe. Pedro Augusto Ferreira (1833-1913) - transcrita de “*Vilar de Perdizes*”, in *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, Vol. 35, p. 822.

37 SERRÃO, Joaquim Veríssimo - *História de Portugal*, I, 2ª ed., Lisboa: Verbo, 1978, p. 222.

foi o Albergue do Anjo ou da Confraria dos Sapateiros, de 1315, que ainda no séc. XIX dava cama e lenha por três dias aos peregrinos pobres<sup>38</sup>. Nesta mesma cidade, no séc. XIV, havia ainda a Confraria dos Alfaiates, na Rua Alcobaça, e, no seguinte, a Albergaria ou Confraria do serviço de Nossa Senhora, a Confraria de Santa Margarida e seu Hospital, a capela e Confraria de Santo Estêvão e a Albergaria de S. Roque<sup>39</sup>. E, em Ponte de Lima, “em a dita villa se fezeram albergarias e hospitaes pera os romeos de Santiago em cujo caminho e strada ha dita vila esta e pera outros pobres e enfermos”<sup>40</sup>; havia ainda em Ponte de Lima um hospital “fora da porta do Souto para os peregrinos e passageiros, que instituiu e dotou de bens D. Leonel de Lima, primeiro Visconde de Vila Nova de Cerveira”<sup>41</sup>. No Porto, a mesma coisa: houve o Hospital de Rocamador, o de Santo Ildefonso ou do Espírito Santo, o de Santa Clara, o Hospital-albergaria do Santo Espírito, o dos Palmeiros ou de S. Crispim e S. Crispiniano, o dos Ferreiros de Cima e os dois de Ferreiros de Baixo, um de Santiago e o outro de Santa Catarina, unidos posteriormente num só, o de S. Nicolau. Mas outros mais existiam<sup>42</sup>.

Quantos mais recolhimentos deste tipo se podiam citar<sup>43</sup>!

Muitas instituições semelhantes se criaram a partir de ermidas de outras invocações e suas Confrarias. Foi assim em Riba de Âncora (Caminha), no lugar de Vila Verde, na capela de S. Miguel, onde os peregrinos de Santiago recebiam pão e tratamento de pés. Em Moledo (Caminha), na capela de Santo Isidoro, uma bela imagem de Santiago, que ali se conserva, deve ter pertencido a uma antiga albergaria de peregrinos que existiu ali perto. No rio Ave, junto a Esposende, a Confraria de Nossa Senhora do Lago, querendo prestar assistência a pobres e peregrinos, instituiu a famosa Barca do Lago, na qual se podia passar o Cávado, e, ali mesmo, fundou uma albergaria. Havia quatro barqueiros sempre prontos para atender aos viandantes, que deviam ser muitos. Os povos das redondezas contribuíam anualmente com meio alqueire de milho e outras dádivas para sustento dos barqueiros<sup>44</sup>.

Como não podia deixar de ser, muitos mosteiros, na fidelidade às suas regras, dedicaram-se à obra de misericórdia que era acolher peregrinos. É muito curiosa uma afirmação da *Benedictina Lusitana*, falando dos inúmeros mosteiros que existiam no Entre-Douro-e-Minho:

38 CALDAS, António Ferreira - *Guimarães. Apontamentos para a sua História*, Vol. II, Guimarães, 1881, p. 226.

39 AZEVEDO, Torquato Peixoto de - *Memórias ressuscitadas da antiga vila de Guimarães*, Porto, 1845, p. 334.

40 Dito nas Cortes de Torres Vedras de 1441, citado por VENTURA, Margarida Garcez - *Igreja e Poder no século XV*, Lisboa: Colibri, 1997, p. 355

41 *Corografia*, I, 1706, p. 197.

42 CRUZ, António - *Tempos e Caminhos*, Porto; Faculdade de Letras do Porto, 1973.

43 Vários especialistas contribuíram especialmente para este estudo. Entre eles, citem-se os nomes de Fernando da Silva Correia (*Origem e formação das Misericórdias Portuguesas*, Lisboa: Henrique Torres Editor, 1944), José Marques (“A assistência no Norte de Portugal nos finais da Idade Média”, separata da *Revista da Faculdade de Letras do Porto - História*, II-VI [1989] 11-93) e Carlos Alberto Ferreira de Almeida (“Os caminhos e a assistência no Norte de Portugal”, in *Actas das 1as Jornadas luso-espanholas de História Medieval*, I, Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1973, pp. 39-58). O Pe. Carvalho da Costa (*Corografia Portuguesa*) e Pinho Leal (*Portugal Antigo e Moderno*) dão conta de algumas mais, que existiam no seu tempo ou de que restava ainda memória. Mas muitas mais se poderiam citar.

44 VILLAS BOAS, Conde de - “A Barca do Lago”, in *Douro Litoral*, 3ª série, V (1949) 30.

“Na província de Entre Douro e Minho se viu um agregado de tantos mosteiros e de tantas estrelas neles, que com razão lhe podemos chamar Via Láctea da religião de São Bento de Portugal. Porque assim como a Via Láctea a que vulgarmente chamamos Estrela de Santiago (sic), segundo alguns dizem, consta de muitas estrelas tão juntas entre si que, confundindo-se a luz delas e unindo-se, fazem aquela parte do Céu mais clara e resplandecente, assim os mosteiros que se fundaram naquelas partes de Entre Douro e Minho foram tantos em número e estavam tão juntos uns dos outros que fizeram naquele sítio o Céu beneditino mais resplandecente que qualquer outro do Reino”<sup>45</sup>.

Poderiam citar-se alguns mosteiros que, na peregrinação jacobéia, desempenharam um papel importante na assistência aos peregrinos: S. Romão de Neiva (Viana do Castelo)<sup>46</sup>, Ganfei (Valença)<sup>47</sup>, Carvoeiro (Viana do Castelo)<sup>48</sup>, Pitões das Júnias (Montalegre)<sup>49</sup>, Grijó, Serra do Pilar (ambos em Vila Nova de Gaia) e Moreira da Maia<sup>50</sup>, Vilar de Frades (Barcelos)<sup>51</sup>, Pombeiro (Felgueiras)<sup>52</sup>, Ferreira (Paços de Ferreira)<sup>53</sup>, o

45 SÃO TOMÁS, Frei Leão de - *Benedictina Lusitana*, II, Coimbra: Diogo Gomes de Loureiro, 1644, p. 407 (de seguida, apenas *Benedictina Lusitana*).

46 “A segunda coisa em que naquela casa florescia grandemente a observância da Santa Regra era a caridade para com os pobres e peregrinos” (*Benedictina Lusitana*, II, 325).

47 “Tem [o mosteiro de Ganfei] cerca larga, e sobretudo largueza na caridade para com os pobres, hóspedes e peregrinos que continuamente a ela acodem por estar a Casa edificada junto à estrada real para Santiago” (*Benedictina Lusitana*, I, 421).

48 Por volta do ano 1100, o Abade deste mosteiro, Pedro Afonso, foi à Terra Santa, talvez acompanhando o Conde D. Henrique, “quando [este] foi em socorro dos conquistadores de Jerusalém”. Uma vez aí, “intentou ... fazer um furto não menor que de um tesouro celestial, qual era a cabeça do sagrado Apóstolo S. Tiago, e isto com intento de a reunir a seu sagrado corpo em Compostela”, para o que “teve licença e mandado de Deus especial”, preparando-se “com jejuns e orações”. Já de posse da relíquia, “partindo-se o Abade para Hespanha, ao passar por Carrión, corte da rainha Dona Urraca, mãe do imperador D. Afonso VII, ... esta princesa com alguma força lhe roubou a jóia tão preciosa, depositando-a em um mosteiro daquela vila. Porém, correndo alguns anos, foi restituída pela mesma rainha à igreja do Apóstolo S. Tiago de Compostela ... [a] preciosíssima e mui estimável relíquia que ao dito Abade do nosso mosteiro de Carvoeiro se deve” (*Benedictina Lusitana*, II, 110-111).

49 “Como todos os conventos, também este tinha de receber e apoiar os peregrinos de Santiago de Compostela, que vinham do vale do Cávado, rumo a Celanova, Santiago de Alhariz, Santo Cristo de Orense e Osseira” (FONTES, António Lourenço - “Convento de Pitões das Júnias”, in *O Comércio do Porto* de 1990. 07. 27).

50 Confalonieri, peregrinando a Compostela em 1594, dormiu em 26 de Abril no mosteiro de Grijó, em 27 no da Serra do Pilar, e, no dia seguinte, almoçou no de Moreira da Maia, todos eles mosteiros de cônegos regrantes agostinhos.

51 “A Freguesia he couto seu (seu, ie, do Mosteiro dos Monges Bentos de S. Salvador de Villar de Frades), compõe-se de quatro, a do Mosteiro, a de S. João de Areias, a de Santa Maria Madgalena, cuja renda são sessenta mil reis, applicada aos Romeiros de Santiago, que se extinguirão, a vem aqui (a Vilar de Frades) os fregueses, a seguinte (a de Santiago de Encourados)” (*Corografia*, I, 1706, p. 317).

52 “Em seu ponto estava a caridade que o nosso glorioso Patriarca encomenda na Santa Regra para com os pobres e peregrinos no mosteiro de Pombeiro, ao qual acudia grande número deles, assim por o mosteiro estar junto à estrada pública que passa de Portugal para Castela, como também pela fama das esmolhas que no dito mosteiro se faziam, a qual voava por todas as partes e bem justificada estava diante da presença do Arcebispo Primaz D. Martinho, IV do nome, pois [ele] uniu ao dito mosteiro 20 igrejas para poder continuar e satisfazer às obrigações de sua caridade para com os pobres e peregrinos” (*Benedictina Lusitana*, II, 63).

53 No território de Ferreira, embora na vertente da Serra de Santiago debruçada sobre Louredo, está uma capela (datada de 1585) de “Santiago da Serra” (verdadeiro santuário) que tem ao lado uma fonte de Santiago. No átrio da paroquial, igreja do antigo mosteiro, há uma pedra tumular de um peregrino de Santiago (?). “He deste Mosteiro (de S. Pedro de Ferreira) a Ermida de Santiago dos Milagres, em que Deos por intercessão deste Santo obra tantos, que excedem a fé humana” (*Corografia*, I, 1706, p. 377).

convento franciscano de Bragança<sup>54</sup>, a Colegiada de Santa Maria de Guimarães, etc. Saliento que o etc é muito grande.

E havia ainda a atenção anonimamente prestada aos peregrinos. Conta o cronista de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires (1514-1590), era ele ainda o Arcebispo de Braga, que “... *uns peregrinos que encontrou... eram sacerdotes e pobres, de nação italianos e passavam em romaria a Santiago. Mandou-os ir à casa onde se agasalhava ... assentou-os na cabeceira da mesa junto consigo e, como se cada um dos pobres fora a pessoa de Cristo, assim se fez seu trinchante, partindo com eles de tudo o que lhe punham diante*”<sup>55</sup>.

Mas não só nos mosteiros: Na Quinta do Almeu (Macinhata da Seixa, Oliveira de Azeméis), para além de uma sala sempre disponível ao acolhimento de peregrinos de Santiago, com lareira acesa, dava-se-lhes água e outros precisos<sup>56</sup>. Na Granja (Penedono), havia também, “*na quinta da Picoula, ... [um] recolhimento de pobres, peregrinos e viandantes*”<sup>57</sup>. E, na Quinta de Agrelas (Baião), os peregrinos jacobea seriam especialmente tratados, até porque a capela era significativamente dedicada a Santiago!

As Confrarias de Santiago estavam também particularmente vocacionadas para o atendimento dos peregrinos. Assim, em Almalaguês (Coimbra), freguesia de invocação jacobea, existiu “uma albergaria muito antiga, fundada pela irmandade de S. Thiago”<sup>58</sup>.

Salienta-se hoje devidamente a importância que Confrarias e Irmandades tiveram na sociedade europeia, e portuguesa em particular: elas garantiram de algum modo a assistência espiritual e mesmo material às populações e contribuíram, de muitas formas, também através das suas festas, para o fortalecimento e coesão do próprio corpo social. As de Santiago não fugiram à regra<sup>59</sup>. Parece que, em Portugal, pelo menos nesta época, Confraria e Irmandade eram palavras sinónimas<sup>60</sup>.

### III. História da peregrinação em Portugal

A mais antiga notícia de terem estado em Compostela pessoas oriundas do actual território português é a que refere que aí se deslocaram, a 6 de Maio do ano 899, os

54 “... os seus (dos franciscanos) cronistas portugueses Fr. Marcos de Lisboa e Fr. Manoel da Esperança querem que ... tivesse o mesmo Padre S. Francisco fundado o Convento de Bragança, quando no anno de 1214 vindo da sua Romaria de Santiago de Galiza entrou por aquella cidade em Portugal” (António Pereira de Figueiredo, *Lusitania Sacra*, Códice da Série Azul da Bibl. da Academia das Ciências de Lisboa, nº 6, p. 201).

55 SOUSA, Frei Luís de - *A Vida de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, Lisboa: INCM, 1984, p 391.

56 *Corografia*, II, p. 106.

57 COSTA, M. Gonçalves da - *História do Bispado e Cidade de Lamego*, VI, Lamego, 1992, p. 435.

58 PINHO LEAL - *Portugal antigo e moderno*, I Lisboa, 1873, p. 143.

59 Será difícil ainda hoje fazer uma lista completa das Confrarias de Santiago que existiram ou existem em Portugal. Entretanto, aqui ficam apontadas algumas: Andrães (Vila Real), Antas (Famalicão), Amieira do Tejo (Nisa), Castelo Branco, Coimbra, Creixomil, Encourados e Fragoso (Barcelos), Ílhavo, Mondrões (Vila Real), Nespereira (Cinfães), Ponte de Lima, Póvoa de Varzim (na capela de Santiago), Santiago de Piães (Cinfães), Sé Catedral do Porto, Torre do Pinhão, Vila Chã (Vila Real) e Vila Real de Trás-os-Montes. Irmandades de Santiago existiram em Almalaguês (Coimbra), Alter do Chão, Cambeses (Barcelos) e Castelo de Vide (chamada Irmandade de Santiago dos Mercadores).

60 PENTEADO, Pedro - “*Confrarias Portuguesas da Época Moderna: problemas, resultados e tendências da investigação*”, in *Lusitania Sacra*, 2ª-VII (1995) 15-17.

Bispos Nausto, de Coimbra; Argemiro, de Lamego; Gomado, do Porto; Teodomiro, de Viseu; e um outro Argimiro, de Braga, para a consagração da segunda basílica de Compostela<sup>61</sup>.

No entanto, em tempos de luta e, portanto, de insegurança, só pouco a pouco a peregrinação se impôs e desenvolveu. Podemos mesmo considerar lendárias as primeiras notícias de peregrinos por terra depois portuguesa, como a que é veiculada por Carvalho Costa: a capela de “*Nossa Senhora da Graça de Penafirme – diz ele – dista da Vila (de Torres Vedras) três léguas e meia, e está situada junto do mar entre as Vilas da Ericeira e Peniche, três léguas distante de ambas. Fundou este convento Santo Ancirado Mártir pelos anos de 850, e o reedificou depois S. Guilherme, Duque da Aquitânia, quando veio em peregrinação a Santiago de Galiza*”<sup>62</sup>.

Certo é que, por 1063, o Bispo Sisnando, do Porto e o Abade da Colegiada de Guimarães acompanharam o rei Fernando Magno (c. 1017-1065) na peregrinação que fez a Compostela antes de empreender a conquista de Coimbra, a pedir a intervenção do Apóstolo: “*Dada a extraordinária importância estratégica desta cidade [de Coimbra], o rei [Afonso III] foi em peregrinação a Santiago de Compostela pedir a intercessão do Apóstolo, antes de começar o cerco da cidade a 20 de Janeiro de 1064. Acompanharam-no sua esposa Sancha, os bispos de Santiago, Lugo, Mondonhedo e Sesnando do Porto, os abades de Celanova e de Guimarães e muitas outras pessoas notáveis. (...) Ao fim de seis meses, Coimbra, rendida pela fome, entregou-se a 9 de Julho, véspera de S. Cristóvão.... Depois da conquista de Coimbra, Fernando Magno e Sesnando, governador da cidade e região, foram a Compostela agradecer ao Apóstolo tão importante vitória*”<sup>63</sup>.

O Bispo D. Pedro (1070-1091), de Braga, já citado a propósito do famoso *Censual*, foi também a Compostela, após a restauração da sua diocese, para ali participar num Concílio Provincial, realizado em 1075.

Várias vezes ainda se terá deslocado também ali D. Hugo (1112-1136), “*o antigo arcebispo de Compostela, depois bispo do Porto, ... para ver o seu amigo D. Gelmirez e rezar junto do sepulcro do apóstolo*”<sup>64</sup>.

Na Páscoa de 1211, estiveram em Compostela os Bispos Soeiro (1205-1229), de Évora, Soeiro Viegas (1210-1232), de Lisboa, e Pelágio (1211-1246), de Lamego<sup>65</sup>.

Os primeiros peregrinos compostelanos “*uenientes causa orationis*” foram, por finais de 1097, o Conde D. Henrique (?-1112) e sua mulher Dona Teresa (c. 1092-1130), filha ilegítima de D. Afonso VI de Leão (1073-1109), como consta de um

61 FERREIRO - *ob. cit.*, II, 1899, Apêndice, p. 51.

62 *Corografia*, III, p. 16. Sobre quem seja este S. Guilherme de Aquitânia, ver GONZÁLEZ-PARDO, Isidoro Millán - *Don Gaiferos de Mormaltán Historicidad y tradicionalidad*, Santiago de Compostela: Follas Novas, 2010.

63 COSTA, Avelino de Jesus da - *O Bispo D. Pedro e a organização da Arquidiocese de Braga*, I, 2ª ed., Braga: Irmandade de S. Bento da Porta Aberta, 1997, p. 198.

64 MARTINS, Mário - *Peregrinações e Livros de Milagres na nossa Idade Média*, 2ª ed., Lisboa: Brotéria, 1957, p. 117.

65 BRAGA, Alberto Vieira - “*Influência de S. Tiago da Galiza em Portugal*”, Guimarães: Separata da *Homenagem a Martins Sarmento*, 1933, p. 417.

documento de confirmação da doação do couto da Correlhã à Igreja de Santiago da Galiza, datado de 9 de Dezembro daquele ano<sup>66</sup>.

Certamente que pela mesma razão peregrinaram também a Compostela alguns dos nossos primeiros reis. D. Afonso II fê-lo em 1220 e D. Sancho II, eventualmente, em 1244<sup>67</sup>.

Mas, por esta altura, havia já muitos outros peregrinos jacobéus portugueses de outras classes. Em 1173, Fernando Dias, no testamento que ditou antes de partir com “*meus irmãos e irmãs in terra de Galesia*”, deixou indicações precisas sobre o destino a dar aos seus bens<sup>68</sup>.

Nas Inquirições de 1220, o pároco do mosteiro da Várzea (Barcelos)<sup>69</sup> informa que só tinham comparecido a declarar 4 dos 6 chefes de família da freguesia, porque “*duo ... sunt ad Sanctum Jacobum*”!

Entretanto, começava a prática da peregrinação “*por substituição*”.

Em 1263, João Diogo dizia em testamento que queria ser sepultado na igreja de Santiago de Guimarães e destinava uma certa quantidade de dinheiro a quem fosse por ele a Santiago da Galiza, bem como uma outra para diferentes pontes, entre as quais a de Ourense<sup>70</sup>.

Em 1269, Domna Dominica Joannis destinava “*homini, qui vadat pro me ad Sanctum Jacobum sex libras, et quatuor libras pro offerta*”<sup>71</sup>.

Ilvira Soares, em testamento de 28 de Abril de 1290, deixava “*a quem vá por mim a São Tiago de Galiza hum moravid e meyo*”<sup>72</sup>.

Em 1350, registava assim Nicolau Giraldes, mercador de Guimarães: “*mando às igrejas de São Payo de Guimarães, de São Tiago e de São Miguel do Castello [de Guimarães], vinte soldos pera azeite. Item mão aos pobres de todellas albergarias e hospitais de Guimarães e do Castello vinte vinte (sic) soldos a cada hua albergaria e hospital e que os partão logo por elles. Item mando que dem a cada hua das ditas albergarias, e hospitais dez dez (sic) soldos pera ajuda de Roupa, em que durmão os pobres*”; “*Item mando que pello meu auer enuiem hum homem a Santa Maria de Recamador que van alo por mim em Romaria e mando alo dizer hua missa e ponha hi hua candea, e hua obrada por mim e fassa certo por escritura publica como ala foi. Item mando que pello meu hauer inuiem outro homem a São Tiago de Galiza, e mandem alo dizer outra Missa e ponhão hi outra candea, e obrada por mim*”<sup>73</sup>.

De facto, tornava-se muito corrente em Portugal esta prática da *peregrinação por substituição*, destinada sobretudo a Jerusalém, Roncesvales e Rocamadour, para

66 FERREIRO, II, 1900, Apêndice, p. 41.

67 MORENO, Humberto Carlos Baquero e MARTINS, Alcina Manuela de Oliveira - “*Figuras de la Realeza Portuguesa en peregrinación a Santiago*”, in *Santiago, Camino de Europa*, Xunta de Galicia, 1993, pp. 107-108.

68 AMAPG - *Testamentos e Doações*, II, p. 199v.

69 Havia, na altura, três paróquias ditas da Várzea: a do mosteiro, a de Santa Eugénia e a de São Jorge.

70 AMAPG - Pergaminho XXXI.

71 AMAPG - *Testamentos e Doações*, I, p. 354.

72 AMAPG - *Testamentos e Doações*, I, p. 148v.

73 AMAPG - *Testamentos e Doações*, I, Doc. n.º 70, pp. 114 e 116v.



além de Compostela, evidentemente, bem como a santuários portugueses, como pode ver-se em vários testamentos que chegaram até nós.

Mas, no fim da Idade Média, a peregrinação jacobea conhecia já grande intensidade. Tanta que, logo no séc. XII, o célebre *Missal de Mateus* sentiu necessidade de incluir uma *Benedictio baculi* dos peregrinos que partiam em peregrinação: “*Recebe este bordão. Ele te sirva de ajuda nos esforços e dificuldades do caminho, com ele possas vencer os obstáculos e chegar em segurança ao túmulo do Apóstolo bem como a outros lugares por que passes no trajecto, e regressar com alegria depois da peregrinação que te propões*”<sup>74</sup>.

Em termos genéricos, a intensidade da peregrinação em geral e, podemos concluir, da jacobea em particular, era tal que, já fins do séc. XIII, para atalhar a alguns efeitos negativos que ela provocava, o Sínodo de Braga de 1281 mandava: “*Quod clerici non eant in peregrinationem, extra regnum, vel ad studium sine licencia. Item [prohibemus sub pena excommunicationis] quod nullus clericus beneficiatus uadat in peregrinationem extra regnum uel ad studium sine nostra licencia*”<sup>75</sup>. Era a velha questão do absentismo pastoral, que, ao longo de toda a Idade Média, não parou de crescer.

Entre todos os peregrinos portugueses, avulta a Rainha Santa Isabel (1270-1336), que se deslocou a Compostela duas vezes. A primeira em 1325, no mesmo ano em que morreu seu marido, o rei D. Dinis (1279-1325), na qualidade de rainha viúva. Feita a pé a última etapa do caminho, ofereceu à catedral compostelana as mais valiosas dádivas. O Arcebispo, por sua vez, ofereceu-lhe uma esportela e um bordão “*de seis palmos e meio e coberto de placas de latão dourado e trabalhado com conchas de Santiago*”, com que foi sepultada. Voltou ali, 10 anos depois, em 1335, de forma muito mais discreta, peregrina humilde e sem aparato exterior; sendo embora já uma religiosa de 64 anos de idade, “*pedibus et ivit et rediit*”<sup>76</sup>. Estas duas viagens de peregrinação da Rainha Santa ficaram indelevelmente marcadas na memória colectiva portuguesa: no norte do país, é difícil encontrar uma paróquia de Santiago que não reivindicue que ela passou por ali!

Mais tarde, em 1489, Dona Filipa (c. 1435-1497), dita de Odivelas, filha do Infante D. Pedro e neta de D. João I, tia ainda da Princesa Santa Joana, depois de ter prometido “*ir ao jubyleu de Sanctiago que esse mesmo anno era e corria, deternynou partyr e ir logo com toda sua gente que trazia. E assinado ho dia e espidindo sse ..., partyo sse pera sua Romarya*”. Escrevia assim uma companheira de religião de Santa Joana, Sor Margarida Pinheiro, na *Crónica* da fundação do Mosteiro de Jesus, de Aveiro<sup>77</sup>.

De devoção terá sido ainda a peregrinação que o rei D. Manuel I (1495-1521) fez, em 1502, acompanhado, entre outros, de D. Pedro Vaz Gavião, bispo da Guarda

74 *Missal de Mateus*, edição de Joaquim O. Bragança, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1975, p. 706.

75 *Synodicon Hispanum - II Portugal*, Madrid: Bac, 1982, pp. 15-16.

76 MORENO - *ob. cit.*, pp. 109-112.

77 Citado de MARTINS, Mário - *Peregrinações e Livros de Milagres na nossa Idade Média*, 2ª ed., Lisboa: Brotéria, 1957, p. 121.

(1496-1516)<sup>78</sup>. Aproveitando a viagem, visitou inúmeras vilas e cidades: em Coimbra, mandou construir o túmulo de D. Afonso Henriques; no Porto teve uma recepção entusiástica; em Azurara, mandou construir a igreja paroquial, tendo feito outro tanto em Vila do Conde; em Braga venerou o túmulo de S. Martinho de Dume<sup>79</sup> e, ao passar em Arcos de Valdevez, concedeu-lhe foral<sup>80</sup>. Chegado a Compostela, ofereceu ao Apóstolo uma lâmpada de prata, grande e de muita perfeição. O seu sucessor, D. João III, mandá-la-ia limpar e reparar<sup>81</sup>.

Não sei se influenciado pelo pai, peregrinou também a Compostela, em 1549, D. Luís (1506-1555), filho de D. Manuel I e pai de D. António, Prior do Crato, “*que sempre será nomeado com saudade de todo bom espírito, e com queixa e mágoa de lhe não cair nas mãos um grande império*”<sup>82</sup>, acompanhado do pintor Francisco da Holanda (1517-1584)<sup>83</sup>.

Apesar dos estragos que o Humanismo fazia na peregrinação a Compostela, há notícia de alguns grandes vultos portugueses do séc. XVI junto do túmulo compostelano. De facto, a peregrinação à Galiza, em 1533, serviu a Damião de Góis (1502-1574) de ocasião para se escapar de Lisboa, onde D. João III o queria como tesoureiro da Casa da Índia, mas onde ele teve prenúncios do que lhe viria a acontecer.

Logo a seguir, foi a vez do flamengo e notável humanista Nicolau Clenardo (1493?-1542), chamado a Portugal como professor do futuro Cardeal D. Henrique, também rei de Portugal (1578-1580). Foi isto em 1537<sup>84</sup>.

Em 1543, demandava Compostela o jesuíta Melchior Carneiro (1516-1583), missionário na Etiópia<sup>85</sup>.

Claramente “*oratinis causa*”, peregrinou ainda ao túmulo de Santiago o futuro S. João de Deus (1495-1550), quando, depois das campanhas de Áustria (Carlos V), voltou a Montemor-o-Velho, sua terra natal. “*A romagem que fez a Compostela no ano de 1553 causou nele uma profunda impressão mística*”<sup>86</sup>. Depois desta primeira peregrinação, uma segunda, ao santuário de Guadalupe, levá-lo-ia à decisão de se entregar ao serviço dos pobres.

Pouco depois, peregrinou também a Santiago o futuro mercedário Gonçalo Dias de Amarante (1548?-1618), cujo processo de beatificação tramitou devidamente em Roma, mas nunca foi concluído. Natural de Folhada (Marco de Canavezes), às voltas com o problema da sua vocação, “*antes de resolverse, dispuso el consultarlo con Dios por medio de la oraciõ, y intercessiõ de el Apostol Santiago; y assi concerto con ellos esta deuota romeria (...)* *En todo este camino ayunò cõ grã austeridad, passando muchos dias solo cõ pan,*

78 SILVA DIAS, José Sebastião - *A Política Cultural de D. João III*, I, Universidade de Coimbra, 1969, p. 185.

79 CUNHA, D. Rodrigo da - *História eclesiástica dos Arcebispos de Braga*, I, Braga: Manoel Cardozo, 1634, p. 326.

80 *Corografia*, I, pp. 196 e 207.

81 BRAGA - *ob. cit.*, p. 423.

82 SOUSA, Frei Luís de - *A Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires*, Lisboa: INCM, 1984, p. 695.

83 BRAGA, *op. cit.*, p. 423.

84 CEREJEIRA, M. Gonçalves - *O Renascimento em Portugal, I - Clenardo*, Coimbra, 1974, pp. 118-119.

85 BRAGA, *op. cit.*, p. 423.

86 SERRÃO, Joaquim Veríssimo - *História de Portugal*, IV, Lisboa: Verbo, 1979, p. 406.

*y agua: pró no sentia la fatiga, por ir la mayor parte del camino dado gracias a Dios, mouido por la variedad de aues, plantas, y animales, que veia en aquellos câpos, cõbidãdo muchas vezes a los cõpañeros, para que le ayudassen a las alabãças de Dios*<sup>87</sup>. Neste verdadeiro exercício espiritual se decidiu o antigo pastor e depois marinheiro a entregar a vida ao serviço dos pobres, no Perú.

Entrado o séc. XVII, há notícia de outros peregrinos: D. Martim Afonso de Melo, Bispo de Lamego (1599-1613), o Visconde de Ponte de Lima e o Núncio Apostólico em Portugal Gaspar Albertoni (1609-1614), todos em 1610, bem como o Núncio que lhe sucedeu (1614-1620), Octavio Accoramboni, em 1615<sup>88</sup>.

Era tão intensa a peregrinação nesta altura que diversos Cabidos catedralícios ou colegiais, para evitar abusos, estabeleceram que os seus cônegos podiam deslocar-se a Compostela sem perda de suas rações mas com tempo limitado. Assim era em Évora e assim aconteceu em 1555 e 1572, respectivamente, com Gaspar Barreiros (?-1574) e Paio Rodrigues de Vilarinho (?-1580), conhecidos humanistas e ambos cônegos da Sé daquela cidade<sup>89</sup>. Por decisão de 13 de Julho de 1588, os Cônegos de Coimbra tinham também 40 dias de licença para peregrinarem a Santiago e outros tantos a Monserrate (Catalunha). Porém, entre cada peregrinação, haviam de mediar quatro anos<sup>90</sup>.

Mas isto mudaria. Quando, em 1640, Portugal reconquistou a independência perante Castela e já quase nada do que era espanhol tinha boa fama, o Cabido de Lamego apontou aos seus cônegos que as romarias a Compostela e à Senhora de Guadalupe podiam ou deviam ser comutadas pelas da Senhora da Lapa ou de São Gonçalo<sup>91</sup>. Mas a sugestão da comutação não resultou na prática: por determinação de 17 de Novembro de 1717, dizia-se-lhes já claramente que, para irem a Santiago, dispunham de novo de 30 dias<sup>92</sup>, sem perda de honorários. E o mesmo acontecia com os da Colegiada de Santa Maria de Guimarães.

Falámos da peregrinação “*orationis causa*”. Mas outros portugueses terão ido ao túmulo de Compostela por outras razões.

Em 1336, ao lado de seu Pai, o rei D. Dinis, na luta que este travou com o filho e herdeiro, o futuro D. Afonso IV, o Conde D. Pedro de Barcelos (c. 1280-1354) viu-se obrigado a invadir a Galiza contra as armas de Afonso XI de Espanha (1311-1350). Aproveitou então para visitar Compostela.

Aconteceu também que estrangeiros vários, depois de visitarem Compostela, no regresso, atravessaram Portugal; e o contrário também: deslocando-se a Portugal, demandaram depois Santiago de Compostela. Alguns fizeram-no mesmo “*orationis causa*”.

87 COLOMBO, Fray Felipe - *Vida del Siervo de Dios Fray Gonzalo Diaz de Amarante*, Madrid: António Gonçalves de Reyes, 1678, pp. 15-16.

88 BRAGA, *op. cit.*, pp. 423-424.

89 SERRÃO, Joaquim Veríssimo - *História de Portugal*, III, Lisboa: Verbo, 1978, p. 338, citando PEREIRA - *Documentos históricos da cidade de Évora*, II parte, Évora, 1887, p. 179.

90 SERRÃO, Joaquim Veríssimo - *História de Portugal*, IV, Lisboa: Verbo, 1979, p. 400.

91 COSTA, M. Gonçalves da - *História do Bispado e Cidade de Lamego*, I, Lamego, 1977, p. 259, nota 2.

92 *Ibid.*, V, 1986, p. 171.

Foi o caso de D. Edme de Saulieu, Abade de Claraval, que, viajando para Portugal de visita aos mosteiros cistercienses portugueses do ramo de Claraval, então em risco de quebrarem a união à casa-mãe, passou em Compostela a 22 de Junho de 1531, apressado, pois logo se dirigiu para Lisboa a solicitar a D. João III a necessária autorização para as visitas a efectuar. Acompanhado do seu secretário, Claude de Bronseval, seria este a escrever o diário desta *Peregrinatio Hispanica*, que, de resto, nem sempre fizeram os dois em conjunto<sup>93</sup>.

Foi ainda a Compostela o militar polaco Erich Lassota de Steblovo, que, ao serviço do exército espanhol, andaria em Portugal ao tempo das lutas entre Filipe II e D. António Prior do Crato. Em 1581, a pé, peregrinou de Lisboa a Santiago, viagem que deixou registada no seu *Diário*<sup>94</sup>.

Peregrinou também por terras portuguesas, de Lisboa a Santiago, o embaixador veneziano na corte madrilena de Filipe II, Bartolomé Bourdelot. Chegando a Lisboa em 1581, dirigiu-se a Compostela, em cumprimento dum voto feito ao Apóstolo durante uma tempestade em que se viu envolvido, quando o barco em que viajava atravessava o Golfo de Lyon<sup>95</sup>.

A terminar o século XVI, em 1594, o grande relato da peregrinação que Fabio Biondo da Montalto, Núncio papal em Portugal (1592-1596); escreveu-o o seu secretário, o Padre Confalonieri<sup>96</sup>.

Domenico Laffi, um sacerdote bolonhês, grande devoto de Santiago que tinha já peregrinado a Compostela três vezes (1666, 1670 e 1673), sempre a pé e vestido de peregrino, faria, em 1687, uma última peregrinação, mas desta vez a Lisboa, à casa natal de Santo António. Uma vez ali, não resistiu, entretanto, e empreendeu uma quarta peregrinação a Compostela<sup>97</sup>.

Noutros peregrinos de que há notícia certa terá pesado como motivo da sua peregrinação mais a curiosidade que a devoção.

Em 1428, estava em Portugal, ao serviço do Duque da Borgonha, para quem pintou retratos da Infanta D. Isabel, filha de D. João I, com quem o nobre francês viria a casar, o pintor flamengo Jan Van Eyck (1385?-1441). No ano seguinte, 1429, partiria de Lisboa para Compostela em peregrinação.

---

93 Sobre a viagem de Bronseval, ver COCHERIL, P. Maur - "Le Portugal et la "peregrinatio Hispanica" de frère Claude de Bronseval", in *Revista Portuguesa de História* (Homenagem ao Prof. Pierre David, Vol 1), Coimbra, 1955, pp. 169-216.

94 *Ibid.*, pp. 93-233, nomeadamente, 130-135.

95 SAUCKEN, Paolo G. Cauci von - "La via lusitana en los relatos de los peregrinos italianos", in (Actas do I Congresso Internacional dos Caminhos Portugueses de Santiago de Compostela, Lisboa: Távola Redonda, 1992, p. 246.

96 CONFALONIERI, Juan Bautista y MELÉNDEZ, Juan M. López-Chaves - *El Camino portugués*, Vigo: Amigos de los Pazos, 1988.

97 Ver CUSATIS, Brunello de - *O Portugal de Seiscentos na "Viagem de Pádua a Lisboa" de Domenico Laffi*, Lisboa: Presença, 1998; VON SAUCKEN, Paolo G. Cauci - *Las peregrinaciones italianas e Santiago*, Santiago de Compostela: Porto y Cía, 1971; ID. - "La via lusitana en los relatos de los peregrinos italianos", in [Actas do] *O Congresso Internacional dos Caminhos Portugueses de Compostela*, Lisboa: Távola Redonda, 1992.

O mais antigo relato de uma peregrinação compostelana feita por terras portuguesas é o do alemão Nicolau Lanckman de Valckenstein, capelão imperial, que, em 1451, integrou a embaixada enviada a Lisboa celebrar os sponsais do imperador Frederico III da Alemanha com D. Leonor de Portugal, filha de D. Duarte e de Dona Leonor. Antes de entrarem em Portugal, “os embaixadores, em trajas e figuras de peregrinos”, entre os quais Nicolau, passaram em Compostela<sup>98</sup>.

Poucos anos depois, em 1466, Leão de Rozmítal, cunhado do rei da Boémia Jorge de Podiebrad, no seguimento de uma longa e cavalheiresca viagem pela Europa ocidental, entrou em Portugal, na demanda de Compostela, pela Cova da Barca, junto ao rio Douro, vindo certamente de Salamanca<sup>99</sup>.

Dirigiu-se também a Compostela Nicolau de Popielovo (ou von Popplau), natural da Silésia, da cidade de Breslau (Wroclaw), onde nascera em meados do séc. XV, que foi um viajante incansável, apesar dos seus graves problemas de saúde. Em Junho de 1484, embarcou dos Países Baixos (Antuérpia) para Compostela, onde chegou a 21 de Julho. Daí, baixou a Lisboa<sup>100</sup>.

Viagem bem mais conhecida que a anterior é a que o alemão Jerónimo Munzer, fez de Inglaterra à capital portuguesa, e daí a Compostela, em 1494. Grande viajante e cientista alemão do séc. XV, particularmente interessado pelas navegações portuguesas, Munzer veio a Portugal falar pessoalmente com D. João II (1481-1495) sobre o assunto. Viajou de Sevilha para Lisboa e daí seguiu para Compostela<sup>101</sup>.

Em 1577, no fim da sua visita a Compostela, o *pelegrino curioso* das *Grandezas de Espanha*, Bartholomé de Villalba y Estaña, desceu a Lisboa. Por ser praticamente desconhecido em Portugal, aqui fica o trajecto deste interessado viajante:

Valencia de Miño, Pontellima, Braga, San Gonzalo de Maranta, Santo Tirzio, Porto, Villanova “*que el rio [Duro] la departe de la ciudad*”, Corvaes (Carvalhos), Regina (Grijó: “*que en su iglesia [los canonigos reglares] tienen sepultados un infante, y una infanta de Portugal, al cual infante dizen mandó matar su hermano*”), Águeda, Urbatán del Camino (Avelãs do Caminho), Coimbra, Nache (Cernache), Condeja, Rabasal, Alvayazere, Tomar, Punhete (hoje Constância), Tancos (“*allí se embarcó ... á desembarcar á Santarém [a visitar el Santíssimo misterio del Santo Miracle*”<sup>102</sup>]), Almeirim, Lisboa,

98 Ver o relato desta viagem in *Leonor de Portugal, Imperatriz da Alemanha*, edição do texto latino e tradução de Aires A. Nascimento, Lisboa: Cosmos, 1992.

99 O relato desta viagem a Compostela, feito por um dos seus companheiros, Schaschnek, foi publicado no Suplemento ao *Mapa de Portugal*, de João Baptista de Castro, Lisboa, 1870, pp. 36-55. Ver ainda a este propósito MATOS, Gastão de Melo de - “Itinerário de Leão de Rozmítal (1466)”, in *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, XI-I (1964) 116-127.

100 Relato in *Viajes de extranjeros por España y Portugal en los siglos XV, XVI y XVII*, Madrid: Casa Editorial de Medina, 1878, pp. 9-65.

101 *Ibid.*, pp. 179-180.

102 Esta igreja “do Milagre” citada por Estaña era tão importante que obrigava muitos peregrinos de Santiago vindos do Além Tejo a um desvio na sua rota jacobea. Fr. Baltazar de S. João, dominicano do séc. XVI, noticia a história do peregrino castelhano que, de volta de Santiago, foi miraculado em Santarém, por invocação de Fr. Gil de Santarém (1155 ou 1185?-1265): “... disse finalmente que fora cumprir um voto seu ao Apóstolo de Compostela e, voltando depois a casa por Portugal, dormira uma das noites num vale, mas que ao levantar-se de manhãzinha

Aldea Gallega (hoje Montijo), Montemor (o-Novo), Évora, Villa Viciosa, Vila Boim (Villabuy) e Elvas.

Estaña, referindo-se a Vila Nova (de Gaia) e ao mosteiro da Serra do Pilar, registou assim:

“... Villanova, que el río la departe de la ciudad, ..., villa [que] es apacible y de muchos entretenimientos ... (uma nota explica: “Quizá entretenimientos este aquí usado en sentido de empleos ó plazas remuneradas. Gentil-hombre entretenido llamaban al que cobraba entretenimiento, es decir, manutención, sustento, pension ó sueldo del Estado”). Hay en ella un monasterio de monjas que llaman Fidalgas, por damas, muy principal, de donde nuestro peregrino sacó cien regalos para su jornada.

... el Pelegrino otro día subió á San Agustin, monesterio de cononigos [sic] reglares, casa con dos claustros muy buenos, y linda iglesia, que tendrá al pié de treinta religiosos muy observantes. ... Está la casa en alto, aunque cerca de la ciudad...”<sup>103</sup>.

Em 1669, o Grão-Duque da Toscana Cosme III de Medicis (1670-1723), acompanhado de grande séquito, iniciou uma viagem a Compostela, talvez para fugir à moléstia do seu viver familiar e ao tédio do palácio florentino. Chegou ali em Março do ano seguinte, 1670, depois de ter entrado em Portugal, por Badajoz. Desta viagem há dois relatos, ambos escritos por acompanhantes seus, Corsini e Megalotti. Muito diferentes, deixaram-nos os dois, no entanto, preciosas informações e impressões do geográfico ao costumeiro, passando pela arte e pelo mundo religioso<sup>104</sup>.

Em 1736, empreendeu uma viagem a Compostela, e digo bem viagem, que não peregrinação, um catedrático de Matemáticas da Universidade de Salamanca, Diego de Torres Villarroel (1694-1770), um personagem meio pícaro, meio intelectual. Para se aquilatar dos maus tratos que levava já a peregrinação àquele tempo, atente-se no que da sua viagem conta Villarroel:

“Fue el más penoso que hice [el voto] de ir a pie a visitar el templo del apóstol Santiago, y fue sin duda el más indignamente cumplido, porque las indevotas, vanas y ridículas circunstancias de mi peregrinación echaron a rodar parte del mérito y valor de la promesa. Salí de Salamanca reventado de peregrino, con el bordón, la esclavina y un vestido más que medianamente costoso. Acompañábame don Agustín de Herrera, um amigo muy conforme a mi genio, muy semejante a mis ideas y mui parcial con mis inclinaciones, el que también venía tan fanfarón, tan hueco y tan loco como yo, afectando la gallardía, la gentileza y la pompa del cuerpo y del traje, y descubriendo la vanidad de la cabeza. Detrás de nosotros seguían cuatro criados, con cuatro caballos del diestro

---

presentira que todos os ossos de ambos os lados haviam diminuído e assim ficara com aquela deficiência de pés e, por isso e devido ao enregelamento, não havia de demorar muito que mesmo ali viesse a morrer. Todos ficaram compadecidos daquele pobre homem e por fim um daqueles que andavam a levantar a obra [de reparação do tecto do mosteiro dominicano de Santarém] incita-o à devoção a S. Gil, que fosse ao seu túmulo com devoção e tivesse esperança de recobrar a sua saúde como tinha acontecido a outros. Coisa deveras extraordinária: levam-no à capela pela mão e aí fica a chorar e a gemer, mas, passada uma hora, encontrava-se curado”.

103 ESTAÑA, Bartholomé Villalba y - *El peregrino curioso y Grandezas de España*, II Tomo, Madrid: Sociedad de Bibliófilos Española, 1889.

104 CAUCCI, Paolo - *Las peregrinaciones Italianas a Santiago*, Santiago de Compostela: Porto, 1971, pp. 81-92.

*y un macho donde venían los repuestos de la cama, y la comida. Atravesamos por Portugal para salir a la ciudad de Tuy, y en los pueblos de buenas vecindades nos deteníamos, ya por el motivo de descansar, ya por el gusto de que mi compañero e mis criados vieses sin prisa los lugares de aquel reino, que yo tenía medianamente repasado. Divertíamos poderosamente las fatigas del viaje en las casas de los fidalgos, en los conventos de monjas y en otros lugares, donde sólo se trataba de oír músicas, disponer danzas y amontonar toda casta de juegos, diversiones y alegrías*<sup>105</sup>.

A peregrinação começava a dar sinais de cansaço!

O mais recente relato de peregrinação é o de Nicola Albani, um napolitano, que viajou a Compostela a partir de 1743, relato particularmente importante pelas ilustrações que lhe juntou, uma sobretudo, verdadeira banda desenhada, em que conta o assalto de que foi vítima na Serra da Labruja e de que resultou a morte dos próprios assaltantes<sup>106</sup>.

Com o séc. XIX, a peregrinação a Compostela decaiu mesmo. É significativo o painel de azulejos colocado no adro da igreja paroquial de Santiago de Fontes (Santa Marta de Penaguião), que diz assim:

Dar pousada aos peregrinos  
Vale menos do que dar  
Moradia às pobres almas  
no coração do lugar.

A devoção jacobeeia substituída pela tridentina devoção das almas!

Finda esta longa lista de nomes, de quantos mais peregrinos não há memória? De Nuno Álvares Pereira (1360-1431), informa Fernão Lopes que *“cuidou o conde em sua vontade de ir em romaria a Santiago da Galliza”*<sup>107</sup>, desejo que não terá conseguido levar a cabo.

E muitos mais, como já anteriormente se disse, resolveram semelhantes impossibilidades doutra maneira. Foi o caso de D. Maria, filha de D. João I: *“A Frei André de Fezes pediu a infanta D. Maria, filha daquele monarca, para fazer por ella uma romaria a Santiago da Galiza”*<sup>108</sup>.

#### IV. Os caminhos de Santiago

Hoje em dia, a temática dos Caminhos de Santiago é muito apetecida, sobretudo pelo Turismo, particularmente o dito *religioso*, e pelas Autarquias, que nela descobrem

105 VILLARROEL, Diego de Torres - *Vida*, 4ª ed., Madrid: Cátedra, 1998, p. 215. Ver ainda do mesmo autor e viajante *Peregrinación al Glorioso Apóstol Santiago de Galicia*, Salamanca: Cervantes, 2003.

106 ALBANI, Nicola - *Viaje de Nápoles a Santiago de Galicia*, versión castellana de Isabel González, Madrid: Edilán, 1993, p. 237.

107 *Crónica de D. João I*, P. 2, cap. 5

108 SERRÃO, Joaquim Veríssimo - *História de Portugal*, III, Lisboa: Verbo, 1978, p. 338, citando Frei Manuel de Monforte - *Chronica da Provincia da Piedade*, livro IV, cap. XXIX, pp. 578-579.

uma fonte de proventos e de protagonismo. A partir daqui, (quase) tudo vale: se todos os caminhos vão dar a Roma, porque não também a Compostela? Mas nem todos podem dizer-se *de Santiago*.

Um Caminho jacobeu tem necessariamente a ver com a peregrinação: foi utilizado no mundo antigo, o que há-de comprovar-se em relatos de viagem medievais ou modernos, ou concluir-se a partir de toda uma série de variados testemunhos espalhados pelo seu traçado e atrás referidos.

Mas, em Portugal, é muito difícil falar deste assunto<sup>109</sup>. Porque estando o nosso território tão próximo de Compostela, havia muitos caminhos.

Na abordagem tradicional a esta questão dos caminhos portugueses de Santiago, há dois preconceitos que urge pôr de lado.

Que os caminhos de peregrinação portuguesa tinham exclusiva ou preferentemente o sentido Sul/Norte é verdade só em parte. Um grande número dos peregrinos que passava o nosso território provinham não do sul de Portugal, mas da vizinha Espanha, nomeadamente das zonas adjacentes da Via da Prata. Neste caso, não contornavam a fronteira portuguesa, mas, onde mais lhes convinha, entravam em território nacional e pendiam então para Compostela. Os relatos de viagem de Torres Villarröel, Cosme de Médicis ou Jerónimo Munzer e o caminho leonês citado por Fernão Lopes o provam.

*“E amdando nestes trautos, açertouse de virem pera aly (Braguanca) muitos almocreves e mercadores castelãos que hião cõ suas mercadorias pera a festa de Santiago de Gualiza que se cheguava no mes de Julho; e por que o lugar tinha vōz de Castela, hião por aly seguros e emtemdião vir”*<sup>110</sup>.

De resto, é muito curioso reparar que quase todos esses caminhos estão ligados por lugares de culto jacobeu do lado de cá e de lá da fronteira. Mértola, Mourão, Campo Maior, Malpica do Tejo, Segura, Salvaterra do Extremo, Monfortinho, Fóios e Alfaiates, Vilar Formoso e Escarigo, Cova da Barca e outros lugares do Douro internacional viram certamente entrar muitos peregrinos *leoneses e moçárabes* em território português, que desviavam depois para noroeste.

Outro dos preconceitos tradicionais a pôr de lado é o de que certas cidades e vilas (Coimbra, Porto, Chaves, Ponte de Lima, Guarda, Viseu) eram passagem obrigatória na peregrinação jacobea. Na prática, não acontecia bem assim. Passavam na região,

---

109 Não falarei aqui, portanto, de trajectos portugueses para Santiago de Compostela. Ficam apenas umas notas genéricas. Quanto a estudos mais pormenorizados remeto para alguns trabalhos que publiquei: *Caminhos Portugueses de Peregrinação a Santiago*, Vol II: Itinerários Portugueses, [Santiago de Compostela/Porto], Xunta de Galicia/Centro Regional de Artes Tradicionais, 1995; “*Caminhos Transmontanos de Peregrinação a Compostela*”, in *Brigantia* XII [1992] 49-80 e 27-54); “*A devoção popular a Santiago de Compostela em Portugal*”, in *Brigantia* XVII [1996] 77-114; “*A travessia do rio Douro na peregrinação compostelana*”, in *Brigantia* XIX [1999] 53-70; *Santiago em Portugal. A devoção e a peregrinação*, Vila Nova de Gaia: Câmara Municipal, 2001; “*O camiño portugués: património e etnografia*”, in PARDELLAS, Xulio X. (dir. ) - *Turismo religioso: O Camiño de Santiago*, Vigo: Universidad de Vigo, 2004; “*Marcas da devoção e da peregrinação jacobeeas em Portugal*”, in *O camiño Português (Actas do Congreso O Camiño de Santiago para o século XXI)*, Xunta de Galicia, 2007, pp. 75-96.

110 LOPES, Fernão - *Crónica de D. João I*, II Vol., Porto: Civilização, 1990, p. 181.



é verdade, mas contornavam muitas vezes a cidade ou vila. O grande aglomerado urbano era, no mundo antigo, considerado um lugar de pecado; e, no seu intuito de andar um caminho ao mesmo tempo religioso e penitencial, os peregrinos evitavam-no, passando-lhe ao lado. Em Portugal, ao menos. Basta reparar nos muitos lugares de culto jacobneo que quase sempre rodeiam esses grandes centros –Coimbra, Porto, Vila Real, Chaves, Ponte de Lima, Viseu, Trancoso– para perceber os caminhos laterais que os ligavam.

Mas há caminhos que não oferecem dúvidas. O já citado leonês, de Fernão Lopes, é um exemplo: de Quintanilha a Bragança e daí a Segirei, é fácil localizá-lo atendendo a topónimos, lugares e outras memórias do culto jacobneo, pontes e velhas calçadas<sup>111</sup>. Seguiu depois para Ourense.

Nos caminhos provenientes da Via da Prata, Trancoso funcionava como placa giratória importante. O mesmo se diga de Viseu. No entanto, ambas as regiões oferecem grande largueza de hipóteses na escolha de caminhos a seguir. Depois, era Lamego e Vila Real. Seguiu-se então para Chaves e sua região adjacente, pois que a ligação a Ourense permitia as mais variadas opções<sup>112</sup>.

De Lisboa para Compostela, quantos os relatos, tantos os trajectos! Basta compulsar os relatos de peregrinação disponíveis: não há dois iguais. E eu estou mesmo convencido de que o caminho mais utilizado pelo peregrino comum entre a capital portuguesa e a Galiza não é nenhum dos fixados por escrito. A gente simples e pobre procurava o mais rápido, e não se poupava a esforços. Do Porto para Norte, como testemunham os relatos de peregrinação conhecidos, o caminho era mais consensual, sobretudo a partir de Ponte de Lima<sup>113</sup>.

A par do caminho de Lisboa, havia outros que vinham do sul, do Algarve e de todo o Alentejo: tudo dependia do ponto de partida e do lugar escolhido para passar o Tejo. Estes peregrinos, sobretudo os do interior, ter-se-ão encontrado muitas vezes na viagem com os que provinham da Via da Prata.

Atravessar depois o Douro, rio sem pontes até finais do século passado, era uma verdadeira dificuldade a transpor: as barcas eram poucas e nem sempre a corrente do rio permitia uma travessia segura<sup>114</sup>. E, conforme a barca utilizada, se prosseguia depois na demanda de Compostela. Mas novas dificuldades se apresentavam: eram as serras, eram os muitos rios, as poucas pontes e os raros mosteiros bem como as péssimas albergarias. Mas, com a pressa de chegar ao túmulo do Apóstolo e logo a necessidade de regressar rapidamente a casa, até o difícil se tornava fácil.

111 Ver *Caminhos portugueses de peregrinação a Santiago*, pp. 231-268.

112 *Ibid.*, pp. 215-225.

113 *Ibid.*, pp. 21-137.

114 Ver CUNHA, Arlindo de Magalhães Ribeiro da - "A travessia do Rio Douro na peregrinação a Compostela", in *Brigantia - Revista de Cultura* XIX-1/2 (1999) 53-6.

## Conclusão

Aqui chegado, há que parar. Será que bastam todos estes dados para aquilatar da intensidade da devoção jacobea em Portugal e da sua implantação na alma nacional? Claro que não.

É preciso ainda visitar os riquíssimos mundos da etnografia (o lendário, o costumeiro, o romanceiro, o adagiário, o rifoneiro) e da arte (particularmente, a escultura e a pintura). Depois, há que passar à toponímia e à botânica, à heráldica até, à Literatura e particularmente à Oratória Sagrada. Esta última pede um estudo sério que está por fazer. Etc...

Os contornos políticos e religiosos da devoção ao Apóstolo, as suas intromissões no campo da escatologia diria *popular*, porque a Europa nem sempre ou quase nunca conseguiu suplantiar antigos mitos e crenças —o caminho das estrelas, a barca de Caronte e a taxa de portagem exigida aos seus obrigados utilizadores, o próprio rio Lethes, etc—, tudo isto faz parte de um *jacobeu universal* que mistura o registo mítico, o credo religioso e a memória da peregrinação real.

Mas por agora basta. Se mo permitem, prometo voltar aqui às *coisas novas e velhas* do imenso e intenso mundo jacobeu português que, inegavelmente, enriquece —de maneira muito própria— o vastíssimo “espaço europeu pleno de memória colectiva e rasgado por caminhos que ultrapassam as distâncias, as fronteiras e as incompreensões”, como dizia a Declaração de Compostela do Conselho da Europa, de 1987.

E tudo isto porquê? É urgente “la búsqueda de una especie de *hilo conductor* que unifique la fragmentaridad de los trabajos e de los días de los hombres y que, alimentando el deseo de una meta, haga aceptable de algún modo la fatiga de vivir”. Mas, para se chegar ao tal *hilo conductor* é necessário analisar a positividade de todos os dados que os Arquivos contêm e a memória popular ainda não esqueceu. Imensa tarefa, esta!

Fecha de recepción / date of reception / data de recepción: 17-12-2010

Fecha de aceptación / date of acceptance / data de aceptación: 18-01-2011

# Una posible vía de peregrinación por la Cataluña interior

Gemma Malé Miranda  
Universitat Autònoma de Barcelona

**Resumen:** Cuando en Cataluña se habla de las vías de peregrinación, a veces, uno tiene la sensación que la única vía existente era aquella que penetraba desde Francia por el paso de Perthus, seguía hacia la Junquera, pasaba por Figueres y llegaba a Girona donde se podía desviar hacia el interior, pasando por Ripoll, Vic, Manresa y Montserrat, o seguir hacia el sur, hasta llegar a Barcelona, para retroceder hacia Montserrat, pasar por Igualada y llegar a Lérida donde conectaba con otra ramificación de la ruta que llegaba desde Tarragona siguiendo el Ebro. Así pues, desde Lérida, los peregrinos venidos de Barcelona o de Tarragona se dirigían a Zaragoza y continuaban su camino hacia Compostela.

Ciertamente esta ruta tuvo un gran éxito a partir de los siglos XII y XIII pero hemos de tener en cuenta que los primeros peregrinos catalanes a Compostela se han documentado a finales del siglo X y principios del siglo XI momento, en que el valle del Ebro se encontraba bajo la influencia musulmana. Por consiguiente, no creo que la ruta del Ebro fuera muy atractiva y debemos plantearnos qué otro camino podían seguir estos primeros devotos de Santiago. Una posibilidad es la que aquí presento una ruta, más alejada de la amenaza musulmana, que discurre por la denominada Cataluña interior.

**Palabras clave:** Camino de Santiago. Cataluña. Vía de peregrinación. Siglos X-XII.

---

## *A possible pilgrims way through inland Cataluña*

Gemma Malé Miranda  
Universitat Autònoma de Barcelona

**Resumen del texto:** *When pilgrims ways are discussed in Cataluña, one can sometimes be left with the impression that the only one that exists is that which comes from France passing through the Perthus, continuing on through Junquera, passing through Figueres and reaching Girona, where one can either branch off inland, passing through Ripoll, Vic, Manresa and Montserrat or, alternatively, head south as far as Barcelona, coming back towards Monserrat, passing through Igualada and arrive at Lérida, which is connected to another branch of the route which goes as far as Tarragona, from where it follows the course of the Ebro. And so in this way from Lerida on the pilgrims coming from Barcelona or Tarragona make their way to Zaragoza and continue on to Santiago.*

*Certainly, this route met with great success from the 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> centuries on, however we should realize that the first catalán pilgrims to Compostela have left us documents dating from the late 10<sup>th</sup> and early 11<sup>th</sup> centuries that the Ebro valley was under Muslim occupation. Thus I do not think that the route through Ebro was particularly attractive and we must consider that another route was followed by the early devotees of Santiago. One possibility is the one I am suggesting, a route further away from the Muslim threat and passing inland through Cataluña.*

**Key words:** *The Way of St. James. Cataluña. Pilgrims route. Xth and XIIth centuries.*

---

## Unha posible vía de peregrinación pola Cataluña interior

Gemma Malé Miranda  
Universitat Autònoma de Barcelona

**Resumo do texto:** cando en Cataluña se fala das vías de peregrinación, ás veces un ten a sensación de que a única vía existente era aquela que penetraba desde Francia polo paso de Perthus, seguía cara á Xunqueira, pasaba por Figueres e chegaba a Xirona, onde se podía desviar cara ao interior, pasando por Ripoll, Vic, Manresa e Montserrat, ou seguir cara ao sur, ata chegar a Barcelona, para retroceder cara a Montserrat, pasar por Igualada e chegar a Lleida, onde conectaba con outra ramificación da ruta que chegaba ata Tarragona desde onde subía seguindo o Ebro. Así pois, desde Lleida, os peregrinos vidos de Barcelona ou de Tarragona dirixíanse a Zaragoza e continuaban o seu camiño cara a Compostela.

De certo esta ruta tivo un grande éxito a partir dos séculos XII e XIII pero habemos ter en conta que os primeiros peregrinos cataláns a Compostela documentáronse a finais do século X e principios do XI momento, en que o val do Ebro se atopaba baixo a influencia musulmá. Polo tanto, non creo que a ruta do Ebro fose moi atraente, e debemos preguntarnos qué outro camiño podían seguir estes primeiros devotos de Santiago. Unha posibilidade é a que aquí presento, unha ruta máis afastada da ameaza musulmá que discorre pola denominada Cataluña interior.

**Palabras clave:** Camiño de Santiago. Cataluña. Vía de peregrinación. Séculos X-XII.

Según la tradición, en el siglo IX, una luz milagrosa indica al obispo de Iria Flavia, Teodomiro, el lugar exacto donde se encuentran enterradas las reliquias del apóstol Santiago<sup>1</sup>. Inmediatamente después, Teodomiro da a conocer tal hallazgo al rey

---

<sup>1</sup> Debemos recordar que, según los catálogos greco-bizantinos de los apóstoles escritos entre los siglos V y VI, después de la muerte de Jesús, Santiago, al igual que el resto de los apóstoles, se dirigió a tierras lejanas para predicar la palabra del Señor. Al parecer, llegó a Hispania donde hizo algunos discípulos que lo acompañaron en su retorno a la ciudad santa de Jerusalén donde, según las *Actas de los Apóstoles*, murió martirizado. La *Translatio* continúa explicando que Santiago fue enterrado en la misma ciudad pero sus discípulos decidieron que ese no era un lugar seguro, así que embarcaron el cuerpo del Apóstol y se hicieron a la mar. La corriente los

Alfonso II de Asturias (760-842) y al papa León III (750-816) y muy pronto la noticia del descubrimiento se recoge en los *Martirologios de Floro de Lyo y de Adon* así como en el *Chronicon de Freulfio de Lisieux*, haciendo que la nueva se expanda con gran rapidez por todo el mundo cristiano de manera que los peregrinos a Santiago no se hacen esperar<sup>2</sup>. Según el testimonio del poeta jaenés Yahya ibn al-Hakam ya en el siglo IX llegaban a Compostela riadas de peregrinos para visitar la tumba del Santo Apóstol sin embargo el primer peregrino que vino del otro lado de los Pirineos no está documentado hasta el siglo X<sup>3</sup>. Pero será el siglo XII el momento de formación, difusión y consolidación del culto compostelano. Con la llegada de Diego Gelmírez a la cátedra compostelana (1100-1149), continuarán los trabajos en el nuevo templo dedicado a Santiago y la bibliografía que narra su vida, muerte, traslación y descubrimiento vivirá una auténtica transformación<sup>4</sup>. Es en este momento cuando aparecen la *Historia Compostelana* y el *Códice Calixtino*, obras que tienen como objetivo popularizar aún más la devoción de Santiago<sup>5</sup>.

El *Códice Calixtino*, como es bien sabido, recoge distintas tradiciones escritas que nos narran la vida, la muerte y la traslación del cuerpo del Apóstol pero, a diferencia de otras obras anteriores, esta añade en el Libro V un manual para el peregrino<sup>6</sup>. Una obra que, como cualquier guía turística actual, da recomendaciones a los viajeros sobre los lugares de interés y de alojamiento que pueden encontrar a lo largo del camino que les llevará hasta Compostela. En ella se recorren las vías francesas que parten desde París, Vezelay, Le Puy o Arles y entran a nuestro país por Somport y Roncesvalles. Y quizás sea por la importancia que tiene el *Códice Calixtino* dentro de la tradición jacobea y por la detallada descripción que éste hace de las rutas francesas que estas

---

llevó hasta Galicia donde fue enterrado y a día de hoy se puede venerar el cuerpo santo. VAZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA J. M. y URÍA, J., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, 1948, p. 27; PLÖTZ, R., "Traditiones Hispanicae Beati Jacobi. Les origines du culte de saint Jacques à Compostelle", en *Santiago de Compostela. 1000 ans de Pèlerinage Européen*, 1985, pp. 27-39.

- 2 Las obras aquí citadas, los *Martirologios de Floro de Lyo y de Adon* y el *Chronicon de Freulfio de Lisieux*, son anteriores al 860 y, como era de esperar, influirán en obras posteriores como los *Martirologios de Usuardo* y *Notker*. Es por eso que se han considerado unos textos fundamentales para conocer y dar una fecha aproximada al inicio del culto a Santiago en Compostela. Sobre las fuentes que ayudan a la instauración y difusión de dicho culto véase: VAZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA J. M. y URÍA, J., *Las peregrinaciones a...*, *op. cit.*, p. 34; y PLÖTZ, R., "Traditiones Hispanicae Beati Jacobi. Les origines du culte de saint Jacques à Compostelle", en *Santiago de Compostela...*, *op. cit.*, pp. 27-39.
- 3 El hecho que el primer peregrino francés esté documentado en el siglo X, no significa que el testimonio del poeta andaluz sea rotundamente falso sino que simplemente no hemos conservado documentación que lo corrobore. Por otro lado, también es fácil que la noticia de Yahya ibn al-Hakam sea un poco exagerada y, quizás, en lugar de riadas llegasen a Compostela algunos grupos de peregrinos bastante numerosos. Sobre el testimonio de este poeta andaluz véase: HUIDOBRO, L., *Las peregrinaciones jacobeanas*, I, Burgos, p. 141.
- 4 Por lo que se refiere a la persona de Diego Gelmírez y su intervención en el nuevo templo no puedo pasar por alto el catálogo de la reciente exposición: CASTIÑEIRAS, M. (dir.), *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, Santiago de Compostela, 2010.
- 5 Evidentemente como decía Manuel C. Díaz y Díaz *los textos referentes al Apóstol Santiago han sido un factor desencadenante en el culto compostelano*, véase: DÍAZ y DÍAZ, M. C., "Literatura jacobea hasta el siglo XII", en *De Santiago y de los Caminos de Santiago*, 1997, pp. 191-209; y DÍAZ y DÍAZ, M. C., "La guía del peregrino y el códice de Salamanca", en *De Santiago y de los Caminos de Santiago*, 1997, pp. 213-223.
- 6 MORALES, A.; TORRES, C. y FEO, J. (trad.), *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, 1951.

han sido las más estudiadas, dejando al margen otras vías consideradas secundarias. Pero en los últimos años, en un intento por recuperar los caminos de peregrinación peninsulares a Santiago, se están poniendo de relieve otros itinerarios que llegaban a Compostela procedentes de Cataluña, Valencia, Murcia, Cádiz, etc. Unas rutas que atraviesan la Península en todas direcciones y que en muchas ocasiones se funden con simples vías comerciales o de comunicación entre territorios porque, al fin y al cabo, esto es lo que se esconde detrás de cualquier camino de peregrinación<sup>7</sup>. Por lo tanto, al estudiar los itinerarios seguidos por los peregrinos a Compostela, lo primero que debemos tener en cuenta son las calzadas existentes en el territorio, desde época romana, y que se continuaban utilizando a lo largo de los siglos. Muchas veces se ha considerado que el auge de los peregrinos explica el interés en la creación de nuevas infraestructuras que mejoraban los caminos y facilitaban el trayecto a estos devotos viajeros pero es evidente que tras las políticas de mejora de las redes viarias se escondían otras razones.

En el caso de Aragón, por ejemplo, se ha señalado reiteradamente que las mejoras en las infraestructuras viarias hechas por Sancho Ramirez (1063/1069-1094) obedecen a un deseo, por parte de la monarquía, de consolidar este territorio como un lugar de paso para los peregrinos a Compostela. Se pone el énfasis en un supuesto interés devocional, dejando de lado el propósito económico o comercial que era aún más importante para el nuevo reino que necesitaba estrechar los lazos con los territorios del otro lado de los Pirineos<sup>8</sup>. El ejemplo contrario lo encontramos en Cataluña, donde la falta de inversión en dichas infraestructuras se ha señalado, en algunas ocasiones, como un desinterés por parte de la monarquía catalana hacia el culto jacobeo algo que se contradice con las numerosas advocaciones a Santiago que encontramos en los templos catalanes y con la reiteración de este nombre entre los linajes catalanes<sup>9</sup>. Pero al hacer estas afirmaciones, referentes a Aragón y Cataluña, no se ha tenido en cuenta dos hechos importantes. El primero, que en el impulso de la peregrinación a Santiago de Compostela Cluny y la Santa Sede jugaron un importante papel al ver, en esta nueva tradición, la oportunidad para instaurar la liturgia romana en todos aquellos centros religiosos de la Península Ibérica que aún se regían por el rito mozárabe. Pero en Cataluña esta acción no se hacía tan necesaria ya que desde el 950, cuando Garí de Cuixà pone su monasterio al servicio de la Santa Sede, serán muchos los centros religiosos que seguirán su ejemplo. A partir de este

---

7 Buen ejemplo de lo que estamos diciendo fue dado por Manuel C. Díaz en su artículo: DÍAZ y DÍAZ, M. C., "Peregrinaciones a Santiago y *Liber Sancti Iacobi*", en *De Santiago y de los Caminos de Santiago*, 1997, pp. 241-2246.

8 BUESA, D. J., "La historia de los caminos del Pirineo", en *Xacobeo '99. Misterios, leyendas, milagros, historia y arte en el camino de Santiago*, 1999, pp. 24-32.

9 La popularidad del nombre Jaume entre los linajes catalanes, su advocación y su representación en los ciclos murales las pone de manifiesto Antoni Noguera en su obra: NOGUERA, A., *El Pelegrinatge Medieval al Nord-Est Català*, Olot, 1994, p. 26. Para conocer las numerosas advocaciones a Santiago que ya desde el siglo X encontramos dispersas por Cataluña me remito a: BOTO, G., "Cartografía de la advocación Jacobea en Cataluña", en *El Camí de Sant Jaume i Catalunya. Actes del congrés internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003*, 2007, pp. 277-296.

momento, las relaciones entre Cataluña y Roma se intensifican facilitando la introducción de la liturgia romana que se hizo oficial para los condados catalanes en el concilio celebrado en Girona el 1068<sup>10</sup>.

El segundo factor, que puede explicar la excepción que supone Cataluña en las obras para la mejora de los caminos de peregrinación, es que las relaciones entre Cataluña y las tierras del otro lado de los Pirineos habían sido muy estrechas desde época Carolingia, cuando los condados catalanes formaban parte de la Marca Hispana, y lo continuarán siendo a lo largo de los siglos posteriores<sup>11</sup>. Por lo tanto, en Cataluña, las vías de comunicación entre un lado y otro de los Pirineos debieron de tener un mantenimiento continuo que no hacía necesaria una inversión extraordinaria como la que se llevó a cabo en Aragón.

Así mismo, al analizar las condiciones que propician las nuevas infraestructuras que se estaban realizando en el nuevo reino de Aragón a finales del siglo XI hemos de tener muy presente, ya no solo ese interés por estrechar las relaciones con los territorios que se extendían más allá de los Pirineos, sino también, la presencia de Diego Peláez en Aragón (1088-1093) y la estrecha relación que pareció mantener con el obispo de Pamplona Pedro de Roda (1084-1115) y con el rey Pedro I de Pamplona (1094-1104) quien le reconoció el título de *episcopus sancti Iacobi*<sup>12</sup>. Diego Peláez, como se ha apuntado, fue obispo de Compostela entre 1070 y 1088 y es considerado el principal promotor del culto a Santiago<sup>13</sup>. En 1088, después de ser acusado de rebelión por el rey Alfonso VI de León (1065-1109), buscará asilo en Aragón donde sus intereses por promocionar Santiago se unirán a los de Pedro I, por consolidar su reino, y a los de Pedro de Roda, por establecer estrechas relaciones con Francia, dando lugar a una compleja trama de obras públicas que unen las dos caras de los Pirineos y entre las cuales vale la pena destacar la fundación de la catedral de Jaca<sup>14</sup>.

10 Sobre el papel jugado por Cluny en la peregrinación y la excepción que supone Cataluña en esta campaña de consolidación del rito gregoriano, véase: SOLDEVILA, F., *Història de Catalunya*, Barcelona, 1963, p. 82; CONANT, K. J., *Arquitectura Carolingia y Románica 800-1200*, Madrid, 1995, p. 172; NOGUERA, A., *El Pelegrinatge...*, op. cit., p. 26; y MASMARTÍ, S., *Sant Pere de Rodes, lloc de pelegrinatge*, Barcelona, 2010, p. 47.

11 Recuerdo que los territorios del Rosellón, el Conflent, el Vallespir, el Capcir y la Cerdaña formaron parte de la corona catalana hasta 1659 cuando fueron cedidos a Francia, véase: SOLDEVILA, F., *Història de...*, op. cit.

12 Pedro de Roda fue un obispo de origen francés al que se le atribuye la repoblación de algunas zonas de Navarra con gentes venidas de Francia y la promoción del culto a santos franceses como saint-Sernin. Fruto de la devoción que Pedro de Roda sentía por este santo son la iglesia de San Cernin de Pamplona y el monasterio de San Saturnino de Artajona ambos fundados bajo su obispado. Sobre el culto de este santo en Navarra, véase: MELERO, M., "Saint Saturnin en Espagne: culte et iconographie en Navarre", en *Saint Jaques et la France*, 2003, pp. 287-319.

13 A Diego Peláez, entre muchas otras cosas, le debemos el inicio del nuevo templo románico dedicado al Apóstol que sustituiría la ya obsoleta iglesia pre-románica de Alfonso III. Sobre la figura de Diego Peláez y su repercusión en Aragón véase: CASTIÑEIRAS, M., "Didacus Gelmirus, patrono de las artes. El largo camino de Compostela: de periferia a centro Románico", en CASTIÑEIRAS, M. (dir.), *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, 2010, pp. 32-97.

14 Se considera que Diego Peláez pudo tener un papel destacado en la fundación de la nueva catedral jaquesa iniciada a finales del siglo XI. Un templo que justamente se encuentra al final del camino francés, que unía Aragón con Francia pasando por el paso de Canfranc, y al inicio del camino aragonés que conducía hasta Compostela. Sobre la figura de Diego Peláez y su repercusión en Aragón véase: CASTIÑEIRAS, M., "Didacus Gelmirus, patrono de las artes. El largo camino de Compostela: de periferia a centro Románico", en CASTIÑEIRAS, M. (dir.),

Esta mejora de las infraestructuras facilitará el intercambio de mercancías, de viajeros y, como no, de peregrinos entre un lado y el otro de los Pirineos.

Como he apuntado, Cataluña no vive una reforma viaria como Aragón pero eso no significa que no existiera la peregrinación. De hecho, los primeros peregrinos catalanes se han podido documentar, gracias a los testamentos, a finales del siglo X y principios del XI<sup>15</sup>. Se trata de nobles, eclesiásticos o campesinos que iban a Jerusalén, Roma y por supuesto Santiago movidos por intereses espirituales y, en ocasiones, personales que dejaban escritos testamentos donde manifiestan sus últimas voluntades en caso de perder la vida en el viaje<sup>16</sup>. Por consiguiente, es fácil creer que, si existían romeros catalanes que se movían en todas direcciones, también habría peregrinos venidos del otro lado de los Pirineos que irían a Santiago por tierras catalanas, aunque la documentación no deje mucha constancia de ello.

En estos primeros tiempos, la peregrinación se debió de ver muy condicionada por los musulmanes. Estos ocupaban la mayor parte de la península Ibérica y aunque, por lo general, parecen vivir en cordialidad con los cristianos esto no siempre era así, especialmente en los territorios fronterizos donde las razias y las disputas bélicas entre las distintas familias musulmanas eran habituales<sup>17</sup>. La presencia musulmana debió de ser un auténtico desafío para aquellos cristianos que querían visitar la tumba del Apóstol. En el caso de Cataluña, que es la región que aquí nos concierne, los musulmanes llegaban más o menos hasta Montserrat de modo que todo el valle del Ebro se encontraba bajo sus dominios. Precisamente desde este valle, en los últimos años del siglo X, se lanzaron duras razias y campañas militares contra poblaciones como Barcelona o Manresa, esta última situada al norte de Montserrat<sup>18</sup>. Con la muerte de Almanzor, en el 1002, los musulmanes empezarán a retirarse hacia el sur y, quizás porque en las regiones Pre-pirenaicas se respiraba un mayor clima de seguridad, a lo largo del siglo XI los peregrinos a Compostela empezarán a ser cada vez más numerosos<sup>19</sup>.

---

*Compostela y Europa...*, *op. cit.*, pp. 32-97. Reforzando la teoría de estos intereses ocultos poseemos el tímpano de la catedral de Jaca donde según David Simon se esconde un mensaje en pro del nuevo reino emergente y de la nueva sede episcopal. Sobre ello véase: SIMON, D., "El tímpano de la Catedral de Jaca", en *Jaca en la Corona de Aragón (siglos XII-XVIII)*. XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón (Jaca, 1993), III, 1994, pp. 405-419.

15 Sobre los peregrinos catalanes, véase: GUDIOL, J., "De peregrins i peregrinatges religiosos catalans", *Analecta Sacra Tarraconensia*, 3, 1927, pp. 93-119; y BENITO, P., "Els primers pelegrins catalans a Sant Jaume de Compostel·la (segles XI-XII)", en *El Camí de Sant Jaume i Catalunya. Actes del congrés internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003, 2007*, pp. 111-115.

16 Tal y como apunta Pere Benito, hemos de tener muy presente que en estos tiempos los testimonios que nos han llegado son básicamente de gentes que poseían ciertos bienes de valor que hacían necesario un testamento pero también debieron existir numerosos peregrinos que no tenían que dejar en herencia y por consiguiente es muy difícil documentarlos. Sobre ello véase: BENITO, P., "Els primers pelegrins catalans a Sant Jaume de Compostel·la (segles XI-XII)", en *El Camí de Sant Jaume...*, *op. cit.*, pp. 111-115.

17 Sobre la presencia musulmana en estas zonas de frontera y la convivencia con sus vecinos cristianos, véase: BALANÁ, P., *L'Islam a Catalunya, (segles VIII-XII)*, Barcelona, 2002.

18 La campaña contra Barcelona tuvo lugar en el 985 y la que destruyó Manresa se produjo en el 999. Fueron unas campañas en las que los musulmanes no sol asolaron estas ciudades sino también todo lo que se interpuso en su camino. Sobre ello, véase: BALANÁ, P., *L'Islam...*, *op. cit.*, p. 41.

19 Sobre el auge de los peregrinos venidos de toda Europa que se produce en el siglo XI, véase: VAZQUEZ DE PARGA, L.; LACARRA, J. M<sup>a</sup> y URÍA, J., *Las Peregrinaciones a...*, *op. cit.*, p. 47.



¿Pero cuáles eran las rutas seguidas por los peregrinos procedentes de la Provenza o Italia que entraban a la Península por Cataluña? o ¿por los catalanes procedentes del Noreste? Es de sobra conocido que la ruta más popular, a partir de los siglos XII y XIII, era aquella que seguía el valle del Ebro pero, como ya he indicado, en estos primeros tiempos de la peregrinación esta se encontraba bajo dominación musulmana por lo cual no debió de ser la más recomendable<sup>20</sup>. Por consiguiente, lo más lógico es que estos primeros peregrinos cruzasen Cataluña, de este a oeste, por el interior a través de vías como las que conectaban Puigcerdà con la Seu d'Urgell o Bagà y Ripoll con Tremp.

A mediados del siglo XX Mauricio Torra-Balari, en una conferencia pronunciada en la Biblioteca española de la Embajada Española en París, describía muy sumariamente algunas de las vías de peregrinación que hubo en Cataluña haciendo especial hincapié en aquellas que recorrían el territorio de norte a sur, como por ejemplo la que bajaba por la Seu d'Urgell hasta Lleida o la que entraba por Puigcerdà, seguía hacia Berga y llegaba a Montserrat<sup>21</sup>. Unos años más tarde Antoni Noguera realizó un amplio estudio sobre las distintas vías de peregrinación que recorren el Noreste catalán insistiendo en aquella que conectaba Sant Pere de Rodes con Ripoll<sup>22</sup>.

Sant Pere de Rodes, como ha quedado bien demostrado en los últimos años, fue un centro de peregrinación muy importante desde el siglo XI y muy probablemente con anterioridad<sup>23</sup>. En cambio Ripoll poseía el honor de ser uno de los centros culturales y espirituales más importantes de Cataluña pero no podemos decir que fuese un lugar de peregrinaje, en todo caso de paso. Aún así, este monasterio catalán, poseía un gran número de reliquias, algunas de ellas muy importantes, entre las que cabe destacar las de Santiago, documentadas desde el siglo X<sup>24</sup>.

20 Francisco Fernández ignorando la situación política del momento considera que la mayoría de los peregrinos que llegaban a Cataluña en los siglos X y XI seguían la vía Aurelia que unía Lérida con Huesca y se desviaba hasta la actual Zaragoza. Una ruta que como ya he señalado en su mayor parte transcurría por territorio fronterizo o musulmán y por lo tanto era bastante peligroso. Sobre ello véase: FERNÁNDEZ, F., *Cataluña y el Camino de Santiago*, Barcelona, 1992, p. 74.

21 TORRA-BALARI, M., "Cataluña y Aragón en el camino de Santiago", en *Ilerda*, 24, 1961, pp. 69-82.

22 NOGUERA, A., *El Pelegrinatge...*, *op. cit.*

23 Sonia Masmartí ha publicado recientemente una breve obra donde se recogen todos aquellos indicios ya sean documentales, arquitectónicos o decorativos que han permitido a distintos investigadores conformar poco a poco la hipótesis que Sant Pere de Rodes fue un lugar objeto de peregrinaje, una hipótesis que en la actualidad se considera un hecho probado. Sobre ello, véase: MASMARTÍ, S., *Sant Pere de Rodes...*, *op. cit.*

24 Gracias a un documento transcrito por el monje Olzinelles, podemos conocer las reliquias que se custodiaban en el altar de Santa Maria de Ripoll desde su consagración en el año 977, que son: "*Videlicet de petra in qua sedebat beata Virgo Maria dum ab angelo salutaretur; et de loco quo stábat dum Christus de ea nasceretur; et de praesepio in quo declinatus ab ea refertur; sive de loco ubi Dominus transfiguratus perhibetur; et de ligno crucis eius; nec non et de spongia qua Ioseph de Aritmatea et Nicodemus corpus Domini de cruce depositi abstergerunt; et de pane eius coenae; et de sacratissima túnica, seu de petra qua ascendit in coelum. Et in eodem venerando altare habentur quaedam reliquiae beatae Virginis Mariae eiusdem gloriosae martiris; videlicet de capillis eius; et de túnica quam ipsa texuit; atque de eius camisia; et de sepulcro eius. Et de sancto Samuele; et de sancto Zacharia; nec non de sancto Ioanne Baptista; ac de pilis barbae sancti Pedri apostoli sanctique Ioannis Evangelistae; et ex ossibus sancti Pauli egregii doctoris; sancti Iacobi fratris Domini, et de sancto Simeone; et de vestimento sancti Bartholomei apostoli; ac de corpore sancti Marci evangelistae; et de sancto Stephano ac de lapidibus unde lapidatus est; et de sancto Laurentio; et de sancto Alexandro; et de sancto Ambrosio ac de sancto Valeriano, sive de sanctis Innocentibus*".

Fuera o no el monasterio de Santa Maria de Ripoll lugar de peregrinaje, el estudio de Antoni Noguera demuestra que la vía que unía Sant Pere de Rodes con Ripoll fue utilizada como camino de peregrinación y personalmente considero que esta pudo ser una de las rutas más utilizadas por los primeros romeros que cruzaban Cataluña ya que su transcurso por tierras donde el cristianismo estaba plenamente consolidado en el siglo X garantizaba un trayecto más seguro. Así pues, una vez los peregrinos de los siglos X y XI llegaban a Ripoll podían dirigirse hacia el sur, para visitar el monasterio de Santa Cecilia Montserrat que por aquel entonces estaba empezando a adquirir cierto prestigio pero que se encontraba en territorio fronterizo; o, aquellos fieles menos aventureros, podían continuar su camino por el interior de la Marca en dirección a La Pobla de Lillet.

### *Ripoll-La Pobla de Lillet-Bagà-Coll de Nargó-Tremp (Figura 1)*<sup>25</sup>

Siguiendo esta ruta interior los peregrinos salían de Ripoll en dirección a Lillet pasando por Campdevàrol donde había una iglesia dedicada a san Cristóbal, protector de los viajeros, fundada en el 987 y hoy desaparecida. Al parecer era un templo prerrománico, bastante sencillo, formado por un cuerpo de una sola nave y ábside semicircular al que se accedía por una puerta abierta en el lado sur de los pies. Su interior estuvo decorado con pinturas murales muy rudas que solo conocemos a través de unos dibujos publicados por Ramón Abadal. Más adelante, los peregrinos encontraban la iglesia parroquial de Sant Llorenç de Campdevàrol documentada desde los siglos XI y XII pero, como Sant Cristòfol, fue totalmente destruida en el 1936 y hoy solo nos queda el recuerdo de su campanario<sup>26</sup>.

Una vez cruzado este pequeño pueblo, los peregrinos debían continuar su camino siguiendo el río Arija hasta Lillet dejando atrás magníficas iglesias como la de Sant Pere de Mogrony, de origen eremítico; Sant Martí de Puigbò, Santa Magdalena de Solanllong o Sant Romà d'Aranyonet<sup>27</sup>. Al llegar a la actual Pobla de Lillet encontraban el castillo, erigido sobre una colina, así como la iglesia de Sant Miquel y el monasterio

Así pues, en el siglo X ya existían unas reliquias de Santiago en el monasterio de Ripoll pero no es hasta el siglo XII cuando el monje Arnalt de Munt nos deja constancia de una devoción especial hacia este apóstol que podría venir de tiempo atrás pero lamentablemente no tenemos ningún testimonio que lo verifique. Sobre las reliquias de Santa Maria de Ripoll, ver: JUNYENT, E., *Diplomatari i Escrits Literaris de l'Abat i Bisbe Oliba*, Barcelona, 1992, p. 416; y sobre el testimonio de Arnalt de Munt, ver: RICO, D., "Ecos medievales del culto a Santiago entre Cataluña y Murcia", en *Milagro y Misterio. La Festa Camino de Santiago*, 2004, pp. 210-225.

25 A medida que vayamos avanzando por esta ruta veremos que fue una de las grandes olvidadas aunque posee un buen número de templos dedicados a Santiago.

26 PLADEVALL, A.; CASAS, M<sup>a</sup> L.; ADELL, J.-A.; (*et. alt.*), "Campdevàrol", en *Catalunya Romànica*, X, 1987, pp. 75-82.

27 Todos ellos fueron fundados ya en los siglos IX y X pero se encontraban alejadas del camino principal y no poseían ninguna devoción especial por lo que es difícil pensar que los peregrinos se desviasen de su camino para visitarlas si no era por expresa necesidad. Para conocer más sobre estas iglesias, véase: PLADEVALL, A.; CASAS, M<sup>a</sup> L.; ADELL, J.-A.; (*et. al.*), "Gombrèn", en *Catalunya Romànica*, X, 1987, pp. 110-134.



Figura 1. Recorrido de la vía propuesta.

de Santa Maria situados a sus pies, muy cerca del camino principal y del que llevaba hasta Sant Jaume de Fronatanyà.

La canónica de Santa Maria de Lillet (Figura 2), según su acta de consagración, se remonta al 833. Fue fundada por los señores de Lillet bajo una triple advocación: la Virgen, san Pedro y san Juan. La canónica parece que continuaba perfectamente definida en 1086 cuando una carta de privilegios nos especifica que alrededor de la iglesia se habían erigido algunas casas y celas que eran utilizadas por la pequeña comunidad que habitaba en el templo. Como ya he apuntado, esta canónica se encontraba estratégicamente situada al lado del camino que unía Lillet con Ripoll y en su lado sur se levantó un claustro con sus correspondientes dependencias. El conjunto de Santa Maria de Lillet, es realmente difícil de interpretar desde el punto de vista arquitectónico



Figura 2. Fachada norte de la canónica de Santa María de Lillet, consagrada en el siglo IX.

ya que ha sufrido numerosas reformas en las que se han reaprovechado estructuras anteriores y no se ha realizado un estudio arqueológico en profundidad<sup>28</sup>.

Dejando de lado los problemas de interpretación que este conjunto presenta, lo cierto es que en los privilegios decretados en el 1086 se prohíbe que ningún príncipe de la Cerdaña o caballero se aloje en dicho monasterio. Esta disposición me hace pensar que este debió de ser un hecho muy común tanto, que incluso fue en detrimento de la comunidad y del alojamiento que esta pudiese ofrecer a los pobres y transeúntes, por eso se decreta dicha prohibición. Sea como fuere, el documento pone de manifiesto que ya en el siglo XI existía en Santa Maria de Lillet una comunidad que era capaz de dar acogida a aquellos que lo necesitasen. Y quizás con este objetivo en el lado oeste de este claustro, mirando hacia el camino de acceso, se construyó una gran estancia de planta rectangular, a la cual solo se podía acceder desde el exterior, que podría haber servido como hospital<sup>29</sup>.

28 En la obra *Catalunya Romànica*, XII; se publicó un estudio al respecto de este conjunto donde se transcriben los documentos aquí citados. En él, Rafael Bastardes, intenta fechar y dar un sentido a los restos arquitectónicos conservados pero le es realmente difícil y le lleva a cometer algunos errores y a realizar algunas afirmaciones que creo que sería interesante revisarlas. Pero por el momento es el estudio más completo que se ha publicado. SANTANDREU, M<sup>a</sup> D.; SERRA, R.; BASTARDES, R.; (et. al.), "La Pobla de Lillet", en *Catalunya Romànica*, XII, 1985, pp. 355-373.

29 Desgraciadamente el mal estado de conservación de la estancia y las numerosas reformas que sufrió hacen imposible afirmar con rotundidad que pudiese tratarse de un hospital. Ciertamente su disposición y sus dimensiones, si la comparamos con el resto de dependencias monacales, hacen pensar en un hospital pero como digo no se puede asegurar.

Por lo que se refiere a Sant Miquel de Lillet, se encuentra justo detrás de Santa Maria pero un poco más elevado<sup>30</sup>. Este es un templo de planta circular documentado por primera vez en el testamento de Ponç de Lillet fechado el 1166 y ejecutado el 1195 por los priores de San Jaume de Frontanyà, canónica muy próxima a Lillet a la que se accede a través de un camino que une las dos vías que comunican Ripoll con el bergadán; la que aquí presento y la que discurría por Les Lloses, Borredà y Vilada hasta llegar a Berga.

En la pequeña población de Frontanyà se erigió un templo dedicado a Santiago que hoy da nombre al pueblo más pequeño de Cataluña, Sant Jaume de Frontanyà. Se trata de una construcción de mediados del siglo XI que se erigió para sustituir la antigua iglesia parroquial, consagrada en el año 905, y que en el 1140 se convirtió oficialmente en canónica agustiniana<sup>31</sup>. Durante su construcción recibió numerosas donaciones de varios nobles catalanes entre las que cabe destacar la realizada por Arnau Mir de Tost († 1071) y su señora Arsenda (†1068) en el 1066 para que en “*omni tempore fiat chantata mane et vespere ipsa ecclesia et presbiteri qui cantaverint faciant sacrificium propter defunctos et vivos deo credentes*”<sup>32</sup>.

Pero volvamos a nuestro camino, una vez los peregrinos habían recuperado sus fuerzas en Santa Maria de Lillet o en Sant Jaume de Frontanyà podían realizar una nueva etapa que les llevaría a la actual Guardiola del Berguedà donde se encontraba el monasterio de Sant Llorenç prop Bagà. Por el camino aun podían hacer una parada en Santa Cecília de Riutor una pequeña iglesia, dependiente espiritualmente de Sant Jaume de Frontanyà, que hoy se encuentra totalmente abandonada pero donde aún se conserva una cripta en la que hay indicios de una sepultura<sup>33</sup>.

30 SANTANDREU, M<sup>a</sup> D.; SERRA, R.; BASTARDES, R.; (*et. al.*), “La Pobla de Lillet”, en *Catalunya...*, *op. cit.*, pp. 355-373. A este templo también le dedica una parte de su artículo Manel Riu quien considera que nos encontramos ante una construcción que por su factura se podría fechar en el siglo XI. RIU, M. “El monestir de Sant Sebastià del Sull, al municipi de Saldes, i la seva rotonda”, en *Urgellia*, 6, 1983, pp. 245-284.

31 MARTÍNEZ, F., *Sant Jaume de Frontenyà. Mil anys d'història i geografia*, Granollers, 1967; SERRA, R.; VIGUÉ J.; ADELL, J. M.; (*et. al.*), “Sant Jaume de Frontanyà”, en *Catalunya Romànica*, XII, 1985, pp. 468-480. Este templo desde mediados del siglo XIV, y hasta una fecha que no podemos determinar, fue presidido por un retablo de formato apaisado con un mínimo de diez escenas dedicadas a la vida y milagros del santo Apóstol. Algunos de los temas representados evocan a las pinturas murales dedicadas a él y a san Ermengol de Urgell que desde el siglo XIII decoraban el ábside del extremo norte del transepto de la catedral de la Seu d'Urgell. Se trata de dos conjuntos muy importantes por lo que se refiere a la iconografía de Santiago y su comentario bien ha merecido la atención de Maria Luisa Melero y Anna Orriols en distintas ocasiones por lo que me remito a sus trabajos para profundizar en el conocimiento de estos ciclos y en el papel que jugó la peregrinación a Santiago en su iconografía. MELERO, M., “Translatio Sancti Jacobi. Contribución al estudio de su iconografía”, en *VI Congreso Español de Historia del Arte. Los Caminos y el Arte*, 1990, pp.71-93; ORRIOLS, A., “Hagiographie et art roman en Catalogne”, en *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa. Actes des XXIX Journées romanes de Cuixà. Le culte des saints à l'époque préromane et romane (7-16 juillet 1997)*, XXIX, 1998, pp. 121-142; MELERO, M., *La Pintura Sobre Tabla del Gótico Lineal*, Bellaterra-Barcelona-Girona-Lleida, 2005, p. 136; y ORRIOLS, A., “Un cicle de sant Jaume i sant Ermengol a la catedral de la Seu d'Urgell”, en *El Camí de Sant Jaume i Catalunya. Actes del congrés internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003*, 2007, pp. 409-417.

32 MARTÍNEZ, F. *Sant Jaume de Frontenyà...*, *op. cit.*, p. 72.

33 SANTANDREU, M<sup>a</sup> D.; SERRA, R.; BASTARDES, R.; (*et. al.*), “La Pobla de Lillet”, en *Catalunya...*, *op. cit.*, pp. 355-373.



Figura 3. Fachadas del hospital y del monasterio de Sant Llorenç prop Bagà, templo consagrado en el siglo X.

El monasterio de Sant Llorenç prop Bagà ocupaba una colina en una posición estratégica fundamental. Por sus pies discurría la “*via qui pergit ubique*”, en otras palabras “*la vía por donde todo el mundo pasa*”, donde confluían la vía que cruzaba Cataluña de norte a sur y la que aquí estamos describiendo que iba de este a oeste (Figura 3)<sup>34</sup>. El monasterio, de origen eremítico, es documentado por primera vez en el 898 y según se desprende del texto, por entonces esta comunidad se encontraba perfectamente organizada como entidad religiosa, pues se constata la presencia de un abad. A partir de este momento, el monasterio empezará a recibir importantes donaciones aumentando su poder sobre el valle del Broca y otros territorios colindantes, de manera que a lo largo del siglo X se produce la máxima expansión de este cenobio que consagra una nueva iglesia en el 983<sup>35</sup>. A lo largo de los siglos XI y XII el monasterio

34 La vía que discurría de norte a sur atravesaba los Pirineos cruzaba el gran valle de la Cerdaña para salvar la sierra de Cadí hacia el Bergadán por Coll de Jou o por el Coll de Pendís donde los peregrinos y viajeros encontraban un hospital del cual solo nos queda el recuerdo de su iglesia, Santa Maria de l'Hospitalet, también conocida como Santa Maria de Roca-Sança. El camino descendía de las altas cumbres hasta Bagà cuya iglesia conservaba reliquias de Santiago, de san Esteban y de la VeraCruz, estas últimas en el interior de una cruz bizantina. Desde Bagà el camino continuaba hacia Guardiola de Berguedà, pasando por los pies del monasterio, y dirigiéndose hacia Manresa. Sobre esta vía y la villa de Bagà véase: TORRA-BALARI, M., “Cataluña y Aragón en el camino de Santiago”, en *Ilerda...*, *op. cit.*, pp. 69-82; SERRA, R.; BOLOS, J.; PONS, J.; (*et. al.*), “Guardiola de Bergedà”, en *Catalunya Romànica*, XII, 1987, pp. 284-316; y NOGUERA, A. *El Pelegrinatge...*, *op. cit.* Por lo que se refiere a la fórmula utilizada para hacer referencia a este camino fue muy usada en la documentación del siglo XI dando buen testimonio de la importancia que debió de tener esta vía de comunicación. Para consultar dicho documento, ver: SERRA, J., *Baronies de Pinós i Mataplana*, III, Bagà, 1989, p. 16.

35 SERRA, R.; BOLOS, J.; PONS, J.; (*et. al.*), “Guardiola de Bergedà”, en *Catalunya...* *op. cit.*; y en SERRA, J., *Baronies de Pinós...*, *op. cit.*, pp. 284-316; se recogen los documentos relativos al monasterio que se salvaron del incendio que destruyó parte del archivo de la villa de Bagà en 1753. La mayoría de los documentos destruidos pertenecían a los primeros siglos de este cenobio.

vive su época dorada y llega a tener hasta 20 monjes pero a partir del siglo XIII se inicia su decadencia.

La documentación nos indica que este monasterio fue uno de los más importantes de Cataluña y esto se traduce en su arquitectura. El templo que hoy conservamos es el resultado de diversa etapas constructivas y, una vez más, los arqueólogos tienen ciertos problemas a la hora de interpretarlo<sup>36</sup>. Las últimas excavaciones han puesto al descubierto los fundamentos de unos ábsides en el lado oeste que, según Jordi Bolos, nunca se llegaron a terminar pero que ponen de manifiesto que nos encontramos ante un templo orientado a occidente<sup>37</sup>. Se trata de un edificio de seis tramos, de planta rectangular, sin ábsides, y con una gran y solida tribuna en el extremo occidental que ocupa tres tramos de la nave central (Figura 4)<sup>38</sup>. A los pies del templo aparecieron los restos de unas grandes pilastras cruciformes que constatan la existencia de una gran galilea mientras que en el lado sur se encontraba el claustro con sus dependencias. En la galería oriental, se halló una gran estancia de planta rectangular con varias ventanas a la que se podía acceder directamente desde el exterior a través de una puerta de arco de medio punto flanqueada por dos ventanas geminadas que nos recuerda las entradas de las salas capitulares. Al lado de la puerta que da acceso a este aposento, encontramos la puerta que comunicaba el claustro con el exterior desde donde los monjes repartían su limosna o atendían a las visitas. Teniendo en cuenta las dimensiones de esta cámara rectangular, sus accesos,

36 Los estudios más destacados que se han publicado sobre este monasterio son: SERRA, R.; BOLOS, J.; PONS, J.; (et. al), "Guardiola de Bergedà", en *Catalunya... op. cit.*, pp. 284-316; BOLÓS, J. y PAGÈS, M. *El Monestir de...*, op. cit.; GONZÁLEZ, A. (dir.), *Investigacions arqueològiques i històriques al Berguedà (II): Sant Llorenç prop Bagà, Sant Quirze de Pedret*, Barcelona, 1995; y CAIXAL, A. y LÓPEZ, A., "Nous descobriments arqueològics al monestir de Sant Llorenç prop Bagà", *L'Erol: revista cultural del berguedà*, 61, 1999, pp. 21-30.

37 La orientación de este templo parece responder a razones meramente geológicas ya que en el subsuelo del lado este había algunos afluentes subterráneos que hacían muy inestable el terreno. Por lo que se refiere a los ábsides Jordi Bolos, expone las conclusiones de su excavación realizada en los años 80 en BOLÓS, J. y PAGÈS, M., *El Monestir de...*, op. cit., p. 232. Algunas de sus hipótesis, como la referente a que los ábsides fueron rebatidas por Antoni González quien dirigió una nuevas excavaciones en los años 90 y llega a afirmar que fueron utilizados a lo largo de los siglos XI y XII, sin resolver el hecho que estos se encuentren un metro más arriba que el suelo de la iglesia y medio metro por debajo de la tribuna. GONZÁLEZ, A. (dir.), *Investigacions arqueològiques...*, op. cit., p. 58.

38 Durante mucho tiempo, la parte baja de esta tribuna y los alrededores del templo fueron rellenados de tierra y materiales de la obra que se habían desprendido con el paso del tiempo cambiando completamente el aspecto original de esta iglesia, hasta convertirla en un simple templo de tres naves con una zona baja que era conocida como "la cripta". Entonces se accedía a la iglesia por una puerta abierta en su lado este mientras que a "la cripta", solo se podía acceder desde el exterior a través de una puerta abierta en el lateral sur después de bajar unos escalones. Sobre el aspecto que tenía este monasterio hasta los años 80, véase: BOLÓS, J. y PAGÈS, M., *El Monestir de...*, op. cit., p.225. Por lo que se refiere a la tribuna fechada en el siglo XII, podríamos decir que era un elemento imprescindible para un templo que según Jordi Bolós no tenía ábsides y en el que, a juzgar por sus dimensiones y su situación, debió de haber un acceso regular de laicos. Por lo tanto, la tribuna garantizaba la separación entre los monjes residentes en el monasterio y los laicos que participaban de los actos litúrgicos, siguiendo los dictámenes de la regla de san Benito. Por desgracia no hemos conservado el antecoro que completaba esta estructura y del cual nos quedan algunos indicios en forma de perforaciones en los soportes del extremo oriental de la tribuna. Para conocer la evolución, la organización y la función de las tribunas durante la Edad Media, véase: CARRERO, E., "Centro y periferia en la ordenación de espacios litúrgicos: las estructuras corales", en *Hortus Artium Medievalium Journal of the Center for Late Antiquity & Middle Ages*, 2008, pp. 159-178.



Figura 4. Tribuna del monasterio de Sant Llorenç prop Bagà, anterior al siglo XII.



su disposición y el elevado número de ventanas se consideró que podía tratarse de un hospital para pobres y peregrinos construido en el siglo XI.

Por consiguiente, si tenemos en cuenta la ubicación de Sant Llorenç prop Bagà, la gran galilea que antecedía al templo de tres naves, la tribuna y el hospital del claustro es fácil pensar que ya desde el siglo XI, y quizás antes, este monasterio reunía los elementos necesarios para dar hospedaje a un buen número de peregrinos y viajeros, que durante su estancia podían venerar las reliquias de san Lorenzo<sup>39</sup>.

Para continuar el camino desde aquí los peregrinos podían dirigirse hacia el sur hasta Berga y seguir en dirección Cardona y Solsona o bien podía continuar por un camino más recto, pero un poco más abrupto rodeando la sierra del Cadí-Moixeró. Para seguir esta segunda ruta lo más fácil era dirigirse hacia Saldes donde un poco alejada del camino principal, existía una importante fortificación, hoy conocida como “el castell”, documentada por primera vez en el siglo XI aunque es muy probable que existiera con anterioridad, si tenemos en cuenta que este fue un enclave estratégico de primer orden (Figura 5). Lo cierto es que no nos queda mucho de dicha fortificación formada por dos terrazas; en la superior se encontraba una torre de vigilancia, el palacio, la iglesia y alguna que otra dependencia de carácter militar, como el patio de armas, mientras que en la terraza inferior había algunas casas<sup>40</sup>.

Por lo que se refiere al pueblo de Saldes, nacido al lado del camino principal, sus habitantes erigieron una iglesia dedicada a san Martín de Tours consagrada en el 857<sup>41</sup>. Lamentablemente el edificio original fue derruido y sustituido por una nueva construcción del siglo XVIII por lo que en la actualidad conservamos un templo de tres naves de las cuales, la central, parece ser el único resto románico.

Finalmente, mucho más alejado del pueblo se encontraba el pequeño monasterio de Sant Sebastià de Sull fundado en el siglo IX por Daniel quien había sido

---

39 La posibilidad que Sant Llorenç prop Bagà fuese un monasterio situado en una ruta de peregrinación a Santiago fue ya apuntado por M<sup>a</sup> José Sureda a partir de algunos relieves decorativos que nos han llegado. Reutilizados como marcos de ventana encontramos a un personaje de corte muy tosco que realiza un gesto claramente púdico, cubriéndose la entrepierna con la mano izquierda mientras que con el brazo derecho parece cubrirse los pechos; otro relieve donde varias líneas parecen dibujar un “8” en los ojos del cual hay un animal, ¿una rana? y algunos relieves en forma de estrella. Finalmente, expuesto en el interior del templo y totalmente descontextualizado, encontramos un fragmento de ajedrezado jaqués. Según M<sup>a</sup> José Sureda el personaje de gesto púdico podría aludir a los pecadores que realizaban una peregrinación para expiar su alma; el ajedrezado jaqués serviría de guía a los peregrinos a Santiago y las estrellas aludirían a la Vía Láctea, esta constelación que servía de guía a los peregrinos al anochecer. Personalmente considero la interpretación de M<sup>a</sup> José Sureda es un poco arriesgada al ignorar por completo la ubicación original de estos relieves en el monasterio, si es que realmente procedían de este monasterio, pero coincido con ella al pensar que Sant Llorenç prop Bagà podría ser un monasterio situado en una de las vías de peregrinación a Santiago. Sobre la interpretación de los relieves conservados ver: SUREDA, M<sup>a</sup> J., “Un hipotètic camí de sant Jaume. Els elements arquitectònics i litúrgics del monestir de Sant Llorenç prop Bagà i la seva possible relació amb la iconografia i el culte jacobeeus”, *L'Erol: revista cultural del berguedà*, 99, 2008, pp. 35-37.

40 CASCANTE, P., “El castell de Saldes”, *L'Erol: Revista cultural del Berguedà*, 80, 2004, pp. 22-27.

41 Sobre ella ver el artículo publicado en: SANTANDREU, M<sup>a</sup> D.; BOLO, J.; VILADÉS, R.; (et. al.), “Saldes”, en *Catalunya Romànica*, XII, 1985, pp. 451-466.



Figura 5. Vestigios del castillo de Saldes, documentado desde el siglo XI.

rector e impulsor de Sant Martí de Saldes<sup>42</sup>. La iglesia del monasterio, dedicada a san Sebastián y a santa María, era un edificio de planta circular con un ábside orientado al Este. Al sur se encontraba el claustro, con las dependencias necesarias para albergar una comunidad mixta, mientras que al norte y al este se han excavado hasta 115 sepulturas de los siglos X, XI y XII.

Una vez salían de Saldes los peregrinos podían llegar hasta Josa, un pequeño pueblo situado en el valle de Tuixén donde hemos conservado una capilla dedicada a la Virgen situada en el cementerio, a la derecha del camino antes de llegar al pueblo, y la iglesia parroquial dedicada nuevamente a la virgen María y a san Bernabé. Por el camino habrían dejado atrás Gósol, con su castillo y su iglesia dedicada a la Virgen, y el imponente Pedraforca<sup>43</sup>.

42 A Daniel lo encontramos documentado en el acta de consagración de Sant Martí como el principal promotor del nuevo templo hasta que por revelación divina decidió retirarse en este lugar al lado del río Saldes donde nació el nuevo monasterio dedicado a san Sebastián. Dicho monasterio fue donado a Sant Llorenç prop Bagà en motivo de su consagración en el 983, momento en que se debió de instaurar la regla benedictina en Sant Sebastià de Sull. A mediados del siglo XI el monasterio fue saqueado y destruido por las gentes de las poblaciones cercanas y después de esto, el monasterio de Sant Llorenç prop Bagà recuperó el dominio sobre la iglesia pero la comunidad, por aquel entonces, parece que ya habría desaparecido. Sobre ello véase: RIU, M., "El monestir de Sant Sebastià del Sull, al municipi de Saldes, i la seva rotonda", en *Urgellia...*, *op. cit.*, pp. 245-284; y SANTANDREU, M<sup>a</sup> D.; BOLO, J.; VILADÉS, R.; (*et. al.*) "Saldes", en *Catalunya...*, *op. cit.*, pp.22-27.

43 El castillo de Gósol se documenta por primera vez en el siglo XI pero probablemente era bastante anterior. Gósol es, y fue, una de las poblaciones más importantes a los pies del Cadí al situarse al inicio del valle de Tuixén, único paso para bordear llanamente la alta sierra por el sur. Por lo que se refiere a su iglesia, aparece citada en un documento fechado en el primer tercio del siglo IX aunque, al parecer, se trataría de una falsificación del siglo X u XI. Ambas construcciones se conservan, en un estado lamentable, en lo alto de una colina cuya ladera está repleta de terrazas hechas por el hombre que nos indican que, en su momento, este lugar



Figura 6. La población de Josa presidida por su iglesia parroquial, población documentada desde el siglo X.

Josa, que en la actualidad es muy popular por haber sido un importante refugio para el catarismo en el siglo XIII, es un pequeño pueblo que se apiña en una colina coronada actualmente por la iglesia parroquial al lado de la cual, quedan algunos restos del antiguo castillo que desde lo alto controlaba buena parte del valle (Figura 6)<sup>44</sup>. Es evidente que la concentración del hábitat sigue la misma disposición que debió de tener en la Edad Media. La iglesia parroquial es de origen románico, aunque numerosas reformas posteriores han hecho desaparecer, casi por completo, todo rastro del edificio original. Por lo que se refiere a la capilla de Santa María, este es un templo románico de nave única y ábside semicircular orientado al noreste (Figura 7). La puerta se abre en el muro sur donde encontramos tres contrafuertes que pretenden evitar la abertura de sus paredes hacia el exterior debida a la vertiente del terreno<sup>45</sup>.

---

tuvo un importante núcleo de población que se concentraba alrededor de la fortaleza. La iglesia, orientada de norte a sur es de planta rectangular con cabecera plana y nave única de la que destacan una torre y otra estancia sin determinar en su lado este. La puerta de acceso se encontraba en los pies y a juzgar por su estado de conservación es muy probable que hubiera sido monumentalizada con algunas arquivoltas en gradación que hoy han desaparecido. Sobre ello véase: SANTANDREU, M<sup>a</sup> D.; SERRA, R.; ADELL, J.-A.; (*et. al*), "Gósol", en *Catalunya Romànica*, XII, 1985, pp. 275-283.

44 Las acusaciones de catarismo hechas contra los señores de Josa en el siglo XIII están perfectamente documentadas en: BARAUT, C. "El catarisme al bisbat d'Urgell", *Urgellia*, 12, 1994-95, pp. 487-511; y SMITH, D. J., *Crusade, Heresy and Inquisition in the Lands of the Crown of Aragon*, Netherlands, 2010, p. 103.

45 Se ha escrito muy poco sobre los templos que encontramos en Josa. El estudio más extenso fue publicado en CASES, M<sup>a</sup> L.; ADELL, J.-A.; y VILLARÓ, A.; "Josa i Tuixén", en *Catalunya Romànica*, VI, 1985, pp. 213-216. En él se considera que la pequeña capilla que se levanta al lado del cementerio, alejada del núcleo de población, sería la iglesia parroquial y por consiguiente, teniendo en cuenta que la documentación indica que el templo parroquial era dedicado a santa María, esta capilla sería dedicada a la Virgen. Pero el autor ignora que bajo la reformada iglesia de Santa María y Sant Bernabé se encuentra un edificio románico que muy probablemente

Tres kilómetros más adelante se encuentra la capilla de Sant Jaume de Tuixén fundada en el 955 por los señores de Tuixén, los Puigplater (Figura 8)<sup>46</sup>. Es un templo de nave única, con cubierta de madera y ábside semicircular al que se accede por su puerta abierta en los pies del edificio. Al parecer esta puerta era antecedida por una construcción que fue derruida durante la restauración que sufrió en 1983 aunque se dejó como testimonio la parte baja de sus muros transformados en un banco. En la misma campaña de restauración se cambió la cubierta y se erigió un pequeño campanario en espadaña justo encima la puerta. Es incluso probable, que cerca de este templo hubiera algún tipo de alojamiento que completara la oferta dada por Josa o Tuixén donde con total seguridad debió haber algún tipo de pensión o albergue para peregrinos y viajeros<sup>47</sup>. Por desgracia, la falta de estudios y de documentos de todo tipo sobre los templos de este valle, hace difícil cualquier hipótesis sobre la importancia que estos pudieron tener sobre el territorio o qué papel jugaron en él.

Una vez dejado atrás Tuixén los peregrinos continuaban su viaje siguiendo el río Josa en dirección a Fórnols y Lavansa, donde, al lado del camino, encontraban una nueva capilla dedicada a Santiago y otra dedicada a san Martín. La iglesia de Sant Jaume de Fórnols se ha documentado por primera y última vez en el testamento de un tal Pere Guillem fechado en el 1072. Es una iglesia sencilla de una sola nave con ábside semicircular, cubierta con bóveda de cañón a la que se accede por su lado sur<sup>48</sup>. Por lo que se refiere a la iglesia de Sant Martí de Lavansa, poco podemos decir ya que el templo que hoy conservamos es una obra del siglo XVII que destruyó la construcción anterior. Pero por suerte tenemos constancia documental de su existencia desde finales del siglo X. Más adelante existía otra iglesia, en este caso parroquial, dedicada a Santiago, Sant Jaume de Freixa, pero lamentablemente no hemos conservado ningún indicio de este templo y su testimonio se

---

formó parte del castillo de Josa. Por lo tanto, lo más lógico sería que la iglesia parroquial fuera aquella que se levantaba en el centro del núcleo habitado mientras que la capilla que encontramos antes de llegar al pueblo, fuese un templo secundario quizás vinculado al culto funerario si tenemos en cuenta que, como ya he indicado, a su lado se extiende el cementerio. En definitiva, considero que sería necesario revisar la advocación de esta capilla que difícilmente podría ser la iglesia parroquial dedicada a santa María de la que nos habla la documentación.

46 BARAUT, C., "Els documents dels anys 1010-1035 de l'Arxiu Capitular de la Seu d'Urgell", en *Urgellia*, 4, 1981, pp. 7-186; CASES, M<sup>a</sup> L.; ADELL, J.-A.; y VILLARÓ, A., "Josa i Tuixén", en *Catalunya...*, op. cit., pp. 213-216; BOTO, G., "Cartografía de la advocación Jacobea en Cataluña", en *El Camí de Sant Jaume...*, op. cit., pp. 277-296.

47 La población de Tuixén se encuentra tres kilómetros más adelante y su iglesia parroquial está dedicada a san Esteban. Poco queda del primitivo templo solo su muro de poniente nos recuerda su origen románico y un par de documentos del siglo X nos dan testimonio de su existencia. Sobre dichos documentos: BARAUT, C., "Els documents dels segles IX i X, conservats a l'Arxiu Capitular de la Seu d'Urgell", en *Urgellia*, 2, 1979, pp. 104 y 107. Sobre la iglesia de san Esteban ver: CASES, M<sup>a</sup> L.; ADELL, J.-A.; y VILLARÓ, A., "Josa i Tuixén", en *Catalunya...*, op. cit., pp. 213-216; y sobre el templo de san Martín ver: GASCÓN C. y FONT T., *Els Retaules Gòtics de la Vall de la Vansa i Tuixén*, Barcelona, 2006, p.127.

48 En el lado norte se erigió, con posterioridad, una casa que se extiende por encima del pequeño templo modificando su aspecto exterior pero por suerte conservó el templo original. Sobre ello véase: CASES, M<sup>a</sup> L.; ADELL, J.-A.; y VILLARÓ, A., "Lavansa i Fórnols", en *Catalunya Romànica*, VI, 1985, pp. 217-225.



Figura 7. Capilla de Santa María de Josa.



Figura 8. Capilla de Sant Jaume de Tuixén, documentada en el siglo XI.

reduce a un documento del 1327 donde esta aparece citada. La población de Freixa se encontraba al lado del río Lavansa a poco menos de diez kilómetros del punto donde se unía esta vía secundaria con otra de las más importantes de Cataluña que discurría de norte a sur, siguiendo el Segre, pasando por la Seu d'Urgell y llegando a Lleida.

Como indicamos al principio de este artículo, en los siglos X y XI la llanura del Ebro, y por lo tanto también Lleida, aún se encontraban bajo la influencia musulmana así que los peregrinos a Santiago descenderían el Segre hasta Coll de Nargó, donde de nuevo encontramos una iglesia dedicada a Santiago, y continuarían su camino hacia Tremp para cruzar a Aragón por el Puente de Montañana. La pequeña capilla de Sant Jaume del Mas de les Cases, al lado de Coll de Nargó, se encuentra en el camino que lleva a Tremp. Por el momento se trata de un templo del que no existe ninguna documentación pero Joan Albert Adell y Maria Lluïsa Cases la han considerado una construcción del siglo XII o anterior<sup>49</sup>. Se trata de un templo de una sola nave con ábside semicircular al que se accede por el lado sur. En la parte alta del muro exterior del ábside se ha realizado un curioso friso que según estos autores pretendería evocar de forma muy ruda el ajedrezado jaqués.

De camino hacia Tremp, los peregrinos pasaban por el hospital de Llordà promovido por Arsenda, esposa de Arnau Mir de Tost, población donde encontramos una iglesia dedicada a san Sernin consagrada en el 1040<sup>50</sup>. La misma advocación se repite en el templo de Montesquiu y Puigfalconer, poblaciones que se encuentran antes de llegar a Tremp y una vez allí los peregrinos encontraban la capilla de Sant Jaume de Pallars<sup>51</sup>. Por desgracia todas ellas han desaparecido y solo la dedicada a Santiago aparece documentada desde el siglo XI mientras que las capillas de Montesquiu y Puigfalconer aparecen en documentos posteriores al siglo XIII. Una vez más, esto no significa que no existieran con anterioridad pero la pérdida de los edificios y la poca documentación encontrada hacen imposible hacer cualquier consideración al respecto.

Al llegar a Montañana los peregrinos se encontraban con una población recientemente recuperada de los musulmanes, organizada y fortificada por Arnau Mir de Tost que se convirtió en la segunda población más importante de la Ribagorça<sup>52</sup>. Su iglesia dedicada a san Martín fue consagrada por segunda vez en el 1026 por el obispo Borrell, lo que nos permite situar su retorno a manos cristianas entre el 1006 y el 1026. La iglesia de san Martín desde su primitiva fundación en el siglo X

49 CASES, M<sup>a</sup> L.; JUNYENT, F.; MAZCUÑAN, A.; (*et. al.*), "Coll de Nargó", en *Catalunya Romànica*, VI, 1985, pp. 179-198.

50 ADELL, J.-A.; y BENITO, P., "Castell de Llordà", en *Catalunya Romànica*, XV, 1993, pp. 368-375.

51 CASES, M<sup>a</sup> L., "Esglésies del Pallars Sobirà i del Pallars Jussà anteriors al 1300", en *Catalunya Romànica*, XV, 1993, pp. 58-81.

52 BOLÓS, J., BOIX, J., ADELL, J.-A., (*et. al.*), "El Pont de Montanyana", en *Catalunya Romànica*, XVI, 1996, pp. 451-463.

fue donada al monasterio de Santa Maria de Alaó, donación ratificada en la segunda acta de consagración. Pero a demás en Montañana encontramos otra iglesia del siglo XII dedicada a san Juan que perteneció a la orden del Hospital, encargada de dar alojamiento y protección a los peregrinos.

Montañana era, pues, la última población catalana en la que podían descansar los romeros antes de iniciar su camino por tierras aragonesas. A partir de aquí su trayecto discurriría por Aragón pasando por Benabarre hacia la Puebla de Castro desde donde podrían dirigirse a Jaca para unirse al camino principal.

### *Algunas consideraciones más*

Después de este largo recorrido se pone de manifiesto que el culto a Santiago en Cataluña era muy popular desde los siglos X y XI, fechas en la que se inscriben la mayoría de reliquias e iglesias aquí presentadas. Por otro lado, también es importante señalar que la mayoría de dichos templos estaban vinculados a la diócesis de Urgell una de las primeras sedes catalanas en introducir la reforma religiosa nacida en Cluny con la ayuda de Arnau Mir de Tost y de la peregrinación a Santiago. Esta renovación religiosa implica algunos cambios desde el punto de vista espiritual y litúrgico que como veremos repercuten en la arquitectura religiosa y en la organización del territorio.

Como dije al empezar este artículo, la renovación espiritual es introducida a Cataluña de la mano de Garí abad de Cuixà en el 950 y llega a la Seu d'Urgell unos años más tarde con el obispo Sal·la (981-1010) que verá su obra continuada por su sobrino el obispo Ermengol (1010-1035) y su sucesor Eribau (1036-1040), ambos íntimos amigos del abad Oliba (971?-1046).

El obispo Sal·la, siguiendo los dictámenes de la Santa Sede, pretendió reunir bajo la autoridad de la canónica de Santa Maria de la Seu d'Urgell pueblos e iglesias que hasta entonces formaban parte de las propiedades personales de la nobleza o de los miembros del cabildo<sup>53</sup>. Con esta medida se quería acabar con la simonía que regia en muchos de los centros religiosos. De ahí que en la acta de consagración del monasterio de Sant Llorenç prop Bagà, Sal·la hace jurar a los condes del bergadán, Oliba y Ermessenda, que no intervendrán en dicho monasterio y sus posesiones ya que esta comunidad solo debía obediencia a Santa Maria de la Seu d'Urgell y si algún hombre pretendía oponerse a dicho acuerdo "*omnes maledictiones et cominationes que in veteri et in novo testamento continentur*"<sup>54</sup>.

53 Recuerdo que la regla aquisgranense introducida en el primer cuarto del siglo IX permitía a los miembros del cabildo poseer algunos bienes propios cosa que prohibirá radicalmente la reforma gregoriana nacida a mediados en la segunda mitad del siglo XI. PLADEVALL, A., "Les canòniques agustinianes a Catalunya durant el segle XI", *Lambard*, XII, 1999-2000, pp. 81-89.

54 SERRA, R.; BOLOS, J.; PONS, J.; (et. al.), "Guardiola de Bergedà", en *Catalunya... op. cit.*, p. 289.

Sal-la muere en el 1010 y sede su báculo a su sobrino Ermengol quien manifiesta claramente su deseo de continuar con la reforma iniciada por su tío en el discurso leído durante la institución de la canónica de Santa Maria de la Seu d'Urgell, el 18 de noviembre del 1010. En él afirma que *Quocirca meditaus nocte cum corde meo, sicut scriptum est, cum neque in die idipsum preterierim, hoc utile existimavit, si mihi facultas adfuerit, ut saltem in mea aeclesia canescentes mores (...)*. Más adelante tiene un recuerdo hacia su tío considerado el instigador de esta reforma en la seo urgesa, (...) *illud quod avunclus meus venerabilis condam memorie Sainla episcopus voluntate non opere, norte intercedente (...)*<sup>55</sup>. La nueva espiritualidad implicará importantes donaciones a la canónica urgelsense como la de Tuixén, confirmada por el conde Borrell II de Barcelona en el 993, o la de Saldes, hecha por el mismo Ermengol en el momento en que instituye la canónica, haciendo crecer su patrimonio y en definitiva su poder sobre el territorio<sup>56</sup>.

Por lo que se refiere al obispo Eribau, como se ha dicho, cogerá el relevo en el deseo renovador de su antecesor y será el encargado de consagrar la nueva Catedral (1040) dando por terminadas las obras iniciadas por Ermengol, unos trabajos que como veremos más adelante se inscriben dentro de la reforma religiosa de estos momentos. Dos años más tarde, en el 1042, Eribau se encargó de depositar las reliquias de Ermengol en el interior de Santa Maria y en el 1044 tenemos constancia de la celebración de su festividad el día 3 de noviembre. Todo ello nos indica que muy pronto las reliquias del obispo despertaron gran admiración entre sus conciudadanos quienes le atribuyeron la realización de numerosos milagros convirtiéndolo en un importante santo local<sup>57</sup>. Finalmente el obispo Eribaud morirá en el camino de peregrinaje a Tierra Santa.

El culto a san Ermengol no deja de ser un ejemplo del culto a las reliquias impulsado por la nueva liturgia una devoción que a la vez repercute directamente en la peregrinación y en la organización de los templos. En el Arxiu Capitular de la Seu d'Urgell a través de los testamentos podemos constatar que desde el siglo X eran habituales la peregrinación y las dejas testamentarias al Santo Sepulcro y a San Pedro de Roma y a partir del siglo XI el mismo fenómeno se repite, y cada vez con más frecuencia, en Santiago de Compostela convirtiéndose en un centro de peregrinación plenamente consolidado a mediados del siglo XI<sup>58</sup>.

55 El documento aquí citado fue transcrito y traducido por Jordi Belles en: VILLARÓ, A., ADELL, J.-A., RIU, M., (et. al.), "La Seu d'Urgell", en *Catalunya Romànica*, VI, 1992, pp. 311-367.

56 Según la documentación conservada en el Arxiu Capitular de la Seu d'Urgell, el abad Durand de Santa Cecilia d'Elins, nieto del conde Borrell II de Barcelona, se apoderó indebidamente de Tuixén durante unos años hasta que en el 1026 restituyó esta población con sus decimas y primicias a Santa Maria de la Seu d'Urgell reconociendo el testamento dejado por su abuelo. BARAUT, C., "Els documents dels anys 1010-1035 de l'Arxiu Capitular de la Seu d'Urgell", en *Urgellia...*, op. cit., pp. 7-186.

57 Se han conservado algunas donaciones donde pocos años después de su muerte y antes de ser trasladado a la Catedral Ermengol ya es considerado *episcopus venerandus Ermengaudus* (1036) o *sanctum Ermengode* (1040).

58 BARAUT, C., "Els documents dels anys 981-1010 de l'Arxiu Capitular de la Seu d'Urgell", *Urgellia*, 3, 1980, pp. 7-166; BARAUT, C., "Els documents dels anys 1010-1035 de l'Arxiu Capitular de la Seu d'Urgell", *Urgellia...*, op.



Desde el punto de vista arquitectónico, el culto a las reliquias implica un auge de las criptas de planta de salón bajo el presbiterio elevado que facilitaban a los peregrinos el contacto con las reliquias. Un nuevo espacio litúrgico introducido en Santa Maria de Vic, Sant Serni de Tavèrnoles, Sant Vicenç de Cardona, Sant Pere d'Ager y como no en Santa Maria de la Seu d'Urgell, entre otros<sup>59</sup>. En el caso de la catedral urgelense, los trabajos en la cabecera par albergar dicha cripta fueron iniciadas por san Ermengol quien no se ganó su fama como constructor solo con esta obra sino que también fue el encargado de impulsar la creación del hospital y la *pía almoína* y de mejorar la alberguería de la Seu d'Urgell así como los caminos con la construcción de puentes como el de Bar donde murió al caer al río el 3 de noviembre del 1035<sup>60</sup>. La muerte súbita de san Ermengol no le permitió ver terminados sus proyectos pero estos encontraron un digno continuador en su sucesor Eribau.

Por lo que se refiere a Arnau Mir de Tost y a su esposa Ermesenda debemos señalar que ambos fueron grandes devotos y jugaron un papel fundamental en la implantación de la nueva reforma espiritual, tal y como lo demuestran sus actos. Según la documentación ellos fueron los encargados de erigir Sant Pere d'Ager, con su cripta de planta de salón que da respuesta a las nuevas necesidades litúrgicas. Introducen también la reforma en Sant Martí de Tost (1040), Sant Serni de Tavèrnoles (1040), Sant Climent de Vallcebre (1037-1040) y Sant Jaume de Frontanyà (1066) y estuvieron presentes en la consagración de Santa Maria de la Seu d'Urgell del 1040<sup>61</sup>. Fueron un matrimonio muy próximo a los obispos urgeleses y se encargaron de erigir varios hospitales par la atención de los "*requiescendos et reficiendos peregrinos*" en las poblaciones de Àger, Montmagastre, Llordà y Tost<sup>62</sup>. Pero los actos piadosos de Arnau Mir de Tost no terminan aquí, sino que según la documentación también realizó las tres grandes peregrinaciones de la cristiandad: Roma, Jerusalén y Santiago, entre el 1042 y el 1068, de donde volvió cargado de reliquias que fueron depositadas en

*cit.*, pp. 7-186; BARAUT, C., "Els documents dels anys 1036-1050 de l'Arxiu Capítular de la Seu d'Urgell", *Urgellia*, 5, 1982, pp. 7-158; BARAUT, C., "Els documents dels anys 981-1010 de l'Arxiu Capítular de la Seu d'Urgell", *Urgellia*, 6, 1983, pp. 7-244; BARAUT, C., "Els documents dels anys 1076-1092 de l'Arxiu Capítular de la Seu d'Urgell", *Urgellia*, 7, 1984-85, pp. 7-218; y BARAUT, C., "Els documents dels anys 981-1010 de l'Arxiu Capítular de la Seu d'Urgell", *Urgellia*, 8, 1986-87, pp. 7-150.

59 FITÉ, F., "Arnau Mir de Tost i el culte a les relíquies", en *Urgellia*, 16, 2006-2007, pp. 512-549.

60 Se considera que el interés del obispo Ermengol por mejorar las infraestructuras de los caminos que llevan a la Seu d'Urgell se debe vincular con su intención de peregrinar a Santiago. BATLLE, C., "Les institucions benèfiques a la Seu d'Urgell", en *Urgellia*, 6, 1983, pp. 285-334.

61 Los tres templos de Tost y Tavèrnoles fueron consagrados por Eribau, obispo de Urgell, a petición de Arnau Mir de Tost, en presencia del arzobispo de Narbona Guifredo. En el caso de la consagración de Tost es interesante tener en cuenta que entre las muchas dignidades civiles y eclesiásticas que asistieron a la ceremonia encontramos a Galceran de Pinos señor de Bagà mientras que en Vallcebre aparece el abad Pons, de Sant Llorenç prop Bagà. En el caso de Sant Jaume de Frontanyà lamentablemente no conservamos el acta de consagración pero en la donación hecha por Arnau Mir de Tost se especifica que esta debe ser para que los hermanos de esta comunidad, comunidad que más adelante sabemos que se rige por la regla de san Agustín. MARTÍNEZ, F., *Sant Jaume de Frontenyà...*, *op. cit.*; y BARAUT, C., "Les actes de consagració d'esglésies del bisbat d'Urgell (Segles IX-XII)", *Urgellia*, 1, 1988, pp. 11-182.

62 FITÉ, F. y PLADEVALL, A., "Arnau Mir de Tost i els vescomtes d'Àger", en *Catalunya Romànica*, XVII, 1994, pp. 34-40; y CASSES, M<sup>a</sup> L., "Esglésies de l'Alt Urgell anteriors al 1300" en *Catalunya Romànica*, VI, 1992, p. 67.

templos que el mismo fundó, como la iglesia de Santa Maria de la Torreta de Montmajor o Sant Pere d'Àger<sup>63</sup>.

Por lo tanto, podemos ver la reforma espiritual se introduce en la mayoría de los templos y poblaciones por los que discurre la vía aquí propuesta: en Sant Llorenç prop Bagà en el 983 de la mano del obispo Sal·la; en Saldes en el 1010 por deseo testamentario del obispo Sal·la; en Tuixén en el 1026 durante el obispado de Ermengol, aunque hay un primer intento en el 993; en Sant Jaume de Frontanyà en el 1066 influida por la donación de Arnau Mir de Tost; en Santa Maria de Lillet antes del 1086; y en Bagà es posible que se introdujese alrededor del 1040 si tenemos en cuenta que Galceran de Pinos de se encuentra junto al arzobispo de Narbona en la consagración de Sant Martí de Tost. Como hemos dicho, la reforma en la que se ven inmersos estos centros religiosos promociona el culto a las reliquias y la peregrinación a Santiago de Compostela. La expansión de esta nueva espiritualidad por la vía que aquí proponemos, es evidente que no es un hecho excepcional pero sí que es destacable que en ella se concentren hasta diez de las treinta y ocho iglesias y capillas dedicadas a Santiago que en el siglo XI se encontraban diseminadas por Cataluña según recoge Gerardo Boto<sup>64</sup>. Al ponerlos sobre un mapa se hace patente que estos diez altares dibujan una línea que recorre Cataluña de este a oeste siguiendo un camino utilizado desde antaño que une dos de los centros religiosos más importantes en el siglo XI, la Seu d'Urgell y Ripoll, por lo que es difícil pensar que estas advocaciones sean una casualidad; aún más si tenemos en cuenta que casi todos estos templos o capillas se pueden vincular con personajes tan destacados y tan comprometidos en la instauración de la nueva reforma y con la peregrinación como son los obispos de Urgell: Sal·la, Ermengol y Eribau, y los señores de Tost. Indudablemente, todos ellos debieron conocer la visión que tenían, Roma y Cluny, del culto y la consiguiente peregrinación a Santiago. Así que, siguiendo las directrices de la Santa Sede, la Seu d'Urgell pretendió impulsar el culto a Santiago no solo a través de los templos a él dedicados, sino también con la fundación de hospitales, *pias almoinas* y albergerias así como de la creación y popularización de santos locales, como san Ermengol, cuyas reliquias servían de reclamo a los peregrinos<sup>65</sup>.

---

63 A decir verdad, la documentación solo nos habla del viaje de Arnau Mir de Tost a Santiago de Compostela y a Jerusalén pero evidentemente cualquier peregrino de la Europa occidental que viajase hasta Jerusalén se veía prácticamente obligado a pasar por Roma, el otro gran centro de peregrinaje, cosa que, casi con total seguridad, debió hacer este noble catalán. Sobre ello ver: FITÉ, F. i PLADEVALL, A., "Arnau Mir de Tost i els vescomtes d'Àger", en *Catalunya...*, *op. cit.*, pp. 34-40; BENITO, P., "Els primers pelegrins catalans a Sant Jaume de Compostel·la (segles XI-XII)", en *El Camí de Sant Jaume...*, *op. cit.*; pp. 111-115; FITÉ, F., "Arnau Mir de Tost i el culte a les relíquies", en *Urgellia...*, *op. cit.*, pp. 512-549; y CASTIÑEIRAS, M. (*dir.*), *El cel pintat. El baldaquí de Tost*, Vic, 2008, p. 38.

64 BOTO, G., "Cartografía de la advocación Jacobea en Cataluña", en *El Camí de Sant Jaume...*, *op. cit.*, pp. 277-296.

65 A partir del siglo XII se constata una estrecha relación entre este santo obispo y el apóstol Santiago que se manifiesta en las pinturas murales conservadas en la catedral de la Seu d'Urgell, donde aparecen unidos un ciclo dedicado al santo obispo y otro dedicado a Santiago. Si tenemos en cuenta las mejoras en los puentes y caminos que este obispo llevó a término durante su obispado, su supuesta peregrinación a Santiago, las circunstancias en las que murió, la milagrosa traslación de su cuerpo por el río y la devoción que despertó poco

Por lo que respecta a los templos dedicados al santo Apóstol que encontramos en la vía aquí propuesta, no debemos considerarlos hechos *exprofeso* para la peregrinación que se inicia en el siglo XI, porque algunos de ellos son anteriores, pero tampoco podemos pensar que a Sal·la, Ermengol o Eribaud se les escapó la oportunidad de aprovechar estos templos ya existentes para promocionar el culto a las reliquias que habían aparecido en Compostela. Creo que podíamos estar ante un fenómeno de consolidación espiritual de un territorio similar al que, según José Luis Barreiro, crean las “rutas mayores” pero a una escala mucho más reducida donde obispos y nobles tuvieron un papel muy destacado<sup>66</sup>.

Lamentablemente esta ruta tendrá una vida más bien corta al caer en desuso por el avance de los ejércitos cristianos hacia el sur. La conquista y la consolidación del valle del Ebro darán lugar a la apertura de nuevas rutas más practicables que hasta entonces se consideraban relativamente peligrosas. Como es lógico, esto conlleva un cambio en la red viaria y en el mapa político que explicaría porque la ruta que he propuesto no llegó a cuajar, porque el monasterio de Sant Llorenç prop Bagà entro en decadencia a partir del siglo XIII y porque hemos de esperar al siglo XII para poder hablar con autoridad de la peregrinación a Santa Cecília de Montserrat<sup>67</sup>. A la decadencia de esta vía interior, también contribuirán las acusaciones de herejía que recaen sobre los pueblos de Josa y Gòsol así como los duros enfrentamientos que en el 1196 protagonizan el obispo de la Seu d’Urgell y el conde de Foix, defensor de catarismo, que con sus hombres llega a saquear la catedral profanando los objetos litúrgicos y llevándose todo aquello que encuentran de valor<sup>68</sup>. De modo que a finales del siglo XII y sobre todo a partir del XIII, podemos decir que se invierte la situación dibujada en los siglos X y XI. Las vías que hasta entonces eran consideradas más seguras y con mejores infraestructuras se convierten en las más peligrosas y esto hace que poco a poco vayan siendo abandonadas hasta caer en el olvido, como debió suceder con la ruta aquí propuesta.

Fecha de recepción / date of reception / data de recepció: 15-12-2010

Fecha de aceptación / date of acceptance / data de acceptació: 01-02-2011

---

después de su muerte es fácil creer que su vinculación con la peregrinación a Santiago incluso fuese anterior al siglo XII. Sobre ello véase: ORRIOLS, A., “Un cicle de Sant Jaume i Sant Ermengol a la Catedral de la Seu d’Urgell”, en *El Camí de Sant Jaume i Catalunya...*, op. cit., pp.409-417; y BERTRAN, P., *Ermengol d’Urgell: l’obra d’un bisbe del segle XI*, Barcelona, 2010, p. 37.

66 BARREIRO, J. L., *La Función Política de los Caminos de Peregrinación en la Europa Medieval. Estudio del camino de Santiago*, Madrid, 1997, p. 294.

67 Ya indicaba al iniciar este trabajo que Montserrat durante el siglo X y XI se encontraba en territorio fronterizo y por lo tanto bastante inestable lo que hacía peligrosa su visita. Sobre la peregrinación a Montserrat ver el artículo de Carlos Sanchez publicado en este mismo volumen.

68 BARAUT, C. “El catarisme al bisbat d’Urgell”, *Urgellia...*, op. cit., pp. 487-511; y SMITH, D. J., *Crusade, Heresy...*, op. cit., p. 103.



# Il “*Liber Miraculorum sanctae Fidis*” della Biblioteca di Sélestat

Marco Piccat  
Università degli Studi di Trieste

“Deus in adiutorium meum  
Iste liber est monasterii Sancte Fidis in Selezstat Argentinensis dyocesis  
Qui ipsum furetur, numquam per eam sibi requies detur”<sup>1</sup>

## *Liber Miraculorum sanctae Fidis* de la Biblioteca de Sélestat

Marco Piccat  
Università degli Studi di Trieste

**Resumen:** El códice membranáceo ms. 22 de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat de finales del siglo XI contiene un testimonio excelente del *Liber Miraculorum sanctae Fidis*: en el grupo de los manuscritos que se han conservado, según el mismo A. Bouillet “...est de beaucoup le plus important et le plus complet de tous parce que qu’il a le plus grand nombre de miracles”. Cita una serie de textos en latín, compuestos entre los siglos XI y XIV, en honor a Santa Fe, la joven virgen venerada en Conques, además de himnos a San Nicolás y a Santiago el Mayor, y documentos oficiales propios del priorato de Sélestat, surgido este último en el año 1094 por voluntad de Hildegarde de Bar y de Mousson, viuda de Frédéric de Büren, dependiendo directa y exclusivamente de la abadía benedictina del Rouergue. El *Liber Miraculorum* de Sélestat está compuesto por cuatro partes redactadas por dos distintos autores: según la nota que se lee en f. 64 v. las dos primeras se deben a Bernard d’Angers y las últimas a un monje anónimo, muy probablemente de Conques. La diferencia evidente entre los dos primeros libros y los sucesivos, importante bajo el perfil de la historia del texto porque testimonia un diferente momento de composición, está limitada aparentemente por la uniformidad del lenguaje figurativo que, empleado tras la finalización de la segunda “serie” de milagros, completa su lectura. La diversa tipología de las representaciones de la santa a la que se dedica la recopilación, dentro de los diferentes capítulos entre los libros I, II y III, y IV, parece seguir con toda claridad una propia corriente interpretativa. La imagen de la joven doncella, elegante, con un hábito de amplias mangas, largo velo, joyas y tocados a juego, citada con insistencia en el corpus del *Liber Miraculorum*, fue retomada por el iluminador junto con algunas otras, de sugestiva importancia, como señal de la evolución de las tradiciones figurativo-culturales.

**Palabras clave:** Santa Fe de Conques. Liber Miraculorum. Culto. Peregrinación.

---

<sup>1</sup> Nota finale del manoscritto di Sélestat.

## Liber Miraculorum sanctae Fidis of the library of Sélestat

Marco Piccat  
Università degli Studi di Trieste

**Abstract:** The codex ms. 22 de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat from the end of the 11th century contains an excellent testimony of the *Liber Miraculorum sanctae Fidis*: and in the group of manuscripts which have been preserved, according to the same A. Bouillet "...est de beaucoup le plus important et le plus complet de tous parce que qu'il a le plus grand nombre de miracles". (it is by far the most important and most complete of all because there is the greatest number of miracles) He cites a series of latin texts, written between the 11th and 12th centuries, in honour of Sainte Foi, the young virgin venerated in Conques, in addition to hymns to St. Nicolas and St. James the Great, together with official documents belonging to the Priory of Sélestat, dating from the year 1094 at the wish of Hildegarde de Bar and de Mousson, widow de Frédéric de Büren, depending directly and exclusively on the Benedictine abbey of Rouergue. El *Liber Miracolorum* de Sélestat is composed of four parts and is the work of two different authors: according to the note on f. 64 v. the first two parts are the work of Bernard d'Angers and the last two to an anonymous monk, very probably from Conques. The obvious difference between the two first and the two last books, important from an historical point of view in that they both testify to different moments of composition, would appear to be limited by the uniformity of figurative language which was used at the end of the second series of miracles, and brings the work to its completion. The different typologies in which the saint is represented in different chapters of books I, II, and III, IV seem very clearly to follow its own particular interpretive model. The image of the young elegant maiden, wearing a dress with wide sleeves, a large veil, jewels and coiffe, constantly referred to throughout the *Liber Miracolorum*, was reproduced by the illustrator, along with others of similar importance as being the sign of the evolution in figurative art.

**Key words:** Sainte Foi de Conques. *Liber Miraculorum*. Cult. Pilgrimage.

---

## Liber Miraculorum sanctae Fidis da Biblioteca de Sélestat

Marco Piccat  
Università degli Studi di Trieste

**Resumo do texto:** o códice membranáceo ms. 22 da Bibliothèque Humaniste de Sélestat de finais do século XI contén un testemuño excelente do *Liber Miraculorum sanctae Fidis*: no grupo dos manuscritos que se conservaron, segundo el mesmo A. Bouillet "...est de beaucoup le plus important et le plus complet de tous parce que qu'il a le plus grand nombre de miracles". Cita unha serie de textos en latín, compostos entre os séculos XI e XIV, en honor a santa Fe, a virxe moza venerada en Conques, ademais de himnos a san Nicolás e a Santiago o Maior, e documentos oficiais propios do priorado de Sélestat, xurdido este último no ano 1094 por vontade de Hildegarde de Bar e de Mousson, viúva de Frédéric de Büren, dependendo directa e exclusivamente da abadía beneditina do Rouergue. O *Liber Miracolorum* de Sélestat está composto por catro partes redactadas por dous distintos autores: segundo a nota que se le en f. 64 v. as dúas primeiras débense a Bernard d'Angers e as últimas a un monxe anónimo, moi probablemente de Conques.

A diferenza evidente entre os dous primeiros libros e os sucesivos, importante baixo o perfil da historia do texto porque testemuña un diferente momento de composición, está limitada aparentemente pola uniformidade da linguaxe figurativa que, empregada tras a finalización da segunda “serie” de milagres, completa a súa lectura. A diversa tipoloxía das representacións da santa á que se dedica a recompilación, dentro dos diferentes capítulos entre os libros I, II e III, e IV, parece seguir con toda claridade unha propia corrente interpretativa. A imaxe da doncela moza, elegante, cun hábito de amplas mangas, longo velo, xoias e tocados a xogo, citada con insistencia no corpus do *Liber Miraculorum*, foi retomada polo iluminador xunto con algunhas outras, de suxestiva importancia, como sinal da evolución das tradicións figurativo-cultuais.

**Palabras clave:** Santa Fe de Conques. Liber Miraculorum. Culto. Peregrinación.

Verso la fine del primo millennio, il Rouergue, boscosa regione interna del Centro della Francia, vanta e si configura come presenza storica importante sulla scena europea grazie soprattutto ai signori di Rodez e ad un'abbazia divenuta presto popolarissima, Conques. Il legame con Compostella e con i cammini dei pellegrini diretti in Galizia è già forte e variamente intrecciato nel tempo. Intorno al 955-960, secondo la documentazione del “*Liber Miraculorum sanctae Fidis*”, testo oggi divenuto di notorietà grazie anche alle pagine lui dedicate da Georges Duby in *L'An Mil*<sup>2</sup> e di cui stiamo per occuparci<sup>3</sup>, il conte del Rouergue pellegrina a Santiago. Il figlio Raimondo, circa trent'anni dopo, offre ai monaci di Conques, in gratitudine per la vittoria ottenuta contro i Saraceni nei pressi di Barcellona, una mirabile sella lavorata in argento che sarà trasformata in croce<sup>4</sup>. Verso il 1077 Pierre d'Antouque, monaco di Conques, diviene vescovo di Pamplona, in Navarra, mentre nel 1100 è Pons, altro suo compagno, a divenirlo a Barbastro<sup>5</sup> in Aragona: entrambe le regioni sono tra quelle che stanno partecipando più attivamente al movimento della Riconquista contro gli Arabi. Il nome della giovane vergine di Conques<sup>6</sup>, utilizzato come grido di guerra<sup>7</sup> diviene canto di vittoria; sui territori ripresi agli arabi si diffonde un culto nuovo destinato a rimanere<sup>8</sup>; sorgono i primi priorati, mentre l'abbazia madre si arricchisce di donazioni territoriali e di

2 Duby G. *L'An Mil*, Paris 1967, (ora trad. it. A c. di Zella L. Milano 2001, pp. 13 e 74-80.

3 Bouillet A., *Liber Miraculorum Sanctae Fidis*, Paris 1897, I, ch. XIII-XVI.

4 “De eo qui fulmine percussus perit”, I 12. Il numero in stampatello indica la parte del “Liber” (Sélestat, cfr. nota 11) interessata, il successivo l'esempio di riferimento)

5 Vazquez de Parga L. Lacarra Jose M., Uria Riu J., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, I, Madrid 1992, p. 466.

6 Dauzet M.-D., *Petite vie de Sainte Foi*, Paris 2002.

7 “*De eo qui virtute et vexillo Sancte Virginis munitus hostes superavit*”, III 18.

8 Per i testi delle canzoni ispirate alla santa, cfr. *La chanson de sante Foi d'Agen, poème provençal du XIe siècle*, édité d'après le manuscrit de Leide par Thomas A, Paris 1925; *Catalausa, La chanson de sainte Foi. Un miracle de sainte Foi*, Conques 1985; *La Chanson de Sainte Foi, texte occitan du XIe siècle*, par Lafont R., Genève 1998; Piccat M., “Une autre chanson occitane? La Légende de sainte Foy représentée en peinture murale dans l'abbatiale de Conques”, in *Revue du Rouergue* 87 (2006), pp. 311 – 326.

un tesoro di reliquiari, spettacolare, grandioso<sup>9</sup> e unico; al suo interno emerge da subito, come il pezzo che attira al massimo lo stupore e l'attenzione delle folle, la 'Majestas sancte Fidis'<sup>10</sup>, fastosa statua, apparentemente simile ad un idolo antico, ma contenente la reliquia<sup>11</sup> potentissima in grado di proteggere, aiutare e combattere a difesa del suo mondo. Il "*Liber Miraculorum sanctae Fidis*" ne è, a tutti gli effetti, l'insostituibile e sorprendente chiave di lettura e ne racconta tutta la storia. Il "*Liber*", nella sua parte iniziale, venne appositamente composto per raccogliere le imprese di una vergine particolare, dal teschio racchiuso in una "imago" d'oro di straordinaria bellezza, pronta a intervenire e a 'giocare' per i suoi devoti. Il "*Liber*" era rivolto di preferenza alle genti che avevano provato o intendevano iniziare l'esperienza diretta del pellegrinaggio. Nel corso delle storie narrate è facile riscontrare le avventure di 'viandanti di Dio' in partenza (o ritorno) per il Santo Sepolcro di Gerusalemme<sup>12</sup>, per Roma<sup>13</sup> e ovviamente, per Santiago de Compostela.<sup>14</sup>, anche se l'itinerario qui grandemente privilegiato è, ovviamente quello per la basilica di sainte Foy di Conques. In questo luogo santo infatti, anche coloro che in qualche modo risultano delusi da precedenti esperienze di pellegrinaggio, potranno sperare di trovare sicuro accoglimento delle loro preghiere: "*adoraculum redire sancte Fidis: ibique obtata lucis reparatione potiri...*"<sup>15</sup>.

Il codice membranaceo ms. 22 della Bibliothèque Humaniste de Sélestat.<sup>16</sup>, della fine dell' XI secolo contiene, dal f. 15 r. al f. 104 v.<sup>17</sup>, un testimone eccellente del "*Liber Miraculorum sanctae Fidis*"<sup>18</sup>: nel gruppo dei manoscritti rimasti, già secondo A. Bouillet, questo riveste infatti un'importanza singolare in quanto "*...est de beaucoup le plus important et le plus complet de tous parce que qu'il a le plus grand nombre de*

9 Darcel A., *Le trésor de l'église de Conques*, Paris 1861.

10 Hubert J., "La majesté de Sainte-Foy de Conques", in *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1943-1944, pp. 391-393; Rey R., "La sainte Foy du trésor de Conques et la statuare sacrée avant l'an mille", in *Pallas*, 4, mai 1956, pp. 99-116; Taralon J., "La majesté d'or de Sainte-Foy du trésor de Conques", in *Revue de l'art*, 40-41 (1978), pp. 9-22.

11 Hubert J. et M.C., "Piété chrétienne ou paganisme? Les statues-reliquaires dans l'Europe carolingienne", in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo. Settimana di studio del Centro italiano di Studi sull'alto medioevo*, 28 (1982), pp. 237-275.

12 Ne fanno menzione, ad esempio, i miracoli I 12) "De eo qui fulmine percussus periit", II 2) "*De quodam Raimundo qualiter naufragatus fuerit et a pyratis tentus et in externas nationes translatus atque inde postmodum sancte Fidis auxilio ereptus amissumque honorem reversus recepit*", II 3) "*De illo cuius oculum sancte Fidis in mari sanavit et de miraculo navis crepitantis*", III 19) "*De peregrino per sanctam Virginem a Sarracenis liberato*".

13 A Roma sono invece rivolti pellegrini di cui si parla in I 4) "*Item simile miraculum*", II 8) "*Quod in itinere romano petrum abbatem convenerit*", III 6) "*De ceco illuminato*", III 7) "*De milite quem post allopicium sancta Fides reddidit capillatum*", IV 18) "*De mulo resuscitato*".

14 Per Santiago il riferimento è al I 12) "*De eo qui fulmine percussus periit*".

15 f. 69v.

16 Riprodotto in facsimile in *Liber Miraculorum Sanctae Fidis*, Amis de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat 1994; per la traduzione in francese, *Livre des Miracles de Sainte Foy* (1094-1994), estratto dall' *Annuaire*, ibidem, 1994.

17 Il codice è composto da 120 fogli della misura di mm. 337 per 224 di 38 righe per folio.

18 Per l'edizione del testo cfr. *Liber Miraculorum Sanctae Fidis*, edizione critica e commento a c. di L. Robertini, in *Biblioteca di Medioevo Latino*, Spoleto 1994.



*miracles*"<sup>19</sup>. La struttura e la particolare cura con cui è, in effetti, stato confezionato lo identificano subito come testo 'ufficiale' per la ricca liturgia qui raccolta.

Questo manoscritto riporta una serie di testi in latino, composti tra il XI e il XIV secolo<sup>20</sup>, in onore di Sainte Foy<sup>21</sup>, la giovane vergine venerata a Conques<sup>22</sup>, oltreché inni, per san Nicola e san Giacomo Maggiore<sup>23</sup>, e documenti ufficiali e propri del priorato di Sélestat<sup>24</sup>, sorto quest'ultimo, nell'anno 1094 per volontà di Hildegarde di Bar e di Mousson, vedova di Frédéric de Büren<sup>25</sup> in dipendenza diretta ed esclusiva dell'abbazia benedettina del Rouergue.

Al culto emergente di Sainte Foy fanno infatti esplicito riferimento gli inni iniziali, riportati con notazione musicale "*Ave gemma claritatisque instar carbunculi, ave rosa paradysi...*" (ff. 2r. - 4 r.), il testo della "*Passio sancte Fidis virginis et martiris...*" (f.5v.-7v.)<sup>26</sup>, quello relativo alla traslazione delle reliquie, in prosa (ff. 8r. - 12r.), e in versi "*Versus de eadem translatione*" (ff. 12r. - 12 v.); seguono ancora i canti dell'ufficio di santa Fede (f. 12 v.); il "*Liber Miraculorum*"<sup>27</sup>, la raccolta dei miracoli che costituisce la sezione più nutrita, (ff.15 r-104 v.), e due sermoni per la festa propria di Sainte Foi, il "*Sermo in Festivitate Sancte ac preclare Fidis virginis et martiris*" (f. 105 r.-106v) e il "*Sermo de eadem festivitate*" (f. 107 r.- 108v).

- 
- 19 Bouillet A., *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, Paris 1897. La stessa indicazione si ritrova in *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, edizione critica e commento a c. di L. Robertini, in *Biblioteca di Medioevo Latino*, Spoleto 1994, p.6. Gli altri codici che hanno conservato il testo del "Liber" sono: ms 1 Bibliothèque de l'Abbaye, già coll. Bénazech, Conques, metà XI secolo; ms. Reg. Lat 467, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, fine XI secolo; m 2 E 67.4, Archives départementales de l'Aveyron, Rodez, inizi secolo XII; ms. Arundel 91, British Library, London, primo quarto XII secolo; ms. 17/1 Bibliothek des Benediktinerstiftes, sankt Paul in Lavanttal, XII secolo; ms. Lat. 28565 Bayerische Staatsbibliothek, München, terzo quarto XII secolo; ms. 15, Bibliothèque de la Société Archéologique, Namur; ms. 1080, Augustinerchorherrenstift, Klosterneuburg, XIV secolo; ms. Lyell 64 (olim Melk, Bibliothek des Benediktinerstiftes 897-Q-34), Bodleian Library, Oxford, XIV secolo; ms. fr. 2638, BnF, Paris, XVII secolo; ms. n.a. Lat. 2057 (olim Bibliothèque de l'Arsenal, 1009), Paris, 1684; ms. 277, Bibliothèque Humaniste, Sélestat, circa 1897. Il "Liber Miraculorum" compariva anche nel ms. 1036 (H.1.51) Bibliothèque Municipale, Chartres, XIV secolo, andato quasi totalmente distrutto nel 1944. Cfr. ibidem, pp. 3-12. Vedi anche: Piccat, M. "Liber Miraculorum Sanctae Fidis", in *Compostela e l'Europa. La storia di Diego Gelmírez*, a cura di M. Castiñeiras, Milano-Santiago di Compostella, 2010, pp. 326-329 (Catalogo della mostra tenuta a Parigi, Roma e Santiago di Compostella, marzo-ottobre 2010)
- 20 Si conclude con una breve pericope di exerpta di testi scritturali e omiletici (f.109r.-111v.), tra cui un sermone di Agostino "*Decorem domus Domini et locum tabernaculi*" (f. 11v. - 114v.) e un' omelia di Beda "*Que impossibilia sunt apud homines*" (f. 115 r.- 116v.).
- 21 Servières L., *Histoire de Sainte Foy*, Rodez 1896.
- 22 Bouillet A. - Servières L., *Sainte Foy Vierge et Martyre*, Rodez 1900, pp. 87-241; Aubert M., *Conques en Rouergue*, in AAVV, *Congrès archéologique de France*, 100e session, Paris 1937, pp. 459-523; Bousquet F., *Conques*, in AAVV, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, XIII (1956), coll. 472-478; Gaillard J., "*Histoire de Conques*", in *Rouergue Romane*, La Pierre-qui-Vire, 1963, pp. 35-93; Séguret P., *Conques L'Art, l'Histoire, Le Sacré*, Genève 1997.
- 23 Per san Giacomo, oltre alla parte di inno che compare a f.1.v., anche il "*Gratulemur detemur summa cum leticia et iocunda gaudeat Ispania*" (f.5r.), mentre per san Nicola il "*Congaudentes exultemus vocali concordia...*" (f.4v.).
- 24 Copia di carta di conferma dei diritti del priorato per re Federico nel 1315 (f.14v.).
- 25 Kubler M., *Préface*, in *Livre des Miracles de Sainte Foi (1094-1994)*, traduction des testes, Sélestat 1994, pp.3 e sgg.
- 26 Per una discussione circa le possibili fonti e varianti della Passio ancora utile il rinvio a Alfarc P., in Alfarc P. - Hoepffner E., *La Chanson de Sainte Foy*, Paris 1926, pp. 355-37, 179.
- 27 Un solo copista ha lavorato in questa parte del codice, con eccezione per i ff. 62r. e 101-104 trascritti da altra mano.

Nel testo della bolla (falsa) di papa Pasquale II<sup>28</sup> (1106), che il nostro manoscritto riporta in apertura (f.1r), è importante richiamare, per la storia della tradizione del "Liber Miraculorum sanctae Fidis", l'accento all'autorizzazione ecclesiastica che ne prevede esplicitamente la lettura all'interno dei riti: "*Etiam concedimus vero in ordine misse inter alias virgines eiusdem sancte Virginis ac Martyris memoria ex nomine celebretur, Passionem quoque seu miracula quas de ea sancta virgine a catholicis viris scripta credimus...*"; ritroviamo anche una nota, (f.13r.-f.13v.) relativa alla loro diffusione "*Licet virtutes et miracula sue martiris Fidis adeo longe lateque Deus propaguaverit...*" nella descrizione del miracolo per la fondazione del priorato di Sélestat<sup>29</sup>; infine l'inventario dei libri della biblioteca del priorato, (f.14r.), qui riportato e redatto al momento della nomina di Miro (1296) documenta la presenza di un volume "*Miracula sanctae Fidis*"<sup>30</sup>.

Il "Liber Miraculorum" di Sélestat si compone di quattro parti redatte da due diversi autori: secondo la nota che si legge a f. 64 v. le prime due si devono a Bernard d'Angers<sup>31</sup> e le ultime a un anonimo monaco molto probabilmente di Conques<sup>32</sup>. Il libro I<sup>33</sup> comincia presentando sei miracoli, interrotti da un breve "sermo", e poi continua con altri ventisette, concludendosi con un' epistola indirizzata all'abate e ai monaci di Conques. Il "*Liber secundus Miraculorum sanctae Fidis virginis et martiris*"<sup>34</sup> (ff.51r. - 64v.) contiene altri quindici prodigi. Il "*Liber tercius Miraculorum sanctae Fidis virginis et martiris*"<sup>35</sup> (ff. 65r. - 82v.) ne riporta ancora ventiquattro e l'ultimo libro<sup>36</sup> (f. 83 r. - f. 104 v.) altrettanti<sup>37</sup>. Esistono profonde differenze tra le due sezioni del testo, nonostante un'evidente volontà, da parte del monaco compilatore dei due libri conclusivi, di ampliare e rinsaldare, almeno in parte, il tessuto agiografico narrativo già elaborato. Tra le più evidenti, è da citare la diversa posizione che i due autori sembrano mantenere a proposito della spettacolare statua, o "*Majestas Sanctae Fidis*"<sup>38</sup>, il 'segno' fortissimo che i pellegrini scoprivano nella loro prima visita a Conques e tale

28 Papa Pasquale II è il committente del reliquiario, che va sotto il suo nome, destinato a contenere le reliquie della Vera Croce e di altri Santi, inviato a Conques durante l'abbaziato di Bégon III. Cfr. Taburet-Delahaye E., "Reliquaire du pape Pascal II", in *Le trésor de Conques*, Paris 2001, pp. 54-55.

29 Gény J., *Geschichte der stadtbibliothek zu Schlettstatt*, Schlettstatt 1889; idem, *St. Fidis-Büchlein*, Strasbourg 1894.

30 Il codice è rimasto segnalato successivamente, fino al *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, III, 1861, p. 588.

31 A lui si deve l'epistola prefatoria indirizzata al maestro Fulberto di Chartres. Per questo autore oggi *Liber Miraculorum Sanctae Fidis*, edizione critica e commento a c. di L. Robertini, in *Biblioteca di Medioevo Latino*, Spoleto 1994, pp.57-65.

32 Cfr. *ibidem*, pp. 66-68.

33 Cfr. *ibidem*, pp.73-148.

34 Cfr. *ibidem*, pp.149-180.

35 Cfr. *ibidem*, pp. 181-216.

36 Cfr. *ibidem*, pp. 217-270.

37 Esistevano tuttavia altre versioni di miracoli della Santa, come dimostra il "Miraculum Sanctae Fidis in festo eiusdem et in ecclesia eius" riportato esclusivamente nel ms. Lat. 3239 della BnF di Parigi o il "Miraculum beate Fidis de episcopo Baiocensi qui postea factus fuit monachus Becci" nel ms. Reg. Lat. 499 della biblioteca Apostolica Vaticana.

38 Bouillet A., *L'Eglise et le trésor de Conques (Aveyron) – Notice descriptive*, Rodez 1905; Gauthier M.M., "Le trésor de Conques", in *Rouergue roman, La Pierre-qui-vire*, 1963, pp. 98-187; Gaborit-Chopin E., "Majesté de sainte Foy", in *Le trésor de Conques*, Paris 2001, pp. 18-24.

da rimanere indelebile nella memoria. Essa, infatti, compare ripetutamente come 'lietmotiv' emergente nella sezione testuale attribuita a Bernard d'Angers, mentre 'sparisce' quasi completamente nel prosieguo del testo. Di lei, in effetti, della sua accurata descrizione, dei suoi itinerari processionali sul territorio dell'Aveyron e del Rouergue, dei tanti miracoli intervenuti al suo passaggio, delle entusiastiche ovazioni di folla al suo apparire, delle attese soste durante i trasferimenti per la sua partecipazione ai sinodi, come della restituzione dei suoi beni o delle critiche dei suoi oppositori si parla in I 13) *Quod sanctorum statue propter invincibilem inzenitam que idiotarum consuetudinem fieri promittantur, presertim cum nihil ob id de religione depereat, et de celesti vindicta*, I 14) *De eo qui optavit casum imaginis*, I 15) *De ea que sacre imagini assurgere contempsit*, I 28) *Quod sancta fides in conciliis insigna facit miracula et de puero in quo quadripertitum gestum est miraculum*, II 4) *De multiplicitate miraculorum sancte Fidis que in Arvernica processione facta sunt*, II 11) *Qualiter latro cornu, quod fuerat furatus, reddiderit*.

Scorrendo infatti i testi dei miracoli scritti da Bernard d'Angers, Sainte Foy si mostra, già nel primo e più celebre dei suoi prodigi, quello relativo alla guarigione degli occhi di Wibertus, suo devoto. In esso leggiamo come l'uomo, vestite le insegne del pellegrinaggio e giunto a Conques per la festa della Santa, venisse ingiustamente e barbaramente seviziato con l'estrazione degli occhi. L'anno successivo, nella notte prima della festa di sainte Foy, leggiamo in seguito come sia apparsa a rincuorare il malcapitato una "inenarrabilis elegantie ...puellula, aspectu angelico atque serenissimo, facie candida roseoque rubore guttarum respersa". Purtroppo gli occhi strappati di Wibertus non possono più notare i particolari dell'estrema eleganza dell'abito, dei gioielli, dell'acconciatura del luminoso essere sceso a confortarlo: "Vestes erant amplissime auroque, per totum intexse mundissimo, ac subtili picture varietate circumdate. Manicarum vero quantitas, ad vestigia usque dependens in minutissimas rugas pre sui magnitudine subtiliter contracta...". Wibertus non può certo apprezzare alcun particolare della straordinaria visione che gli è dedicata, nè ammirarne il velo o le pietre preziose e scintillanti che ne ornano il capo, "ligatura capitis in orbem complicata bis binis perspicui candoris emicabat margaritis", che pure lo scrittore non esita a richiamare puntualmente e per esteso. Lo splendore dell'apparizione è, per il momento, tutto racchiuso nel breve dialogo che la santa intesse e nella speranza, finale, per gli avvenimenti del giorno dopo. L'indomani, il cieco farà, guidato, il suo ingresso nella chiesa di Conques, racconterà la visione avuta e, sempre senza vederla, si prostrerà davanti alla statua in oro "coram aurea sacratissime martyris imagine": sarà proprio questa immagine, e non quella della giovane fanciulla, primo segno diretto dell'avvenuto recupero della vista, a riaprire i suoi occhi.

Anche il secondo miracolo del primo Libro<sup>39</sup>, I 2) racconta un'avventura simile: in questo caso il malcapitato, di nome Gerbertus, finisce ingiustamente mutilato degli occhi in prigione. A lui la visione celestiale della Santa, che gli è, parimenti

39 I riferimenti ai miracoli sono indicati secondo la stesura testuale della copia de Sélestat.

impedita, sempre a dire dello scrittore, mostra l'aspetto di una "*decennem virginem, aspectu iocundo, indicibiliterque venusto, in vestitu deaurato atque inestimabilis artificii varietate circumdato...*".

La bellezza ineguagliabile della giovane, l'eleganza dei suoi abiti, la particolarità delle acconciature e la varietà dei gioielli di cui l'immagine di Sainte Foy appare circondata nel caso delle visioni a persone private della vista, si ritrova ribadita nei casi in cui la stessa esperienza venga offerta a personaggi che ne possano, direttamente, con i loro occhi, apprezzare tutte le caratteristiche. È il caso, ad esempio, narrato nel miracolo "*De manicis aureis*" (I 19), in cui la visione che appare alla moglie di Willelmus, conte di Tolosa, è quella di una "*speciosissime puelle...quam cum pre nimia miratur elegantia*": così pure ancora in quello relativo a "*De eo quem sancta Fides gladio percussum mirabiliter sanavit*" (II, 7); qui l'apparizione è precisata come propria di una "*forma puellari et eleganti, adeo venusta, adeo decorata, ut nichil illi in humanis formis posset comparari...*". Il gioco delle luci che sembra circondarne la figura al momento del suo apparire, si infrange a specchio sugli altri oggetti preziosi, pietre e gioielli, che Sainte Foy riesce a farsi donare, loro malgrado, dai tanti più o meno convinti suoi devoti. Ancora dalle pagine di Bernard d'Angers, (I 17), apprendiamo infatti della particolare questua che la bella giovane soleva organizzare "*...ceu mendicans... apparens singulis per somnium in pulcherrime necdum adulte puelle specie*" alla ricerca di ogni "*pretiosum anulum seu fibulam, vel armillas sive discriminabilia...*" di cui avesse avuto notizia. Così numerosi si succedono i miracoli che riguardano gioielli come anelli, braccialetti, fibule, spille ed anche oggetti in oro: tutti, promessi o piaciuti alla Santa, finiranno dopo nuove peripezie coll'entrare a far parte del corredo della sua statua o del tesoro. Ne troviamo compiutamente descritte le avventure in I 16) *De miraculo aurearum columbarum*, I 18) *De anulo negato et postea sancte Fidis reddito*, I 19) *De manicis aureis*, I 20) *De peregrina que sancte Fidis dedit anulum ut a doloribus liberaretur*, I 21) *De peregrino qui votivum anulum permutare voluit*, I 22) *De muliere que usurpavit anulum quem altera moriens sancte Fidis reliquerat*, I 25) *De Guiriberto custode quomodo aureum sancte Fidis invitus reddidit*, II 10) *De miraculo spinuli aurei Sancte fidis a Richarde comitissa negati*. Lo scintillare di tutto quest'oro, come le rivelazioni sullo splendore dei costumi indossati dalla santa, si spegne invece, come abbiamo anticipato, se si passa ad esaminare il contenuto dei Libri terzo e quarto. In essi il modo di comparizione di Sainte Foy è oltremodo sobrio: in "*De quodam iuvene a compedibus et cathena liberato*", III 4), Hugo, figlio di un potente cavaliere di Conques, messo in prigione ed incatenato, ricevette nottetempo, dopo un sogno profetico, la visita di Sainte Foy: "*subsequenti enim nocte per soporem beata Virgo ei astitit...*"; così parimenti un giovane imprigionato nel castello di Conques per volere del suo malvagio zio, e gettato in un luogo sotterraneo, tra le lacrime e le invocazioni incessanti per chiedere aiuto alla santa la vide materializzarsi come "*puellam, ultra mortalium speciem pulchritudine decoram...*", in "Item de milite simile miraculum III 5); più tenui ancora appaiono, sotto questo aspetto i dettagli forniti dalla lettura dell'ultimo libro, ad iniziare da "*De ligato rustico*", IV 5), in cui la Santa appare a confortare "*in vultu angelico autem veste preclara*" un villano imprigionato cui era stato sottratto del bestiame, per passare a "*De milite qui casu*

*vulneris manum habebat aridam*", IV 17), che narra la improvvisa guarigione di una mano di un signore del Rouergue in guerra con altri del Quercy, cui è comparsa la santa dal "...sereno ut semper vultu..." con una "virga" in mano. Infine, nel miracolo "*De milite qui ab intestinorum inordinatis motibus fatigabatur*", IV 23), il modo della comparsa si rivela ormai totalmente anonimo. Al soldato ammalato, addormentatosi davanti alle reliquiario, pare di vedere all'improvviso la "*sanctam martirem*" parlargli della possibile guarigione.

Ridotte a toni molto più discreti le luci delle apparizioni, anche l'attenzione dedicata alla statua subisce qui un forte contraccolpo: nei due libri finali, la "*Majestas*" si colloca in secondo piano e si fa notare in un numero molto più limitato di occasioni: un solo prodigio la riguarda direttamente, III 20) "*De puerulo apud Ameliaen a morte revocato*", in cui è narrato come un bambino ritorni a vivere dopo essere stato condotto alla sua presenza; appare richiamata, ma come dato di ambiente, nel prodigio riguardante il ritorno in vita del cavallo del nobile del castello di Entreaygues, "*Item simile miraculum*" III, 12), col ricordo dello svolgimento della sua processione; infine, si ritrova in quello "*De condensis frondicome silve arboribus*" IV 11) per l'occasione della preparazione di un degno riparo durante una sua sosta nel viaggio per un sinodo. Infine, un sottile richiamo alla statua, ormai silenziosa, compare in III 14) "*De eo qui cum quinquaginta equitibus sanctam Fidem temerarie invadere volens, cum sins excecatus est*", in suis. In conseguenza, dei richiami alla passione di Sainte Foi per i gioielli e gli oggetti in oro o pietre preziose, nessun miracolo ne mostra più alcun cenno: anche il suo nome dalla fine del terzo libro compare modificato nei titoli quasi sempre come "*Sancta Virgo...*".

Definita questa situazione, è da precisare che il posto di questi ultimi viene del tutto soppiantato ed esaurito dal fiorire dei prodigi attinenti invece le guarigioni e le liberazioni dei devoti.

Sotto questo aspetto è da precisare come già il primo libro si aprisse con la descrizione di tre tipologie di intervento a tutta prima, proprie di Sainte Foy:

-) la guarigione della cecità: I 1) *De Witberto (Wiberto<sup>40</sup>) cuius oculos radicitus evulsos sancta Fides redintegravit*, e I 2) *De Gerberto simile miraculum*;

-) il ritorno in vita di animali morti: I 3) *De mulo a morte resuscitato* e I 4) *Item simile miraculum*;

-) la difesa e la tutela dei monaci: I 5) *De eo qui irruens in monachum sancte Fidis occubuit precipitio*, I 6) *De celesti vindicta in eos qui vinum monachorum rapere volebant*.

Nella sezione successiva del I *Liber*, compresa tra il "Sermo" e l'"Epistula", comparivano altri tre motivi singolari a completare l'essenza cultuale della Vergine di Conques: 'la punizione dei peccatori indegni', 'la liberazione dei prigionieri' e 'la difesa dei pellegrini'.

40 La grafia compresa tra parentesi riprende le eventuali varianti presentate dall'elenco dei singoli capitoli premesso ai testi.

In realtà, il tema della guarigione degli occhi o del recupero della vista, peraltro condizionato dalla peculiarità di un culto che proprio intorno alla visione di una particolarissima e scintillante immagine giocava tutto il suo originario impatto culturale ed emotivo, è quello più diffuso all'interno di tutto il *Liber*, venendo ad insistere, in questo caso, senza variazioni di sorta, come legame insistito. Vi si collegano infatti i prodigi I 9) *De filia viduae ceca*, I 29) *Item de ceco et claudo*, II 1) *Iterum de Gerberto miraculum*, II 3) *De illo cuius oculum sancte Fidis in mari sanavit et de miraculo navis crepitantis*.

Per l'ambito del castigo assicurato ai peccatori, sono invece da annotare almeno sei casi, destinati a sottolineare la prontezza e la certezza della 'vindicta': I 8) *De morte Wigonis*, I 10) *De celesti vindicta in eum, qui peregrinos sancte Fidis assalivit*, I 11) *De eo, qui sancte Fidi detrahens, repentina tecti ruina periit*, I 12) *De eo qui fulmine percussus periit*, I 27) *Quod sancta Fides castos amet, incestos repellat*, II 5) *De sacris vasis in precipitio conservatis et de Hugone divinitus interfecto*.

Altro tema che percorre l'intero corpus del "Liber miraculorum Sancte Fidis" è quello della liberazione dei prigionieri; anche in questo caso esiste un diretto filone di continuità che attraverso i seguenti esempi, I 30) *De eo qui a suspendio furcarum sancte Fidis auxilio liberatus est*, I 31) *Quod carceratos ad se clamantes sancta Fides absolvat*, I 32) *De eo cui ad conterendum ferreos compedes sancta Fides marcellum attulit*, 33) *De eo qui premonitus a sancta Fide, per fenestram turris evasit et de mirabili asino*, II 2) *De quodam Raimundo qualiter naufragatus fuerit et a pyratis tentus et in externas nationes translatus atque inde postmodum sancte Fidis auxilio ereptus amissumque honorem reversus recepit*, II 6) *De peregrino capto et vinculato subitoque sancte Fidis auxilio liberato*, II 7) *De eo quem sancta Fides gladio percussum mirabiliter sanavit, si collega ai successivi*.

Parimenti insistito è il richiamo alla tradizione dei pellegrini in marcia verso Conques, presente in quasi tutti i miracoli presentati nel "Liber Miraculorum", e con alcuni esempi notevoli, quali: I 23) *De Roperto acceptore*, I 24) *De improbo mercatore*, I 26) *De Gimone monacho quam viriliter contra malefactores sancte Fidis agebat*, II 8) *Quod in itinere Romano Petrum abbatem convenerit*, II 9) *Qualiter Petrus abbas in itinere sancte Fidis ab insidiis inimicorum quadripartito liberatus sit miraculo*, II 12) *De miraculo valvarum internarumque ianuarum, que ultro peregrinis clamantibus patuerunt*.

All'interno del "Liber secundus" fa la comparsa, come nuovo, il tema della guarigione fisica dei pellegrini, in particolare di membra e mani, come in II 13) *Quod fratrem eius sancta Fides a contorcione membrorum mirabiliter liberavit*, II 14) *De eo qui invocans sanctam Fidem mira celeritate convaluit*, II 15) *De psalterio per virtutem sancte Fidis reperto*.

Come anticipato, con il terzo libro, l'attenzione dell'autore si sposta dalla venerazione della statua di Sainte Foy ai miracoli riservati ai pellegrini. In tale ambito ritroviamo ben otto occasioni sul tema delle guarigioni agli occhi: III 3) *De milite qui, a latrone in oculo percussus, per sanctam Fidem sanitati est restitutus*, III 6) *De ceco illuminato; l'esempio è valevole anche per gli animali*, III 11) *De oculo equi per virtutem sancte Fidis restituito*, III 12) *Item simile miraculum*, IV 3) *De terebatis pueri pupillis*, IV 14) *De milite semel ac secundo illuminato*, IV 15) *De vidua ceca*.

Ad essere maggiormente documentato, in evidente aderenza allo sviluppo del culto di Sainte Foy di quel tempo, che vedeva la giovane impegnata a combattere in difesa dei territori contro l'avanzata minacciosa dei Saraceni in Spagna, appare tuttavia il motivo della liberazione dalla prigionia o dal pericolo della morte: III 1) *De uxore cuiusdam nobilis a morte liberata*, III 4) *De quodam juvene a compedibus et cathena liberato*, III 5) *Idem de milite simile miraculum*, III 15) *De eo qui compedibus nexus sanctam Fidem invocans illesus evasit*, 19) *De peregrino per sanctam Virginem a Sarracenis liberato*, IV 5) *De vinculado qui ab inimicorum manibus liber evasit*, IV 7) *De eo qui a Sarracenis liberatus est*, IV 8) *De milite a compedibus soluto*, IV 9) *De Raemundo qui a compedibus ac catena solutus est*, IV 10) *Item de milite ab inimicis capto et mirabiliter liberato*, IV 6) *De ligato rustico mentre*, in tono appena quasi suggerito, sembra attestarsi quello della tutela dei monaci come nel III 10) *De eo qui monachum Sante Fidis invasit*.

Di seguito, anche il motivo della punizione di crudeli e particolari peccatori, seppure in numero decisamente contenuto di casi, è nuovamente riproposto in III 16) *De quadam matrona que, contra sanctam Fidem impie agens, mirabiliter interiit*, III 17) *De quodam Sygerio qui contra sanctam Fidem iniuste agens, infeliciter dampnatus est*, III 21) *De improbo equite percusso*, IV 16) *De milite qui sancte Virginis in multis contrarius extitit*, IV 21) *De improbo rustico*.

Ad essere cresciuto particolarmente è invece il settore della protezione concessa ai pellegrini, nel variare delle situazioni di pericolo incontrate durante il cammino verso Conques, come ritroviamo in III 2) *De peregrino ab himmane precipitio liberato*, III 9) *De eo qui filios suos, virtute sancte Fidis fretrus per ignem transire faciebat*, III 13) *De quodam equite, cuius domus pro anseribus sancte Fidis succensa est*, III 24) *De quodam sacerdote qui peregrinum sancte Fidis in viam cepit*, III 21), *De milite qui rustico sancte Fidis paleam abstulit*, IV 2) *De flascone vacuo relicto*, IV 22) *De eo cuius familiam ac peccora Sancta Virgo a diversis languoribus sanavit*, IV 24) *De artifice ecclesie ab ingenti mole lapidis mirabiliter exempto*; Sainte Foi si rivela capace di intervento diretto nell'ambito della guarigione da diverse malattie del corpo, come in III 7) *De milite quem post allopicium sancta Fides reddidit capillatum*, III 22) *De puella contracta per sanctam Virginem reformata*, III 23) *De quodam milite cuius amore sancta Virgo tres mutos loqui fecit*, IV 10) *De milite vulnerato*, IV 12) *De puella contracta*, IV 13) *De contracto directo*, IV 17) *De milite qui casu vulneris manum habebat aridam*, IV 20) *De muliere ab iniuriis nervorum maculis sanata*, IV 23) *De milite qui ab intestinorum inordinatis motibus fatigabatur*. Dopo la popolarità ottenuta con i prodigi del ritorno in vita degli animali, di cui ancora si ripropone un breve richiamo, nel quarto libro, con IV 18) *De mulo resuscitato* e IV 19) *Item de pauperis asello*, la giovane santa di Conques si rivela con l'autorità di operare persino delle vere e proprie resurrezioni dei morti: ne abbiamo come importanti esempi i miracoli III 8) *De adolescentulo resuscitato*, III 20) *De puerulo apud Amelianen a morte revocato*, IV 1) *De mortuo suscitato et de miraculis ipsi ad sanctam Fidem venienti in via ostensis*.

Mentre nei Libri precedenti, tra i diversi motivi incontrati, le esperienze narrate di pellegrinaggi toccavano comunque tutti quelli che erano gli obiettivi dei

tracciati devozionali 'majores' dell'Europa medievale<sup>41</sup>, lentamente, nell'ultimo dei essi si è arrivato non solo a focalizzare l' "iter ad Sancte Fidis monasterium" come privilegiato, ma ad indicare persino la sequela dei riti da compiere nell'abbazia di Conques che sarebbe poi continuata nei secoli: preghiere, canti, offerte di doni, fiaccolate e veglie "*Denique basilicam expetentes pro resurrectionis beneficio propter quod venerant, omnipotenti Deo laudes exultantibus animis referunt, sanctam que Virginem debitis muneribus venerantes, adorant, benedicunt atque in virtutum mirabili potencia choruscantem predicant. Oratione autem expleta, hospitio se conferunt, unde luminaribus compositis dum ruente nocte sacras vigilia rum excubias ante sanctam Virginem celebraturi procedent*"<sup>42</sup>.

Per quanto riguarda poi la differenza evidente tra i primi due libri ed i successivi, importante sotto il profilo della storia del testo perchè singolare di un diverso momento compositivo, essa viene apparentemente limitata, per il lettore del "Liber", dall'uniformità del linguaggio figurativo che, impiegato dopo l'ultimazione della seconda "tranche" di miracoli, ne completa la lettura. Senza toccare i problemi relativi all'officina delle miniature, è invece importante fare almeno un rapido accenno al problema iconografico più interessante, vale a dire la tipologia delle raffigurazioni della Santa dedicataria della stessa. Nel codice infatti Sainte Foi compare descritta, all'interno di differenti episodi tra I, II e III, IV Liber, ma il modo del disegno che accompagna alcuni di loro, sembra seguire ad evidenza un differente e proprio filone interpretativo. L'immagine della giovane fanciulla, elegante, con abito dalle ampie maniche, lungo velo, gioielli e acconciature abbinate, che ritroviamo citata con insistenza nel corpus del "*Liber Miraculorum*"<sup>43</sup>, è stata colta dal disegnatore, che ne ha riprodotto il tipo, ad esempio, nel disegno di f. 5v.: in essa l'autore del testo alza il codice del "*Liber Miraculorum*" offrendolo in direzione di un palco di teatro medievale su cui si ergono Sainte Foy (vestita proprio come anticipato), San Caprasio suo compagno di martirio e il pagano Daziano<sup>44</sup> (Fig. 1).

I testi del "Liber" presentano tuttavia ben altri modi di abbigliamento della Santa al momento della comparsa nelle vicende, tra i più tipici della sua figura che

41 Stopani R., *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Santiago, Gerusalemme*, Firenze 1991; *Il mondo dei pellegrinaggi*, Roma, Santiago, Gerusalemme, a c. di Caucci von Saucken P., Milano 1999.

42 f. 85 v.

43 Cfr. i miracoli I 1) e I 2). M. Castiñeiras ha molto opportunamente sottolineato la relazione delle miniature del manoscritto di Sélestat con alcune figure del portale occidentale di Conques e delle Platerías ("Da Conques a Compostella: retorica e performance nell'era dei portali parlanti", *Medievo: Immagine e Memoria, Atti del XI Convegno Internazionale di Studi, Parma, 23-28 settembre 2008*, a cura di A. C. Quintavalle, Milano-Parma, 2009, pp. 233-251, in partic. pp. 242-245, fig. 32-33. Inoltre, il medesimo autore ha richiamato l'importanza dell'inno dedicato alla Trasfigurazione del Signore (f. 1v) per comprendere l'iconografia del portale delle Platerías sul medesimo soggetto.

44 De Mandach A., "La Chanson de sainte Foi en occitan: chanson de geste, mystère ou théâtre de danse", in *La vie théâtrale dans les provinces du Midi, Actes du II Colloque de Grasse 1976*, Paris 1980, pp. 33-45.



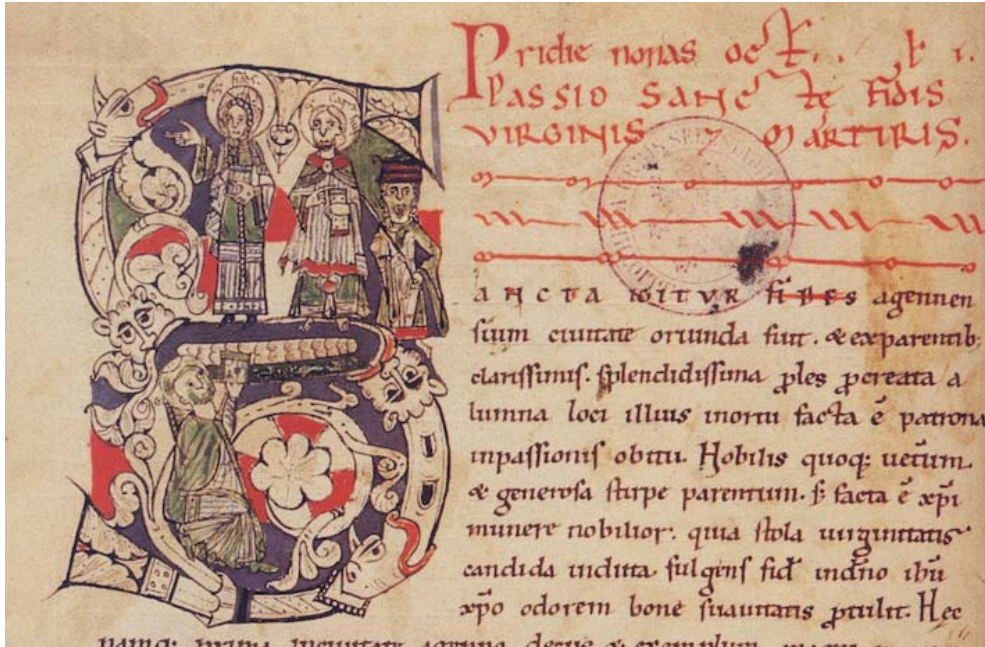


Fig. 1. *Liber miraculorum sanctae Fidis* (XI-XII), Bibliothèque Humaniste de Sélestat (F. - Bas-Rhin), MS 22, f° 5 v°.

non sono stati oggetto delle attenzioni del disegnatore<sup>45</sup>. Ad esempio, nella narrazione delle apparizioni a Guiribertus guardiano della Chiesa, I 24), Sainte Foi, adirata per la disonestà di essersi appropriato di una pagliuzza d'oro caduta a terra, gli appare in sogno sotto la figura non di "... *puelle quidem*" ma invece di quella "*sed, preter solitum, in sacre imaginis specie*", vale a dire sotto le sembianze della statua d'oro. L'apparizione, dall'aria tremenda, si ripetè per tre volte sino all'avvenuto pentimento del peccatore. Così, nel miracolo intitolato "*De sacris vasis in precipitio conservatis et de Hugone divinitus interfecto*", II 5) la Santa, profondamente turbata per il furto di cui l'abbazia di Conques è stata oggetto, appare al guardiano della cera in piena notte, oltrepassando muri e porte, sotto l'aspetto di una vecchia e stanca pellegrina, appoggiata al suo bastone, "*sub persona abiecte mulieris multa macie pallens, seseque veluti oppido lassam peregrinali baculo sustentans*". Le sue tragiche parole, in questo caso insieme annuncio e minaccia di morte, gelano l'uditorio mentre Foy scompare in un lampo di luce "*tota radiante cella incerto lumine*". Entrambi i modi della comparsa appena richiamati, vengono tralasciate dal disegnatore che sembra aver preferito, tra i diversi modi di comparsa, l'uso di abbigliamenti più rassicuranti, anche se non propriamente consueti. Una delle più curiose immagini, e a mio avviso tra le più importanti, è realizzata ad esempio a corredo del prodigio

45 Piccat M., "Santa Fe de Conques y la tradición épica", in AAVV, *Visitandum est, Santos y Cultos en el Codex Calixtinus*, Actas del VII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, Santiago 2005, pp. 213-234.

intitolato "De eo qui a suspendio furcarum sancte Fidis auxilio liberatus est", I 30). Il disegno presenta qui la figura di una giovane in abito lungo ed ampio, dalle ampie maniche con in mano un bastone di pellegrino terminante in punta di lancia. Sulla testa porta un cappello a larga tesa e sui fianchi passa una larga ed elegante cintura. Il testo le attribuisce l'identità di "cubiculariam", 'cameriera, abitante del castello': "circa medium noctis, aspicit de parte hostii ineffabilis speciei venire sibi puellam, ratus aliquam esse cubiculariam, nisi quia qua erat circumdata, non candelam, non aliquod lucerne instrumentum lucem proferebat". L'immagine è importante: è la prima, dopo tutta una serie di caratteristiche e fantasiose raffigurazioni fitomorfe, a rappresentare una figura umana a corredo di in prodigio. Anche il testo è particolarmente significativo e come tale è presentato: nell'epilogo che solitamente manca, Bernard d'Angers cita il miracolo come popolarissimo e particolarmente gradito al popolo di Sainte Foy: "Inter cetera que miracula de sancta Fides abuc pergenti a diversis relatoribus sicut summo desiderio indaganti, dicebantur, istud quod nunc aggredior in ore totius populi festivo atque celeberrimo resonabat preconio, quod postea certius ab his, qui rei geste interfuerant exquisitum, alte memorie tradidimus...". La vicenda tratta della violenza perpetrata dal nobile Hadimarus de Avellana contro alcuni ladri di cavalli. Uno degli innocenti amici del vero responsabile del fatto venne incatenato in carcere, dove si verificò a visione di cui all'inizio, e poi ripetutamente issato sulla forca per essere giustiziato. Ogni volta però che la sentenza dell'impiccagione veniva eseguita, il condannato ne usciva sano e salvo, sempre lodando e glorificando sainte Foy perchè gli aveva accordato la sua celeste protezione. Alla fine anche Hadimarus dovette cedere e pentito, chiesto il perdono alla sua vittima, lo accompagnò nel pellegrinaggio di Conques. Il prodigio qui descritto richiedeva, in effetti, una particolare raffigurazione in quanto chiara variante di uno di quelli più tipici e propri di san Giacomo Maggiore<sup>46</sup> quello dell'impiccato liberato dalla forca. Il motivo, in comune peraltro anche a santo Domingo de la Calzada, già ben documentato nelle pagine del *Codice Calixtino*<sup>47</sup>, godeva di nomea così insistita nei tragitti per Santiago di Compostela da esserne divenuto quasi cartello indicatore. Per questo il disegnatore del codice di Sélestat, volendo notare l'importanza del prodigio all'interno delle storie di Sainte Foy, scelse di raffigurare la "cubicularia", giovane fanciulla che proteggeva un impiccato, con l'iconografia sviluppata per il grande santo protettore dei cammini<sup>48</sup>, unendo dolcezza a durezza, eleganza a forza. Nel disegno, il bastone della pellegrina finiva così con la lancia del soldato assicurando i lettori circa la forza di una protezione e circa la difesa di un 'camino'. Il senso della

46 B. de Gaiffer, "Un thème hagiographique: le pendu miraculeusement sauvé", in *Revue Belge d'Archéologie et d'Histoire de l'Art*, XIII (1943), pp. 123-148.

47 Díaz y Díaz M.C., *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, Santiago de Compostela 1988; Moisan A., *Le livre de Saint-Jacques ou Codex Calixtinus de Compostelle. Etude critique et littéraire*, Genève 1992;

48 Moralejo S., "San Giacomo e i cammini della sua iconografia, in Santiago", in *L'Europa del pellegrinaggio a c.* di Caucci von Saucken P., Milano 1993, pp. 87-88.

medesima lotta ritorna ancora espressa negli altri due disegni a soggetto non fitomorfo che completano la lettura di miracoli del III e del IV Libro. In questi ultimi due casi l'immagine non si collega a momenti particolari di apparizione di Sainte Foy nelle storie: il primo, III 3) "*De milite qui, a latrone in oculo percussus per sanctam Fidem sanitati est restitutus*" narra la guarigione di un soldato, devoto della santa sentinella del castello di Castelnau in Auvergne, colpito all'occhio dalla lancia di un nemico e prodigiosamente guarito, mentre l'ultimo "*De contracto directo*", IV 13) l'avventura di Humbertus, paralitico dalla nascita, portato a Conques dai parenti e dopo molti anni improvvisamente liberato dalla malattia. In entrambi i disegni, la santa è ritratta nella figura elegante, dall'abito lungo stretto in vita, dalle ampie maniche e con i lunghi capelli che scendono sulla schiena; nelle sue mani è la coda del drago abbattuto nel primo caso, lo stesso bastone della pellegrina che abbiamo citato prima piantato nel ventre dello stesso mostro, nel secondo. La giovane Vergine non sorride in nessuno dei disegni: non sono questi i momenti dei suoi 'joca' preferiti, ma attimi di una lotta contro il drago, simbolo delle forze del male che attaccava le terre, e quelle del male fisico che, come cecità e paralisi, attaccavano l'uomo: tutte realtà da vincere e cacciare il più possibile lontano dalle terre abitate dalle genti che a lei, con sicurezza, si affidavano. La vittoria sul drago era, nel linguaggio delle immagini, il segno sublime della massima potenza angelica. E, se nel prodigio IV 8), "*De Raiemundo qui a compedibus ac catena solutus est*", a Raimundus, signore di un castello nei pressi di Cahors, la mirabile apparizione che va a illuminare il buio della sua prigionia mostra un globo infuocato con in centro Sainte Foy attorniata dal coro degli angeli, "*...cuius immensi splendoris media hyri sanctissima virgo Fides ac martyr insignis angelorum inter manus emicans....*", non a caso nel prodigio IV I), "*De mortuo suscitato et de miraculis ipsi ad sanctam Fidem venienti in via ostensi*" l'immagine è ulteriormente rafforzata. A sainte Foy è infatti assegnato come guida e compagno, nella visione avuta da due tolosani, l'unico arcangelo che della vittoria sul drago aveva fatto il proprio vessillo<sup>49</sup>. "*Ecce vir splendidissimi decoris advenit, quem, ut postea didici Paradisi prepositum fuisse, Michabelem archangelum liquido patuit, cuius placidi itineris gloriosissima virgo Fides comes adstittit, que... emicabat splendore mirabili*". Così i disegni, nel loro complesso, paiono mostrare in realtà solo l'ultimo momento di un'evoluzione culturale che, poco alla volta aveva trasformato una dolce bambina, amante dei suoi 'joca'<sup>50</sup>, in un soldato capace non solo di lottare ma anche di portare, chi volesse seguirlo, alla vittoria. Nell'epilogo dell'ultimo libro<sup>51</sup>, il monaco anonimo che ha sostituito Bernard d'Angers aveva elencato le guarigioni prodigiose che si verificavano, sotto i suoi occhi, nel santuario

49 Cattin Y.-Faure Ph., *Les anges et leur image au Moyen Age*, La Pierre-qui-Vire, 1999.

50 Remensnyder A.G., "Un problème de cultures ou de culture? La statue reliquaire et les joca de sainte Foy de Conques dans le Liber Miraculorum de Bernard d'Angers", in *Cahiers de civilisation médiévale*, 33 (1990), pp. 361-379.

51 f. 104 r.

di sainte Foi dove ciascuno scopriva la propria salvezza: "*ceci lumem, vexati liberationem, aridi quitem, sciatici erectionem, ciliaci medicamentum, epilentici salutem, ... desperati celerem reparationem*". Sainte Foy si comportava come Elia, in quanto aveva il potere di riaprire il cielo, come Pietro poichè faceva alzare i paralitici, come Paolo in quanto allontanava le nubi minacciose dal mare e riportava la quiete; lei, come Nicola di Bari, sapeva far svanire le più terribili tempeste e, infine, come Martino di Tours, poteva risuscitare i morti. Non esistevano santi che potessero precederla, perchè in lei si erano raccolti tutti i generi della santità e, proprio per questo, la stessa madre di Dio l'aveva scelta, "*sine ambiguo*" come compagna preferita, più di tutte le altre vergini e martiri.

Al momento della decorazione del *Liber Miraculorum Sancte Fidis* di Sélestat le preghiere e le speranze di chi si rivolgeva alla giovane Foi si erano calate in una contesa di difesa territoriale che correva lungo i tracciati per Santiago di Compostella, andando ad interessare, oltre Roncisvalle, la Catalogna e la Navarra. Anche per la pellegrina Foy, il bastone di appoggio, cui era abituata per affrontare la fatica del lungo viaggio, si era fatto spada: le immagini del "*Liber*" facevano emergere, con immediatezza, tutti i risvolti e le tensioni di queste sue ultime, epiche, gesta.

Fecha de recepción / date of reception / data de recepción: 15-09-2010

Fecha de aceptación / date of acceptance / data de aceptación: 11-01-2011

# Diego Gelmírez: Un archevêque de Compostelle “pro-français”?

Adeline Rucquoi  
C.N.R.S., Paris

*La France de Diego Gelmírez. Art et architecture aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles,*  
Journées d'Études, Paris 1 et 2 avril 2010

## Diego Gelmírez: ¿Un arzobispo de Compostela “profrancés”?

Adeline Rucquoi  
C.N.R.S., Paris

**Resumen:** El renombre de Diego Gelmírez, obispo inicialmente, más tarde arzobispo de Santiago de Compostela (1100-1140), presenta abundantes vínculos con Francia. Se asocia a la abadía borgoñona de Saint-Pierre de Cluny, al maestro de la elocuencia que hizo venir de Francia, a los canónigos a quienes hizo partir, a Raimundo de Borgoña, conde de Galicia, al hermano de éste, el papa Calixto II, a la elaboración del *Pseudo Turpín* y de la *Guía del peregrino a Santiago de Compostela*, al viaje que realizó a Roma en 1105 atravesando Francia y al que quiso hacer en 1119 a Clermont, al “camino francés”. Este artículo estudia la tradición historiográfica que subyace a este papel atribuido a Francia, analiza las políticas emprendidas por Hugo de Cluny y Richard de San Víctor de Marsella en época de Alfonso VI de Castilla y León, presta atención a las alianzas establecidas por el prelado compostelano a lo largo de los decenios de administración de su iglesia, y muestra cómo, en circunstancias difíciles debido a exigencias reales y pontificales, Diego Gelmírez supo utilizar en su propio beneficio y en el de su sede todos los poderes extranjeros, eclesiásticos y laicos de su tiempo.

**Palabras clave:** Diego Gelmírez. Codex Calixtinus. Cluny. San Victor de Marsella. Roma.

---

## *Diego Gelmírez: ¿A pro-French Archbishop of Santiago”?*

Adeline Rucquoi  
C.N.R.S., Paris

**Summary of text:** *The renowned Diego Gelmírez, first the Bishop, then later the Archbishop of Santiago de Compostela (1100-1140), had abundant connections with France. He was associated with the Abbey of Saint-Pierre de*

*Cluny in Burgundy, with the master of eloquence whom he sent for from France, with the canons whom he sent, with Raymond of Burgundy, Count of Galicia, with the latter's brother, Pope Calixtus II, with the creation of Pseudo Turpin and the Pilgrim's Guide to Santiago de Compostela, with the journey he made to Rome in 1105 crossing through France and also the journey he would like to have made in 1119 to Clermont, and with “the French Way”. This article studies the historiographical tradition which underlies the role attributed to France, analyses the political moves undertaken by Hugo de Cluny and Richard of St. Victor de Marseilles in the era of Alfonso VI of Castile and Leon, draws attention to the alliances established by Gelmirez during the decades in which he administered his church, and shows how, in the difficult circumstances due to royal and papal demands, Diego Gelmirez knew how to turn to his own advantage and to the advantage of his see, all the foreign, ecclesiastical and secular powers of his time.*

**Key words:** Diego Gelmírez. Codex Calixtinus. Cluny. St. Victor of Marseilles. Rome.

---

## Diego Xelmírez: un arcebispo de Compostela “profrancés”?

Adeline Rucquoi  
C.N.R.S., Paris

**Resumo do texto:** o renome de Diego Xelmírez, bispo inicialmente, máis tarde arcebispo de Santiago de Compostela (1100-1140), presenta abundantes vínculos con Francia. Asíciase á abadía borgoñona de Saint-Pierre de Cluny, ao mestre da elocuencia que fixo vir de Francia, aos cóengos a quen fixo partir, a Raymond de Borgoña, conde de Galicia, ao irmán deste, o papa Calisto II, á elaboración do *Pseudo Turpin* e da *Guía del peregrino a Santiago de Compostela*, á viaxe que realizou a Roma en 1105 atravesando Francia e á que quixo facer en 1119 a Clermont, ao “camiño francés”. Este artigo estuda a tradición historiográfica que subxace a este papel atribuído a Francia, analiza as políticas emprendidas por Hugo de Cluny e Richard de San Víctor de Marsella en época de Afonso VI de Castela e León, presta atención ás alianzas establecidas polo prelado compostelán ao longo dos decenios de administración da súa igrexa, e amosa como, en circunstancias difíciles debido a esixencias reais e pontificais, Diego Xelmírez soubo empregar no seu propio beneficio e no da súa sede todos os poderes estranxeiros, eclesiásticos e laicos do seu tempo.

**Palabras clave:** Diego Xelmírez. Codex Calixtinus. Cluny. San Victor de Marsella. Roma.

Évêque, puis archevêque, de Compostelle de 1100 à 1140, Diego Gelmírez aurait été, si l'on en croit sa biographie dans l'*Historia Compostellana*, le fils d'un noble galicien, en son temps gouverneur de la région s'étendant aux alentours d'Iria. Élevé par l'évêque Diego Peláez (1071-1088), chanoine de la basilique Saint-Jacques, chancelier et secrétaire du comte de Galice Raymond de Bourgogne, à la cour duquel il résidait, il fut nommé, à la demande des nobles de la région précise l'*Historia*

*Compostellana*, administrateur du diocèse entre 1088 et 1094. Les comtes Raymond et Urraca, poursuit le texte, nommèrent évêque de Santiago un moine clunisien, Dalmace, qui, au concile de Clermont en 1095, obtint du pape Urbain II, ancien prieur de Cluny, l'exemption pour son diocèse, et mourut à son retour en Galice; Diego Gelmírez fut à nouveau chargé de l'administration du diocèse jusqu'à 1100, date à laquelle, se trouvant à Rome “pour prier”, il y fut promu au sous-diaconat. À Compostelle, “avec l'assentiment du roi Alphonse et du comte Raymond”, il fut élu évêque de Saint-Jacques. Quelques mois plus tard, en avril 1101, il reçut la consécration épiscopale à Tolède, mais ne put se rendre de nouveau à Rome pour y recevoir le *pallium* que quelques années plus tard.

En 1105, écrit le trésorier Munio Alfonso, après avoir obtenu l'autorisation du roi, l'évêque se mit en route “par des chemins détournés” –“*clanculum divertendo incederet*”– dans la mesure où la situation politique l'empêchait de traverser le royaume d'Aragon; son périple le mena à Burgos puis “*in partes Vasconie*”, de là à Auch, Toulouse, Saint-Pierre de Moissac, Cahors, Saint-Pierre d'Uzerche, Limoges et Saint-Léonard de Noblat, jusqu'à Cluny où l'amitié qui le liait à l'abbé Hugues est longuement soulignée. De Saint-Pierre de Cluny, en allant “*per cellas et possessiones Cluniacensium obedientiarum*”, Diego Gelmírez gagna la Maurienne, puis Suse et enfin Rome où il reçut le *pallium*<sup>1</sup>.

En dehors de ce voyage jusqu'à Cluny et d'un autre voyage, qui ne put avoir lieu, en 1119 à Clermont, l'*Historia Compostellana* signale que Diego Gelmírez avait trouvé, à son arrivée sur le siège épiscopal, des chanoines et des clercs “grossiers et ignorants”, ce qui l'avait poussé à engager des maîtres étrangers pour les faire sortir des “rudiments de l'enfance”, et à envoyer en France un certain nombre de futurs chanoines “pour y apprendre la grammaire” ou “la philosophie”<sup>2</sup>. Écrit à la demande, et sous le contrôle, de Diego Gelmírez à partir de 1109 et jusqu'en 1149<sup>3</sup>, l'ouvrage exalte également la figure de Raymond de Bourgogne parée de toutes les vertus, déplore sa mort en 1107, se réjouit de l'élection de son frère Guy sur le trône de saint Pierre en 1119, précise que Diego Gelmírez introduisit dans son chapitre “les coutumes des églises de France”, insiste sur l'amitié qui liait l'archevêque à l'abbé de Cluny Pons de Melgueil qui servit d'intermédiaire auprès de Calixte pour que fût transférée à Compostelle en 1120 l'ancienne province archiépiscopale de Mérida, et ne manque pas d'évoquer des liens avec l'abbé de Cluny Pierre le Vénérable<sup>4</sup>. C'est également dans l'*Historia Compostellana* qu'apparaît pour la première fois l'appellation de “chemin

1 *Historia Compostellana*, I, iv-xvii, éd. Emma Falque Rey, Corpus Christianorum – Continuatio Medievalis LXX, Turnhout, Brepols, 1988, pp. 17-43.

2 *Historia Compostellana*, I, xx, 2-3, pp. 110-112, et II, vi-viii. Fernando López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad Media*, Santiago de Compostela, 1988, pp. 65-66. Dans les textes de l'époque, “France” désigne toujours le nord de la Loire, tandis que le sud de la Loire est appelé la ou les “Gaules”.

3 Fernando López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, pp. 48-93. *Historia Compostellana*, pp. xxix-xxxI.

4 *Historia Compostellana*, I, iv, xxiii, xxvi, xxvii, xlvi, cxiv 13; II, iii, ix, xvi, xxxiv, xlix; III, xxvi 2,

franc” ou “français” –*iter francigenus*– pour désigner la voie suivie en Espagne par les pèlerins de Saint-Jacques<sup>5</sup>.

Pour sa part, le *Codex Calixtinus*, rédigé en partie sous l'épiscopat de Diego Gelmírez et compilé en un seul volume à partir de 1140, fait une large place à Cluny, Rome et Jérusalem, attribue à Calixte II l'autorité de l'oeuvre, fait appel à la figure de Charlemagne pour authentifier la découverte des reliques de l'apôtre saint Jacques en Galice, évoque de nombreux miracles de l'apôtre survenus en France, dans les Gaules ou à des pèlerins originaires du nord des Pyrénées, et affirme que le départ des chemins de Compostelle se situe en France dans les quatre grands sanctuaires de Saint-Martin de Tours, la Madeleine de Vézelay, Notre-Dame du Puy et Saint-Gilles du Gard<sup>6</sup>.

Cluny et ses abbés, Raymond de Bourgogne, son frère Guy, archevêque de Vienne puis pape sous le nom de Calixte II, le voyage jusqu'à l'abbaye bourguignonne, les liens avec les écoles de France, l'évocation de Charlemagne, les sanctuaires de départ vers le “chemin français” de Compostelle: tout contribue à faire de Diego Gelmírez un prélat “pro-français”, ce dont témoignerait la production littéraire de son épiscopat. Dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les spécialistes de littérature médiévale, Gaston Paris puis Joseph Bédier, suivis au XX<sup>e</sup> siècle par Jeanne Vielliard, Adalbert Hämel ou André de Mandach, considérèrent que le *Codex Calixtinus*, en partie ou en totalité, était une oeuvre “française” et le nom d'Aymeric Picaud lui fut plus d'une fois associé. Lorsqu'il publia en 1900, le troisième volume de sa monumentale *Historia de la Santa Apostólica Metropolitana Iglesia de Santiago de Compostela*, le chanoine Antonio López Ferreiro se fit l'écho de ces opinions et souligna l'admiration exprimée par “l'auteur français du V<sup>e</sup> livre du Codex de Calixte II” qui, ajouta-t-il, “s'y entendant en architecture, devait connaître les principales églises de sa patrie”, et qui était “Aymeric”<sup>7</sup>. Parallèlement, les historiens de l'art qui s'intéressaient à l'architecture et au décor romans à la suite d'Émile Mâle voyaient dans le chemin de Saint-Jacques de Compostelle la voie d'entrée de l'art roman “français” en Espagne<sup>8</sup>. Les changements

5 *Historia Compostellana*, I, xxx, p. 59: “Idem quoque episcopus quanta in Francigeno itinere vigili exercitio condiderit...”.

6 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, ed. Klaus Herbers & Manuel Santos Noia, Xunta de Galicia, 1998. Sur la date de compilation du texte, voir Manuel C. Díaz y Díaz, *El Codice Calixtino de la catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, Monografías de Compostellanum, Santiago de Compostela, 1988. Sur le IV<sup>e</sup> livre ou *Pseudo-Turpin*, voir Klaus Herbers (ed.), *El Pseudo-Turpin. Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno (Actas del VIº Congreso Internacional de Estudios Jacobeos)*, Xunta de Galicia, 2003. Sur le V<sup>e</sup> livre ou *Guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, voir Paolo Caucci von Saucken (ed.), *Visitandum est... Santos y cultos en el Codex Calixtinus (Actas del VIIº Congreso Internacional de Estudios Jacobeos)*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2005.

7 Antonio López Ferreiro, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. III, Santiago de Compostela, 1900, pp. 96 et 109.

8 Émile Mâle, *L'art religieux du XII<sup>e</sup> siècle en France. Étude sur les origines de l'iconographie au Moyen Âge*, Paris, 1922. Élie Lambert, “La cathédrale de Saint-Jacques de Compostelle et l'école des grandes églises de pèlerinage”, dans Élie Lambert, *Études médiévales*, t. 1, Toulouse, 1956, pp. 245-259. Marcel Durliat, *La sculpture romane de la route de Saint-Jacques. De Conques à Compostelle*, Mont-de-Marsan, 1990.



dans la présentation des oeuvres romanes d’Espagne au Musée des Monuments Français sous la férule de Paul Deschamps en témoignent<sup>9</sup>.

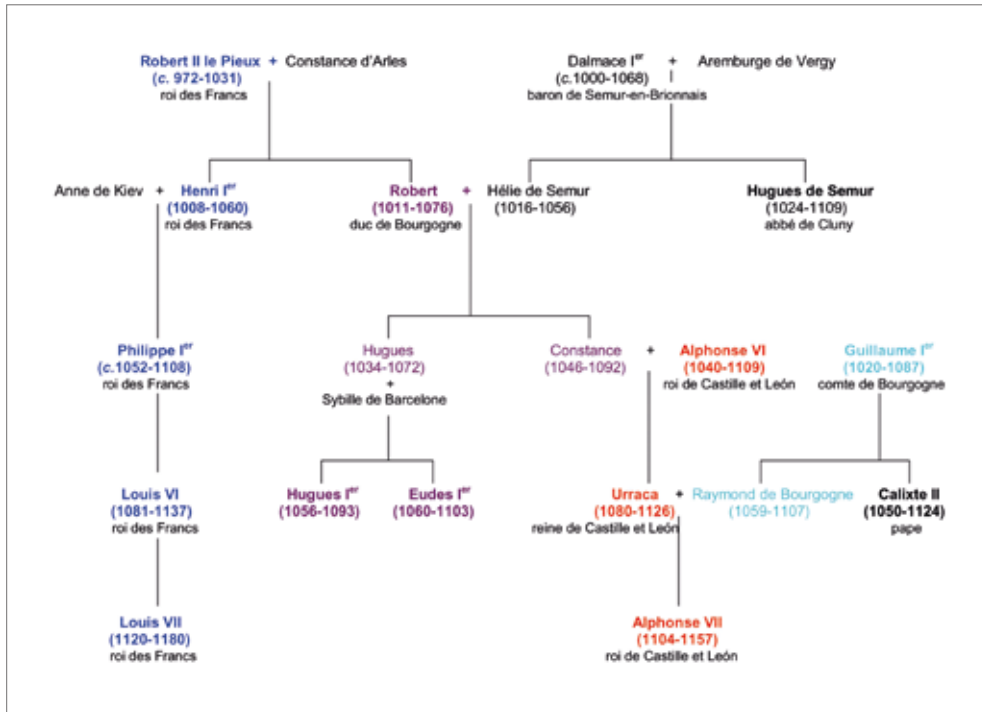
En 1949, Marcelin Defourneaux, alors directeur de l’Institut Français à Madrid, publia un ouvrage intitulé *Les Français en Espagne aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, dans lequel il soutenait l’idée que l’Espagne de la fin du XI<sup>e</sup> siècle était “isolée” et “retardée”, et qu’elle devait aux “Français” –l’ordre de Cluny principalement, mais aussi Constance et Raymond de Bourgogne– un *aggiornamento* qui incluait l’adoption du rite romain et de la minuscule caroline, la moralisation du clergé, le développement du pèlerinage à Compostelle, l’introduction du féodalisme, la création de l’“école des traducteurs de Tolède”, et l’initiation à l’épopée. De multiples études furent par la suite consacrées à l’implantation de Cluny dans la Péninsule ibérique et à l’occupation de sièges épiscopaux par des prélats “français”<sup>10</sup>.

La vie et les actes de Diego Gelmírez, tels que racontés dans *l’Historia Compostellana*, et corroborés par le *Codex Calixtinus*, semblent confirmer cette thèse, dans la mesure où l’abbaye, les abbés et l’ordre de Cluny, la France, ses écoles et ses “coutumes”, ainsi que Raymond de Bourgogne et le pape Calixte II y jouent des rôles qui paraissent essentiels. Mais est-ce bien le cas? Le chanoine administrateur du diocèse de Compostelle, qui devint son évêque en 1100 puis son archevêque en 1120, et mourut en 1140, était-il “pro-français”?

L’historiographie a fait d’Hugues de Semur, abbé de Cluny, l’artisan de la réforme ecclésiastique en Espagne. Parmi les prédécesseurs immédiats de Gelmírez, *l’Historia Compostellana* mentionne Diego Peláez (1071-1088), promoteur, vers 1075, de la nouvelle basilique destinée à remplacer l’ancien sanctuaire apostolique. Sous son épiscopat, l’abbé Hugues de Cluny commença à s’intéresser à l’Espagne. Il obtint tout d’abord, en 1071, l’exemption du monastère de San Juan de la Peña dans le jeune royaume d’Aragon, lors d’un voyage en Castille en 1073, il reçut pour son abbaye, du roi Alphonse VI de Castille et León, le monastère de San Isidoro de Dueñas. En 1076, son envoyé, le moine Robert, obtint pour Cluny San Zoilo de Carrión, sur le chemin de Saint-Jacques, et l’année suivante San Juan Bautista d’Heremite de

9 Voir la contribution de Jean-Marc Hofman, “Compostelle et ses doubles” présentée dans le cadre de *La France de Diego Gelmírez. Art et architecture aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, Journées d’Études, Paris 1 et 2 avril 2010.

10 Marcelin Defourneaux, *Les Français en Espagne aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, Madrid, 1949. Pierre David, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, Coimbra, 1947, pp. 341-439. Juan Francisco Rivera Recio, *El arzobispo de Toledo don Bernardo de Cluny (1086-1124)*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1962. José Mattoso, *Le monachisme ibérique et Cluny. Les monastères du diocèse de Porto de l’an Mille à 1200*, Louvain, 1968. Charles J. Bishko, “Fernando I y los orígenes de la alianza castellano-leonesa con Cluny” *Cuadernos de Historia de España*, 47-48 (1968-1969), pp. 31-135 et 50-116. Joseph O’Callaghan, “The Integration of Christian Spain into Europe: The Role of Alfonso VI of León-Castile”, dans Bernard F. Reilly (ed.), *Santiago, Saint-Denis and Saint Peter. The Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080*, New York, Fordham University Press, 1985, pp. 101-120. Patrick Henriët, “Moines envahisseurs ou moines civilisateurs? Cluny dans l’historiographie espagnole”, *Revue Mabillon*, n.s., t.11/72 (2000), pp. 135-159, et, “«Capitale de toute vie monastique», «élevée entre toutes les églises d’Espagne». Cluny et Saint-Jacques au XII<sup>e</sup> siècle”, dans Adeline Rucquoi (ed.), *Saint Jacques et la France*, Paris, Le Cerf, 2003, pp. 407-449. Carlos Manuel Reglero de la Fuente, *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073-ca.1270)*, León, Fuentes y Estudios de Historia Leonesa 122, 2008.



Généalogie simplifiée des rois de Castille et León et de la Bourgogne (XIe-XIIe s.)

Cerrato ainsi que le doublement du cens offert à l'abbaye bourguignonne par le roi Ferdinand I<sup>er</sup><sup>11</sup>.

Mais Hugues de Semur avait d'autres ambitions que l'accroissement des rentes et des possessions de son abbaye. À l'occasion de sa seconde légation en Castille (mai 1078)<sup>12</sup>, il reçut le monastère de Santa María de Nájera “à côté du chemin qui va à Saint-Jacques” du roi Alphonse VI de Castille, avec lequel il négociait le mariage de sa nièce, Constance, fille du duc de Bourgogne, nièce du roi de France et veuve d'Hugues II de Chalon; le mariage, qui faisait de l'abbé de Cluny l'oncle par alliance du roi de Castille et León, eut effectivement lieu au début de l'année 1080<sup>13</sup>.

Cette même année 1080, le pape ordonna au roi Alphonse VI et à l'abbé de Cluny de faire justice contre ce “Robert, imitateur de Siméon le mage, [qui] n'a pas craint de s'insurger contre l'autorité de Saint Pierre avec toute l'astuce de la malignité possible”<sup>14</sup>. En dépit de l'ostracisme qui frappa l'ancien envoyé d'Hugues,

11 Demetrio Mansilla, *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, Roma, Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, 1955, n° 4, pp. 7-9, et n° 5 et 6, pp. 10-13. Alexandre Bruel & Auguste Bernard, *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, t. IV, n° 3452, pp. 560-562; n° 3492, pp. 604-607; n° 3508, pp. 625-626; et n° 3509, pp. 627-629.

12 Demetrio Mansilla, *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, n° 14, pp. 25-26.

13 Andrés Gamba, *Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio*, t. II, n° 65, pp. 161-165. Constance figure comme reine dans un document de mai 1080 (*Ibid.*, n° 67, pp. 166-171).

14 Demetrio Mansilla, *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, n° 20, pp. 33-35 (Lettre à Alphonse VI), et n° 19, pp. 32-33 (Lettre à Hugues de Cluny)

entre 1080 et 1102 Saint-Pierre de Cluny reçu encore deux monastères en Castille, un dans le comté de Portugal, et se vit attribuer, en 1090, un cens annuel de 2000 *aurei* mensuels<sup>15</sup>. En 1088, à la suite du songe du moine Gunzo, avait été entreprise la construction, à Cluny, d'une nouvelle basilique à laquelle contribuèrent les généreux dons du roi<sup>16</sup>. C'est sans doute dans le cadre de ces relations diplomatiques que l'on peut situer la fabrication, dans le scriptorium de Cluny, d'un exemplaire richement enluminé du *De virginitate Mariae* d'Ildephonse de Tolède qui fut peut-être offert à Alphonse VI et est actuellement conservé à Parme<sup>17</sup>.

La réforme grégorienne en Espagne ne fut pas l'oeuvre de l'abbé de Cluny, soucieux d'accroître le prestige de sa famille et les rentes de son abbaye, mais celle du cardinal Richard, abbé de Saint-Victor de Marseille, une puissante abbaye bénédictine, réformée au X<sup>e</sup> siècle, solidement implantée en Provence et dans la Péninsule ibérique depuis la première moitié du XI<sup>e</sup>, et grande rivale de l'abbaye bourguignonne<sup>18</sup>.

Légit en Espagne dès 1077-1078<sup>19</sup>, Richard de Saint-Victor, cardinal de l'Église romaine et abbé de Saint-Victor de Marseille, appartenait à la maison des vicomtes de Millau, était apparenté à celle des vicomtes de Narbonne et, à la suite du mariage de l'une de ses soeurs, à celle des vicomtes de Marseille. Envoyé en Espagne, Richard présida le concile qui, en 1080, implanta le rite romain en lieu et place du rite hispanique, et fut peut-être à l'origine de la disgrâce du moine clunisien Robert. De fait, son protégé, Bernard, devint abbé de Sahagún en remplacement de Robert, puis archevêque de Tolède en 1085; le légat Richard reçut à cette occasion pour son abbaye le monastère de Saint-Servand de cette ville<sup>20</sup>. C'est encore lui qui présida, en 1088, un concile à Husillos qui déposa l'évêque de Compostelle Diego Peláez, déjà condamné

15 Alexandre Bruel & Auguste Bernard, *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, t. IV, n° 3582 [1081], 3638 [1090], 3554 [1080] et 3623 [1087]. P. Miguel de Oliveira, *História Eclesiástica de Portugal*, Publicações Europa-América, 2001, p. 103 [1100]. *Livro Preto. Cartulário da Sé de Coimbra*, n° 22, pp. 43-44 [1102].

16 Anne Baud, *Cluny. Un grand chantier médiéval au coeur de l'Europe*, Paris, Picard, 2003, pp. 137-148.

17 Parma, Biblioteca Palatina, Ms. 1650. D'après François Avril, le manuscrit aurait été copié et enluminé à Cluny vers 1090-1100; il était conservé en Espagne avant 1200 (*La France romane. Au temps des premiers Capétiens (987-1152)*, Catalogue de l'exposition du Musée du Louvre, 10 mars – 6 juin 2005, n° 169, pp. 226-227).

18 Paul Amargier, *Un âge d'or du monachisme. Saint-Victor de Marseille 990-1090*, Marseille, P. Tacussel, 1990. *ID.*, "Saint-Victor de Marseille et l'Église de Narbonne au temps du cardinal Richard (1121)", *Annales du Midi*, 148 (1980), pp. 335-343. Eliana Magnani Soares-Christen, "Saint-Victor de Marseille, Cluny et la politique de Grégoire VII au nord-ouest de la Méditerranée", *Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*, ed. par Giles Constable, Gert Melville & Jörg Oberste, Münster, LIT, 1998, pp. 321-347.

19 Paul Amargier, *Un âge d'or du monachisme. Saint-Victor de Marseille 990-1090*, p. 126. Demetrio Mansilla, *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, n° 17 et 18, pp. 29-32.

20 Francisco J. Hernández, *Los cartularios de Toledo. Catálogo Documental*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 2<sup>e</sup> ed., 1996, n° 2, pp. 5-8, et n° 3, pp. 8-9. La cathédrale de Tolède conserve deux originaux de la restauration par Alphonse VI de l'Église de Tolède en 1086. Alors que dans la première figure, immédiatement après les seings du roi et de la reine Constance, *Didacus ecclesie Sancti Iacobi episcopus uius rei factum*, dans la seconde l'évêque Diego Peláez a disparu au profit de la mention *Romanam ecclesiam tunc temporis gubernante domno ac serenissimo papa Urbano II*, suivie de celles de *Bernardus archiepiscopus* et des évêques de Palencia, León, Astorga, Oca (Burgos) et Oviedo. Les mêmes prélats soussignent la donation du monastère de Saint-Servand en mars 1088 par le roi *consilio atque voluntate domni Richardi cardinalis Rome scilicet et abbatis Massiliensis ecclesie*.

par le roi, et le remplaça par l'abbé Pierre de Cardeña. L'*Historia Compostellana*, qui mentionne son rôle dans cette déposition, affirme que cette décision, due au "dard de la confusion et de l'ignominie", valut au cardinal d'être privé de sa légation<sup>21</sup>.

En fait, bien qu'il se fût opposé à plusieurs reprises au pape Victor III, Richard de Saint-Victor accompagna Urbain II en France en 1095 et était présent lors du concile de Clermont. À la fin de l'année 1100, il était à nouveau légat en Espagne et présidait des conciles à Palencia et à Gérone<sup>22</sup>. En novembre 1106, le cardinal abbé de Saint-Victor de Marseille devint archevêque de Narbonne. La Provence, rayon d'action du cardinal Richard dont un neveu avait épousé la comtesse Gerberge, intimement liée à l'ancien royaume de Bourgogne, fait alors partie des terres d'empire. En 1112, celui qui était désormais archevêque de Narbonne maria dans l'abbaye marseillaise sa petite-nièce, Douce, héritière du comté de Provence, à Raymond Béranger III, comte de Barcelone<sup>23</sup>.

Les ambitions de Hugues de Cluny pour son abbaye et sa famille<sup>24</sup> n'avaient donc rien à envier à celles du cardinal abbé de Saint-Victor de Marseille. Une étude approfondie des circonstances dans lesquelles Bernard d'Agen ou de Sédirac fut nommé, tout d'abord abbé de Sahagún (1080), puis archevêque de Tolède (1085) et enfin primat des Espagnes (1088)<sup>25</sup>, montre à l'évidence qu'il était un homme du cardinal Richard. Au travers des nominations auxquelles procéda l'archevêque Bernard dans ses diocèses suffragants –Palencia, Osma, Ségovie, Sigüenza– se dessine une carte qui donne une large majorité de prélats directement ou indirectement favorables à l'abbé de Saint-Victor au sein du royaume de Castille et León. Si l'on en croit Rodrigo Jiménez de Rada –qui écrit un siècle et demi plus tard–, une série de clercs originaires "des Gaules" –domaine d'action du cardinal– occupèrent les évêchés suffragants de Tolède: Pierre, futur évêque d'Osma, venait de Béziers, Bernard, futur évêque de Sigüenza, Pierre, futur évêque de Ségovie, et un second Pierre, futur évêque de Palencia, étaient originaires d'Agen, et Raymond, successeur de Bernard à Tolède, provenait de La Sauvetat. Il est vrai que pour faire bonne mesure, le *De rebus Hispaniae liber* de l'archevêque de Tolède Rodrigo, oeuvre destinée à exalter le siège du primat des Espagnes, leur ajoute Géraud, l'archevêque de Braga, et Jérôme de Périgueux, compagnon du Cid, premier évêque de Valence, puis évêque de Zamora<sup>26</sup>, mais on peut douter du fait que ces deux personnages

21 *Historia Compostellana*, I, III, 1.

22 Fidel Fita Colomé, "El concilio nacional de Palencia en el año 1100 y el de Gerona en 1101", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 24 (1894), pp. 215-235.

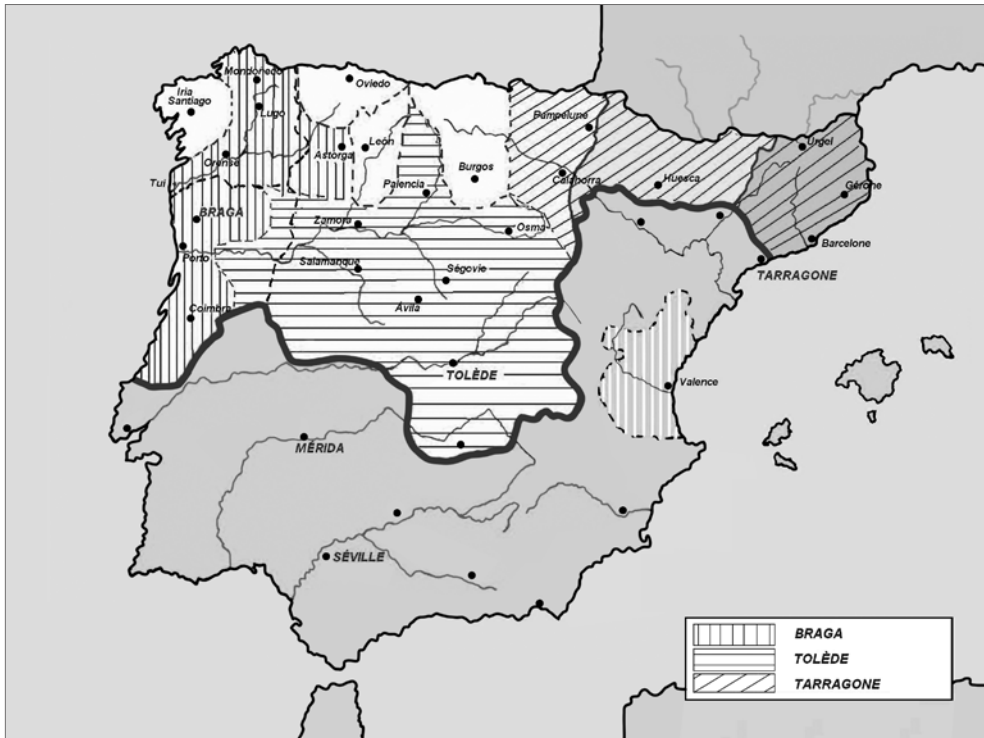
23 Rudolf Hüls, *Kardinäle, Klerus und Kirchen Roms: 1049-1130*, Tübingen, Max Niemeyer, (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom: Bd. 48), 1977, pp. 217-218, n° 20. Paul Amargier, "Saint-Victor de Marseille et l'Église de Narbonne au temps du cardinal Richard (1121)", *Annales du Midi*, 148 (1980), pp. 335-343. Florian Mazel, *La noblesse et l'Église en Provence, fin Xe - début XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, CTHS - Histoire, 2002.

24 Marcel Pacaut, *L'Ordre de Cluny*, Paris, Fayard, 1986, pp. 143-185.

25 Demetrio Mansilla, *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, n° 27, pp. 43-45, et n° 45, pp. 64-66.

26 Roderici Ximenii de Rada, *Historia de rebus Hispanie*, ed. Juan Fernández Valverde, Brepols, CCCM LXXII, Turnhout, 1997, lib. VI, cap. 26.

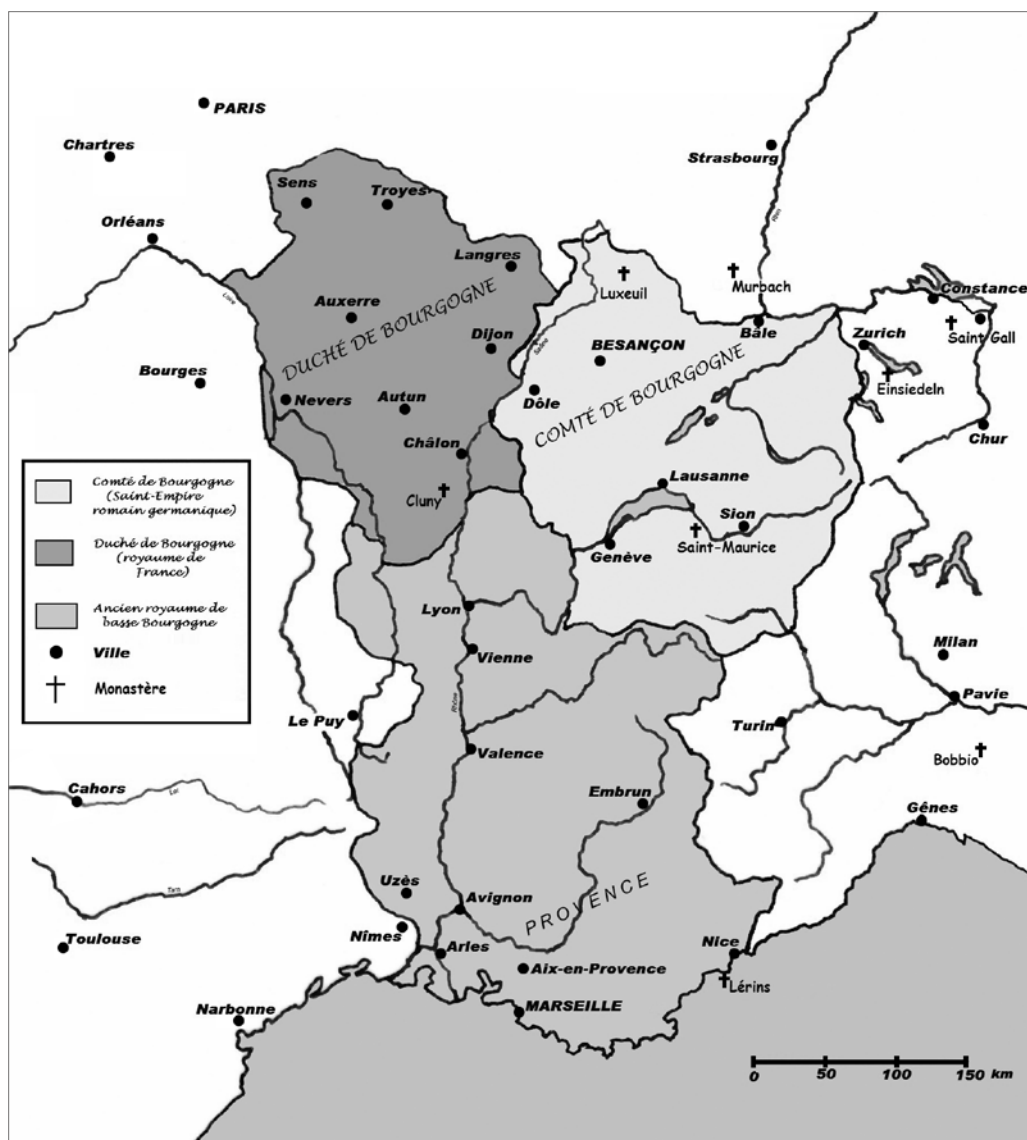
aient été réellement choisis par Bernard de Sédillac, l’“homme” du cardinal Richard de Saint-Victor de Marseille.



Archevêchés et évêchés exempts vers 1100.

La rivalité entre les deux abbés bénédictins tirait également son origine de la carte politique de l’époque. Car si l’abbaye Saints-Pierre-et-Paul de Cluny était située dans la Bourgogne ducale, c’est-à-dire française, Marseille et la Provence appartenaient à l’empire, comme la Bourgogne comtale. En 1093 mourut Constance de Bourgogne, nièce de l’abbé Hugues de Semur. Urraca, sa fille et la fille du roi Alphonse VI, fut mariée cette même année à Raymond de Bourgogne, fils cadet du comte palatin de Bourgogne Guillaume I<sup>er</sup> et frère à la fois du comte Renaud II et de l’archevêque de Vienne, Guy<sup>27</sup>. Urraca avait alors environ treize ans et son époux, né vers 1059, largement plus de trente. Alphonse VI de Castille leur confia le gouvernement du comté de Galice, dont il sépara, peu après, la région méridionale qui fut érigée en comté de Portugal et confiée à Teresa et à son époux, le comte Henri.

27 Andrés Gamba, *Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio*, t. II *Colección diplomática*, León, San Isidoro, 1998, n° 122, pp. 314-316. “Comes Raimundus et uxor sua infante dona Urraca” figurent parmi les soussignataires de donations royales à partir de février 1093.



La Bourgogne ducale, le comté palatin de Bourgogne et la Provence.

Ayant perdu son appui à la cour avec la mort de sa nièce, et étant évincé de la province ecclésiastique de Tolède, Hugues de Cluny orienta donc ses efforts vers la Galice que gouvernait sa petite-nièce, la fille de sa nièce Constance.

C'est probablement ainsi qu'il faut comprendre le “pacte” de partage du royaume que signèrent cette même année 1093 Raymond, devenu comte de Galice, et Henri, devenu comte de Portugal. En présence de Dalmace Geret –“*in manu domini Dalmati Geret*”–, envoyé par l'abbé de Cluny pour ce faire, les deux comtes se jurèrent un

appui mutuel dans la perspective de se partager le royaume de Castille et León à la mort de leur beau-père Alphonse VI<sup>28</sup>. Le comte de Portugal, Henri, y figure comme *familiaris* du comte de Galice, Raymond, c'est-à-dire son serviteur ou un membre de son entourage<sup>29</sup>.

Face au pouvoir accordé par les papes au légat Richard de Saint-Victor, Hugues de Semur entendait donc protéger ses intérêts dans la Péninsule, en s'appuyant sur sa petite-nièce, Urraca, et peut-être sur un autre de ses parents, Henri<sup>30</sup>. Administré depuis la mort de l'évêque Pierre, en 1090, par le chancelier et secrétaire des comtes de Galice, Diego Gelmírez, le siège compostellan n'avait pas reçu de nouveau titulaire. Or en 1094, un an après le pacte, le clunisien Dalmace devint évêque de Compostelle; l'année suivante, à Clermont, Dalmace obtenait d'Urbain II l'exemption de son siège, le soustrayant ainsi à l'autorité de l'archevêque de Tolède<sup>31</sup>. Dans le comté de Portugal, Braga, dont le siège était vacant depuis 1092, reçut en 1096 un autre clunisien pour évêque, Girard ou Géraud, originaire du monastère de Moissac, qui, lui aussi, lutta farouchement contre Tolède pour récupérer la dignité métropolitaine de son siège et eut gain de cause en 1099<sup>32</sup>.

Il faut donc probablement voir dans ces vacances des sièges de Compostelle et de Braga, dans le pacte de 1093, et dans la nomination de deux clunisiens à la tête des domaines gouvernés par les comtes Raymond et Henri, un écho de la rivalité entre Richard de Saint-Victor et Hugues de Cluny. L'influence du premier s'étendant à la majeure partie du royaume de Castille et León à la suite de la restauration du siège métropolitain de Tolède, devenu primatial, celle du second se vit cantonnée aux régions périphériques de Galice et Portugal. C'est dans ce contexte que le jeune clerc Diego Gelmírez, éduqué à Saint-Jacques dans la *curia* de l'évêque Diego Peláez et qui avait séjourné dans celle du roi Alphonse VI, devint chancelier et secrétaire des comtes Urraca et Raymond, et administrateur du diocèse entre 1090 et 1094, puis à partir de 1095, avant d'être enfin élu évêque de Compostelle en 1100<sup>33</sup>. Ses intérêts le portaient donc tout naturellement vers le "parti" de l'abbé de Cluny, contre celui du cardinal Richard, abbé de Saint-Victor de Marseille et de Saint-Paul-hors-les-Murs à Rome.

28 Alexandre Bruel & Auguste Bernard, *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, t. V, n° 3673. Lucas d'Achéry, *Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis delituerant*, t. III, Paris, Montalant, 1723, p. 418.

29 Selon le *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, t. III de Du Cange, voix "Familiares", "Familiaritas", "Familiaris, familiaris".

30 Roderici Ximenii de Rada, *Historia de rebus Hispanie*, VI, xx, fait d'Henri un *congermanus Raymundi* originaire du comté palatin de Bourgogne – *ex partibus Bisontinis* –, alors que l'historiographie contemporaine a voulu voir en lui un "Français" et l'a arbitrairement rattaché à la famille ducale de Bourgogne. Selon le *Glossarium* de Du Cange, t. II, "congermanus", vocable hispanique, signifierait "cousin germain". Il se peut que Rodrigo Jiménez de Rada ait voulu créer des liens de sang entre Raymond et Henri pour souligner la parenté entre les rois Ferdinand III de Castille et Sanche II de Portugal.

31 Antonio López Ferreiro, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. III, pp. 181-190.

32 *Vita beati Geraldi*, in *Portugalliae Monumenta Historica, Scriptores*, vol. I, Lisboa, 1856.

33 *Historia Compostellana*, II, II.

L'évêque Diego Peláez, promoteur de la construction de la nouvelle basilique, qui avait été emprisonné par le roi Alphonse VI puis déposé en 1088 par le légat Richard, s'était rendu à Rome pour récupérer son siège; mais l'affaire traîna en longueur. Le pape Urbain II étant mort en juillet 1099, Diego Gelmírez à son tour alla à Rome pour "prier". La route qu'il suivit alors n'est pas signalée par l'*Historia Compostellana*, mais il est probable qu'il ait traversé l'Aragon dont le roi Pierre I<sup>er</sup> faisait de larges dons au sanctuaire galicien à l'occasion de ses victoires, la prise de Huesca en 1096 et celle de Barbastro en 1100<sup>34</sup>. De Barcelone, celui qui n'était pas encore sous-diacre aura sans doute évité Marseille et la Provence, "fiefs" du cardinal Richard resté en France depuis 1095, rejoignant l'Italie par la mer et revenant par la même route<sup>35</sup>.

En mars 1100, Pascal II recommanda le chanoine Gelmírez, consacré sous-diacre à Rome, "à toute l'Église de Saint-Jacques" et, le 1<sup>er</sup> juillet suivant, "l'Église de Saint-Jacques", obéissante, l'élisait évêque. Au mois d'avril 1101, il fut consacré évêque à Tolède en présence du roi Alphonse VI. Néanmoins, pour assurer l'exemption de son siège, exemption obtenue par le clunisien Dalmace du clunisien Urbain II, Diego Gelmírez entendait se rendre à Rome et y recevoir le *pallium* des mains du pape. Auparavant, il organisa en 1102 une expédition à Braga, archevêché qui revendiquait des droits sur son siège et qu'il dépouilla d'une grande partie de ses reliques, acte symbolique par lequel il privait l'ancienne métropole de son pouvoir, notamment sur Saint-Jacques de Compostelle. Cette même année, il institua dans son église soixante-douze prébendes qui devaient être partagées entre tous les chanoines, y compris les archidiacres et les sept cardinaux<sup>36</sup>.

Le second voyage à Rome ne put se réaliser qu'en 1105, alors que le chevet de la basilique de Compostelle était achevé. Les protagonistes de l'histoire étaient toujours en place: Hugues, abbé à Cluny –il avait alors 81 ans–, Richard, cardinal et légat, abbé à Marseille –il avait probablement plus de 60 ans–, Alphonse VI, roi de Castille et León –qui avait aussi plus de soixante ans–, ses gendres Raymond et Henri respectivement comtes de Galice et de Portugal; mais un fils, Sancho, était né en 1098 au roi Alphonse VI, de son cinquième mariage, et Urraca ainsi que son fils Alphonse, né en 1104, étaient alors destinés à rester en Galice. Seul Pierre I<sup>er</sup> d'Aragon avait disparu en 1104, laissant le trône à son frère Alphonse dit *le Batailleur*, ce qui obligea Diego Gelmírez à passer les Pyrénées en évitant le royaume d'Aragon et donc en traversant les *partes Vasconie*.

34 Manuel Lucas Álvarez, *Tumbo A de la catedral de Santiago*, Santiago, Cabildo de la catedral, 1998, n° 95-96, pp. 205-207.

35 Manuel Castiñeiras, pour sa part, considère que, lors de ce premier voyage, Diego Gelmírez a dû emprunter la *Via tolosana*, jusqu'à Marseille d'où il se serait embarqué pour l'Italie ("El porqué de una exposición itinerante. Diego Gelmírez, genio y espíritu viajero del Románico", *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, éd. par Manuel Castiñeiras, Victoriano Nodar & Rosa Vázquez, Skira-Xunta de Galicia, Milán-Santiago, 2010, pp. 16-29, en part. p. 21 (cartografía); et "El Camino Francés en España. De Galicia a los Pirineos", *L'Objet d'art*, 49, 2010, hors-série, pp. 14-25, en part. pp. 15-17.

36 Antonio López Ferreiro, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. III, chap.x, et t. IV, pp. 294-295, 297.



L'évêque de Compostelle emprunta peut-être la route du col de Cize où, à Roncevaux, existait un petit gîte pour les voyageurs –la grande abbaye n'y fut fondée qu'en 1127 et dotée de rentes vers 1134<sup>37</sup>–, et parvint à Auch, où dut l'accueillir Raymond II de Pardiac, archevêque de la ville et primat de Novempopulanie (1096-1118). Car Diego Gelmírez organisa son périple en alternant entre les monastères clunisiens et les prélats importants, non sans visiter au passage les possessions du sanctuaire galicien dont il était titulaire. C'est ainsi que, lors de son passage mouvementé à Toulouse<sup>38</sup>, il rencontra peut-être l'évêque Isarn (1072-1105) ou l'évêque Amelius Raymond du Puy (1105-1139), qu'à Cahors il fut sans doute reçu par Géraud III de Cardaillac (1083-1112), qui avait obtenu en 1088 du comte de Toulouse la juridiction sur Cahors, et qu'à Limoges, il salua probablement l'évêque Pierre Viroald ou son successeur Eustorge. L'un des buts du voyage était indubitablement d'accumuler le trésor de reliques dont pourrait s'enorgueillir la basilique compostellane, et le V<sup>e</sup> livre du *Codex Calixtinus*, rédigé deux ou trois décennies plus tard, évoquera celles de sainte Foy de Conques, saint Pierre, saint André, saint Martin, saint Jean-Baptiste, sainte Marie-Madeleine, saint Michel, saint Benoît et saint Nicolas<sup>39</sup>.

Tout au long de son périple, Diego Gelmírez rencontra d'immenses chantiers. À Toulouse, il ne put voir que le chevet et le transept de la basilique Saint-Sernin dont la construction avait débuté vers 1070-1080 et qui avait été consacré par Urbain II en 1096 en présence du légat Richard, de l'archevêque Bernard de Tolède et des évêques de Pampelune et d'Albi<sup>40</sup>; la Porte Miègeville, avec son tympan encadré par les représentations de saint Pierre et de saint Jacques le Majeur était alors en voie d'achèvement. Mais l'évêque Isarn avait également ouvert un autre vaste chantier autour de la cathédrale Saint-Étienne, dont le cloître, commencé vers 1100, s'étendait vers l'église Saint-Jacques<sup>41</sup>.

Moissac avait été donnée à Cluny en 1049. L'abbaye de Saint-Martial de Limoges le fut en 1062 et Saint-Pierre d'Uzerche était devenue clunisienne en 1068. À Moissac, Diego Gelmírez ne put voir que le cloître, achevé en 1100, l'église étant en

37 José Goñi Gaztambide, *Historia de los obispos de Pamplona*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra, 1979, t. I, pp. 358-360. Luis Vázquez de Parga, José María Lacarra & Juan Uría Riu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, 1948, t. III, n° 51, pp. 56-59.

38 Humbert Jacomet, "Toulouse et Compostelle", *Toulouse sur les Chemins de Saint-Jacques. De saint Saturnin au "Tour des corps saints" (V<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Milan, Skira, 1999, pp. 23-37.

39 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, V, ix, p. 254.

40 Bulle d'Urbain II, de 1096, en faveur des chanoines de Saint-Sernin, dans PL 151, c. 479-480 : "quoniam largiente Domino beati Saturnini ecclesiam nostris manibus consecravimus et sanximus et sancimus ne [...] in ecclesiae dedicatione nobis praesentibus...".

41 Quitterie Cazes, "La escultura en Toulouse entre 1120 et 1180", *El románico y el Mediterráneo. Cataluña, Toulouse y Pisa. 1120-1180*, Catalogue de l'exposition du Museu Nacional d'Art de Catalunya, 29 février – 18 mai 2008, Barcelone, 2008, pp. 69-79. ID., "Saint-Sernin de Toulouse et la question des tympans sculptés", *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, pp. 232-249. Manuel Castiñeiras, "Didacus Gelmirus, patrono de las artes. El largo camino de Compostela: de periferia a centro del Románico", *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, pp. 32-97.

construction. L'abbaye Saint-Pierre d'Uzerche, incendiée en 1028, fut reconstruite, consacrée en 1085, et la dédicace avait eu lieu en 1097<sup>42</sup>. Les abbayes Saint-Pierre de Moissac et Saint-Martial de Limoges possédaient de riches bibliothèques et d'actifs *scriptoria*. À Limoges, connue pour ses émaux, la basilique du Saint-Sauveur était terminée depuis cinq ans<sup>43</sup>.

À Cluny, où la construction d'une nouvelle église avait été entreprise en 1088, seuls le chevet et le bras sud du grand transept devaient être achevés lorsque Diego Gelmírez y séjourna; les dernières études montrent que, si une première consécration eut lieu sous Urbain II en 1096, les deux dernières travées du transept furent probablement consacrées par l'évêque Pierre de Pampelune en 1109, l'église n'ayant bénéficié d'une dédicace qu'en 1130<sup>44</sup>. Diego reçut à Cluny divers conseils et s'achemina vers Rome en passant par Suse et la Savoie. À Rome, il obtint enfin de Pascal II le *pallium* tant désiré.

Lorsque Diego Gelmírez revint en Galice, il se consacra à la gloire de son évêché. Mais les événements se précipitèrent. Raymond de Bourgogne, dont l'*Historia Compostellana* ne cesse de faire l'éloge, mais qui ne gagna aucune des batailles auxquelles il participa, mourut en septembre 1107 à Grajal non loin de Sahagún. L'année précédente, l'empereur Henri V était monté sur le trône et la "Querelle des Investitures" avait repris. Quelques mois plus tard, en mai 1108, ce fut le jeune infant Sancho, unique fils du roi Alphonse VI, qui trouva la mort face aux musulmans dans la bataille d'Uclés, faisant d'Urraca à nouveau l'héritière du trône. En 1109, Alphonse VI et Hugues de Cluny disparurent à leur tour. De son côté, le comte Henri de Portugal mourut en 1112, laissant derrière lui un fils de trois ans.

Tandis que le successeur d'Hugues à Cluny, Pons de Melgueil, intervenait dans le conflit entre l'empereur et le pape<sup>45</sup>, la reine de Castille Urraca épousait le roi d'Aragon, Alphonse le *Batailleur*. Loin de mettre fin aux conflits, ce mariage aboutit à une guerre ouverte entre les conjoints qui dura jusqu'en 1117; pour asseoir son pouvoir face à la reine qui résidait désormais à León, Diego Gelmírez fit couronner roi à Compostelle le jeune Alphonse en 1111. Jusqu'à la mort de la reine en 1126, l'évêque entretint avec elle des relations houleuses et généralement mauvaises<sup>46</sup>. Dans l'ensemble, la décennie 1110-1120 fut une période troublée, au cours de laquelle l'église de Compostelle fut incendiée, la reine et l'évêque successivement emprisonnés, et la Galice connut en outre des attaques de pirates.

42 Evelyne Proust, *La sculpture romane en Bas-Limousin*, Paris, Picard, 2004. Karine Madiès, "L'ancienne abbatale Saint-Pierre d'Uzerche", *Bulletin de la Société Archéologique de la Corrèze*, 126 (2004), pp. 33-67.

43 Claude Andrault-Schmidt (dir.), *Saint-Martial de Limoges, Ambition politique et production culturelle (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Limoges, PUL, 2006, p. 18. Stéphane Lafaye, "Cluny et Saint-Martial de Limoges : essai sur les relations entre deux grandes abbayes (X<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)", *Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin*, 136 (2008), pp. 5-35.

44 Anne Baud, *Cluny. Un grand chantier médiéval au coeur de l'Europe*, p. 148.

45 Marcel Pacaut, *L'Ordre de Cluny*, pp. 187-204.

46 Therese Martin, *Queen as King. Politics and Architectural Propaganda in Twelfth-Century Spain*, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 9-11.

L'ensemble de ces événements se reflète dans l'*Historia Compostellana*. À partir de 1109, date de la mort du grand-oncle de la reine Urraca, Hugues de Semur, Cluny semble jouer un rôle nettement secondaire dans l'œuvre. Cette dernière met tout d'abord en exergue les bonnes relations de l'évêque Gelmírez avec la curie romaine, en soulignant les visites à Compostelle du cardinal Deusdedit, du cardinal Boson et du cardinal Hubert, et l'amitié qui lia Diego Gelmírez au cardinal-diacre et chancelier du pape Aymeric<sup>47</sup>. L'*Historia Compostellana* s'attache également à montrer les bonnes relations du prélat avec les papes. En 1119 Gelmírez est prêt à aller jusqu'à Clermont pour répondre à la convocation de Gélase II exilé par l'empereur, empereur qui avait fait monter sur le trône de saint Pierre l'archevêque de Braga Maurice Bourdin. La mort de Gélase et l'élection consécutive de Guy de Vienne qui prit le nom de Calixte II<sup>48</sup> donnent lieu à de nombreux chapitres qui évoquent l'amitié qui lie l'évêque de Compostelle au nouveau pape, frère du défunt comte de Galice et oncle du jeune Alphonse VII<sup>49</sup>. Au passage, les rédacteurs de la chronique mentionnent les bonnes relations entretenues avec l'abbé Pons de Cluny, puis avec son successeur Pierre le Vénérable<sup>50</sup>, mais désormais Rome remplace Cluny dans l'horizon compostellan.

Diego Gelmírez, qui cherchait à transformer son siège exempt en métropole, prit en effet le parti de se tourner vers le pape, Calixte II, beau-frère de la reine Urraca qui fut comtesse de Galice, et n'hésita pas à recourir, le cas échéant, à l'appui de Jérusalem, à travers ses patriarches, le Picard Guermond de Picquigny (1118-1128) – *Veramundus* – et Étienne de La Ferté (1128-1130), ou les pèlerinages effectués par certains chanoines de son église<sup>51</sup>. Grâce à ces appuis, et à de nombreux "cadeaux" faits au pape, Diego Gelmírez obtint, le 27 février 1120, la dignité archiépiscopale, avec pour évêchés suffragants ceux qui dépendaient de Mérida, ville située en territoire musulman, notamment Coïmbre et Salamanque; au passage, Diego se voyait investi de la fonction de légat du pape Calixte face à l'archevêché de Braga. Quatre ans plus tard, Mérida perdait définitivement son rang de métropole au profit de Compostelle<sup>52</sup>. C'est dans ce contexte, entre 1121 et 1124, que l'archevêque avait demandé au *magister* Giraldus d'élaborer un *Registrum* de ses actes, où il apparaissait comme l'élu de Dieu et le protégé de l'Apôtre, fidèle au roi contre ses ennemis - la fille de Babylone Urraca et l'*Aragonensis tyrannus* Alphonse le Batailleur -, appuyé par Rome et par Cluny; ce *Registrum* constitua ensuite les chapitres 46 à 99 du Livre I, et les chapitres 1 à 56 et 59 à 63 du Livre II de l'*Historia Compostellana*<sup>53</sup>.

47 *Historia Compostellana*, II, v, 34; II, vii, 2, 3-9; II, viii, 19-20; II, xliv, 1, 4, 53; II, x, 54; II, xx, 4; II, xxvii, i, 3; II, xlii, 148, 152; III, v, 10-11 et 14-15; III, xx, 49, 74; III, xiv, 5; III, xxvi, 13; III, xxvii-xlv; III, l, 17-18 et 47.

48 Mary Stroll, *Calixtus II (1119-1124): A Pope Born to Rule*, Leiden, Brill, 2004.

49 *Historia Compostellana*, II, iv-xii.

50 *Historia Compostellana*, II, viii, 8; II, x, 64; II, xiv, 3; II, xv, 3; II, xvi, 72-77 et 112; II, xxxiv; II, xliv, 20-23; III, xxvi, 2.

51 *Historia Compostellana*, II, iii, 83-87; II, x, 90-91; II, xvi, 60-65; II, xxviii; III, xxvi.

52 *Historia Compostellana*, II, xvi-xviii; II, lxviii-lxix.

53 Fernando López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, pp. 48-77.

La mort du pape Calixte II le 12 décembre 1124 mit fin à une période faste pour le nouvel archevêque, mais celle de la reine Urraca le 8 mars 1126 fit monter sur le trône son fils et le fils du comte Raymond de Galice, Alphonse VII, que Diego Gelmírez avait contribué à éduquer à Compostelle. *L'Historia Compostellana*, qui renchérit sur les liens qui unissaient le roi à celui qui était, affirme-t-elle, “*suum patrinum et patronum et patrem spiritualem et suum coronatorem*”, ne tarde cependant pas à qualifier le jeune monarque d’*ingratus*<sup>54</sup>. C’est dans ce nouveau contexte que l’archevêque ordonna la compilation des actes et diplômes des rois, des reines, des infants, et du comte Raymond, en faveur de l’église compostellane. Ce premier volume devait être suivi de quatre autres, consacrés aux actes et donations des comtes, des archevêques et évêques, des “*minorum potestatum et aliorum hominum, qui potestates non fuerunt*”, et enfin des serviteurs de l’église, volumes qui ne virent jamais le jour. Face à l’“ingratitude” du roi Alphonse VII, le *Tumbo A*, richement enluminé, mettait en évidence la faveur dont le sanctuaire avait été l’objet de la part des princes et puissants de la terre<sup>55</sup>.

L’archevêque s’intéressa également de très près à la manifestation visible de l’importance de l’Apôtre et de son sépulcre, le bâtiment lui-même, consacré en 1105, pourvu de nombreuses reliques et d’un riche trésor mobilier, agrémenté en 1122 d’une fontaine sur l’*atrium* septentrional ou “Paradis”, église qu’il dota de livres richement reliés, de cloches puis d’un cloître à partir de 1124<sup>56</sup>. La cathédrale reçut en 1125 la visite de la jeune veuve de l’empereur Henri V, l’impératrice Mathilde, et en 1137 celle du duc Guillaume X d’Aquitaine, qui y mourut le vendredi saint 9 avril au pied du maître-autel<sup>57</sup>.

C’est probablement dans ce même contexte que Diego Gelmírez entreprit de doter son sanctuaire d’un texte qui témoignât du rayonnement du pèlerinage à Saint-Jacques. À une première version de la découverte du tombeau de l’Apôtre par Charlemagne à la suite d’une apparition de saint Jacques à l’empereur, version qui peut être facilement datée des années 1090-1095, c’est-à-dire du gouvernement de Raymond et Urraca en Galice et de l’administration du diocèse par Diego Gelmírez, s’ajouta le récit d’un second voyage de Charlemagne en Espagne pour re-christianiser les Gali-

54 *Historia Compostellana*, II, LXXX et LXXXV.

55 Manuel Lucas Álvarez, *Tumbo A de la catedral de Santiago*, op.cit.. Antonio López Ferreiro, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. IV, pp. 172-174 et 185.

56 *Historia Compostellana*, I, XVIII-XIX; II, LIV, LVII, LXXVII; III, I, XLIV. Kenneth J. Conant, *Arquitectura románica da catedral de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela, 1983. Serafin Moralejo, “Notas para una revisión de la obra de K. J. Conant”, dans Ángela Franco Mata (ed.), *Patrimonio artístico de Galicia y otros escritos. Homenaje al Prof. Serafin Moralejo Álvarez*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2004, t. I, pp. 247-263. Serafin Moralejo, “Saint-Jacques de Compostelle: les portails retrouvés de la cathédrale romane”, “*Ars sacra et sculpture romane monumentale: le trésor et le chantier de Compostelle*”, “La imagen arquitectónica de la catedral de Santiago de Compostela”, “El patronazgo artístico del arzobispo Gelmírez (1100-1140): su reflejo en la obra e imagen de Santiago”, *Patrimonio artístico...*, I, pp. 101-110, 161-188, 237-246 et 289-299.

57 Luis Vázquez de Parga, José M<sup>a</sup> Lacarra & Juan Uría Riu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, 1948, t. I, pp. 59-60.

ciens, récit qui peut être daté des années 1120-1130, l'ensemble formant finalement l'*Historia Turpini*, ou *Pseudo-Turpin*<sup>58</sup>. C'est également au cours des premières décennies du XII<sup>e</sup> siècle que fut élaboré le V<sup>e</sup> Livre, auquel Jeanne Vieliard donna le nom de "Guide du pèlerin à Saint-Jacques de Compostelle", qui mentionne un itinéraire terrestre reliant, avant Roncevaux une série de sanctuaires d'outre-Pyrénées visités par l'archevêque pendant son voyage de 1105 ou ayant un lien avec l'histoire de Charlemagne, et à partir de Roncevaux un chapelet de petites villes qui avaient bénéficié de chartes de peuplement entre 1075 et 1110<sup>59</sup>. Le Livre II, qui relate vingt-deux miracles de saint Jacques, en emprunta également à des auteurs divers afin de montrer la puissance de l'apôtre Majeur. Aux lendemains de la mort de Diego Gelmírez, tandis qu'était élaborée par le chanoine Pedro Marcio la troisième et dernière partie de l'*Historia Compostellana*, l'ensemble du *Codex* fut placé sous l'autorité du pape Calixte et comporta d'innombrables références aux "amis" et "protecteurs" de l'archevêque de Compostelle: Cluny, Jérusalem et divers protégés du pape Calixte, tels les cardinaux Robert et Aymeric *cancellarius*<sup>60</sup>, ou encore "l'ancien évêque de Bénévent", probablement l'archevêque Roffredus. Le patriarche de Jérusalem cité dans le prologue n'est plus *Veramundus* - Guermond de Picquigny - mais celui qui figurait dans sa lettre de 1120 comme "*G. prior gloriosissimi Sepulcri*", son successeur, Guillaume de Messines (1130-1145), auquel sont attribués deux hymnes et trois autres textes en l'honneur de saint Jacques dans le premier livre du *Codex*<sup>61</sup>.

Lorsque Diego Gelmírez mourut, à la fin 1139 ou au début 1140, il laissa derrière lui un siège florissant, métropole d'une province ecclésiastique, doté d'une somptueuse église richement ornée et bien pourvue en reliques, et dont la renommée était appuyée par divers textes qui en soulignaient l'histoire, le rôle et l'importance. Avait-il été un prélat "pro-français"?

Diego Gelmírez est bien plutôt un prélat farouchement "pro-Compostelle", la gloire de Compostelle et la sienne étant si intimement mêlées qu'il est presque impossible de les dissocier. Dans son projet d'exaltation du siège apostolique de Galice,

58 Fernando López Alsina, « La prerrogativa de Santiago en España según el Pseudo-Turpin: ¿tradiciones compostelanas o tradiciones carolingias? », dans Klaus Herbers (ed.), *El Pseudo-Turpin. Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno*, pp. 113-29 [trad. française dans *Compostelle. Cahiers du Centre d'Études Compostellanes*, 8 (2005), pp. 38-56].

59 Adeline Rucquoi, "*De gramaticorum schola*: la tradición cultural compostelana en el siglo XI", dans Paolo Caucci (ed.) *Visitandum est. Sanctos y Cultos en el Codex Calixtinus*, pp. 235-254. ID., "O caminho de Santiago: A criação de um itinerário", *Signum*, IX (Cuibá, 2007), pp. 95-120. Jean Passini, *El Camino de Santiago. Itinerario y núcleos de población*, Madrid, Ministerio de Obras Públicas y Transportes, 1993.

60 Sur le chancelier Aymeric, cardinal-diacre de Santa Maria Nuova, voir R. Aubert, "Haimeric, Haymericus, card.", *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 23, pp. 94-95.

61 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, I, xxii, xxiii et xxvii, pp. 118-120, 123 et 134. Emma Falque Rey, dans sa traduction espagnole de l'*Historia Compostellana* (*Historia Compostelana*, Madrid, Akal, 1994, p. 348), suit l'interprétation donnée par M. Suárez et J. Campelo, *Historia Compostelana o sea Hechos de D. Diego Gelmírez, primer arzobispo de Santiago*, Santiago de Compostela, 1950, p. 289, et traduit le "G." de *G. prior gloriosissimi Sepulcri* comme "Gerardo". Il s'agit en fait de *Guillelmus*. Vers 1130, les chanoines du Saint-Sépulcre envoyèrent l'un des leurs à Diego Gelmírez pour réclamer l'église de Santa María de Nogueira et le produit des aumônes dues à Jérusalem (*Historia Compostellana*, III, xxvi).

Diego Gelmírez est cependant bien le *Didacus secundus* des inscriptions contemporaines, c'est-à-dire le digne continuateur de Diego Peláez (1071-1088) auquel il succéda une fois passée la “parenthèse” clunisienne représentée par Dalmace (1094-1095).

C'est en effet sous l'épiscopat de Diego Peláez que commença la politique d'exaltation de l'Église de Compostelle. Diego Peláez fut le promoteur du grand chantier de construction de la basilique romane, qui débuta dans les années 1070-1080. Dans ces mêmes années furent élaborées à Compostelle les premières pièces du “dossier” textuel compostellan. En août 1077, en préambule à la *Concordia de Antealtares* signée entre l'évêque Peláez et l'abbé Fagildo, figurait pour la première fois l'histoire de la découverte du tombeau de l'apôtre Jacques, située à l'époque du roi Alphonse II le Chaste (791-842) et de l'évêque Théodemir d'Iria (c.818-847)<sup>62</sup>. Dans le *Cronicón Iriense*, élaboré à peine quelques années plus tard, vers 1080, la découverte des reliques de saint Jacques, également placée sous l'épiscopat de Théodemir et à l'époque d'Alphonse le Chaste, est indiquée comme ayant eu lieu “*diebus Caroli regis Francie*”, et le chapitre se termine sur la proclamation de Théodemir comme “premier évêque du siège de saint Jacques apôtre”, le retour d'Alphonse le Chaste dans les Asturies “pour rencontrer Charlemagne roi de France”, et sa mort. Le *Cronicón* évoque en outre un vœu de Ramire II au sanctuaire apostolique, à la suite duquel il aurait obtenu une grande victoire sur les Maures<sup>63</sup>.

Ces mentions, réelles et inventées, seront corroborées par la suite, et donc “authentifiées”, par les textes rédigés sous l'autorité puis l'épiscopat de Diego Gelmírez. La première version de l'*Historia Turpini*, qui relate la campagne de Charlemagne en Espagne pour “délivrer le tombeau” de saint Jacques, élaborée sous le gouvernement des comtes de Galice Raymond et Urraca avant la fin du XI<sup>e</sup> siècle, développe la brève annotation chronologique – fautive – du *Cronicón Iriense*. De même, l'identité des “découvreurs” selon la *Concordia de Antealtares* est authentifiée par le premier document copié en 1129 dans le *Tumbo A*, une donation royale datée de 834, qui associe le roi Alphonse II et Théodemir d'Iria<sup>64</sup>. Le Livre III du *Codex Calixtinus* reprend en outre, en la ré-élaborant, la légende relative à la translation du corps de saint Jacques jusqu'en Galice après son martyre, légende née en Galice dans la première moitié du XI<sup>e</sup> siècle, et qui fut rapidement connue à Saint-Benoît-sur-Loire et à Gembloux<sup>65</sup>.

Une ou deux décennies après la mort de Diego Gelmírez enfin, le chanoine Pedro Marcio s'appuya à son tour sur le *Cronicón Iriense*, en particulier sur la mention du

62 Antonio López Ferreiro, *Historia de la Santa A.M.. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. III, Santiago, 1900, app. 1, pp. 3-7.

63 Manuel Rubén García Álvarez (ed.), *El Cronicón Iriense*, Memorial Histórico Español, tome L, Madrid, Real Academia de la Historia, 1963, pp. 110-111 et 115.

64 *Tumbo A de la catedral de Santiago*, éd. par Manuel Lucas Álvarez, n° 1, pp. 49-51.

65 Manuel C. Díaz y Díaz, “La Epistola Leonis Pape de translatione Sancti Iacobi in Gallaeciam”, *En camino hacia la gloria (Miscelánea en honor de Mons. Eugenio Romero Pose)*, Santiago de Compostela, Revista Compostellanum, 1999, pp. 517-568.

voeu de Ramire II, pour attribuer celui-ci à Ramire I<sup>er</sup>, qui l’aurait prononcé à la suite d’une victoire sur les Maures à Clavijo, victoire qui mettait fin au tribut annuel dû aux musulmans de cent jeunes filles chrétiennes. Le “Voeu de Saint-Jacques” obligeait tous les habitants du royaume à payer un cens à la basilique compostellane, et il constitua l’un des principaux revenus du siège jusqu’au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>66</sup>.

L’objectif poursuivi par Diego Gelmírez s’inscrivait donc dans la politique de glorification du siège compostellan dont le pape León IX avait nié le caractère apostolique en 1049 et qui se voyait menacé par la restauration, en 1085, de l’Église de Tolède, dont le premier titulaire, Bernard, était vite devenu primat des Espagnes<sup>67</sup>. L’initiateur de cette politique était indubitablement Diego Peláez<sup>68</sup>. Il faut ici rapprocher deux brefs passages de l’*Historia Compostellana* qui révèlent cette continuité. L’un des motifs du voyage de Gelmírez à Cluny en 1105 était, semble-t-il, de recevoir du vieil abbé Hugues des conseils pour obtenir le *pallium* à Rome. Après lui avoir rappelé que même le clunisien Dalmace ne l’avait pas obtenu du pape Urbain II, l’abbé de Cluny évoqua l’attitude d’un prédécesseur de l’évêque auquel un légat pontifical avait fait savoir par ses envoyés qu’il s’attendait à ce qu’il vînt à sa rencontre en procession et lui manifestât l’obéissance due à un envoyé du pape. L’évêque de Compostelle – l’abbé reste volontairement vague, situant l’anecdote “*quodam tempore*” – leur aurait répondu: “Allez voir les cardinaux de cette Église et qu’ils fassent montre de la même obéissance et vénération envers les cardinaux de l’Église romaine que celle que leur montreront ensuite les cardinaux romains à Rome”; le second auteur de l’*Historia* ajoute que cette arrogance, “l’Église romaine la garde en mémoire jusqu’au jour d’aujourd’hui, et que, souvent évoquée, cela a nui et continue à nuire à l’Église compostellane”<sup>69</sup>. Le prédécesseur de Diego Gelmírez, probablement Diego Peláez, aurait ainsi fait savoir à l’Église de Rome qu’il considérait son siège comme équivalent à celui de saint Pierre, et qu’il n’était pas prêt à accorder aux envoyés de l’évêque de Rome un traitement différent de celui qu’il entendait recevoir à son tour<sup>70</sup>. Est-ce cet orgueil – *supercilium* – qui valut à Diego Peláez d’être déposé par le légat Richard en 1088?

66 Adeline Rucquoi, “Clavijo: Saint Jacques matamore?”, *Compostelle. Cahiers d’Études, de Recherche et d’Histoire Compostellanes*, 10 (2007), pp. 48-58. M. Manzanares de Cirre, “Las cien doncellas: trayectoria de una leyenda”, *Proceedings of the Modern Language Association*, 8 (1966), pp. 179-184. Fernando López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, pp. 181-182.

67 Johannes Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XIX, Venise, 1774, c. 727-746, en part. c.741 (concile de Reims de 1049).

68 Raquel Alonso Álvarez, “El obispo Pelayo de Oviedo (1101-1153): historiador y promotor de códices iluminados”, *Semata*, 22 (2010), sous presse, montre également qu’on ne peut comprendre l’oeuvre de l’évêque Pelayo d’Oviedo sans la relier à celle de son prédécesseur Arias (1073-1094), pp. 331-350, les deux prélats tentant de doter leur siège d’une mémoire historique, en partie inventée.

69 *Historia Compostellana*, I, xvi et II, 1.

70 José M<sup>a</sup> Martí Bonet, *Roma y las iglesias particulares en la concesión del palio a los obispos y arzobispos de Occidente*, Barcelona, CSIC, 1976, pp. 204-210. Dans son étude sur la remise du *pallium* par les papes aux évêques depuis Grégoire le Grand jusqu’à 1143, l’auteur montre bien qu’aucune métropole, aucun évêché d’Espagne ne réclamèrent le *pallium* avant la fin du XI<sup>e</sup> siècle, ce qui témoigne de leur haut degré d’indépendance face à Rome.

Or, lorsqu'à la mort de Calixte II en 1124, Honorius II monta sur le trône de saint Pierre, l'*Historia Compostellana* rapporte que des rivaux et des détracteurs de l'archevêque Gelmírez l'accusèrent à Rome de se comporter *apostolico more*, aussi bien dans ses vêtements que lorsqu'il recevait les offrandes des pèlerins, ce qui mit en colère le nouveau pontife. L'affaire se solda par l'envoi à Rome de deux chanoines compostellans qui “répartirent sagement selon les indications du seigneur de Compostelle la *benedictio* qu'ils apportaient de 300 maravédís”, 220 maravédís étant donnés au pape et 80 utilisés pour “adoucir la curie” – “*in sedanda curia*” – <sup>71</sup>. Cette accusation, dont l'*Historia Compostellana* assure qu'elle n'avait aucun fondement et que le pape en fut convaincu, met cependant en évidence l'importance que l'archevêque entendait donner à sa personne en tant que titulaire du siège de l'apôtre saint Jacques. Comme l'évêque de Rome, celui de Compostelle ne pouvait agir qu'*apostolico more*.

Dans le but de préserver ces privilèges sans heurter directement Rome, Diego Gelmírez recourut entre 1090 et 1140 à tous les appuis possibles. Face à Tolède où dominait Bernard, homme du légat pontifical Richard de Saint-Victor de Marseille, Diego joua la carte de l'abbaye de Cluny, ou plus exactement celle de l'abbé Hugues de Semur, oncle par alliance du roi Alphonse VI, grand-oncle d'Urraca, comtesse de Galice. Lorsque le roi Alphonse VI et l'abbé de Cluny disparurent, Diego Gelmírez se tourna vers Calixte II, frère du défunt comte Raymond de Galice et oncle du futur roi Alphonse VII, et noua des relations étroites avec de nombreux cardinaux qui survécurent à Calixte II. Il ne négligea pas pour autant Jérusalem, dont le prestige était alors grand.

Tout en menant une politique basée en grande partie sur les relations familiales des rois et des comtes qu'il fréquentait, et en courtisant successivement l'abbé de Cluny, les papes et les patriarches, Diego Gelmírez faisait élaborer dans l'école de sa cathédrale une série de textes, liés à ceux des années 1070-1090, destinés à parachever l'oeuvre de pierre qui était érigée parallèlement, la basilique romane et ses alentours. Les excellentes relations avec les abbés de Cluny et les papes, répétées à satiété dans l'*Historia Compostellana* et corroborées par le *Codex Calixtinus*, cachent en fait la véritable, l'unique politique suivie par l'archevêque: l'indépendance de son siège face à Tolède<sup>72</sup> et sa reconnaissance comme l'égal de ceux de Rome et Jérusalem. Lorsqu'il meurt vers 1140, ce second objectif est effectivement atteint: Compostelle, qui avait vécu trois siècles dans le splendide isolement du pèlerinage, avait pris sa place dans la nouvelle carte géo-politique que tentaient de créer le pape, l'empereur et les rois de Jérusalem.

Fecha de recepción / date of reception / data de recepció: 18-10-2010

Fecha de aceptación / date of acceptance / data de acceptació: 08-01-2011

---

<sup>71</sup> *Historia Compostellana*, III, x.

<sup>72</sup> Peter Linehan, *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 268-312.



# María es la puerta: la antigua portada románica y los orígenes de la peregrinación a Montserrat

Carles Sánchez Márquez  
Universitat Autònoma de Barcelona

**Resumen del texto:** El objetivo de nuestro estudio no es otro que la resolución de la problemática que gira entorno de la antigua portada de Montserrat, haciendo hincapié en la cronología y la ubicación original, así como en la filiación estilística de la escultura. Se analiza también el papel jugado por el portal montserratino en el desarrollo de la imagen de la “Virgen puerta” en la escultura románica catalana. En cualquier caso, parece que la construcción del portal pudo estar relacionada con el auge de las peregrinaciones a Montserrat. Progresivamente, el santuario mariano empezó a aparecer junto a Santiago y Roma como beneficiario en los testamentos de los peregrinos catalanes, adquiriendo bien pronto el “status” de centro regional de peregrinación y la condición de etapa en la ruta jacobea.

**Palabras clave:** Montserrat, peregrinación, Sant Joan de les Abadesses, Rosellón, Conflent, Maïestas Mariae, puerta.

---

## *Mary is the door: the ancient romanesque door and the origin of the pilgrimage to Montserrat*

Carles Sánchez Márquez  
Universitat Autònoma de Barcelona

**Abstract:** The object of this study is none other than to resolve the problems concerning the ancient door of Montserrat, with emphasis on the chronology and its original site, as well as the stylistic links of the sculpture. The work also analyzes the importance of the door of Montserrat in the development of the image of the “Virgin door” in Romanesque Catalan sculpture. In any case, it would appear that the building of the door can be related to the rise in pilgrimages to Montserrat. In time the sanctuary began, together with Santiago and Rome, to be the beneficiary of Catalan pilgrims’ legacies, acquiring very soon the status as the regional centre of pilgrimage and the condition of a stage on the Jacobean route.

**Key words:** Montserrat, pilgrimage, St. Joan de les Abadesses, Rosellón, Conflent, Maïestas Mariae, door.

## María é a porta: a antiga portada románica e as orixes da peregrinación a Montserrat

Carles Sánchez Márquez  
Universitat Autònoma de Barcelona

**Resumo do texto:** o obxectivo do noso estudo non é outro que a resolución da problemática que xira arredor da antiga portada de Montserrat, facendo fincapé na cronoloxía e a localización orixinal, así como na filiación estilística da escultura. Análizase tamén o papel xogado polo portal de Montserrat no desenvolvemento da imaxe da “Virxe porta” na escultura románica catalá. En calquera caso, semella que a construción do portal puido estar relacionada coa auxe das peregrinacións a Montserrat. Progresivamente, o santuario mariano empezou a aparecer xunto a Santiago e Roma como beneficiario nos testamentos dos peregrinos cataláns, adquirindo axiña o status de centro rexional de peregrinación e a condición de etapa na ruta xacobeá.

**Palabras clave:** Montserrat, peregrinación, Sant Joan de les Abadesses, Rosellón, Conflent, Maiestas Mariae, porta.

A propósito del antiguo portal románico de Santa María de Montserrat, Gaietà Cornet i Mas no dudaba en afirmar: “*al pasar por debajo de estos arcos que amenazan desplomarse, al penetrar en medio de silenciosas ruinas, al pisar el sitio que diez siglos atrás habitaban las vírgenes consagradas al Señor, se le oprime a uno el corazón al considerar cuanto más veloz es la destructora mano del hombre que la pesada de los siglos*”<sup>1</sup>. Ciertamente, esta visión neorromántica de mediados del siglo XIX nos sirve como punto de partida para el análisis del elemento más enigmático, a la vez que desapercibido, del patrimonio artístico conservado en el santuario de Montserrat<sup>2</sup> (fig. 1, 2). Es de todo punto imprescindible empezar revisando los estudios dedicados al análisis de la portada. Sin duda alguna, fue el historiador y arquitecto Josep Puig i Cadafalch, en un estudio realizado alrededor del año 1930, el primero en apuntar el interés artístico del antiguo portal románico<sup>3</sup>. Si bien su aportación es clave para identificar algunas de

1 Tras la destrucción del monasterio durante la Guerra del Francés, la portada románica de la antigua iglesia se convirtió en el elemento más sugerente de las ruinas románticas de Montserrat. CORNET I MAS, Gaietà, *Tres días en Montserrat: guía histórico-descriptiva*, Barcelona, 1858, p. 35.

2 La portada fue trasladada a su ubicación actual, en uno de los muros del atrio que precede a la basílica, en el marco de las obras de restauración y consolidación del monasterio dirigidas a partir del año 1920 por Josep Puig i Cadafalch.

3 El estudio aparece en PUIG I CADAVALCH, Josep, *Escrits d'arquitectura, art i política*, edición a cargo de Xavier Barral i Altet, Barcelona, 2003, pp. 313-319. También dedica un breve capítulo en su obra monumental sobre la escultura románica en Cataluña. Véase al respecto: PUIG I CADAVALCH, Josep, *L'escultura romànica a Catalunya*, vol. VI, Barcelona, 1952, pp. 109-110.

las escenas (especialmente las figuras de las arquivoltas, desaparecidas por la erosión de la piedra), el estudio no resuelve algunos puntos fundamentales relativos a la *forma* y la *filiación estilística* de la escultura. Sea como fuere, lo cierto es que desde la publicación de Puig i Cadafalch, la historiografía que ha tratado el conjunto ha tendido hacerlo someramente y de modo general. Encontramos un buen ejemplo de este tratamiento en la obra de Eduard Carbonell, *L'art romànic a Catalunya*<sup>4</sup>. El autor no duda en afirmar la dependencia escultórica de la portada respecto al taller de Ripoll, hipótesis que también formula Xavier Barral en el estudio publicado en la colección *la Catalunya romànica*<sup>5</sup>. Ante la endémica ausencia de estudios sistemáticos, el presente artículo no sólo pretende abordar algunos puntos fundamentales relativos al estilo de la escultura, sino también aquellos que conciernen a problemas mayores como la cronología y la ubicación de la fábrica románica.



Fig. 1. Basílica de Montserrat. Portada románica incrustada en uno de los muros del atrio.

### *La iglesia románica y los orígenes de la peregrinación a Montserrat*

La primera noticia sobre la presencia de una iglesia en la montaña Montserrat data del año 888. El día de la consagración de la iglesia Ripoll, el conde Guifredo el Velloso y su mujer Winildis hicieron donación al monasterio del lugar que llaman Monteserrato, con las iglesias que hay en la cumbre del mismo nombre y en su valle: "*Locum quem nominant Monteserrato, Ecclesias quae sunt in cacumine ipsius montis, vel ad inferiora ejes*"<sup>6</sup>. Este documento evidencia la existencia de edificaciones primitivas, cuya advocación conocemos a través de una escritura posterior.

4 CARBONELL, Eduard; GUMÍ, Jordi, *L'art romànic a Catalunya, segle XII*, Barcelona, 1974-75, pp. 48-49.

5 BARRAL I ALTET, Xavier, "Santa Maria de Montserrat", en VIGUÉ, Jordi (dir.), *El Bages*, colección *la Catalunya Romànica*, vol. XI, Barcelona, 1984, pp. 312-313.

6 RIBAS I CALAF, Benet, *Història de Montserrat (888-1258)*, edición, introducción y notas a cargo de Francesc Xavier Altés i Aguiló, Barcelona, 1990, p. 124.



Fig. 2. Portada románica de Montserrat. Detalle de las arquivoltas.

El 9 de febrero del año 933 el conde Sunyer confirmó a Santa María de Ripoll la donación de “*ecclesias sitas in comitatu Ausonae in Montesserrati idest domum Sancte Marie, Sancti Asciscli, Sancti Petri, et Sancti Martini, com finibus et terminis forum*”<sup>7</sup>. De las cuatro ermitas montserratinas, tan solo la de San Acisclo ha perdurado hasta nuestros días<sup>8</sup>. Se trata de un edificio de una sola nave y pequeñas dimensiones cuya tipología arquitectónica debió compartir la primitiva iglesia de Santa María. En lo que concierne a ésta, conservamos un testimonio revelador que nos permite afirmar con rotundidad la existencia de un pequeño cenobio dependiente del monasterio de Ripoll: el día 3 de abril del 1027 Elliardis donó “*ad domum Sancta Maria cenobii*” unas viñas situadas en el condado de Barcelona, en el término de Esparraguera<sup>9</sup>. Si bien el documento

7 *Ídem*, p. 65.

8 Un privilegio del 982 otorgado por el rey Lotario al abad de Ripoll nos permite saber que las iglesias de San Pedro y San Martín estaban en los pies de la montaña, mientras que Santa María y San Acisclo se hallaban en la cima: “*in Montesserrato alodem cum eclisiis Sancti Petri et S. Martini, et in cacumine Montis serrato ecclesias S. Mariae et S. Asiscli*”. RIBAS I CALAF, Benet, *Història de Montserrat... op. cit.*, p. 148. Según Jaime Villanueva las iglesias de San Pedro y San Martín “*estaban donde ahora es el lugar de monistol. La de San Acisclo está separada del monasterio como un tiro de fusil hácia levante: su fábrica es vieja, y hasta estos últimos siglos hubo en ella hospital para peregrinos enfermos*”. VILLANUEVA, Jaime, *Viaje literario a las iglesias de España*, tomo VII, 1821, pp. 136-157.

9 ALBAREDA, Anselm Maria, *Història de Montserrat*, Barcelona, 1988, p. 12.

no ofrece dudas sobre la presencia de un pequeño cenobio, este no adquirió el status jurídico de priorato hasta el 1082, momento en que se cita por vez primera a Ramón como prior de Santa María<sup>10</sup>. No cabe duda que hasta ese momento, el cenobio había estado supeditado a los designios de los abades de Ripoll: Oliba (1023-1046) y su sucesor Pere Guillem (1046-1080). Llegados a este punto, conviene hacer hincapié en la figura del abad Oliba, cuya *entrée en escène* a partir del año 1023 pudo ser decisiva en el desarrollo del priorato Montserrat. En este preciso año, consiguió que el conde de Barcelona Ramón Berenguer I fallara a favor del monasterio de Ripoll en el pleito mantenido con el monasterio de Santa Cecilia sobre la propiedad de las iglesias de Montserrat<sup>11</sup>. Su intervención fue rápida y eficaz; en el 1025, dos años después de la nueva anexión al cenobio ripollés, hallamos una donación directa *ad Domum Sanctae Mariae*, y dos años más tarde (1027) la citada donación al cenobio de Montserrat. Su papel determinante en el gobierno de Montserrat viene confirmado por un documento del año 1036, según el cual un tal Ferriol y su mujer Sesnanda vendían unas tierras y viñas situadas en el condado de Manresa; los compradores eran el cenobio de Santa María y el obispo Oliba<sup>12</sup>. En este sentido, todo parece indicar que el obispo no solamente favoreció la instauración de una pequeña comunidad monástica, sino también el inicio de una importante campaña constructiva para alzar la nueva iglesia románica<sup>13</sup>. Ante la más que inconveniente ausencia de documentación relativa a la consagración del templo, debemos recurrir al testimonio arqueológico y documental. En relación a este último, un documento del 1036 confirma que una mujer llamada Ingilberta legaba al monasterio de Montserrat *parilio de bovov ad opera*, lo cual indica que durante el segundo cuarto del siglo XI ya se estaba construyendo el templo. Por otro lado, durante las prospecciones arqueológicas realizadas en el marco del proyecto de restauración del monasterio (1917-1931), Puig i Cadafalch halló los cimientos del templo, hecho que permitió confirmar que la iglesia románica montserratina era obra del siglo XI<sup>14</sup>. Sin embargo, partiendo del análisis formal y estilístico de la escultura conservada, sería un craso error situar la portada románica

<sup>10</sup> *Idem*, p. 17

<sup>11</sup> El priorato de Santa Cecilia, consagrado en el 957, fue fundado por el abad Cesario (?-981), que aprovechó la desidia de Ripoll para apoderarse de las iglesias montserratinas. Finalmente, el conde Berenguer I y su madre Ermessenda sentenciaron que el cenobio de Santa Cecilia, con todos sus alodios, pasaran a ser propiedad y dominio de Santa María de Ripoll. Véase: VERRIÉ, P., *Montserrat*, Madrid, 1950, p. 26.

<sup>12</sup> "Venditores sumus ad Santa Maria Cenobii de Montserrat et tibi Oliba episcopus". ALBAREDA, Anselm Maria, *Història de Montserrat... op. cit.*, p. 14.

<sup>13</sup> No olvidemos que Oliba (obispo de Vic, abad de Ripoll y Cuixà) fue un importante promotor artístico. Sus actividades constructivas pueden concretarse en tres grandes consagraciones y la posible participación en un cuarta: Ripoll (1032), Cuixà (1035) Vic (1038) y posiblemente Canigó. Puede verse al respecto: ABADAL I VINYALS, Ramón, *L'Abat Oliba, bisbe de Vic, i la seva època*, edición de Francesc Vilanova Vila-Abadal, Barcelona, 1962; ALBAREDA, Anselm, *L'Abat Oliba fundador de Montserrat (971?-1046)*, Barcelona, 1972; COLL I ALENTORN, Miquel, *L'Abat Oliba*, Barcelona, 1993; JUNYENT, Eduard, *Esbós biogràfic del comte, abat i bisbe Oliba: Commemoració mil·lenària de la seva elecció abacial (1008-2008)*, revisió a cura de Ramon Ordeig i Mata, Barcelona, 2008.

<sup>14</sup> ALBAREDA, Anselm Maria, *Història de Montserrat... op. cit.*, p. 15; BENET I CLARÀ, Albert, "Montserrat. Les diverses fases de construcció del Monestir", en VIGUÉ, Jordi (dir. ), *El Bages*, colección la Catalunya Romànica, vol. XI, Barcelona, 1984, p. 311.

en este momento constructivo. Como veremos más adelante en el apartado dedicado a la cronología y filiación, el portal fue realizado en un momento posterior, en la segunda mitad del siglo XII.

A mi juicio, no sería arriesgado relacionar la construcción de la portada con el aumento de la peregrinación al santuario. Lo cierto es que, a partir del último cuarto del siglo XII, el culto a la Virgen de Montserrat había experimentado una verdadera revolución a causa de los milagros obrados por su intersección<sup>15</sup>. En este sentido, la colocación de la talla románica en el altar mayor de la iglesia propició la proliferación del culto y devoción a la Madre de Dios, tal y como constata la documentación del periodo comprendido entre 1176 y 1223; en ella podemos observar el aumento de las lámparas de aceite instauradas para que ardiesen ante el altar, un elemento votivo tradicional y característico de Montserrat cuyo origen debemos situar en este momento. El primer documento que nos habla al respecto es del 1176: “*Dn. Pons de Rajadell y su mujer Guillia con todos sus hijos funda una lámpara delante del altar de N. Señora de Montserrat, que arda desde el principio de Cuaresma hasta Pascua*<sup>16</sup>”; años más tarde (1181) Bernardo de Rocafort y su mujer Beatriz, por el voto que había hecho su hija Berengaria en una grave enfermedad, “*dieron a la iglesia de S. María de Montserrat, a su prior y monjes, un censo de dos sueldos sobre el manso de Mata, en la parroquia de S. María y castlania de Rocafort, condado de Barcelona, para que arda una lámpara delante el altar de S. María y sean partícipes de los sufragios y oraciones*<sup>17</sup>”. Dado que no se trata de alargarnos *ad finitum*, citaremos una última referencia documental del año 1192 según la cual *Poncio de Falcas y su mujer Agnes instituyen una lámpara que ardiese día y noche delante del altar de Santa Maria de Montserrat*. Según Albareda<sup>18</sup>, tras llegar al santuario los peregrinos se dirigían a la iglesia, donde un monje los recibía y les presentaba a la Virgen. Inmediatamente, como ofrenda votiva, colocaban un cirio o lámpara de aceite que quemaba toda la noche hasta el inicio de la misa matinal, dando lugar a los dos actos más característicos del peregrino en Montserrat: la velada nocturna ante la Santa Imagen y la asistencia a la misa matinal. El progresivo desarrollo de Montserrat como destacado centro de peregrinación es atestiguado también por el aumento de las peticiones de sepultura en el templo. En el 1197, Guillem Jaufret, a punto de partir a Santiago de Compostela, pidió en su testamento que su cuerpo fuera enterrado en la iglesia<sup>19</sup>. Una petición realizada también por Guillem de Esparraguera, estando para partirse *ad limina S. Jacobi*<sup>20</sup>.

Aceptado el origen de las primeras peregrinaciones en la segunda mitad del siglo XII, éstas debieron consolidarse en la centuria siguiente. Para afirmarlo debemos

15 BARAUT. C., “Les Cantigues d'Alfons el Savi i el primitiu *Liber Miraculorum* de Nostra Dona de Montserrat, en *Estudis Romànics* 2, 1949-1950, pp. 90-91.

16 RIBAS I CALAF, Benet, *Història de Montserrat... op. cit.*, p. 199.

17 *Ídem*, p. 200.

18 ALBAREDA, Anselm Maria, *Història de Montserrat... op. cit.*, p. 142.

19 RIBAS I CALAF, Benet, *Història de Montserrat... op. cit.*, p. 208.

20 *Ídem*, p. 88. “*In primis dimitto corpus deum et animam meam domino Deo et beate Mariae Montis serrate*”.

remitirnos al privilegio otorgado en el año 1218 por el joven monarca Jaume I, que ponía bajo su protección el “*venerable monasterio y monjes de la gloriosísima Madre de Dios, Santa María de Montserrat, que Dios adora e ilustra con continuados milagros*”. Del mismo modo, el monarca concedía un salvoconducto a todos aquellos peregrinos que fueran a visitar el monasterio<sup>21</sup>. Prueba de la proliferación del culto y devoción a la Virgen es la fundación de la cofradía de la Mare de Déu de Montserrat, el 23 de julio del año 1223<sup>22</sup>. Un documento de ese mismo año, nos permite conocer también la existencia de una *galilea delante del portal mayor de la iglesia*, cuya construcción quizás debemos atribuir a la incapacidad la iglesia para absorber a todos los peregrinos que pasaban allí la noche<sup>23</sup>. Cabe recordar, en este sentido, que la galilea fue un lugar de entrada y salida de la iglesia pero también un espacio con valor funcional y uso funerario<sup>24</sup>.

Sin duda, a partir de mediados del siglo XII Montserrat se convirtió en un destacado centro de peregrinación. En este sentido, la consolidación de la *peregrinatio a Montserrat* durante los siglos XIII y XIV debió propiciar la ampliación de la iglesia románica, que a partir del año 1327 pasó de tener una a tres naves<sup>25</sup>. Posteriormente, el abad Pedro de Burgos (1512-1535) consiguió ampliar la antigua iglesia 2,5 metros de ancho por 4 de largo. De poco sirvió la ampliación promovida por el abad, ya que en el año 1560 se inició la construcción de la iglesia actual, consagrada el 2 de febrero del 1592. Pese a que la imagen de la Virgen venerada en el altar fue trasladada al nuevo templo<sup>26</sup>, mucho más apto para cobijar a las multitudes peregrinos que visitaban el santuario, la iglesia románica quedó abierta al culto hasta la segunda mitad del siglo XVIII reconvertida en un corredor de paso al atrio de la iglesia nueva<sup>27</sup>. La “iglesia vieja” fue definitivamente destruida tras la intervención del abad Argeric (1753-1757),

21 Jaume I concedió nuevamente este salvoconducto en el año 1271. UDINA MARTORELL, Frederic, “Els Guiatges per als pelegrins a Montserrat als segles XIII-XV”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, separata, vol. XXVIII, 1956.

22 LAPLANA, Josep de Carles, *Montserrat. Mil anys d'art i història*, Manresa, 1998, p. 36-41. El arzobispo de Tarragona, juntamente con el abad de Ripoll y el prior de Montserrat, fundaban la cofradía a petición de diversos devotos. El arzobispo de Tarragona Aspàrreg de la Barca concedería a los que entraran en la cofradía veinte días de indulgencia.

23 RIBAS I CALAF, Benet, *Història de Montserrat... op. cit.*, p. 208. “En la vigilia de Santa María de agosto estando Don. Guillem de Montserrat en la casa de Sta. María de Montserrat fue requerido por el prior Berenguer sobre los papeles y escrituras que Dn. Guillem de Guardia pedía a la casa de Montserrat, a lo que el dicho Dn. Guillem de Montserrat dijo que el no tenía las dichas escrituras por persona alguna de la casa e iglesia de Montserrat, monje ni clérigo, sino que el mismo Guillem de Guardia se las había entregado en Collbató al mismo tiempo que estaba para partir a la guerra de Tortosa, y se las había entregado con el fin de que si muriese en la guerra pudiese él con dichas escrituras tomar posesión del castillo de Guardia y del Bruc. Estas palabras dijo con toda la verdad en la *galilea de la iglesia de Montserrat, delante del portal mayor de la misma iglesia*”

24 Entre los conjuntos catalanes que contaban con galilea cabe destacar Cardona, Ripoll, Sant Cugat, Àger, Barcelona y Gerri de la Sal.

25 LAPLANA, Josep de Carles, *Montserrat. Mil anys...op. cit.*, p. 45.

26 Sobre la traslación de la Santa imagen de la Virgen: CORNET I MAS, Gaietà, *Tres días en Montserrat op. cit.*, p. 60. Según FLÓREZ, Enrique, *La España Sagrada*, tomo XXVIII, Madrid, 2008, pp. p. 74, “*Creció tanto la devoción de la Virgen y la concurrencia de peregrinos y devotos, que fue preciso ensanchar la casa y engrandecer el templo, haciendo otro nuevo y magnífico que se empezó en el año 1560*”.

27 VILLANUEVA, Jaime, *Viaje literario a las iglesias de España*, tomo VII, 1803-1852, pp. 136-157: “*subsiste en uno de sus lienzos la portada de la iglesia antigua que se extendía muy poco de poniente a levante. Créese que un arco por donde se entra á la obra nueva sea el lugar donde se estuvo la imagen de nuestra Señora*”.

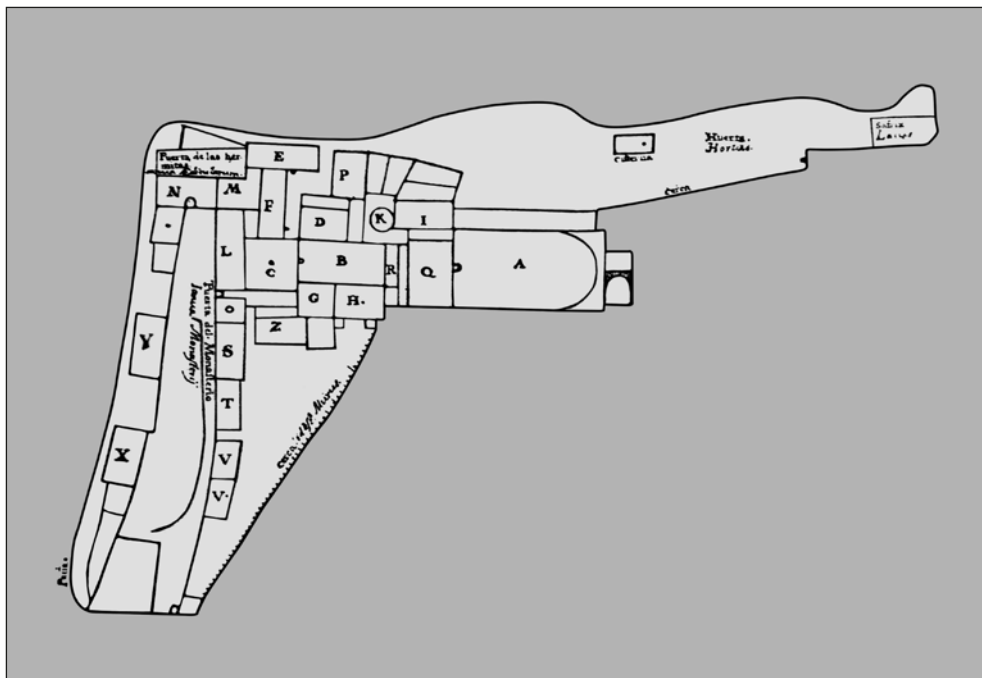


Fig. 3. Plano del Monasterio de Montserrat, c. 1700-Bib. Nac. París ms. esp. 321. fol. 353.

que inició un proyecto urbanístico destinado a adecuar el monasterio a las nuevas necesidades, quedando la portada como único testimonio de la primitiva iglesia<sup>28</sup>.

Afortunadamente, conservamos algunos indicios de corte documental que nos permiten conocer la fisonomía del antiguo templo románico. En relación a ello, la obra *Annales*, escrita por el francés Jean Mabillon (1632-1707) se presenta como un testimonio sugestivo y determinante. Monje erudito e historiador, Mabillon trabajó en la elaboración de una valiosa compilación sobre la Orden de San Benito, titulada *Annales Ordinis Sancti Benedicti occidentalium monachorum patriarchae*. Con este propósito, envió una circular a los monasterios españoles, que respondieron a la invitación haciendo una recopilación de sus documentos o bien redactando memorias históricas que fueron recopiladas en un solo volumen: el manuscrito español 321 de la Biblioteca Nacional de París. Según Anselm María Albareda<sup>29</sup>, que dedicó un estudio profundo al manuscrito, Mabillon contaba con diversas fuentes como la Marca

28 Según los planos conservados en el Archivo Histórico del Colegio de Arquitectos de Cataluña (H 101B / 5 / 114) el proyecto consistió en la edificación de dos grandes bloques cúbicos articulados por dos grandes patios o claustros que procedían la fachada de la iglesia. Véase al respecto: ALTÉS I AGUILÓ, Francesc Xavier, *L'Església nova de Montserrat (1560-1592-1992)*, Barcelona, 1992, pp. 163-170. Por otro lado, Miquel Muntadas considera que la iglesia fue definitivamente destruida el año 1794: MUNTADAS, Miquel, *Montserrat, su pasado...op. cit.*, p. 187-190

29 ALBAREDA, Anselm Maria, "Una història inèdita de Montserrat", dins *Analecta Montserratensia*, 4 (1920-1921), 29-177.





Fig. 4. Virgen de Montserrat con los peregrinos. Llibre Vermell de Montserrat, fol. 30. s. XV. Biblioteca de Montserrat.

Hispanica<sup>30</sup> del arzobispo Marca, la edición francesa del abad Pedro de Burgos<sup>31</sup> y la *Perla* de Argaiz<sup>32</sup>. Además, seguramente contaba con notas manuscritas transmitidas desde Montserrat. Entre la documentación conservada en el citado ms. esp. 321 destaca, por su valor testimonial, un plano del monasterio acompañado de una descripción detallada de sus dependencias<sup>33</sup> (fig. 3). Se trata de un testimonio revelador que nos permite conocer la situación de la iglesia románica (b) antes de su definitiva desafeción a finales de la centuria.

Por un lado, el manuscrito atesora la descripción más antigua de la antigua iglesia románica (b): “*Habet tria corpora, alias tres naves (ut dicitur) rerum est quadruplo minus novo. Continetque viginti tria sepulchra quorum duo (in lateribus dextro et sinistro posita) sunt adamussim elaborata. Supra hoc templum est camera Abbatialis, et paululum valetudinarii domusve infirmorum*”<sup>34</sup>. No sabemos hasta que punto el aspecto de la iglesia en este

30 MARCA, Petrus de, *Marca Hispanica*, París, 1688.

31 DE BURGOS, Pedro, *Libro de la historia y milagros hechos a inuocacion de Nuestra Señora de Montserrat: aora de nuevo muy añadido y grandemente mejorado en estilo y lenguaje castellano*, En Barcelona: en casa Sebastian de Cormellas..., 1605.

32 DE ARGAIZ, Gregorio, *La perla de Catalunya, Historia de Nuestra Señora de Montserrat*, Madrid, 1677.

33 Debemos situar la realización del plano entre 1693, fecha en que los documentos fueron enviados a Mabilion y el 1713, año de la publicación de los *Annales*.

34 “Es de tres naves empero es cuatro veces menor que la nueva. Tiene veinte y tres sepulturas y las dos de ellas son de admirable hechura; y están fijadas en lo alto de la pared una a cada parte. Encima de esta iglesia está la Cámara Abacial y parte del enfermería”. En ALBAREDA, Anselm Maria, “*Una història...op. cit.*, p. 122. Por otro lado, Miquel Muntadas, manteniendo en el anonimato su fuente documental, afirmaba que “*la iglesia tenia*



Fig. 5. C. Langlois. Ruinas del claustro gótico en el año 1830. Litografía, Biblioteca de Montserrat, Gabinet de Gravats, 13. 892.

momento pudo aproximarse al que aparece en una miniatura del *Llibre Vermell de Montserrat*<sup>35</sup>, en la que se representa la Virgen de Montserrat con los peregrinos (fig. 4); en cualquier caso, se trata del único testimonio gráfico que atestigua la ampliación del templo de una a tres naves. Según vemos en el plano, la iglesia románica (b) estaba situada frente claustro gótico (c) que había sido construido a partir del año 1476<sup>36</sup> (fig. 5).

### *La memoria de lo antiguo*

Lo cierto es que a finales del siglo XIX la portada románica de Santa María de Montserrat, único elemento conservado de la antigua iglesia, presentaba un aspecto desolador (fig. 6). Declarado “castillo de armas” por la Junta Provincial de Defensa en el mayo de 1810, el

monasterio había sido arrasado en el marco de la Guerra del Francés. Los cronistas de mediados de siglo daban buena cuenta de ello: *“Junto a las mismas peñas y como pegadas partes de ellas, aparecen las ruinas del antiguo monasterio: una portada bizantina con dobles arcos bastante variados en sus detalles, un lienzo del claustro gótico de elegantes formas y contruidos á dos pisos sostenidos por delgadas columnitas en que se apoyan los arcos en ojiva es lo único que queda de la fábrica primitiva. A la vista de tanta barbárie siéntase melancólico el viajero en uno de los capiteles ó trozos de cornisa de los muchos que ruedan por*

*de longitud 25 metros, de latitud 17, de elevación 10 ú 11 sin el tejado; estaban en dirección al oriente y ocupaba principalmente el local que hoy día ocupan la portería del monasterio y parte de la escalera del mismo, y los aposentos de S. Fulgencio y de San Leandro, desde la puerta bizantina. No predominaba en ella determinada idea, ó gusto arquitectónico. Tenía últimamente tres puertas: la puerta bizantina que la del centro principal y de la cual presentamos un facsimile y otras dos laterales”;* véase al respecto: MUNTADAS, Miquel, *Montserrat, su pasado su presente y su porvenir*, Manresa, 1867 y 1871, pp. 187-190.

35 *Llibre vermell de Montserrat*, facsimil parcial del manuscrito núm. 1 de la Biblioteca de la Abadía de Montserrat, introducción a cargo de Francesc Xavier Altés i Aguiló, Barcelona, 1989

36 El 20 de septiembre de 1476 el padre Llorenç Maruny firmó el contrato para las obras del claustro con el maestro Pere Basset y Jaume Alfons. Véase al respecto: LAPLANA, Josep de Carles, *Montserrat. Mil anys...op. cit.*, p. 68. Por otro lado, ALBAREDA, Anselm Maria, “Una història inèdita... p. 126 pudo transcribir la breve descripción del claustro hallada en el manuscrito español 321: “*En medio de él hay una cisterna que tiene mas de cuatro canas en cuadro, y en alto casi lo mismo. Sobre el paño que mira a levante tiene la parte de la celda abacial y otra celda sobre este. Al paño de la parte norte tiene dos altos celdas; y a la parte de poniente tiene parte de la mayordomía y dos altos de galerías*”.



Fig. 6. Vista de Montserrat durante la segunda mitad del siglo XIX. En la imagen puede observarse la fachada románica adosada al claustro gótico.

*el suelo, contemplando tantas ruinas como por dó quier se le presentan*<sup>37</sup> Convertida en un elemento más de las ruinas románticas de Montserrat, la portada era un inconveniente en el proyecto de restauración de la plaza. Así consta en un documento del año 1852 que narra la visita del arquitecto Elias Rogent al santuario de Montserrat. Conocedor del proyecto que hubiera supuesto del derribo de la portada románica, Rogent hizo desistir al abad de tal idea<sup>38</sup>. Llegados a este punto, es indispensable

37 CORNET I MAS, Gaietà, *Tres días en Montserrat op. cit.* p. 35. Por otro lado, Francesc de Paula Crusellas se hizo eco de un valioso documento que narra las calamidades acaecidas en el monasterio durante la guerra. Don Zoilo Gibert, beneficiado de Monistrol, describe el incendio del templo. “*Se cremá lo portal ó portas principals per entrar al Monastir frente la font, la casa dels pobres y peregrins, la ferreria, la carniceria, la Casa dels Mestres de casas, la del Metje, però en esta quedá part per haverhi un passadís que la separa de las altras, los aposentos de D. Guillem, que si entrava per los claustros vells. Se cremaren los dits Claustros, las oficinas de Apotecaria, tenda, Majordomia, Enfermeria, Cuyna, y tots el edificis vells. Lo refectó dels Llechs, la Llibreria, Capítol y tot lo Claustro, dit de la campana, los claustros nous, vells, no havent quedat sostres, ni bóvedas, ni menos teulades*”. Véase al respecto: CRUSELLAS, Francesc de Paula, *Nueva historia del santuario y monasterio de Nuestra Señora de Montserrat*, Barcelona, 1896, p. 465.

38 “*En el año 1852 Rogent hizo un viaje a Montserrat llevando consigo a Font y una hermana. Durante su estancia en el Monasterio llegó a oídos de Rogent que el Rdo. Padre Abad tenía el proyecto de mejorar las condiciones de la plaza derribando la portada románica y la parte del claustro gótico que se había salvado del incendio. No fue corto ni perezoso el joven arquitecto Rogent, y entabló enseguida gestiones con el padre Abad, quien, ya fuese por temor a la responsabilidad en que podía incurrir, ya por haberle convencido la argumentación del visitante,*

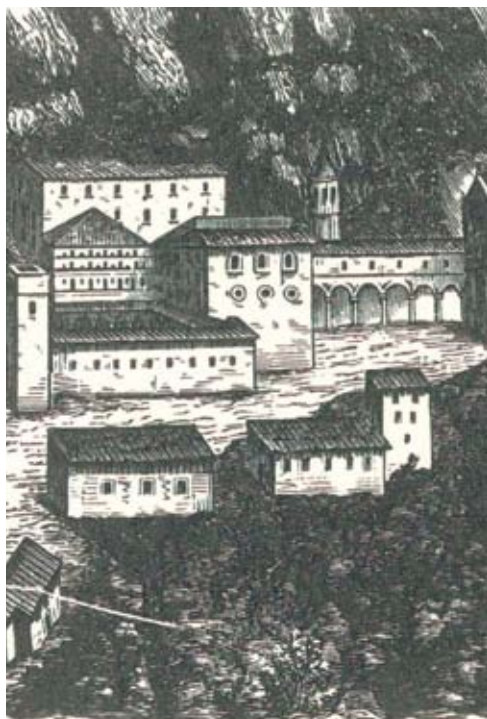


Fig. 7. Vista ideal del conjunto del monasterio a través de un grabado del 1865.



Fig. 8. Portada románica de Santa María de Montserrat, imagen del archivo Salvany, 1923.

abordar una cuestión fundamental que no ha sido tratada por la historiografía existente sobre el conjunto. Me refiero a la fortuna de la portada románica tras la desafección de la antigua iglesia de Montserrat. En relación a ello, todo parece indicar que tras la destrucción de la iglesia “vieja” en el marco de la intervención del abad Argeric (1753-1757), el portal fue adosado, sin perder su ubicación original, a una de las nuevas edificaciones. Debió quedar entonces atrapada en una amalgama de construcciones, como medio de comunicación entre el claustro gótico y las nuevas dependencias construidas<sup>39</sup> (fig. 7). Prueba de ello es la diferencia de aparejo que podemos observar en una imagen del 1923 conservada en el archivo Salvany (fig. 8), donde puede apreciarse también la puerta que daría acceso a la nave lateral del templo. A partir del año 1921 el abad Marcet encargó un amplio proyecto de reforma del

---

*desistió de su idea, y gracias a ese pintoresco viaje podemos todavía contemplar hoy los preciosos vestigios del arte románico del siglo XII en la portada, y del gótico claustro del 1476 que comenzaron Jaime Alonso y Pedro Baset, de Barcelona”. BASSEGODA Y AMIGÓ, Buenaventura, Elogio del arquitecto D. Augusto Font y Carreras (1845-1924), Barcelona, 1925.*

<sup>39</sup> Recordamos las palabras de CRUSELLAS, Francesc de Paula, *Nueva historia...op. cit.* p. 33: “En 1476 firmóse escritura de contrata para levantar el claustro gótico, del cual existe aún una parte, en que se halla hoy la tienda de medallas. Este claustro se hizo adosado á la puerta de entrada de la iglesia, para facilitar un desahogo á la gente que no cabía en ella”.

monasterio al arquitecto Josep Puig i Cadafalch<sup>40</sup>. Debemos contextualizar en este momento la traslación definitiva de la portada al atrio de la iglesia, hecho que viene confirmado por el estudio que el mismo arquitecto dedicó a la portada hacia 1930: *allí quedó ( la portada) durante años hasta que fue trasladada, con el objetivo de conservarla, bajo el pórtico que precede la iglesia actual*<sup>41</sup>.

### *La portada románica: iconografía y descripción*

El estudio iconográfico de la portada de Santa María de Montserrat topa con la insalvable dificultad del deterioro y desaparición de la escultura debido a la progresiva destrucción de la piedra. Pese a ello, tras el estudio de los elementos escultóricos que conforman el portal, podemos afirmar la existencia de un programa unitario, orgánico y homogéneo con una intencionalidad concreta. Si analizamos de fuera hacia dentro, es decir, capiteles, arquivoltas y tímpano, hallamos un elaborado programa iconográfico de caída y redención que se nutre de un lenguaje tipológico concreto como es la oposición Antiguo Testamento-Nuevo Testamento (Eva-Ave). En el capitel interno del lado derecho, la representación del pecado original escenifica la caída y anuncia sus inmediatas consecuencias (fig. 9). En la cara interna del capitel, Adán y Eva tapan su desnudez, hecho que indica que el pecado ha sido consumado; ambos se disponen a los dos lados del árbol por donde desciende la serpiente. En la cara externa, Yaveh amonesta Eva por el exceso cometido. Llama la atención, por otra parte, observar como en unas imágenes realizadas hacia 1923, el capitel no formaba parte de la portada (fig. 10); éste fue conservado en el museo lapidario del santuario hasta que fue montado en el portal, tras su definitiva traslación al atrio de la basílica. Evidentemente, existen semejanzas estrechas con el resto de la escultura de la portada, hecho que nos lleva a incluir el capitel en el mismo proyecto escultórico. En cuanto a los paralelos iconográficos podemos citar, a título de ejemplo, la representación del mismo episodio del pecado que aparece en un capitel de la portada de Sant Pere d'Or de Santpedor (fig. 11) y de la Seu de Manresa (fig. 12), en la portada de Santa María de Covet (Lleida) o en el alero de San Quirce de Burgos.

Los restantes capiteles de la portada narran las inmediatas consecuencias del pecado. La caída provoca la alteración de la vida y felicidad paradisíacas que se convierten en la muerte y el dolor terrenal. Todo ello se manifiesta a través de la representación de distintos temas iconográficos de carácter negativo. De este modo, vemos como dos leones con cabeza común comparten cabeza dan paso al siguiente capitel, en el que

40 Uno de los puntos fuertes del ambicioso proyecto encargado por el abad Marcet (1912-1946) a Puig i Cadafalch era la construcción de la fachada. El proyecto fue abandonado por el inicio de la Guerra Civil y retomado a partir del año 1942 por el arquitecto Francesc Folguera. Véase al respecto: ALTÉS I AGUILÓ, Francesc-Xavier, "Josep Puig i Cadafalch: obra montserratina", *Butlletí del Santuari* núm. 60-61 (2001) p. 87-95.

41 PUIG I CADAFALCH, Josep, *Escrips...op. cit.*, p. 313.



Fig. 9. Santa María de Montserrat, capitel de la portada, pecado original.



Fig. 10. Santa María de Montserrat, capiteles de la Portada.



Fig. 11. Sant Pere d'Or de Santpedor, capitel de la portada: pecado original.



Fig. 12. Santa María de Manresa, capitel de la portada pecado original.



Fig. 13. Santa María de Montserrat, portada, capitel del lado derecho.



se representa una de las escenas más interesantes de la portada (fig. 13). En la parte inferior, dos carneros muerden un motivo entrelazado que asciende hasta la parte superior, donde cuatro pájaros picotean una piña<sup>42</sup>. Entre los modelos iconográficos más próximos cabe destacar la representación que del mismo tema se exhibe en un capitel de la portada de Sant Benet de Bages (fig. 14), una ilustración literal del capitel de Montserrat<sup>43</sup>. Por lo que se refiere a la difusión del modelo, este tema aparece con frecuencia en

Fig. 14. Sant Benet de Bages, capitel de la portada.

42 En cuanto al significado iconográfico, no cabe duda de que las bestias fueron utilizadas como ejemplo moral al servicio de la maldad y el pecado, de la misma manera que otros animales también encarnaron diversas virtudes cristianas. El pecado, la culpa y, también, aunque menos dramáticamente, su contraparte, las virtudes, se muestran en conexión con el bestiario. En relación al significado icónico de las aves, Ignacio Malaxecheverría considera que por regla general el ave es símbolo de transcendencia y elevación. Su presencia, se relaciona con la manifestación del deseo de escapar de la muerte mediante el vuelo. En este caso, las aves tanto podrían simbolizar el castigo temporal o eterno, como la superación del pecado para iniciar el "vuelo" a Dios. Véase al respecto MALAXECHEVERRÍA, I., *El bestiario esculpido en Navarra*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 49-54.

43 ESPAÑOL, Francesca, *Sant Benet de Bages*, Manresa, 2001, pp. 35-41.

las obras vinculadas a la escuela escultórica de Ripoll-Vic. En relación a ello, hallamos una gran similitud desde el punto de vista compositivo e iconográfico en sendos capiteles de los claustros de Ripoll, Lluçà y Sant Joan de les Abadesses.

El ciclo iconográfico prosigue en la cornisa del muro derecho, donde se representa una figura femenina devorada por un ser monstruoso, aparentemente una serpiente (fig. 15). Su aparición no es casual: nos las tenemos nuevamente ante una clara alusión a la aparición del mal, al castigo del pecado, introducido por los primeros padres. Como bien apuntaba Marisa Melero<sup>44</sup>, la mujer, como descendiente de la Eva pecadora, fue relacionada por la Iglesia medieval con distintos temas iconográficos de carácter negativo, como su identificación con la Babilonia idólatra que se representaba mediante una figura femenina junto a la bestia apocalíptica. Se trata de alusiones claramente negativas que tienen su réplica en el friso izquierdo del portal, donde hallamos precisamente la representación del dragón heptacéfalo sobre el cual descansa un búho (fig. 16). Es necesario subrayar la singularidad iconográfica de este tema. Si bien el monstruo apocalíptico fue un tema recurrente en los Beatos medievales, se representó con menor frecuencia en los ciclos pétreos románicos. Al ejemplo de Montserrat, me viene al caso evocar, sin intención de alargarnos, el monstruo con siete cabezas que aparece en un capitel de Nuestra Señora de la Antigua de Butrera (Burgos), del pórtico de Caracena (Soria), de la portada de Roda de Isábena o en un fragmento de la desaparecida catedral románica de Girona.

El ciclo iconográfico de Montserrat prosigue en el capitel exterior de la jamba derecha, en el que hallan dos grifos enfrentados (fig. 17). El esquema compositivo nos remite a los capiteles de algunos conjuntos roselloneses, como el que aparece en las portadas de Sant Jaume de Vilafranca del Conflent (fig. 18), Santa María de Brullà y en un capitel de la galería porticada de Serrabona.

El brancal presenta dos animales cuya resulta ambigua dado el mal estado de conservación; a mi juicio, se trata de la representación de dos esfinges, un tema recurrente en el repertorio de algunos conjuntos escultóricos relacionados con la escuela de Ripoll; así, hallamos una réplica de este tema en un capitel de la panda este de la portada de Ripoll, en un capitel del claustro románico de Sant Joan de les Abadesses y en el claustro de Lluçà. El capitel interior de la portada se conserva totalmente mutilado. Cabe pensar, teniendo en cuenta lo que hemos ido exponiendo, que las escenas representadas estarían relacionadas de un modo u otro con el carácter negativo del resto de capiteles. Es una hipótesis sugestiva, pero indemostrable ciertamente. Llama la atención, por otra parte, el hecho de que el capitel no aparezca en las imágenes tomadas a principios del siglo XX (fig. 19). Parece claro que fue añadido a la portada (junto al capitel del pecado original) tras el definitivo traslado al atrio de la basílica.

---

44 MELERO MONEO, M., "Eva-Ave. La Virgen como rehabilitación de la mujer en la Edad Media y su reflejo en la iconografía de la escultura románica", *Lombard: Estudis d'art medieval*, nº15, 2002-2003, pp. 111-134. Véase también: CAMELOT, T., "Marie, la nouvelle Eve dans la patristique grecque du Concile de Nicée à saint Jean Damascène", en *Etudes Mariales. La Nouvelle Eve*, vol. I, 1954, PP. 157-172.





Fig. 15. Santa María de Montserrat, portada, detalle del friso.



Fig. 16. Santa María de Montserrat, portada, detalle del friso.



Fig. 17. Santa María de Montserrat, capitel del lado izquierdo.



Fig. 18. Sant Jaume de Vilafranca del Conflent, capitel de la portada occidental.



Fig. 19. Santa María de Montserrat, portada, capiteles del lado izquierdo.

Debemos proseguir la lectura de la portada a través de las arquivoltas y del tímpano (fig. 20). La portada se dispone a partir de cinco arquivoltas que apean en brancales y capiteles labrados con diversos temas figurativos. La arquivolta exterior, que presenta una moldura en zigzag, descansa sobre el friso decorado con motivos zoomórficos. En la siguiente arquivolta encontramos una moldura de doble baquetón cuyo bloque desemboca en un cimacio corrido con motivos vegetales, mientras que en la tercera todavía se conservan, en mal estado, algunos elementos figurativos. Las dos arquivoltas interiores presentan una decoración ornamental, con un bocel interrumpido por anillas la una, y formas helicoidales con motivos florales la otra<sup>45</sup>. Sin duda, el análisis de las escenas narrativas conservadas en la tercera arquivolta resulta imprescindible. En el arranque de ésta, hallamos una doble representación cuya interpretación, a mi juicio, no alberga duda (fig. 21); en el registro superior, sobre las arcadas, tiene lugar la Anunciación y la Visitación, una alusión directa a la encarnación divina en la Virgen para cumplir la promesa de redención. Un ángel sostiene la cruz ante María, la nueva Eva que redimirá la falta

45 El mismo recurso ornamental fue utilizado con gran semejanza en la portada de Santa María de Manresa, donde las arquivoltas también presentan formas helicoidales y un bocel interrumpido por anillas. Del mismo modo, puede citarse a modo de ejemplo la utilización que del mismo motivo helicoidal se hace también en la portada de Sant Cristòfol de Beget (Girona), Santa Maria d'Espirà de l'Agli (Rosellón), Santa Maria de Cornellà del Conflent (Rosellón), Sant Vicenç de Besalú (Girona) y Sant Esteve de Llanars (Girona).



Fig. 20. Santa María de Montserrat, portada, detalle.



Fig. 21. Santa María de Montserrat, portada, detalle de la archivolta.



Fig. 22. Saint-Sernin de Toulouse, puerta de Miégeville, capitel.

de la primera<sup>46</sup>. En el caso del portal de Montserrat, esta contraposición Eva-Ave se manifiesta a través del pecado original (causa de la caída) y la anunciación (inicio de la redención). Hallamos otro ejemplo de esta conexión en sendos capiteles de la puerta de Miegerville de Toulouse, donde el pecado se opone nuevamente a la anunciación (fig. 22) o en la portada de San Quirce de Burgos. Desafortunadamente, la Anunciación-Visitación es la única escena conservada en el maltrecho portal de Montserrat. En relación a ello, debemos recurrir al estudio de realizado por Puig i Cadafalch, quien llegó a diseccionar la portada antes de que las figuras desaparecieran definitivamente por la erosión de la piedra<sup>47</sup>. Teniendo en cuenta esta fuente documental, así como los episodios iconográficos que hemos ido viendo hasta el momento, a continuación proponemos una reconstrucción hipotética con bastante sesgo de realidad, que no pretende ser dogmática sino simplemente una hipótesis de trabajo en los márgenes de la seriedad intelectual. En este sentido, no sería arriesgado pensar en la existencia de ciclo dedicado a la Virgen y la infancia de Cristo. Entre los diversos ejemplos, me viene al caso evocar una de las arquivoltas de la portada norte de Ejea de los Caballeros (fig. 23), donde el ciclo de la infancia también se inicia en el lado derecho con la Anunciación-Visitación<sup>48</sup>. En la dovela que sucede a la Anunciación conservada en Montserrat, hallamos un escena prácticamente mutilada que fue identificada como “*la Virgen sentada y un personaje adorándola*”<sup>49</sup>. A mi juicio, se trata de una doble escena; en el registro izquierdo debió representarse a San José, mientras que en el derecho pudo esculpirse el Nacimiento de Cristo con la Virgen y la partera, una escena que aparece también en una de las arquivoltas de Santo Domingo de Soria (fig. 24)<sup>50</sup>. En función de la disposición de los conjuntos conservados, la lógica nos lleva a pensar que en la siguiente dovela debió representarse el baño del niño Jesús, cuyo modelo aparece en el friso de Santa María del Voló (fig. 25). Se completaría el ciclo con el anuncio a los pastores, la matanza de los inocentes, los magos ante Herodes, la epifanía, la huida a Egipto. Además del ciclo del Voló, podemos evocar, a título de ejemplo, el

46 MELERO MONEO, M., “Eva-Ave... *op. cit.*, p. 125. En cuanto al modelo iconográfico, esta variante que incluye al ángel sosteniendo la cruz aparece también en un capitel de la portada de Santa Maria del Camp de Paçà ( Rosselló). Sin embargo, en este caso la escena ha sido identificada erróneamente como el episodio de la invención de la Santa Cruz. Véase al respecto: PONSICH, Pere, “Santa Maria del Camp de Paçà” en PLADEVALL, Antoni (dir), *El Rosselló*, colección la Catalunya Romànica, vol. XIV, p. 279. A mi juicio, la escena no alberga la menor duda y debe ser identificada como la anunciación.

47 “*otra arcada, muy destruida, contenía temas iconográficos de la vida de la Virgen. En el lado izquierdo, sobre las arcadas, hay la escena de la Anunciación y de la Visita a Santa Isabel. En la escena superior se ven las rodillas de la Virgen sentada y en la parte baja de un adorante. En otra escena, la Virgen sentada en una cama. En los tres fragmentos siguientes, muy gastados, se ven los restos de las cabezas de tres figuras. Una de ellas pertenece, quizás, a la escena del baño del infante por parte de las dos parteras, común en la iconografía bizantina. En las otras se trata probablemente de la venida de los Reyes a Belén y de los episodios de las entrevistas con Herodes*”. PUIG I CADAFALCH, Josep, *L'escultura romànica... op. cit.*, p. 110.

48 En el caso de Ejea, el inicio del ciclo de la infancia en el margen derecho de la arquivolta viene justificado por la presencia de una arquivolta interior con motivos figurativos.

49 CADAFALCH, Josep, *L'escultura romànica... op. cit.*, p. 110.

50 LOZANO LÓPEZ, Esther, *La portada de Santo Domingo de Soria, análisis formal e iconográfico*, Madrid, 2006.

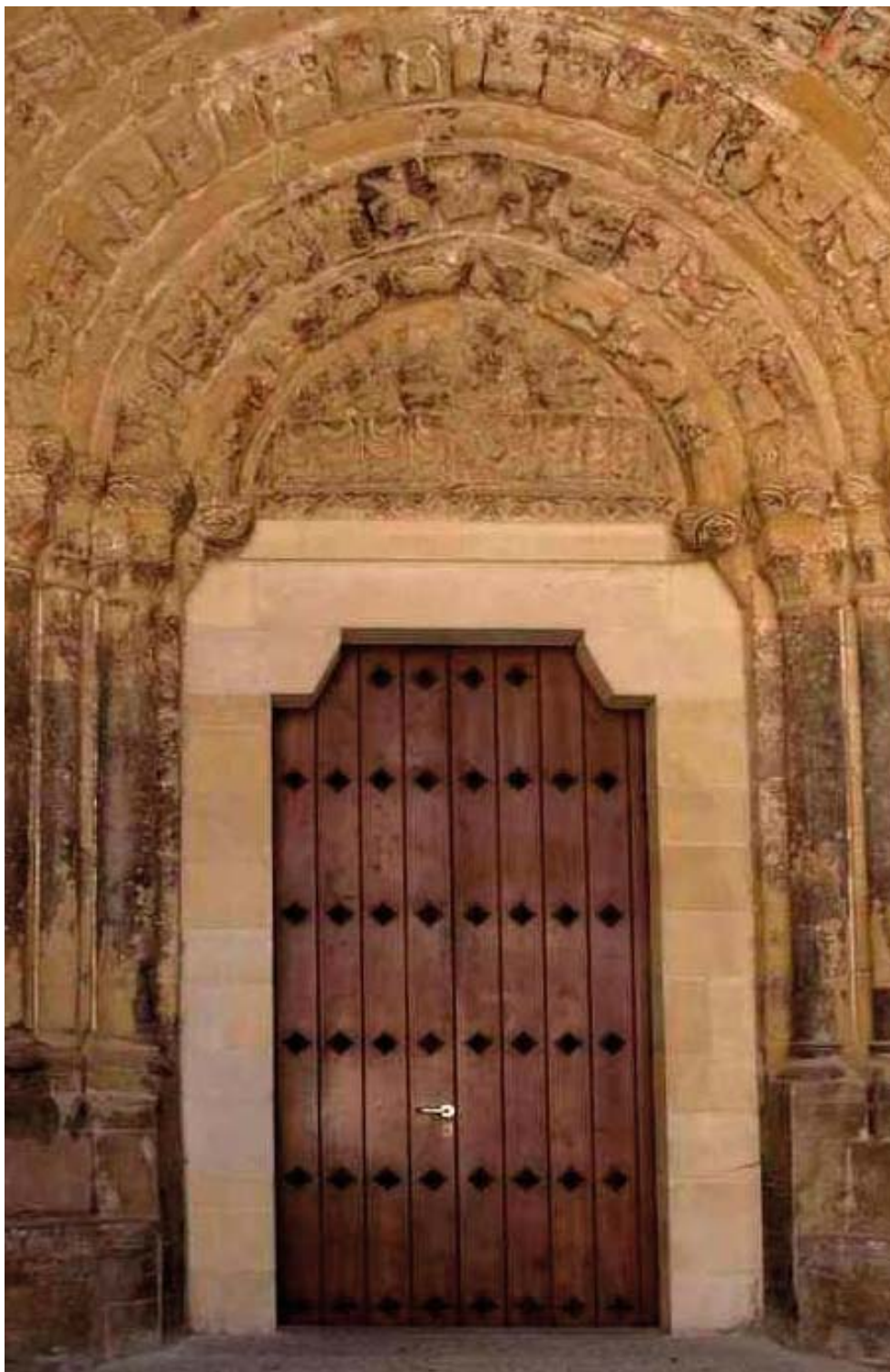


Fig. 23. San Salvador de Ejea de los Caballeros, vista general de la portada norte.

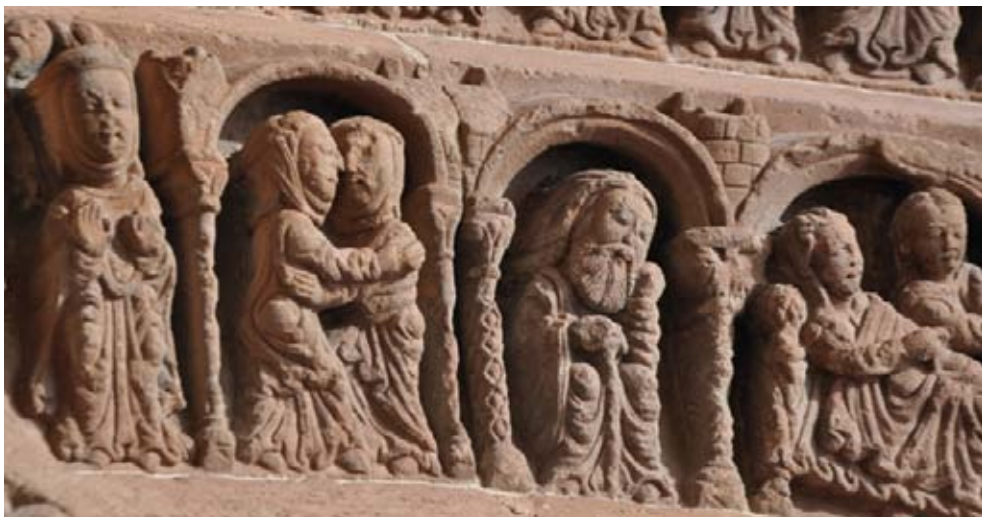


Fig. 24. Santo Domingo de Soria, portada, detalle de las arquivoltas.

ciclo de la infancia que se representa en friso superior de la iglesia de Montmorillon (Poitou) y en las arquivoltas del portal de la iglesia de Notre-Dame en Nuaille sur

Boutonne (Vals de Saintonge).



Fig. 25. El Voló (Roselló), detalle del friso: Baño del Niño.

A las escenas citadas bien podemos añadir otros episodios como el Sueño de los Reyes Magos o la presentación en el Templo, que también pudieron formar parte de la portada. En cualquier caso, se trata de una portada excepcional desde el punto de vista iconográfico que no tiene parangón en la escultura románica catalana. Por otro lado, la idea de María como salvadora de la humanidad gracias a la encarnación es ampliamente manifestada a través del ciclo de la infancia de Cristo. Sin embargo, excuso decir que en la plástica románica esta idea también podía

plasmarse a través de la representación de la Virgen entronizada con el Niño, en el tímpano, como redentora y salvadora de los hombres gracias a su maternidad. Podemos citar, a título de ejemplo, la Virgen entronizada que aparece en Santa María



Fig. 26. Seu de Manresa, portada, detalle del tímpano.



Fig. 27. Maiestas Mariae conservada en el Museo de Montserrat

de Cornellà del Conflent (Rosellón), o la *Maiestas* esculpida en el portal occidental de Santa María de Agramunt, flanqueada por la representación de la Epifanía y la Anunciación. Algo similar puede verse en el tímpano de la Seu de Manresa (fig. 26) y San Martí de Mura, conjuntos cercanos a Montserrat. La presencia de este tema mariano en el tímpano de estas iglesias próximas plantea una cuestión fundamental para el análisis de la portada. Me pregunto si el portal de Montserrat también pudo tener originariamente un tímpano esculpido que completara este programa de caída y redención. A este respecto, el Museo de Montserrat conserva una imagen preciosa y reveladora de la Virgen entronizada con el niño (fig. 27) que conviene analizar. En relación a ésta, las concomitancias formales con el resto de escultura de la portada abundan por doquier. Compárese especialmente el tipo de plegado del manto de la Virgen con los plegados de la túnica del Cristo del pecado original. En ambos casos, hallamos plegados torpes, esquemáticos y lineales que nos permiten incluir la pieza en el mismo proyecto escultórico que el resto de la portada. De ello no me queda resquicio de duda. Ciertamente, si examinamos con detenimiento la pieza se aprecian diferencias de realización y calidad entre el rostro de la Virgen y el resto del cuerpo, que deben atribuirse al añadido de la cabeza en un momento posterior. Los indicios de este añadido todavía son visibles en el punto de unión entre la *testa* y el resto del cuerpo. Como veremos más adelante, el rostro de la Virgen presenta una factura con una mayor voluntad de individualización y muestra una visible idealización con tendencia naturalista.

La presencia de la *Maiestas Mariae* en el tímpano de Montserrat y la amplia difusión de este modelo en los portales del Bages nos lleva a analizar el concepto de “Virgen puerta” en el Occidente medieval. Ciertamente, parece que a partir de la segunda mitad del siglo XII el Cristo en Majestad perdió su protagonismo en lo más

alto de la portada a favor de la imagen de la Virgen sedente con el niño. Su inclusión en el tímpano aludiría a la imagen alegórica de la Virgen como puerta abierta del Paraíso desarrollada por la exégesis medieval: “*Sicut per Evam omnes morimur, ita per Mariam omnes vivificamur. Paradisi namque per Evam cunctis clausa est, et per Mariam virginem iterum patefacta est*”<sup>51</sup>. En los textos teológicos de la Edad Media, la Madre de Dios como portera del Edén adquiere expresión gracias a la oposición entre Eva y María. Esta idea aparece en un fragmento del poema *De Sobrietati* de Milon de Saint-Amand (+ 871): “*Ob Virgen Maria, (...) puerta cerrada, mansión de la que sólo el fundador salió, tu abres las puertas del Paraíso que Eva cerró al coger la manzana venenosa del arbol*”<sup>52</sup>. Precisamente, hallamos también el tema de la Virgen como nueva Eva abriendo las puertas del Paraíso en el Antifonario de Compiègne (860-880), cantado en Roma durante el oficio de la Asunción: “*Paradisi porta per Evam cunctis clausa est per Mariam virginem iterum patefacta est, alleluia*”<sup>53</sup>. Sin embargo, con la presencia de la *Maiestas Mariae* en la portada también se aludiría a la idea de “puerta cerrada” como figura poética que exalta la maternidad divina. Debemos recordar, en este sentido, que San Ambrosio de Milán y los primeros Padres de la Iglesia reconocieron en la puerta cerrada la prefiguración de la concepción virginal de Cristo: como la imagen de la puerta de Oriente, que permanece cerrada después del paso del Señor, María resta virgen después de la Encarnación y el nacimiento de Jesús<sup>54</sup>. Así, la puerta cerrada figura la virginidad de María en el momento de la Encarnación del Verbo. La tradición ambrosiana de la “puerta cerrada” de la virginidad y la “puerta abierta” del paraíso se funden adquiriendo un nivel más elevado de significación: es gracias a la Virgen *puerta cerrada* que se abre de nuevo la *puerta abierta* del Paraíso, por donde se accede al reino de los cielos. Se trata de una explicación a mi juicio coherente que permite explicar la presencia del pecado original (caída), la anunciación (o encarnación del Verbo) y la *Maiestas Mariae*, en el portal Montserratino. No sería riesgoso buscar el substrato de este modelo de la *Maiestas* en la portada de Santa María de Cornellà de Conflent, donde en el semicírculo del tímpano podemos leer una inscripción que confirma el papel de la Virgen como redentora de la humanidad: HEREDES VITAE DOMINAM LAUDARE VENITE + PER QUAM VITA DATUR MUNDUS PER EAM REPARATUR ( Herederos de la vida, venid a alabar a Nuestra Señora, por la cual la

51 Fragmento procedente de un sermón de finales del siglo X compuesto en el círculo de Odón de Cluny. Véase: PIANO, Natasha, “De la porte close du temple de Salomon à la porte ouverte du Paradis: histoire d’une image mariale dans l’exégèse et la liturgie médiévales (Ive-XIIIe siècles)”, Separata de: *Rivista della Fondazione Centro Italiano di Studi Sull’Alto Medioevo*, fasc. 1 - giugno 2009, p. 150.

52 *Ibid.*...p. 146.

53 BARRE, H., “Antiennes et répons de la Virge”, en *Marianum*, 29, 1967, fasc. 91-93, pp. 225. Conviene recordar que los términos *porta clausa*, *porta coeli*, *porta paradisi* y *porta salutis* eran utilizados para definir el mismo concepto.

54 “*Pulchre quidam portam clausam per quam solus Dominus Deus Israel ingreditur et dux cui porta clusa est, Mariam virginem intellegunt, quae et ante partum et post partum vigo permansit*”. Véase al respecto: *Hieronimi presbyteri opera. Pars I. Opera exegetica. 4. Commentariorum in Hiezecheilem, libri XIV*, Corpus Christianorum, Series Latina, LXXV, Turnout, 1964, pp. 646-647.



vida es dada. El mundo ha sido reparado por ella)<sup>55</sup>. Según Mathias Delcor, la presencia de la Virgen en el tímpano de Cornellá pudiera haber servido para incitar al visitante a entrar en el templo y orar ante la imagen de la Virgen guardada en su interior, una hipótesis extrapolable al caso de Montserrat<sup>56</sup>. Partiendo del precedente de Cornellá del Conflent, a mi juicio, la inclusión de la *Maiestas Mariae* en el portal montserratino fue el punto de partida para la difusión de una amplia tradición en tierras catalanas que concibe a la Virgen como “puerta”, pudiendo citar a modo de ejemplo los casos de Manresa, Agramunt, Mura o Santa Coloma de Queralt.

En último lugar, cabe indicar que la portada aparece flanqueada por dos ménsulas esculpidas por motivos figurativos. La de la izquierda presenta un hombre a caballo, mientras que el avanzado estado de deterioro que presenta la derecha dificulta la lectura. Todo parece indicar que se trataba de un león andrógalo devorando o sometiendo otros personajes, tal y como sucede en las portadas de San Martín de Artaiz, San Nicolás de Tudela o Sant Pere de Besalú<sup>57</sup>.

### *Forma y estilo*

Por fortuna, el escaso material que conservamos de la portada nos basta para aclarar algunos aspectos fundamentales relativos a la forma y el estilo de la escultura. Las concomitancias formales entre la *Maiestas Mariae* y los elementos que integran la portada nos permiten afirmar que el conjunto responde a una concepción escultórica única, es decir, se sigue el mismo dictamen estilístico con el objetivo de alcanzar el mismo resultado formal. En Montserrat nos encontramos con figuras de canon corto, con tendencia achaparrada, aspecto rechoncho y realización tosca. La estatura de los personajes suele ser acentuadamente corta, contrastando con el volumen fuertemente acusado de la cabeza. En cuanto a los rasgos fisonómicos, los rostros presentan una serie de constantes que determinan su similitud. Entre ellos, destacan los grandes ojos lobulosos remarcados por una doble incisión, narices chatas, así como los labios prominentes. En general, se trata de figuras de rostros inexpresivos y genéricos que no denotan ningún rastro de individualización. En esta línea, cabe señalar, a modo de

55 Según Dulce Ocón, el interés de la presencia de la *Maiestas Mariae* en las tierras rosellonenses se acrecienta por el hecho que en estos territorios la devoción a la Virgen parece haber sido temprana. En el año 1020 la Virgen era ya venerada en Cornellá del Conflent (OCÓN ALONSO, Dulce, *Timpanos románicos españoles: reinos de Aragón y Navarra*, tomo II, tesis doctoral presentada en la Universidad Complutense de Madrid, 1987, pp. 257-257. Sobre el culto de la Virgen en el Rosellón, puede verse también: DELCOR, Mathias, “Prehistoire du culte marial et répercussion éventuelle sur l’iconographie romane de Catalogne”, *Les Cahiers de Saint Michel de Cuxa*, 14, 1983. Véase también BASTARDES I PARERA, Rafael, “Les vierges romanes en Cerdagne et en Conflent dans l’histoire et dans l’art”, *Les Cahiers de Saint Michel de Cuxa*, 1970, 45-56.

56 DELCOR, Mathias, *Les Vierges Romanes de Cerdagne et Conflent*, Barcelona, 1970, pp. 37-38

57 A propósito de los símbolos apotropaicos utilizados para guardar y proteger la entrada del templo véase: BARTAL, R., “La coexistencia de signos apotropaicos cristianos y paganos en las entradas de las iglesias románicas”, *Archivo Español del Arte* n.º 262, 1993, pp. 114-122.

ejemplo, la existencia de semejanzas formales entre los rostros de Eva y la mujer devorada (véase fig. 14). En cuanto al peinado, el tipo predominante presenta una masa de gruesos mechones a modo de cuerdas, individualizados con incisiones paralelas que caen hasta la altura de los hombros. Este estilo tosco y esquemático tiene continuidad en el tratamiento del plegado de las vestiduras. Encontramos un procedimiento constante: los plegados son claramente lineales, bastante irreales y decorativistas. Ya ha sido señalada, en este sentido, la similitud entre los plegados rígidos y esquemáticos de la túnica de Cristo y la túnica de la *Maiestas Mariae*. Sin embargo, frente a esta factura corpórea antinaturalista, el rostro de la Virgen responde a una concepción más avanzada estilísticamente. Todo esto indica que la cabeza probablemente fue esculpida y añadida a la figura en un momento posterior a la realización de la pieza. Evidentemente, no pretendemos reconstruir la fortuna de la talla porque fracasaremos. Lo que aquí nos interesa es demostrar que en conjunto, toda la escultura (incluimos la *Maiestas Mariae*) presenta una unidad estilística que debemos atribuir al trabajo del mismo taller o de una misma etapa de realización. De ello no tengo resquicio de duda.

En cuanto a la relación con otros conjuntos, Xavier Barral ha sugerido la dependencia estilística e iconográfica del portal de Montserrat respecto a la escultura de Ripoll<sup>58</sup>. Si bien aceptamos la existencia de concomitancias entre ambos conjuntos, éstas atañen esencialmente al repertorio iconográfico, ya que los rasgos formales de la escultura son substancialmente diferentes. Ciertamente, en la galería septentrional del claustro ripollés hallamos la repetición de ciertos elementos iconográficos y ornamentales; compárese especialmente, los carneros que muerden motivos entrelazados y las hojas de acanto planas, que también aparecen en la portada de Montserrat. Sin embargo, tras el análisis exhaustivo se observan notables diferencias formales entre ambos conjuntos; en Montserrat, los rasgos fisionómicos, los pliegues de la indumentaria y en general el tratamiento formal de las figuras responden a un estilo más tosco y esquemático, mientras que en Ripoll encontramos una mayor elegancia y proporción de las figuras. Por ese motivo, creo que no debemos buscar la filiación directa de la escultura montserratina en el cenobio ripollés, sino en el claustro románico de Sant Joan de les Abadesses, de cuya estructura tan solo hemos conservado las cuatro arcadas con sendos capiteles, que hoy yacen junto al claustro gótico (fig. 28)<sup>59</sup>. Las semejanzas entre los tres capiteles de Sant Joan y Montserrat son evidentes, y no sólo atañen a equivalencias de estilo sino también de factura y repertorio iconográfico. Fijémonos, por ejemplo, en la composición del capitel central (fig. 29), una traducción “*ad litteram*” de las escenas con carneros entrelazados que

58 Esta filiación es también secundada por CARBONELL, E., *L'art romànic...op. cit.*, p. 48. Véase al respecto: BARRAL I ALTET, Xavier, “Santa Maria de Montserrat”, en VIGUÉ, Jordi (dir.), *El Bages*, colección la Catalunya Romànica, vol. XI, Barcelona, 1984, p. 313. Y del mismo autor: “La sculpture a Ripoll au XIIe siècle”, *Butlletín monumental*, núm. 131, 1973, pp. 311-359.

59 Sobre la escultura de Sant Joan de les Abadesses, véase: BARRAL I ALTET, Xavier, “Sant Joan de les Abadesses. L'escultura romànica”, en VIGUÉ, Jordi (dir.), *El Ripollès*, colección la Catalunya Romànica, vol. X, Barcelona, 1987, pp. 378-380.



Fig. 28. Sant Joan de les Abadesses, antiguo claustro románico.



Fig. 29. Sant Joan de les Abadesses, capitel del claustro: carneros.



Fig. 30. Sant Joan de les Abadesses, capitel del claustro: esfinges.



Fig. 31. Sant Joan de les Abadesses, capitel del claustro: hojas de acanto.

ya hallábamos en Montserrat. No ha pasado desapercibido ni el mínimo detalle: en ambos capiteles, el motivo entrelazado surge de una cabeza monstruosa y asciende hasta el registro superior, donde unos pájaros picotean un fruto. Por otro lado, el esquematismo y la pobreza técnica en la representación de las esfinges<sup>60</sup> esculpidas en el siguiente capitel (fig. 30), remiten a los rostros inexpresivos de Adán y Eva mientras que el motivo ornamental de las hojas de acanto (fig. 31), aparece nuevamente

<sup>60</sup> Este tema aparece también en un capitel de la portada de Ripoll y Sant Vicenç de Besalú, así como en un capitel del claustro de Santa María de Lluçà.

en el capitel del pecado original. Aunque los puntos de contacto son innegables, la ausencia de capiteles historiados impide valorar con mayor profundidad el calibre de las relaciones entre ambos conjuntos.

Por otro lado, una de las filiaciones que se ha sugerido para Montserrat es la escultura del claustro de Santa Maria de Lluçà<sup>61</sup>. Lo cierto es que en Lluçà se detecta la repetición de temas que habíamos hallado en Montserrat, Ripoll y Sant Joan de les Abadesses, achacables al conocimiento de fuentes comunes: grifos enfrentados, esfinges (fig. 32), leones entrelazados y aves picoteando un fruto, hojas de acanto, etc. No obstante, tras el análisis detallado se observan notables diferencias entre Lluçà y el grupo Montserrat-Sant Joan de les Abadesses que nos llevan a atribuir tales vinculaciones a la transmisión de repertorios de modelos y, en todo caso, a la superficie de interacción que comparten en un espacio estilístico bastante homogéneo donde, a partir de la segunda mitad del siglo XII, concurren diferentes talleres o manufacturas que trabajaron con convenciones similares a partir de referencias visuales comunes y repertorios técnicos e iconográficos semejantes. No cabe duda que estamos ante escultores que compartieron formación, técnica y estilo a partir de un substrato común. A mi juicio, debemos buscar el génesis de este estilo en el otro lado de los Pirineos, concretamente en el Rosellón y el Conflent, donde en el segundo cuarto del siglo XII se gestó una verdadera renovación escultórica. Me refiero a los claustros de Elna y Sant Miquel de Cuixà, la tribuna de Santa Maria de Serrabona, y las portadas de Sant Jaume de Vilafranca del Conflent (fig. 33) y Santa María de Cornellà del Conflent. A este respecto, la parentela entre algunas portadas del Ripollès y la Garrotxa y las producciones de los talleres roselloneses ya ha sido bastante analizada y aceptada por la historiografía<sup>62</sup>. No hay modo más adecuado de percatarse de ello que comparando el repertorio del claustro de Elena (Rosellón) con la galería septentrional del claustro de Ripoll o con los capiteles de la galería porticada de Sant Jaume de Queralbs. El substrato de la escuela de Ripoll es indiscutiblemente rosellonés; no solo se palpa a través de la repetición de ciertos

61 Sobre la escultura de Lluçà puede verse: PUIG I CADAFALCH, Josep, *L'escultura romànica a Catalunya*, vol II, Monumenta Cataloniae VI, Barcelona, 1952, p. 58-59; GUDIOL I RICART, Josep; GAYA NUÑO, José Antonio, *Arquitectura y escultura románicas*, Ars Cataloniae V, Madrid, 1948, p. 68; JUNYENT, Eduard, *Catalogne romane*, 1961, p. 31; CARBONELL, Eduard; GUMÍ, Jordi, *L'art romànic a Catalunya, segle XII*, Barcelona, 1974-75, p. 17; BARRAL I ALTET, Xavier, "La sculpture à Ripoll au XIIe siècle", en *Butletín Monumental* 131 (1973), pp. 345 y ss; PONSICH, Pierre, "Chronologie et typologie des cloîtres romans roussillonnais", *Les Cahiers de Saint Michel de Cuxà*, 7 (1976); A. PLADEVALL FONT, *Santa Maria de Lluçà*, Vic, 1974, p. 38; ESPAÑOL I BERTRAN, Francesa, "Santa Maria de Lluçà", en VIGUÉ, Jordi (dir.), *Osona*, Colección la Catalunya Romànica, vol. II, Barcelona, 1987, pp. 264-274.

62 Sobre las relaciones entre la escultura rosellonesa y catalana véase: CAMPS I SÒRIA, Jordi, "Reflexions sobre l'escultura de filiació rossellonesa a la zona de Ripoll, Besalú, Sant Pere de Rodes i Girona vers la segona meitat del segle XII", en *Estudi General*, Girona, 1990, pp. 45-69. En cuanto a los estudios precedentes, puede verse: PUIG I CADAFALCH, Josep; FALGUERA, Antoni de; GODAY Y CASALS, Josep, *L'arquitectura romànica a Catalunya*, vol. III. 2, Barcelona, 1983 (1918), pp. 747-770; GUDIOL I RICART, Josep; GAYA NUÑO, Juan Antonio, *Arquitectura y esculturas...op. cit.*, pp. 55-64; DURLIAT, Marcel, *El Rosselló romànic*, Barcelona, 1973; DALMASES, Núria de; JOSÉ I PITARCH, Antoni, *Els inicis de l'art romànic*, Barcelona, 1986, pp. 207-234.



Fig. 32. Santa María de Lluçà, claustro, capitel con la representación de dos esfinges enfrentadas.



Fig. 33. Sant Jaume de Vilafranca del Conflent, portada.



Fig. 34. Sant Cristòfol de Beget, detalle de la portada.



Fig. 35. Sant Vicenç de Besalú, detalle de la portada.



Fig. 36. Santa María de Cornellà del Conflent, portada.



Fig. 37. Santa María de Cornellà del Conflent, capitel de la portada: grifos enfrentados.

temas como las sirenas pez de doble cola o los grifos enfrentados, sino por el préstamo de estilemas y motivos ornamentales<sup>63</sup>.

En lo que concierne Montserrat, permítaseme subrayar la más que notable conexión a nivel compositivo, decorativo e iconográfico con la portada de Santa María de Cornellà del Conflent<sup>64</sup>. La parentela es especialmente palpable en la composición de las arquivoltas, que como sucede en el portal de Montserrat están decoradas con motivos helicoidales con pequeñas flores. Este sentido decorativo tiene su parangón inmediato en edificios del mismo abolengo como la portada de Santa Maria d'Espirà de l'Aglí, y la portada este de Sant Jaume de Vilafranca del Conflent. Se trata de un recurso aparece también en las portadas de Beget (fig. 34) y Sant Vicenç de Besalú (fig. 35) (Garrotxa), hecho que debemos atribuir a la difusión de los modelos roselloneses. Fijémonos por ejemplo en el capitel del lado izquierdo de Santa María de Cornellà del Conflent (fig. 36); la composición y el modelo, idéntico, nos remite al capitel de Montserrat con la representación de dos grifos enfrentados. Debemos recordar, en esta línea, que en el tímpano hallamos la representación de la *Maiestas Mariae* (fig. 37). Del mismo modo, ya han sido indicadas la concomitancias iconográficas entre el ciclo de la infancia esculpido en el friso del Voló (Rosellón) y las escenas conservadas en la arquivolta del portal montserratin. A las formas y repertorios roselloneses el taller de Montserrat introdujo una particularidad iconográfica como el citado capitel de los carneros devorando una trama vegetal.

Si bien el sustrato rosellonés parece evidente y se manifiesta a través del sentido decorativo y una serie de detalles iconográficos compartidos, en Montserrat se produce una más que notable decantación, en tanto que la calidad técnica y artística disminuye. Volvamos la mirada un instante hacia la portada de Santa María de Cornellà del Conflent. Está claro que las diferencias formales y expresivas son evidentes; allí las figuras son proporcionadas, esbeltas y elegantes. También son distintos los pliegues, que allí se han realizado de forma más decorativa y naturalista a través de incisiones perpendiculares. Este deseo naturalista también se consigue a través de las diferentes posturas de los cuerpos, que huyen de la inflexibilidad. Parece que la aplicación de estos principios estéticos obtuvo diferentes resultados en los conjuntos vinculados al sustrato rosellonés; así, en Montserrat hallamos una factura distinta (de pobreza técnica, para que engañarnos) y una desviación formal que puede conducir a cuestionar el planteamiento de consanguinidad estilística. A pesar de tan acusadas divergencias, sigo pensando que los escultores de Montserrat conocieron la obra de los talleres roselloneses o se formaron en un ámbito estilístico próximo al suyo, adoptando el léxico arquitectónico (basta observar las afinidades estructurales de sus portadas),

63 A este propósito, Barral no dudó en afirmar que "*la escuela de Ripoll se formó en el Rosselló muy influida por las obras de Cuixà y Serrabona*". BARRAL I ALTET, Xavier, "Fonts: cronología de l'escultura de Ripoll", en VIGUÉ, Jordi (dir.), *El Ripollès*, colección la Catalunya Romànica, vol. X, Barcelona, 1987, pp. 260-261.

64 PONSICH, Pere, "Santa Maria de Cornellà del Conflent", PLADEVALL, Antoni (dir.), *El Rosselló*, colección la Catalunya Romànica, vol. XIV, 1995, pp. 409-410. V

así como el repertorio iconográfico y decorativo. Una decantación de los principios estéticos del estilo rosellonés achacable a un desarrollo independiente en el marco de la misma comunidad lingüística.

La última filiación que se ha sugerido para la portada de Montserrat es la escultura conservada en algunos conjuntos de la comarca del Bages; me refiero concretamente a las portadas de Sant Pere d'Or de Santpedor (fig. 38), Sant Martí de Mura (fig. 39) y Santa Maria de Manresa. En ellos se detecta la repetición de ciertos temas que habíamos hallado en Montserrat, como el pecado original o la *Maiestas Mariae*. Sin embargo, las acentuadas diferencias palpables entre el grupo Santpedor-Manresa y Mura respecto a Montserrat me llevan a afirmar que las semejanzas entre los citados conjuntos de deben exclusivamente a la transmisión de repertorios de modelos y, en todo caso, a la superficie de interacción que comparten. La escultura de Santpedor y Manresa está directamente relacionada con el taller que trabaja en el claustro de Sant Cugat a finales del siglo XII.

### *Cronología*

Ante la endémica ausencia de documentación relativa a la construcción del portal románico de Montserrat, debemos partir de conjeturas de base estilística para fijar la cronología. Que la iglesia fue construida en el siglo XI bajo el auspicio del monasterio de Ripoll parece indudable, pues hemos reunido ya una suma considerable de indicios. En relación a ello, un documento del 1036 confirma que una mujer llamada Ingilberta legaba al monasterio de Montserrat *parilio de bovos ad opera*, lo cual indica que en durante el segundo cuarto del siglo XI ya se estaba construyendo el templo. Si fue Oliba el encargado de impulsar el proyecto nadie lo aclara, pero podemos imaginarlo, sobre todo por su comentada actividad constructiva en los condados catalanes. Sin embargo, de lo que sí existe constancia documental es de la proliferación del culto y devoción a la Madre de Dios de Montserrat en el período comprendido entre 1176 y 1223. Un documento de ese mismo año, nos permite conocer también la existencia de una *galilea delante del portal mayor de la iglesia*, cuya construcción debemos atribuir a la incapacidad del templo para absorber a todos los peregrinos que pasaban allí la noche. En cualquier caso, si el portal ya estaba construido en ese momento, el año 1223 se postula favorablemente límite superior o *ante quem*.

Por otro lado, si admitimos que la escultura de Montserrat depende del hecho demostrado que los escultores conocían las experiencias rosellonesas, es altamente improbable que su llegada sea anterior a 1150. Recordemos que la actividad escultórica de Serrabona y Cuixà empezó en los años 1140 y la consagración de la iglesia de Serrabona tuvo lugar en el año 1151, de modo que parece difícil que Montserrat pueda ser anterior a estas fechas. Estas últimas fechas coinciden con la construcción de la portada occidental de Sant Jaume de Vilafranca del Conflent y la portada de Santa María de Cornellà del Conflent, conjuntos que han sido ya relacionados con el portal

montserratino. Por muy rápido que se propagaran las nuevas formas rosellonesas, parece claro que no pudo ser antes de 1150, por lo que resulta un *post quem* adecuado. En este período (1150-1190) se forjó una tradición artística, entendida como un espacio estilístico homogéneo, con equivalencias de estilo, factura y repertorio iconográfico a partir de un substrato común. A este propósito, la escultura de Montserrat nos muestra una actividad artística dependiente a la vez de los focos roselloneses y de los talleres de Ripoll. En este sentido, la escultura románica de los talleres de Sant Joan de les Abadesses ha sido situada, según las comparaciones estilísticas con Ripoll, durante la segunda mitad del siglo XII, y más precisamente entre 1150-1190, mientras que el claustro de Lluçà es una construcción de 1170-1190. Por todo ello, no sería arriesgado relacionar la construcción de la portada con la proliferación de las peregrinaciones de Montserrat a partir de la década de los setenta del siglo XII. Sin lugar a dudas, nos hallamos ante una portada excepcional desde un punto de vista iconográfico sin parangón en la plástica románica catalana.

Fecha de recepción / date of reception / data de recepció: 04-01-2011

Fecha de aceptación / date of acceptance / data de acceptació: 27-01-2011





Fig. 38. Sant Martí de Mura, tímpano: Epifanía.



Fig. 39. Sant Pere d'Or de Santpedor, tímpano: Maestas.



# Non solo per fede. Pellegrinaggi “imposti” alla tomba dell’Apostolo Giacomo

Lorenza Vantaggiato  
Università degli Studi de Lecce

## No sólo fe. Peregrinaciones “impuestas” a la tumba del Apóstol Santiago

Lorenza Vantaggiato  
Università degli Studi de Lecce

**Resumen:** La peregrinación “impuesta” o peregrinación judicial, se manifiesta como señal reveladora del nuevo tipo de cultura en vía de afirmación tras el éxito de la economía manufacturera y de mercado, capaz de adaptar a este nuevo rumbo modelos y categorías pertenecientes al mundo de la Alta Edad Media, al mundo que durante el siglo VI es testigo del traslado desde las comunidades cristianas irlandesas y anglosajonas hacia el continente de un componente esencial de la cultura medieval como es la penitencialidad. Así pues, con el fin de comprender mejor la evolución de la peregrinación “impuesta” se ha considerado oportuno referirse a grandes rasgos a la peregrinación penitencial como experimentación y forma de crecimiento personal. Se ha prestado especial interés a la introducción de la peregrinación “impuesta” en el ámbito de los estatutos ciudadanos (Lieja y Maastricht), como posible sanción aplicable a ciudadanos responsables de determinados actos delictivos. La salvaguardia de la paz por parte de los mismos ciudadanos fue condición esencial para el bienestar y el desarrollo de la comunidad, por lo que la peregrinación se impuso como una especie de resarcimiento por graves culpas o delitos perpetrados contra el equilibrio y la paz social. Tras analizar esta documentación se pueden destacar los elementos y las características propias de la peregrinación “impuesta” así como la relación existente entre delito y pena que, sin embargo, no ha sido identificada en aquellos contextos en los que la peregrinación quedó confinada al ámbito de la costumbre. Desde el inicio del siglo XI la “geografía de las peregrinaciones” empezó a sufrir cambios sustanciales. Los impedimentos y las dificultades para llegar a la meta de Jerusalén, determinados por la extinción de los estados cruzados en 1291, provocaron, de hecho, un desplazamiento de muchos peregrinos hacia lugares más accesibles, como Roma y el santuario de Santiago en Galicia. Utilizando valiosas fuentes como los estatutos ciudadanos y las sentencias de las magistraturas se han examinado algunos casos concretos de aplicación de la peregrinación a Santiago de Compostela como enmienda.

**Palabras clave:** Peregrinación “impuesta”, Santiago de Compostela, enmienda, estatutos ciudadanos, penitencia.

---

## *Not by faith alone. “Compulsory” pilgrimages to the tomb of the Apostle St. James*

Lorenza Vantaggiato  
Università degli Studi de Lecce

**Abstract:** *The “compulsory” pilgrimage or judicial pilgrimage is a revealing sign of a new culture which is beginning to assert itself with the success of a manufacturing and market economy, able to adapt itself to this new path categories and models belonging to the the High Middle Ages, to a world which during the 6th century attests to the adoption on the Continent of an essential component of medieval Irish and Anglo-Saxon communities, which is to say, the idea of penitence. In this way, with the aim of understanding more clearly the evolution of the ‘compulsory’ pilgrimage, it might be useful to refer to the general aspects of judicial pilgrimage as an experiment and a form of personal growth. Special attention has been paid to the introduction of ‘compulsory’ pilgrimages within the context of city states ( Liège and Maastricht) where it was used as a sanction imposed on citizens guilty of certain criminal acts. That these same citizens should keep the peace was an essential condition for the well-being and the development of the community at large, and thus pilgrimage came to be used as a kind of compensation for serious offences or crimes that went against the peace and the equilibrium of the community. When analyzing these documents certain elements and characteristics particular to compulsory pilgrimage may be discerned, as well as the relation between crime and punishment which, nonetheless, has not been identified within the general context of social custom. From the beginning of the 11<sup>th</sup> century the ‘geography of pilgrimages’ began to undergo substantial changes. The obstacles and difficulties in reaching Jerusalem, the extinction of states by the crusades in 1291, resulted in many pilgrims seeking places that could more easily be reached, like Rome and the sanctuary of Santiago in Galicia. Using valuable sources such as city statutes and sentences from magistrates’ courts it has been possible to examine some concrete cases where enforced pilgrimage to Santiago was applied as an amendment.*

**Key words:** “Compulsory” pilgrimage, Santiago de Compostela, amendment, city states, penitence.

---

## *Non só fe. Peregrinacións “impostas” á tumba do Apóstolo Santiago*

Lorenza Vantaggiato  
Università degli Studi de Lecce

**Resumo do texto:** a peregrinación “imposta” ou peregrinación xudicial maniféstase como sinal reveladora do novo tipo de cultura en vía de afirmación tras o éxito da economía manufactureira e de mercado, capaz de adaptar a este novo rumbo modelos e categorías pertencentes ao mundo da Alta Idade

Media, ao mundo que durante o século VI é testemuña do traslado desde as comunidades cristiás irlandesas e anglosaxonas cara ao continente dun compoñente esencial da cultura medieval como é a penitencialidade. Xa que logo, co fin de comprender mellor a evolución da peregrinación “imposta” considerouse oportuno referirse a grandes trazos á peregrinación penitencial como experimentación e forma de crecemento persoal. Prestóuselle especial interese á introdución da peregrinación “imposta” no eido dos estatutos cidadáns (Liexa e Maastricht), como posible sanción aplicable a cidadáns responsables de determinados actos delituosos. A salvagarda da paz por parte dos mesmos cidadáns foi condición esencial para o benestar e o desenvolvemento da comunidade, polo que a peregrinación se impuxo como unha especie de resarcimento por graves culpas ou delitos perpetrados contra o equilibrio e a paz social. Tras analizar esta documentación pódense destacar os elementos e as características propias da peregrinación “imposta”, así como a relación existente entre delito e pena que, porén, non foi identificada naqueles contextos nos que a peregrinación quedou confinada ao ámbito do costume. Desde o inicio do século XI a “xeografía das peregrinacións” empezou a sufrir cambios substanciais. Os impedimentos e as dificultades para chegar á meta de Xerusalén, determinados pola extinción dos estados cruzados en 1291, provocaron, de feito, un desprazamento de moitos peregrinos cara a lugares máis accesibles, como Roma e o santuario de Santiago en Galicia. Empregando valiosas fontes como os estatutos cidadáns e as sentenzas das maxistraturas examináronse algúns casos concretos de aplicación da peregrinación a Santiago de Compostela como emenda.

**Palabras clave:** Peregrinación “imposta”, Santiago de Compostela, emenda, estatutos cidadáns, penitencia.

«**A**i tempi del beato Teodomiro, vescovo di Compostella, vi fu un italiano che avendo commesso in passato un grave delitto, a stento trovò in sé il coraggio di confessarlo al suo sacerdote e al parroco. Il parroco, ascoltata la sua confessione e sconvolto dalla gravità di una tale colpa, non osò concedergli l'assoluzione; tuttavia, mossa da pietà, inviò il peccatore in penitenza al sepolcro di san Giacomo con una tessera sulla quale era indicato il delitto commesso. Gli consigliò di implorare con tutto il cuore l'aiuto del santo apostolo e di sottomettersi al giudizio pronunciato dal vescovo della basilica apostolica. Il penitente si recò senza indugi presso il sepolcro di san Giacomo in Galizia e, all'alba del venticinque luglio, giorno della solenne festività di san Giacomo, chiese perdono a Dio e all'apostolo tra lacrime e singhiozzi, pentendosi d'aver commesso un tale crimine; pose quindi sul venerabile altare il documento attestante la colpa commessa. A metà mattinata di quello stesso giorno, il beato Teodomiro, vescovo della sede compostellana, si avvicinò all'altare indossando gli ornamenti episcopali per celebrare la messa e, visto il documento sulla tovaglia di lino dell'altare, si domandò da e perché fosse stato lasciato lì. Dopo che il penitente si fu avvicinato ed ebbe raccontato innanzi a tutto l'uditorio, e non senza versar lacrime, di aver commesso un grave crimine per il quale, spinto dal suo parroco, si era recato lì ed ora si prostrava innanzi a lui, il santo vescovo aprì la tessera, senza però trovare nulla, come se mai vi fosse stato scritto alcunché. Mirabile evento, fonte di immensa gioia, si cantino in eterno a

Dio e all’apostolo grandi lodi e onori! *Questa è opera del Signore, ed è cosa meravigliosa agli occhi nostri* (Sal 117, 23; Mt 21, 42). Il santo vescovo, assolutamente certo che il penitente avesse ottenuto il perdono di Dio per i meriti dell’apostolo, non volle imporre all’uomo, per il crimine commesso, altra penitenza che non fosse l’osservanza del digiuno tutti i venerdì; poi concessagli l’assoluzione da tutti i peccati, lo rimandò a casa. Questa testimonianza ci è data perché noi possiamo credere che otterrà certamente la cancellazione in eterno dei suoi peccati chiunque si sia pentito sinceramente e sia giunto da terre lontane in Galizia per implorare il perdono di Dio e l’intercessione del santo apostolo. Si degni di assicurarci ciò nostro Signore Gesù Cristo, che con il Padre e lo Spirito Santo vive e regna, Dio negli infiniti secoli dei secoli<sup>1</sup>.

Dal racconto di miracolo di San Giacomo, riportato dal Beato Beda e incluso nel secondo Libro del Codice Callistino, emergono molti degli elementi e delle caratteristiche di una particolare forma di pellegrinaggio, cioè quello “imposto” a riparazione di un grave reato<sup>2</sup>. Tra le varie ammende *honorables*, a partire dalla

1 «Temporibus beati Theodemiri Compostellamensis episcopi, fuit quidam Ytalicus, qui quoddam magnum facinus, quod inique olim egerat, vix sacerdoti suo et antisti ausus est confiteri. Quo audito, eius antistes tanti facinoris pavefactus penitentiam illi dare non audeat: attamen pietate motus peccatorem cum scedula, eodem delicto scripta, ad sancti Iacobi limina penitencie causa dirigit, precipiens illi, ut auxilia beati apostoli toto corde imploret, et presulis apostolice basilice iudicium subintret. Ipse autem sine mora beatum Iacobum in Gallecia adiit, et super eius ante altare venerandum se tantum crimen fecisse penitens, a Deo et apostolo veniam postulans lacrimosis singultibus die festo sancti Iacobi, scilicet VIII Kalendas Augusti hora prima, reatus sui cyrographum posuit. Cumque beatus Theodemirus Compostellanensis sedis presul episcopalibus infulis decoratus ad missam cantandam ad altare die ipsa hora tertia accederet, cedulam ipsius sub altaris linteamen repperit, sciscitans, cur ibi vel a quo imponeretur. Cui eum penitens ilico occurreret, facinusque proprium et antistitis sui iussum, quo advenerat flexis genibus coram eo, cunctis audientibus, non sine lacrimis enarraret, sanctus presul aperta cedula, acsi numquam litteris esset conscripta, nichil in ea repperit scriptum. Mira res magnumque gaudium, magna laus et gloria Deo et apostolo decantanda in evum. *A Domino factum est istud et est mirabile in oculis nostris* (Ps 117, 23; Mt 21,42). Sanctus vero presul credens illum apud Deum meritis apostoli veniam impetrasse, aliquam penitentiam de remisso crimine dare illi nolens, set VI feria tantum ex tunc illi ieiunare precepit, et a delictis cunctis absolutum illum ad patriam remisit. Hinc datur intelligi, quia quisquis vere penitens fuerit et de longinquis horis veniam a Domino et auxilia beati Iacobi postulanda in Gallecia toto corde peccerit, procul dubio delictorum eius cyrographum deletum in evum erit. Quod ipse prestare dignetur Ihesus Christus Dominus noster, qui euro Patre et Spiritu / Sancto vivit et regnat Deus per infinita secula seculorum. Amen» (*Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, transcripción a partir del Códice original por K. Herbers y M. Santos Noia, Santiago de Compostela 1998, Lib. II, cap. II, pp. 161-162). Per la traduzione italiana cfr. *Il Codice Callistino*, prima edizione integrale del *Liber Sancti Jacobi-Codex Calixtinus* (sec. XII), Traduzione e introduzione a cura di V. M. Berardi, Collana del Centro Italiano di Studi Compostellani, Studi e Testi 3, Pomigliano d’Arco 2008, Libro II, cap. II, pp. 345-346. Il Codice Callistino, attribuito dall’autore-compilatore a papa Callisto II in modo da accrescere l’autorevolezza dell’opera, fu elaborato tra il 1139 e il 1173 con lo scopo di promuovere lo sviluppo del pellegrinaggio e di affermare il ruolo di primo piano del santuario compostellano nell’Occidente cristiano. Per un approfondimento relativamente al contesto storico-culturale in cui si colloca la compilazione del Codice e per un’ampia disamina sulla struttura dell’opera si rimanda all’introduzione del volume *Il Codice Callistino* cit..

2 «Le reali motivazioni del pellegrino –osserva Richard Barber– dividono grosso modo, i pellegrini in due gruppi: coloro che partivano spinti dal fervore religioso da coloro che andavano alla ricerca della soluzione di un problema terreno. Il gruppo più numeroso è probabilmente il secondo». Barber R., *Pellegrinaggi, I luoghi delle grandi religioni*, Genova 1991, p. 187; Sigal P.A., *Les différents types de pèlerinage au Moyen Âge, in Wallfahrt kennt keine Grenzen*, a cura di Raff Th., München-Zürich 1984, pp. 76-84, Id., *Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Âge*, Paris 1974; Lavarini R., *Il pellegrinaggio cristiano. Dalle sue origini al turismo religioso del XX secolo*, Genova 1997. Il pellegrinaggio è una particolare forma di culto che, nono-

seconda metà del XIV secolo, il pellegrinaggio ebbe un ruolo di primo piano, in quanto sanzione che consentiva alle autorità di allontanare temporaneamente quanti si erano resi responsabili di qualunque genere di fatti degni di riprovazione e di condanna.

Nato in origine come atto volontario, il pellegrinaggio assunse un carattere di obbligatorietà a partire dal secolo VI, divenendo, così, una penitenza adatta ai peccati più gravi<sup>3</sup>. Così come delineato nell'episodio del miracolo di San Giacomo, alle motivazioni individuali ed intime (*peregrinatio religiosa, preregrinatio pro voto, causa orationis*) che spingevano l'uomo medievale ad intraprendere un lungo viaggio verso la via della salvezza, si trovano associate anche esigenze di natura espiatoria, cioè a risarcimento di reati e colpe consumati contro l'equilibrio e l'armonia sociale. Il pellegrinaggio poteva essere compiuto anche sulla base di precise disposizioni testamentarie e svolto, quindi, per delega o per procura, così come dispose nel suo testamento, datato 1266, Jan About di Ramscappelle<sup>4</sup>, egli, infatti, incluse una clausola specifica: «lascio dodici libre ad un uomo adatto a compiere un pellegrinaggio a Compostella (*ad sanctum Jacobum*) e a Saint Gilles in Provenza, qualora io, durante la mia vita, non abbia potuto compiuto tali pellegrinaggi»<sup>5</sup>. Il sovrapporsi di più ambiti, quale quello religioso, culturale, giuridico e fin'anche quello economico, hanno reso il pellegrinaggio, già di per sé componente rilevante

---

stante le differenze relative ai tempi, alle modalità di svolgimento e ai luoghi, accomuna le grandi tradizioni religiose. Questa pratica, infatti, «richiama il bisogno di visitare luoghi caratterizzati dalla presenza del divino sotto varie forme e resi sacri da fondatori di religioni, personaggi importanti, reliquie di santi e martiri, eventi particolari» (Otranto G., *Il pellegrinaggio nel cristianesimo antico*, in «Il Veltro. Rivista della civiltà italiana» 43, 1999, pp. 239-256).

- 3 La tradizione monastica e l'esperienza eremitica elaborarono l'idea della necessità di combattere il corpo, ed in particolare il desiderio sessuale diffondendo, attraverso i libri penitenziali, un modello ascetico molto duro da seguire. S'imponavano lunghi e rigidi digiuni insieme a norme estremamente restrittive circa l'uso del piacere. (Bell R., *La santa anoressia. Digiuno e misticismo dal Medioevo a oggi*, Bari 1987, pp. 137-140). Così come evidenziato da Giuseppina Muzzarelli, «nei secoli dell'alto Medioevo furono i monaci irlandesi con i libri penitenziali a identificare nella rigida dieta a pane e acqua lo strumento per eccellenza, non più volontario però, per punire l'imperfezione e non per avvicinarsi ad un'ideale perfezione. Per questi monaci la dieta a pane e acqua costituiva dunque il prezzo per il riscatto di ogni peccato più che la proposta esplicita di un ideale e generalizzato stile di vita» (Muzzarelli G., *Penitenze nel Medioevo. Uomini e modelli a confronto*, Bologna 1994, p. 103).
- 4 Piccolo villaggio nei pressi di Knokke-Heist.
- 5 «Universis presentes litteras inspecturis Johannes, dictus About, salutem in Domino sempiternam. Noverit Universitas vestra quod ego diem extremi iudicii expavescens, statumque vite mee considerans, in sana tamen vita mea, bonorum virorum fretus consilio, testamentum meum condidi in hunc modum: In primis [...] Item legavi alicui bono homini duodecim libras qui pro me peregrinationem faciat apud sanctum Jacobum et apud sanctum Egidium, si tamen istas peregrinationes non fecero in vita mea [...]» in *Cronica et cartularium monasterii de Dunis*, Cronique et cartulaire fasc.1, (Recueil de chroniques, chartes et autres documents concernant l'histoire et les antiquités de la Flandre-Occidentale. Chroniques des monastères de Flandre), DXLIX - n. 994, Testamentum Johannis About de Ramscappelle, pp. 597-598, qui 597. Si veda ancora il caso di Ghervin die Ward di Bruges che predispose tra le clausole testamentarie (3 dicembre 1299) quella di lasciare ventotto libre per un viaggio a San Giacomo e venti scellini da destinare a colui che avrebbe compiuto il viaggio al suo posto. «[...] Vort so ghevic XXVIII over mie te zendene suffizantelike tsinte Jacobs daeric minen wech sculdich ben ende XX s. upten wech te deelne den ghenen diere over mie varen sal. [...]» *Cronica et cartularium monasterii de Dunis* cit., DCII - n. 1390, Testement van Gherwin de Ward of Weerds, pp. 665-668, qui p. 667.

della vita religiosa e aspetto significativo della cultura medievale, un fenomeno estremamente complesso e difficile da definire<sup>6</sup>.

Lungi da qualsiasi pretesa di completezza, si cercherà, in questa sede, di mettere in luce gli elementi propri del pellegrinaggio “imposto”<sup>7</sup>. Dopo un breve, ma necessario *excursus* sull’evoluzione di questo fenomeno, maggiore attenzione sarà dedicata all’introduzione del pellegrinaggio all’interno degli statuti cittadini, quale possibile sanzione da prescrivere a cittadini responsabili di determinati atti criminali. L’analisi di tale documentazione permetterà, quindi, di rintracciare la relazione esistente tra reato e pena, non individuabile, invece, in quei contesti in cui il pellegrinaggio rimase confinato nell’ambito della consuetudine<sup>8</sup>. Utilizzando preziose fonti quali gli statuti cittadini e le sentenze delle magistrature esamineremo, quindi, alcuni casi concreti di applicazione del pellegrinaggio a Santiago di Compostella come ammenda<sup>9</sup>.

Recepito, a partire dal VI secolo, nel quadro del sistema penitenziale a tariffa della Chiesa medievale, il pellegrinaggio costituì così una forma di espiazione

6 Leonardi C., *Il pellegrinaggio nella cultura medievale*, in *Romei e Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350)*, a cura di M. D’Onofrio, Milano 1999, pp. 43-48. Il pellegrinaggio è una particolare forma di culto che, nonostante le differenze relative ai tempi, alle modalità di svolgimento e ai luoghi, accomuna le grandi tradizioni religiose. Questa pratica, infatti, «richiama il bisogno di visitare luoghi caratterizzati dalla presenza del divino sotto varie forme e resi sacri da fondatori di religioni, personaggi importanti, reliquie di santi e martiri, eventi particolari» (Otranto G., *Il pellegrinaggio nel cristianesimo antico*, in «Il Veltro. Rivista della civiltà italiana» 43, 1999, pp. 239-256).

7 Su questo argomento si rimanda agli studi fondamentali sul pellegrinaggio imposto: Van Cauwenbergh E., *Les pèlerinages expiatoires et judiciaires dans le droit communal de la Belgique au Moyen Âge*, Louvain 1922; Van Herwaarden J., *Opgelegde bedevaarten. Een studie over de praktijk van opleggen van bedevaarten (met name in de stedelijke rechtspraak) in de Nederlanden gedurende de late middeleeuwen (ca. 1300 - ca. 1500)* (Van Gorcum’s historische bibliotheek 95), Assen-Amsterdam 1978, sempre relativamente al al pellegrinaggio “imposto” si veda anche il saggio in inglese di Van Herwaarden in, *Between Saint James and Erasmus: Studies in Late-Medieval Religious Life: devotion and pilgrimage in the Netherlands*, Leiden-Boston 2003, in particolare, cfr. il cap. 11, pp. 379-413. Per un’analisi sugli studi condotti su un fenomeno così complesso, testimone dell’estensione di una categoria della cultura medievale, quella cioè della “penitenza”, a pratiche locali di natura giudiziaria mirate a contenere la criminalità, e comunque alla sfera laica dell’amministrazione della giustizia si rimanda Vantaggiato L., *Pellegrinaggi giudiziari. Dalla Fiandra a San Nicola di Bari, Santiago di Compostella e altri santuari (secc. XIV-XV)*, Studi e Testi n. 5, Pomigliano d’Arco 2010, in particolare cfr. il capitolo “Lo status quaestionis”, pp. 41-70.

8 Vale la pena richiamare a questo punto del discorso come a Gand il pellegrinaggio “imposto” fosse previsto per diversi tipi di reato, non esistendo, un riferimento normativo specifico che stabilisse la corrispondenza tra reato e pena. Il principio di negoziazione, inoltre, rendeva flessibile la pena con la riconosciuta facoltà alla parte lesa di stabilire le modalità di applicazione dell’ammenda. Infatti, i pacificatori, nel prevedere le sanzioni, si rimettevano alle richieste presentate dai parenti e amici dell’offeso, del danneggiato o della vittima. Una pacificazione del 1353 offre in maniera chiara il riscontro dell’ampia prerogativa data alla parte lesa di imporre le proprie condizioni. «[...] de vorseide Thonis ende de persoene voorscreven, also sijne maghe ende vriende van vader ende van moeder hebben gheseit hare segghen up de vorme van den compromisse in der manieren hier naer volghende [...]», vale a dire «[...] Il richiamato Thonise, unitamente agli altri prima menzionati, parenti e amici del padre e della madre, ha rilasciato le dichiarazioni relativamente alle modalità del compromesso nei modi qui di seguito riportati [...]». Archivio della Città di Gand (d’ora in poi SAG), 330 n. 1 (1353-1354), ms., *Zoendinc Bouc*, f. 252r. Relativamente al pellegrinaggio giudiziario applicato dalle magistrature cittadine di Gand nel XIV secolo, cfr. Vantaggiato, *Pellegrinaggi giudiziari* cit., pp. 137-167.

9 Differenti tipi di reati e delitti venivano puniti con il pellegrinaggio. «A very wide variety of offence could be punished over and again in the same territorial jurisdiction with other pilgrimage (except for the cities of bishopric of Liège and Maastricht where set tariffs applied)» Van Herwaarden *Between Saint James and Erasmus* cit., p. 399.



all'interno del processo ecclesiastico<sup>10</sup>. Riprendendo la pena imposta da Dio a Caino<sup>11</sup>, i peccatori vennero obbligati a trascorrere anni in esilio come penitenza atta ed espiare determinati peccati. A partire dal IX secolo, però, l'esilio senza meta precisa, sinonimo di insicurezza e pericolo, venne sostituito dall'indicazione di una destinazione precisa<sup>12</sup>. L'idea, quindi, che per ottenere il perdono il pellegrino dovesse recarsi presso un santuario preciso influì sulle scelte delle autorità religiose, ragion per cui si iniziò a prescrivere ai penitenti un santuario presso cui recarsi<sup>13</sup>. Il miracolo di San Giacomo nei confronti del pellegrino italiano colpevole di grave delitto, precedentemente ricordato, comprova come già nel XII secolo il santuario compostellano rappresentasse, tra i *loca sancta*, una realtà rilevante e di inestimabile valore e che il culto di San Giacomo, quale protettore tanto potente quanto illustre, avesse oltrepassato i confini iberici, diffondendosi in tutta l'Europa<sup>14</sup>. In altro un passo

10 Così come evidenziato da Cyrille Vogel, «nous en avons la preuve dans le pullulement des *libri paenitentiales* à partir de l'époque mérovingienne. L'exil et la *peregrinatio* y sont mentionnés, à côté du jeûne et de châtements corporels, comme œuvre particulièrement pénibles infligées pour des fautes d'une gravité exceptionnelle». Vogel C., *Le pèlerinage pénitentiel*, in *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima Crociata*, Atti del IV Convegno del Centro di Studi sulla spiritualità medievale (Todi, 8-11 ottobre 1961), Todi 1963, pp. 39-94. Sulla storia della penitenza nel Medioevo, cfr. Vogel C., *Les rites de la pénitence publique aux IX et XI siècles*, in *Mélange offerts à René Crozet*, a cura di Gallais P., Riou Y.J., Poitiers 1966, vol. I, pp. 137-144; ID., *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, Paris 1969; Buckley F., *Le nouvel Ordo Paenitentiae et la loi pénale*, in «Concilium. Revue internationale de théologie», 107 (1975), pp. 65-76; Vacandard E., *La pénitence publique dans l'Eglise primitive*, Paris 1903; Kotting B., *Die Stellung des Confessor in der Alten Kirche, in Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs*, a cura di B. Kotting, Münster 1988, pp. 122-144; Rusconi R., *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna 2002.

11 «Sarai errabondo e fuggiasco sulla terra» (Gen. 4,10-12).

12 I profondi cambiamenti intervenuti a partire dalla fine del XII secolo, condussero alla definizione di tre forme di penitenza: *paenitentia publica solemnis*, *paenitentia publica non solemnis*, *paenitentia privata*, rispettivamente penitenza pubblica e solenne, penitenza pubblica non solenne e penitenza privata. La seconda forma di penitenza si espletava attraverso il pellegrinaggio penitenziale e poteva essere prescritta da ogni curato di parrocchia, se necessario più volte. Considerato una penitenza molto dura, fu riservato alle colpe di una gravità eccezionale quali il parricidio. Su questo argomento, cfr. Galtier P., *Les origines de la pénitence irlandaise*, in «Recherches des sciences religieuses», 42 (1954), pp. 58-85, 204-225; Vogel C., *Composition légale et commutation dans le système de la pénitence tarifée*, in «Revue de droit canonique», VIII (1958), pp. 289-318; IX (1959), pp. 1-38, 341-359, ora anche in Id., *En remission des péchés. Recherches sur le système pénitentiels dans l'Eglise latine*, a cura di Favre A., Aldershot 1994; A. Nocent, *Il sacramento della penitenza e della riconciliazione*, in *Anàmnesis 3/1: La liturgia i sacramenti. Teologia e storia della celebrazione*, Genova 1986, pp. 133-203; Legendre P., *Aux sources de la culture occidentale: l'ancien droit de la pénitence*, in *La cultura antica dell'Occidente latino dal VII all'XI secolo* (Spoleto, 18-24 aprile 1974), Spoleto 1975, pp. 575-595; C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*, Paris 1982, in part. pp. 11-25; R. Merle, *La pénitence et la peine. Théologie, droit canonique, droit pénal*, Paris 1985.

13 L'influenza dei *libri penitenziali* irlandesi e anglosassoni, nei quali le *peregrinationes* compaiono frequentemente, la lenta istituzionalizzazione dei *viaggi a Roma* in particolari casi di vertenze giudiziarie, la nascita e l'espansione della *pax* e della *tregua Dei*, lo sviluppo del sistema di indulgenze, infine l'Inquisizione, sono una serie di fattori che portarono la Chiesa, non senza difficoltà, a riconoscere al pellegrinaggio il significato ufficiale di atto di penitenza. Sull'introduzione del pellegrinaggio “imposto” nella giustizia civile si rimanda a Van Herwaarden J., *Opgelegde bedevaarten* cit., pp. 10-47.

14 «Illuc populi barbari et domestici cunctorum cosmi climatum adveniunt, scilet Franci, Normanni, Scoti, Hiri, Galli, Theutonici, Yberi, Wasconi, Baioari, Navarri impii, Bascli, Gotti, Provinciales, Garasqui, Lotharingi, Gauti, Angli, Britones, Cornubienses, Flandri, Frisi, Allobroges, Itali, Apuli, Pictavi, Aquitani, Greci, Armeni, Daci, Noroequi, Russi, Iorianti, Nubiani, Parthi, Romani, Galette, Ephesi, Medi, Tusciani, Kalabriani, Saxones, Siciliani, Asiani, Ponti, Bitiniani, Indiani, Creti, Hiersomilitani, Antiocheni, Galilei, Sardani, Cipriani, Ungari, Bulgari, Ysclavoni, Africani, Perse, Alexandrini, Egiptii, Suriani, Arabes, Colosenses, Mauri, Ethiopes, Philipen-

del Codice Callistino, precisamente nel sermone *Veneranda dies* di papa Callisto, si legge, infatti, che, oltre ai poveri, ai ricchi, ai nobili e ai plebei, si dirigevano a Santiago di Compostella pellegrini «appesantiti dalle catene di ferro per scontare una penitenza» e altri ancora che portavano catene e sbarre di ferro, «dalle quali erano stati liberati per intercessione di San Giacomo, che li strappava così dalla prigione mentre compivano penitenza e versavano lacrime per i delitti commessi»<sup>15</sup>. I pericoli incontrati lungo il tragitto e la faticosa ricerca dell'anima del peccatore della quiete divina avrebbero, quindi, condotto alla salvezza dell'anima e al perdono dei peccati. Applicato essenzialmente a coloro che avevano peccato pubblicamente e quanti si erano macchiati di crimini ritenuti oltraggiosi nei confronti della società, il pellegrinaggio assunse, già in questa fase, la peculiarità di penitenza in grado di difendere la cittadinanza da persone ritenute pericolose e per questa ragione obbligate ad allontanarsi dal loro territorio<sup>16</sup>.

«L'Eglise s'occupe de contrôler les mœurs des chrétiens», in particolare, quelli dei membri del clero<sup>17</sup>. Molto interessanti sono i *comptes d'officialité* di Tournai, docu-

---

ses, Capadoci, Corinti, Elamite, Mesopotamiani, Libiani, Cirenenses, Pamphiliani, Ciliciani, Iudei et cetera gentes innumerabiles. Cuncte lingue tribus et nationes ad eum tendum per caterva set phalanges, cum gratiarum actione vota sua Domino persolventes, premia laudum deferentes. Nimio gaudium miratur, qui peregrinantum choros circa baeti Iacobi altare venerandum vigilantes videt» (*Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus* cit., Lib. I, cap. XVII, p. 89). Così come evidenziato da Vincenza Maria Berardi, «all'exploit del fenomeno peregrinatorio contribuirono indubbiamente sia la potente abazia di Cluny- impegnata nella sua opera di *Reconquista* e *re-población* e, dunque, interessata a promuovere il pellegrinaggio jacoepo – sia gli sforzi congiunti dei regnanti di Castiglia-León e di Navarra e Aragona, che si adoperano per rendere sicuro *l'iter sancti Iacobi*, successivamente denominato *Camino de Santiago*». (Introduzione a *Il Codice Callistino* cit., p. 15; relativamente agli studi che hanno evidenziato il forte nesso tra il successo del pellegrinaggio a Santiago e l'impegno dei monaci cluniacensi cfr. l'analisi e i riferimenti bibliografici richiamati dalla Berardi, cfr. pp. 15-16, in part., note 25-26).

15 «Illuc etiam tendunt pauperes, felices, feroces, equites, pedites, satrapes, ceci, manci, obtimates, nobiles, heroes, proceres, presules, abates, alii nudis pedibus, alii sine proprio, alii causa penitencie liguati ferro. Alii crucis signum ut Greci manibus portant, alii sua pauperibus tribuunt, alii ferrum aut plumbum ad opus apostoli basilice manibus deferunt, alii ferreos vectes et manicas, et quibus per apostolum liberantur de iniquiorum ergastulis, humeris portant, penitenciam agentes, delicta lugentes» (*Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus* cit., Lib. I, cap. XVII, p. 89).

16 L'idea di Medioevo, come età della conflittualità endemica, è stato messo in discussione dai recenti studi i quali, liberandosi da tutti i luoghi comuni, hanno evidenziato come la violenza fosse il prodotto di un contesto contrassegnato dal forte senso dell'onore e dal quale dipendeva anche il successo sociale. La violenza obbediva, quindi, a delle regole sociali riconosciute e condivise, che interagivano in un sistema in cui si passava facilmente dall'offesa verbale al gesto materiale, dall'aggressione all'omicidio, rientrando, così, nel gioco delle dinamiche sociali. Gauvard C., *Violenza*, in *Dizionario dell'Occidente medievale medievale. Temi e percorsi*, a cura di J. Le Goff, J.-C. Schmitt, ed. it. a cura di G. Sergi, 2, Torino 2004, pp. 1204-1212; Bellamy J., *Crime and public order in England in the later middle ages*, London-Toronto 1973; Rousseaux X., *Taxer ou châtier? L'émergence du pénal. Enquête sur la justice nivelloise (1400-1650)*, thèse de doctorat en histoire, Université catholique de Louvain, inédite, 2 vol., Louvain-la-Neuve 1990; Id., *Existe-t-il une criminalité d'ancienne régime (13e-18e s.)? Réflexions sur l'histoire de la criminalité en Europe*, in *Histoire et criminalité de l'antiquité au XXe siècle. Nouvelles approches*, Actes du colloque (Dijon-Chenôve, 2-5 Octobre 1991), a cura di Garnot B., Dijon 1992, pp. 123-166; Id., *From Medieval Cities to National States, 1350-1850: The Historiography of Crime and Criminal Justice in Europe*, in *Crimes history and histories of crimes. Studies in the historiography of crime and criminal justice in modern history*, a cura di C. Emsley, L. A. Knafla, London 1996, pp. 3-33.

17 Rousseaux X., *Sozialdisziplinierung, Civilisation de mœurs et monopolisation du pouvoir. Eléments pour une histoire du contrôle social dans les Pays-Bas méridionaux 1500-1815*, in *Institutionen, Instrumente und Akteure sozialer Kontrolle und Disziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, a cura di H. Schilling, L. Behrisch, Frankfurt 1999, p. 259.

mentazione da cui emerge l'attenzione riservata dai membri del tribunale vescovile alla vita pubblica del clero e del laicato<sup>18</sup>. Tra le diverse ammende imposte ritorna frequentemente il pellegrinaggio espiatorio. In particolare l'omosessualità (*crimen sodomiticum*) e la pedofilia erano puniti con il pellegrinaggio a Santiago di Compostella e a San Nicola di Bari, si veda, a titolo esemplificativo, sentenza del 1446: «Balduinus de Galles pro pluribus excessibus per eum commissis et articulis sibi impositis condemnatus ad viagia Sanctorum Nicolay de Barro et Jacobi de Compostella solvit pro redemptione eorundem: 40 lb fl.»<sup>19</sup>.

Nel corso del XIV secolo l'ammenda si sviluppò nella direzione di un garantismo della pietà e della giustizia con conseguente recupero dell'etica sociale<sup>20</sup>. Esito di questa lunga evoluzione, fu la predilezione delle autorità civili di prescrivere ai condannati, congiuntamente ad ammende pecuniarie, pellegrinaggi, ma anche penitenze, fondazioni di cappelle, messe di suffragio, mortificazioni, costruzione di croci in legno o in pietra sul luogo in cui si era consumato il delitto, a beneficio spirituale e in memoria della vittima<sup>21</sup>. Il pellegrinaggio venne, quindi, inserito in un sistema di conciliazione, vale a dire di accordi volontari fra le parti, entrando nel diritto civile e penale come tipo di pena e, conseguentemente, come sanzione prevista dalle autorità. Esso fu adottato, in particolare nelle zone dell'attuale Belgio, nei Paesi Bassi (ma anche nel nord della Francia e in Germania)<sup>22</sup>, dall'autorità comitale<sup>23</sup>, dai sovrani nelle clausole di trattati di pace<sup>24</sup>, dalle magistrature cittadine, così come dai decani

18 *Comptus sigilliferi curie Tornacensis. Rekening van de officialiteit van Doornik (1429-1481)*, ed. a cura di C. Vleeschouwers, M. Van Melkebeek, vol. 3, Brussel 1995.

19 *Ibid.*, n. 670, p. 54. Si vedano anche altri esempi, n. 96 «Sequentur emende et parva registra Tornacenses. A prima die mensis Julii videlicet feria sexta post festum beatorum Petri et Pauli Apostolorum usque ad diem Lune proxime sequentem [1-3 luglio 1446]; n. 8653, p. 631 «In Sancto Christo Gadensis. Henricus vander Scaghe, clericus, quia amputavit alteram manuum Liuiini van Tsolleberch condemnatus hac ebdomada [7 januari 1471] ad viagium Beati Nicolay de Baro, pro cuius redemptione: solvit 24 lb.».

20 Rousseaux X., *Du contrôle social et de la civilisation des mœurs. Pratiques judiciaires et représentation religieuse à Nivelles aux temps des Réformes (XVe-XVIIe s.)*, in *Geloven in het Verleden over het godsdienstig leven in de vroegmoderne tijd. Studies aangeboden aan M. Cloet*, a cura di E. Put, M. J. Marinus, H. Storme, Louvain 1996, pp. 89-108; Gonthier N., *Le châtement du crime au Moyen Âge*, Rennes 1998.

21 Cfr. Van Herwaarden, *Opgelegde bedevaarten* cit., p. 78; Poulet E., *Histoire du droit pénal dans l'ancien duché de Brabant*, I, Bruxelles 1867, p. 182.

22 Cfr. Van Herwaarden *Between Saint James and Erasmus* cit., pp. 397-398.

23 Si veda ad esempio il trattato tra il reggente di Francia, futuro Filippo V, e il conte di Fiandra, Roberto di Béthune. Una delle clausole del trattato prevedeva che Roberto, secondo figlio del conte, avrebbe dovuto compiere cinque pellegrinaggi «et li dit mesire Robert son filz, ira dedenz un an en pèlerinage à Sant Jaque en Galice, à Notre-Dame de Rocamadour, à Notre Dame de Vaurvert, à Saint Gille en Provence et à Notre Dame du Puy, et se il ne pouoit bonement dedenz un an, pour lessoine de lui ou de son pere, il irait dedenz deux ans, et fera les dis pèlerinages à une fois uo à plusieurs si comme il lui plera», cfr. *Codex diplomaticus Flandriae (1296-1327)*, ed. a cura di Th. de Limburg-Stirum, 2 voll., Bruges 1879-1889, t. I, n. 310, pp. 281-290, in part. p. 284.

24 Una clausola del trattato della *Pace di Arques* del 1326 prevedeva che le città di Bruges e di Courtrai dovessero inviare trecento pellegrini quale atto di riparazione per l'attentato alla vita del conte fiammingo. «Item, ceus de Bruges et de Courtray vaudront trois cent pèlerins, desquies li cent iroent à Saint-Jaque en Galice, et li autre cent à Saint-Gile et à Nostre-Dame de Vauvert, et cent à Nostre-Dame de Rochemadour; et partiront pour le diz pèlerinages faire et accomplir lendemain de la prochaine feste de la Magdeleine; et parferont leur pèlerinages bein et loyamment, et rapporteront lettres souffisans de l'accomplissement des diz pèlerinages; et se il plaist au roy, nostre seigneur, de leur faire grace et rémission de diz pèlerinages, laquele il requierent moult humblement, il li donront pour dite grace en lieu de diz pèlerinages dis mil livres de tournois, et se ce

delle corporazioni<sup>25</sup>. Gli indesiderabili, i turbolenti, i pericolosi e quanti si erano macchiati di gravi reati, ivi compreso l'omicidio, venivano così allontanati dalla città, per un periodo più o meno lungo, a seconda della distanza da percorrere per raggiungere il santuario prefissato<sup>26</sup>. Inoltre, è opportuno ricordare che, a differenza di altre ammende, quale ad esempio l'esilio o il bando, il pellegrinaggio assolveva a più istanze contemporaneamente: allontanamento temporaneo del colpevole dalla comunità, soddisfazione all'onore della parte offesa, attestazione rilasciata dall'autorità religiosa comprovante l'avvenuto compimento del viaggio, riabilitazione del reo<sup>27</sup>. Inoltre, solo in caso di effettivo impedimento da parte del colpevole di compiere il pellegrinaggio prescritto, questo poteva essere riscattato, cioè convertito in ammenda pecuniaria. Proprio in relazione a tale possibilità, Jean-Marie Moeglin colloca il pellegrinaggio all'interno delle penitenze pubbliche, evidenziando che esso «est d'une certaine manière un bannissement, c'est à dire une sanction classique de

---

non li dit pèlerin iron si comme dit est es diz pèlerinages; et seront li dit pèlerin, en allant et retournant par le royaume de France et de Navarre, ou sauf conduit roy, et est élection du roy de prendre laquele qu'il voudra des deus dites voies». Per la lettura integrale del documento, cfr. *Codex diplomaticus Flandriae* cit., II, n. 356, pp. 385-403, in part. p. 391.

- 25 Il pellegrinaggio “imposto” ricorreva anche nelle pacificazioni dei consigli degli artigiani e delle corporazioni. Ne ritroviamo esempi nei libri delle pacificazioni di Gand. Le relative pacificazioni vennero concluse dalla corporazione e approvate dai pacificatori, o stipulate da quest'ultimi con la collaborazione dei primi. Quando veniva commesso un reato all'interno della corporazione, questa nel suo insieme ne risultava danneggiata, ragion per cui il colpevole doveva riappacificarsi non solo con coloro che aveva personalmente offeso, ma anche con l'intera corporazione. Ciò poteva causare l'imposizione di più di un pellegrinaggio. In una sentenza del 20 giugno 1361, riportata nel registro degli scabini, risulta che un membro della corporazione dei tessitori fu costretto a compiere un pellegrinaggio a Santiago di Compostella. La punizione venne decisa dai decani e dai giurati della corporazione e successivamente venne ratificata dagli scabini. La sentenza è edita in Espinas G., Pirenne H., *Recueil de documents relatifs à l'histoire de l'industrie drapière en Flandre*, publ. par G. Espinas, H. Pirenne, II, Brussels 1909, n. 465, pp. 497-498; n. 466 (*Sentences des échevins à la suite des plaintes devant eux par les marchands de draps fin sur le mauvaise teinture de leurs draps*); n. 467 (*Notice d'un conflit entre le comte de Flandre et les échevins de Gand à propos du meurtre d'un individu banni pour avoir molesté les sergents du doyen des petit métiers et du doyen des tisserands*).
- 26 Etienne Van Cauwenbergh propone una visione d'insieme dei reati puniti in Fiandra e in Brabante con il pellegrinaggio. Compagno reati contro la religione, quali la bestemmia e l'eresia, reati contro il bene pubblico, ivi compresi quelli consumati a danno di pubblici ufficiali nell'esercizio delle loro funzioni, ma anche la resistenza a pubblico ufficiale, falsi in scrittura, spergiri, uso di pesi e misure false, offesa del costume, e reati contro la persona, come risse, minacce, omicidio, provocazioni, colpi e ferite, effrazioni, false accuse, ingiurie e diffamazioni, ma anche reati contro la proprietà, come furto, brigantaggio e bracconaggio, cfr. Van Cauwenbergh E., *Les pèlerinages expiatoires et judiciaires dans le droit communal de la Belgique au Moyen Âge*, Louvain 1922, pp. 33-84. «Il delitto più comune, l'omicidio commesso per vendicare un onore ferito, veniva regolato rispettando un certo numero di rituali che sfociavano nella pace. Il percorso aveva inizio con la fuga del colpevole che, così facendo, manifestava agli occhi di tutti la bellezza del proprio gesto – l'omicidio era una bella impresa – e siglava la necessaria riparazione», cfr. Gauvard C., *Giustizia e pace in Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e percorsi*, a cura di J. Le Goff, J.-C. Schmitt, ed. it. a cura di G. Sergi, 1, Torino 2003, pp. 488-497, qui p. 491.
- 27 Secondo Gérard Jugnot: «imposer aux rémissionnaire de si nombreux et lointains voyage, c'est tenter de se débarrasser d'eux définitivement [...] dès lors, le bannissement prévu est une précaution un peu superfétatoire: le pèlerinage, dans ce cas, accomplit le même office que la peine capitale». Jugnot G., *Le pèlerinage et le droit pénal d'après les lettres de rémission accordées par le roi de France*, in «Cahiers de Fanjeaux Toulouse», 15 (1980), pp. 191-206; Id., *Les pèlerinages expiatoires et judiciaire au Moyen Âge*, in *La faute, la répression et le pardon* (Actes du 107e Congrès national des sociétés savantes, Brest 1982), Paris 1984, pp. 413-420; cfr. anche Texier P., *Les fonctions du pèlerinage dans les lettres de rémission du XIVe siècle*, in *Mémoires de la société pour l'Histoire du Droit et des Institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands*, fasc. 45, (1988), pp. 423-434.

ce genre d'affaire, et il est une satisfaction explicite à l'honneur de la partie offensée; mais il est aussi un pèlerinage pénitentiel, c'est-à-dire une demande de pardon divin de la part du coupable repentant, ce qui justifie que la partie offensée pardonne le tort infligé»<sup>28</sup>. Adottare nell'ambito della giustizia civile una pratica come quella del pellegrinaggio penitenziale, diffusa e regolata in ambito ecclesiastico, non fu, quindi, espressione esclusiva della fede religiosa, ma costituì soprattutto una risposta al bisogno concreto di controllare e contenere certi tipi di infrazioni.

Le prime mete di pellegrinaggio furono legate soprattutto ai luoghi sacri degli eventi storici fondatori, come la Terra Santa, a queste seguirono, successivamente, santuari in cui si conservavano le reliquie dei santi, come San Pietro a Roma, San Martino a Tours e Santiago di Compostella. Dall'inizio dell'XI secolo, come anticipato precedentemente, la “geografia dei pellegrinaggi” iniziò a subire dei cambiamenti sostanziali. Gli impedimenti e le difficoltà nel raggiungere una meta quale Gerusalemme, determinati dall'estinzione degli stati crociati nel 1291, provocarono, infatti, un trasferimento di molti pellegrini verso mete più accessibili, quali Roma e il santuario di San Giacomo in Galizia<sup>29</sup>. Accanto ai pellegrini che sceglievano questa meta in ragione di una particolare devozione nei confronti del santo, o per soddisfare un voto si trovano lungo l'*iter sancti Iacobi*, in particolare a partire dalla fine del XIII secolo, molti pellegrini, obbligati a intraprendere il viaggio dalle autorità civili per estinguere una condanna. Una delle più antiche testimonianze pervenute in cui è prescritto il pellegrinaggio a Santiago di Compostella a conclusione di una pacificazione risale al 1264. A Torhout<sup>30</sup> la contessa Margherita di Male impose ai fratelli Jan e Jacob Acars e al loro cugino Jan, colpevoli di aver assassinato un loro concittadino, di intraprendere, entro il mese di agosto dello stesso anno, un pellegrinaggio alla tomba dell'Apóstolo Giacomo<sup>31</sup>.

Nel miracolo di San Giacomo summenzionato si fa riferimento al fatto che il vescovo Teodomiro «inviò il peccatore in penitenza al sepolcro di san Giacomo con una tessera sulla quale era indicato il delitto commesso». Nella lettera salvacondotto<sup>32</sup>, indirizzata alle autorità religiose alle quali il pellegrino si sarebbe rivolto per chiedere accoglienza, veniva indicato il nome del pellegrino, la durata e le motivazioni del viaggio<sup>33</sup>. Per le stesse ragioni, anche le autorità cittadine si fecero

28 Moeglin J.-M., *Pénitence publique et amende honorable*, in «Revue historique», 268 (1997), pp. 225-269, qui p. 241.

29 Il pellegrinaggio compostellano raggiunse il suo apogeo nel XIII secolo, accogliendo nella sua cattedrale pellegrini ungheresi, portoghesi, monaci nestoriani e svedesi. Il Codice Callistino cit. p. 224.

30 Torhout è un comune belga di 19.539 abitanti, situato nella provincia fiamminga delle Fiandre Occidentali.

31 Lille, Archives départementales du Nord, B. 1561, Premier cartulaire de Flandre, n. 120.

32 Nell'indagine volta ad individuare le ragioni che spinsero i tribunali civili ad imporre il pellegrinaggio come pena per determinati reati, l'Inquisizione viene individuata come l'istituzione che introdusse il pellegrinaggio giudiziario nella legislazione europea. Frequentemente il tribunale dell'Inquisizione, nota van Herwaarden, impose questo tipo di pena nei casi di reati minori contro la fede, o nei casi di insufficienza di prove per una valutazione certa del reato e della rispettiva pena. Inoltre, secondo lo studioso, i tribunali civili mutuarono dal tribunale dell'Inquisizione la procedura dell'attestazione da parte del santuario visitato, o, comunque, raggiunto dal penitente (Van Herwaarden, *Between Saint James and Erasmus* cit., in part. pp. 390-394).

33 Vogel C., *Le pèlerinage pénitentiel* cit., p. 73.

carico dell'incolumità dei criminali-pellegrini. Una lettera rilasciata dalle autorità di Namur a due pellegrini diretti a Santiago testimonia tale prassi. Nello specifico le autorità chiedevano di lasciare i due pellegrini liberi di proseguire il loro cammino senza intralciarli o molestarli<sup>34</sup>.

Se attraverso il versamento di un'ammenda pecuniaria il reo riparava al danno materiale arrecato alla vittima o alla sua famiglia, l'umiltà con cui accettava la dura sentenza e le privazioni incontrate nel corso del pellegrinaggio lo conducevano, invece, all'espiazione fisica e morale del reato stesso. In questo senso devono essere interpretate le prime applicazioni del pellegrinaggio nei principati ecclesiastici. Degna di nota è l'acquisizione di questa sanzione negli statuti cittadini, pratica con la quale si trasferì sul piano della formalizzazione ciò che poteva rimanere consuetudine, come, ad esempio, avvenne ad esempio a Gand<sup>35</sup>. Analizzando nello specifico la *Paix des Clecres*

34 «A toous celux qui ces présentes lettres verront, mayeur et eschevins de la ville de Namur, salut et diction. Comme il loist et appartingne de in tous cas notyffyer vérité, et il soit ainsy que ce faire ayons esté requis: savoir faisons et certifions par cesdites presentes, que Jacquemien de Lonnoy, le corduannier, demourant en ceste dite ville de Namur, Piarart Votriou et Henrion Penniocquem demourans en la franchise d'icelle ville, nous ont affermé tous trois par leurs serimens, jurans solennellement comme il appartient, qu'ils ont voullenté d'aller presentement à Saint-Jacque en Galice, especialment pour eulx acquittier de voyages a eulx enjoins et qu'ils sont tenus de faire comme peregriens dudit Saint Jacque. Si prions très affectueusement à tous ceulx ausquel ces dites presente seraient monstrées, qui les dessudits compaignons et peregriens, qui sont de bonne et honneste conversacion, vuellent laisser aller, passer, sejourner se mestier est, et rapasser seurement et paisiblement, parmi leurs derniers paysans, sans les molester ne empeschier, ne souffrir molester ne en corps ne en biens, en manière aucune; ainsi les vuellent, pour l'amour et en conteplacion de nous, aidier et confortes toutes et quantesfois besoing leur sera, et qu'ilz de par nous le requerront. En testimonin de ce nous avons mis à ces dites presentes nostre seel de secret, duquel nous usons en ce cas comme du seel servent aux causes. Donnees le Xlle jour de ars, l'an mil XXXXc XLIX selon le stille de l'éveschié de Liège», cfr. Archivio comunale di Namur, *Transport de Namur, 1347-1348*, f. 184, *Cartulaire de la commune de Namur*, ed. a cura di J. Borgnet, S. Bormans, Période bourguignonne: 1429-1555, vol. 3, Namur 1876, pp. 57-58, n. 182.

35 SAG, 330 n. 1 (1354-1355), *Zoendinc Bouc* f. 315r. «Dits Tzoendinc van den kindren Sammans ende dien Uten Wolghen. Int eerste sal Pieter Uten Wolghen over hem ende sijne partie gheven over de doot van Clayse Vynghemanne tiene pond groten tornois. Item over de doot van Lievine Platijne tiene pond groten tornois. Item over de doot van Arnoude den Winckele tiene pond groten tornois ende dese voerseide sommen salmen betalen ten drien terminen van den jare alsomen zoene ghelt van doder hant etc. Voert sal hij gheven .xxx. scellinghen groten tornois dats te wetene omme de zielmessen mede te doen doene, over de zielen van Lievine ende Arnoude voerseit dats elker partien .xv. scellinghen groten. Item sal Jan Uten Wolghen doen sijne peregrinage Sente Jacobs in Galissen, Pieter Uten Wolghen sijn broeder Sente Nicolaus van Oestenbaren, Arnoud Uten Wolghen Jans sone Sente Pieters ende Sente Pauwels ten Groeten Rome ende Symoen van den Wostinen Sente Andries in Scotland, ende dit in heren ende in baten van mire joncfrouwen Sammans over de blaemte ende de scoufiringhe die sij dader mire joncfrouwe voerseits te Everghem in de kerke an Clayse Vynghemanne haren garsoen in hare presentie, ende eelc sal purren omme sijn peregrinage te doene onthier ende Onser Vrouwen dach in marte eerst commende, ende bringhen danen goede lettren etc. Ende het zijn borghen over de kindre Sammans tzoendinc wel te houdene, mijn here van Poucke, mijn here Pieter Damman. Item borghen over Clays Vynghemans side, Rasse Minne, ende Rasse Minne sijn neve, Pieter de Pape, Willem Wappaerd ende Jan Scapelin. Item borghen over Pietren ende Janne Uten Wolghen .f. Arnouds Arnouds weduwe Uten Wolghen, Heinric Goedhals binnen den Torre, Pieter Uten Wolghen, Jan Uten Wolghen, Arnoud Uten Wolghen .f. Jans, Jan Roegiers, Jan Kympe, der Jan Doncker, Arnoud van Cheetscure, Gillis Beyaert, Pieter Kerstiaen, Willem Meynaerd ende Symoen van der Wostinen ende eelc over al. Ende hier mede kenent scepenen wettelic zoendinc etc. Dit was up ghenomen up .vi. lib. paris. Ontfanghen van den zoenen van Clays Vynghemannes, Jan van den Poele, Gillis Minne, Rasse Minne ende Hughe Hoeszemonde, borghen van den doot van Lievine Platine ende Arnoude den Winckele. Int eerste, Pieter Arnouds sone Uten Wolghe, Jan Uten Wolghen sijn hoem, Jan Goedhals Jans sone ende joncvrouwe Kateline Arnouds weduwe Uten Wolghen ende Pieter Uten Wolghen voerseit ende Jan Uten Wolghen Arnouds sone gheloven alle dese voerseide

di Liegi del 7 agosto 1287, «réglant certains point sur lesquels le clergé et le bourgeois de Liège étaient en désaccord, notamment au sujet des immunités ecclésiastiques et la poursuite des délits commis dans la cité» emerge che il pellegrinaggio a Santiago di Compostella veniva imposto ai colpevoli di aggressioni all'interno delle chiese<sup>36</sup>. Nell'articolo 30 si fa riferimento: «De palye overte faite dedens aulcunnes des engliezes de Liège, li amende alle englieze dedenz la queile chis excès serat fais teile: li malfaiteur yrat à S. Jake en Galice, dedens demy an après de forfait, ou ilh serat V ans bannis delle évesqueit; de bature à sanc sens playe overte, yrat li malfaiteur à Rochemadoux dedens III mois après le meffait, ou ilh serat III ans bannis delle évesqueit; de bature sens sanc, li malfaiteur yrat à Vendosme dedens XL jours après le forait, ou ilh serat III ans bannis delle évesqueit; et entendons des personnes qui cheste ordinance de pais loye»<sup>37</sup>. A distanza di qualche decennio dalla compilazione della *Paix des Clecrs*, si può osservare come il pellegrinaggio, continuando a rappresentare una sanzione adatta a punire coloro che avevano turbato la pace e l'equilibrio sociale, venne accolto nelle disposizioni del diritto comunale, esempio ad *Les Statuts de la cité de Liège* del 1328<sup>38</sup>. In particolare il pellegrinaggio a Santiago di Compostella venne prescritto ai responsabili di attentato ai danni di membri autorevoli della comunità cittadina e/o alla loro funzione pubblica. L'articolo 23 recita: «Item, qui à maiour, aus maistres delle ville ou aus esquevins de Liégi metterat main al ocquison de leur office, ilh irat outremeir et XX livres de tournois paierat d'amende; sour estre banis X ans ensi que dit est; et qui lour dirat lait, ilh irat à Saint-Jakeme en Galice et paierat C sols de tournois d'amende, sour estre banis V ans en la manire deseurditte»<sup>39</sup>. Altri articoli dello stesso statuto fanno sempre riferimento alla meta compostellana per reati commessi contro la persona: si passa dalle semplici aggressioni<sup>40</sup> ad atti criminosi più gravi, fino ad arrivare a comprendere delitti commessi con l'impiego di armi<sup>41</sup>. Se le ferite e le lesioni (sia fisiche che morali) inferte alla vittima era molto rilevanti e/o mortali, il colpevole non veniva più obbligato ad andare in pellegrinaggio a Santiago di Compostella, ma si preferiva mandarlo al santuario di san Nicola di Bari<sup>42</sup>. Quest'ultima destinazione, in ragione della distanza

---

borghen van al tal scadeloes te houdene. Ende Harend Platijne kend dat hij ontfæen heft der maghezoene van Lievin Platijne ende hij gheloefde van allen te ghemoedene diere recht an hebben ende scheltter of [...] Pieter Hutten Wulghen ende sine borghen. Actum den .v.sten dach in sporkele». Cfr. anche *supra* nota 7.

36 *Coutumes du pays de Liège*, ed. a cura di Raikem J.J., Polain M.L., I, Bruxelles 1870.

37 *Ibid.*, pp. 393-406, in part. p. 401, art. 30.

38 *Coutumes du pays de Liège*, I, XI Ordonnance modérant et amplifiant les statuts criminels de la cité de Liège (6 avril 1328), *Statuta communia laycorum*, pp. 495-513, in part. p. 496, cfr. anche artt. 2-8, pp. 496-497; artt. 25-26, 29, 31-32, 39, pp. 500-509; artt. 48, 52-54, pp. 505-506; artt. 59, 62, 67, pp. 507-508.

39 *Ibid.*, art. 53, p. 506.

40 «Item, qui l'autre briserat membre sens affoleir, il irat à Saint-Jakeme en Galice et cent sols de tournois paierat d'amende ensi que est dit, sour estre banis cinque ans», *Ibid.*, art. 5, p. 497.

41 «Item, qui l'autre ferat plaie overte à lignuel de quoi che soit, il irat à Saint-Jakeme en Galice pour la partye blechie, et cent soulds paierat d'amende ensi que dit est, sour estre banis cinque ans», *Ibid.*, art. 6, p. 497.

42 «Item, qui tolrat à l'aultruy son membre, se li membres est jus, il irat à Saint-Nicholaie de Bar et vint livres paierat d'amende sour estre banis vint ans; et se li membres li demeure, il irat à Saint-Jakeme en Galice et X livres de tournois paierat d'amende, sour estre banis cinque ans en le forme deseur escripte; et irat-ons avant tant que de membre tolut quelle pais qu'i fache à le partie, soit que li partie bleciée se plaide ou non», *Coutumes*

e del viaggio molto più faticoso e più arduo da compiere, risultava molto più idonea a punire i colpevoli di gravi delitti. Sempre nel caso di crimini pericolosi e/o omicidi le autorità potevano anche decidere di imporre dei pellegrinaggi “combinati”, cioè la stessa persona era obbligata a recarsi presso più santuari<sup>43</sup>. La gravità e la violenza con cui si era compiuta l’aggressione nei confronti di un borghese e le lesioni riportate dalla vittima, giudicate inguaribili dal medico, indussero gli scabini di Liegi a decretare un dura sentenza nei confronti del responsabile: versamento di un’ingente ammenda pecuniaria a risarcimento del danno materiale e obbligo di compiere ben tre pellegrinaggi (Santiago di Compostella, un secondo a Vendôme e un terzo a Rocamadour). Al tempo stesso, vista la severità e il rigore delle prescrizioni imposte gli scabini accolsero che soltanto il primo dei tre pellegrinaggi dovesse compiersi a piedi<sup>44</sup>.

Altrettanto chiarificatrici, relativamente alle caratteristiche dell’ pellegrinaggio “imposto”, sono le prescrizioni complementari riguardanti le formalità secondo cui questa sanzione andava assolta. Le condizioni, contenute in alcuni articoli dello statuto di Liegi, fanno riferimento alle modalità di svolgimento del pellegrinaggio e ad altri adempimenti. Prima della partenza il colpevole, secondo quanto prescritto dall’articolo 67, doveva essersi riconciliato con la parte avversa e partire entro trenta giorni dall’avenuta pacificazione<sup>45</sup>. Tale disposizione indica quanto fosse importante predisporre l’animo del reo al pentimento, in quanto condizione essenziale

---

*du pays de Liège*, I, XI Odonnance modérant et amplifiant cit., art. 8, p. 497. Invece, di natura del tutto diversa è la norma relativa al reato di plagio e frode a danno di giovani donne: «Item, qui la femme ou le fille d'autrui enmenrat et emporterat les biens de cheli avecq sa feme uo sa filhe, ilh irat à Saint-Jakeme en Galice et x livres de tournois paierat d'amende, sour estre banis chienque ans; et encore se banire le convint les chienque ans acomplis, ilh ne peut rentreir en le citeit et franchise si arat rendut entièrement tout chu qu'emporteit en avoit si com dit est», *Ibid.*, art. 39, p. 502.

43 In questo caso, risulta molto frequente l’abbinamento della meta galiziana con il santuario nicolaiano di Bari, oppure con il pellegrinaggio a San Pietro a Roma, cfr. Van Herwaarden, *Opgelegde bedevaarten* cit., pp. 709-713.

44 «Cejourdhu, septieme de 9<sup>me</sup> quinze cent quarante trois, est comparu pardevant nous, Lambert Marcellis, lequel nous requist asscavoir, sy ung bourgeoy dudit Liege eusse blessé et navré ung autre bourgeoy dudit Liege d'ung marteau d'armes ou autre semblable baston en la teste, à plaie ouverte et sang courant, tellement toutefois que ludit blessé et navré neusse, à l'occasion de telle blesseure, laissé cheminer les real chemins, - combien d'amende l'on deveroit adjudger à tel bourgeoy, comme dit est blessé, et combien d'amende l'on est, selon l'uzance et coustume de la loy du pays, accoustumé et uzé juger à tel blessé à tel heur de loy et que l'on adjudgeroit en argent pour une voie; soit de St-Jacque, Vendoesme, Rochemdou ou autres; et si la partie blessée ne seroit tenue accepter endeniers telles voyes à luy adjudgées. Attestons et cerfions: quand au premier point, si telle affaire venni à plaider, jugerions que le bourgeoy, aiant commi leurs precontenu contre ung simple bourgeoy, seroit tenu amender la partie offensée d'une voie de Rouchemadou; item, au second point disons qu'une voie de S'-Jacques que soit à paier en argent, que pour icelle deveroit quinze florins, en tellemonnoie que auroit lieu eu la forfaiture, pour laquelle la voie serat été adjudgée, seroit coursable; et pareillement, pour une voie de Rochemadou, sept florins et demy, telle monnoie que dessus; item pour une voie de Vendoesme, trois florins, quinze aidans, semblable monnoie; e tau troisieme point, contenant si la partie blessée seroit tenue accepter en deniers, telles voyes à elle adjudgées, selon l'anchien usage de la dite loy: s'il y avoit en ladite parite offensée plusieurs voiajes adjudgés, telle partie poroit sa contrepartie contraindre faire paier le premier voiage de ses pied set les autres voiajes, elle seroit tenue accepter le paiement d'iceux en argent, etc.» (*Coutumes du pays de Liège*, ed. a cura di Crahay L., Borman S., Bruxelles 1884, III, *Records des échevins de Liège*, pp. 38-39).

45 «Item tuit cihl qui voiage devront, se poront apaiser à leur partie adverse dedens le dit termine de XXX jour et après des voiajes, salvées todis les amendes en argent», *Coutumes du pays de Liège*, I, XI Ordonnance modérant et amplifiant cit., art. 67, p. 508.



per giungere alla riabilitazione in seno alla comunità. Le mortificazione, le fatiche e le asperità patite nel corso del viaggio avrebbero, invece, contribuito alla salvezza dell'anima, cancellando le colpe commesse<sup>46</sup>. Ecco perché il viaggio doveva essere eseguito «de jour en jour sens fraude», non ammettendo, così, alcuna possibilità di conversione del pellegrinaggio in ammenda pecuniaria<sup>47</sup>. Essere condannati a compiere un pellegrinaggio costituiva in alcuni contesti un segno di infamia, tanto che come accadeva a Liegi vi era anche l'interdizione dai pubblici uffici. «Un surcéant du pays condamné à pérager quelque voyage des ses pieds, est par telle sentence infâme et incapable de porter office», ma nel caso in cui il pellegrinaggio fosse stato riscattato con il pagamento di un'ammenda pecuniaria, questo «né dénotent la personne d'aucune infamie»<sup>48</sup>. Chiarificatrice in questo senso è anche una sentenza degli scabini di Liegi del 18 giugno 1535 in cui viene stabilito il valore *de l'ewal du pays*, cioè del pellegrinaggio giudiziario<sup>49</sup>. Mentre per quanto attiene il riscatto di un pellegrinaggio imposto a Santiago di Compostella, gli scabini rispondono in questi termini: «disons que ludit voiage de saint-Jacques, à paier en argent, a toujours été estimé et estimons à quinze florins, telle monnoie qui sera coursable au lieu et jour où le cas contenu en la dite plainte seroit été advenu; compté, quand à la monnoie en la cité de Liege presentement, en icelle le florin de Rhin d'or à cinque florins cinque aidans liegeois»<sup>50</sup>.

Analogamente a quanto prescritto nello statuto di Liegi, anche a Maastricht, così come testimonia lo statuto cittadino, il pellegrinaggio al santuario di Santiago

46 «Già le stesse difficoltà, la lunga permanenza lontano da casa, i rischi, in una parola *l'esistenzialità* della decisione di mettersi in viaggio, quand'anche il pellegrino non si fosse sentito in dovere di socializzare la propria esperienza» - evidenzia Fabrizio Vanni- facevano della volontà di compiere un pellegrinaggio, «una scelta che necessitava di un supporto ideologico, strutturato e coerente, nell'*entourage* domestico». Infatti, come sottolinea sempre lo studioso per diventare pellegrini occorre un complesso *imprimatur* e si presupponeva anche che «l'ambiente domestico del futuro peregrinante prendesse atto dell'intenzione, delle motivazioni e della mèta e le riconoscesse, con l'assistenza del potere religioso, come valide, e in qualche modo accettasse, nel contesto sociale di riferimento, anche il futuro cambiamento di *status* del potenziale viaggiatore». Senza queste premesse –continua Vanni– «non si darebbe neppure il pellegrinaggio penitenziale, che pure dobbiamo considerare una sorta di grado zero dell'ideologia del pellegrinaggio stesso, in quanto eterodiretto e accettato, *oborto collo* o strumentalmente, dall'interessato; una sorta, se vogliamo, di ostracismo –quindi anch'esso sociale– a tempo e luogo determinati». (Vanni F. «Itinerari, motivazioni e status dei pellegrini pregiubilari: riflessioni e ipotesi alla luce di fonti e testimonianze intorno al Meridione d'Italia», in *Fra Roma e Gerusalemme nel medioevo: paesaggi umani ed ambientali del pellegrinaggio meridionale*, Atti del Congresso internazionale di studi: (Salerno, Abbazia di Cava de' Tirreni, Ravello, 26-29 ottobre 2000), a cura di M. Oldoni, Salerno 2005, pp. 71-146, qui pp. 71-72.

47 «Item, quicunques prendrat congiet pour faire son voiage solonc le forme de ches statut, il deverat faire son vaiage de jour en jour sens fraude, et ne porat raprochier le citeit après chu que mu serat sour sour dois liewes près s'arat fait son voiage; et qui ferat contre chu et provies soit, banis serat solonc le forme de ches status», *Coutumes du pays de Liège*, I, XI Ordonnance modérant et amplifiant cit., art. 62, p. 507.

48 Cfr. *Coutumes du pays de Liège* cit., II, cap. XIV, art. 36: «Tels voyage réducibles en argent né dénotent la personne d'aucune infamie».

49 «Ghuis le voirier de Vilre, au nom du maieur et des eschevins de la courte de Halle empres le Wez, demande l'extime ou valeur en argent d'ung ewal du pays. Certifions que, suivant la loy de Liege, ung ewal du pays est estimé et monte en argent la somme de LVI florins V aidans, telle monnoie qui est courant eu lieu où le mezus dont iceluy procede et peut estre jugié, est commus et perpetré» *Coutumes du pays de Liège* cit., III, *Records des échevins de Liège*, p. 22.

50 *Coutumes du pays de Liège* cit., III, *Records des échevins de Liège*, pp. 37-38; cfr. anche pp. 217-218.

di Compostella venne applicato quale ammenda atta a sanzionare coloro che avevano usato violenza contro un'altra persona, provocando ferite e contusioni: «Item Celui qui brise un membre à un autre sans que celui-ci en reste estropié, satisfera les parties avec un voyage à Saint-Jacques en Galice, et satisfera la ville avec un voyage à Vendôme, et payera deux livres tournois noirs précités en forfait»<sup>51</sup>. In generale, si trattava di sanzionare soprattutto reati contro la persona: si passava dalle offese verbale all'azione delittuosa. Analizzando lo Statuto della città di Maastricht del 1380, emerge, che molte delle norme e delle disposizioni vennero ripresi dallo Statuto di Liegi del 1328<sup>52</sup>. L'articolo 2 presente in *Coutumes de la ville de Maastricht*, invece, rinvia alle procedure giuridiche<sup>53</sup>. Infatti, ad esempio, nel caso di un *bourgeois* colpevole di omicidio, questo poteva essere giudicato secondo diverse procedure. La parte lesa poteva sporgere una querela alle autorità preposte e, in questo caso, si andava incontro ad un processo; altrimenti le parti potevano optare per una via più semplice, quale la pacificazione, con o senza arbitri. Nello specifico al termine della pacificazione il responsabile del crimine venne «éternellement et perpétuellement banni, c'est-à-dire qu'il sera privé [...] de son droit de bourgeoisie et de toutes les franchises de la ville pendant tout le temps qu'il n'aura pas fait composition aussi bien avec le seigneur et avec ville qu'avec les parties»<sup>54</sup>. L'omicidio era ritenuto anche un crimine contro la società, pertanto, il colpevole non era indotto a risarcire soltanto la vittima e la sua famiglia, ma anche la comunità tutta. Il pellegrinaggio, in quanto soluzione idonea ad allontanare il criminale, venne prescritto, anche nel caso richiamato, quale ammenda idonea a sanare il debito nei confronti della società<sup>55</sup>. Il testo della pacificazione, infatti, prosegue con l'indicazione delle mete

51 In particolare l'art. XI: «Celui qui brise un membre à un autre, sans qu'il en reste estropié. XI. «De den anderen leet brieckt, oen laem dar an te blieven. XI. Item. De den anderen leet brieckt oen laem dar an te bliiven, de sal der partijen beteren mit eynen weghe tsent Jacob in Ghalissien, ende der stat beteren mit eynen weghe te Vindomen; ende II lb. swarter tornoise vorscreven int fourtait talen»,. *Coutumes de la ville de Maastricht*, ed. in medio olandese con traduzione in francese a cura di Crahay L., Bruxelles 1876, p. 52.

52 *Coutumes de la ville de Maastricht* cit., p. 41.

53 Così come evidenzia Jan van Herwaarden, le *Coutumes de la ville de Maastricht* «they are guidelines for the court in which the main thing was clearly still to achieve a reconciliation with the injured party, with the satisfaction of the community taking second place, in order of precedence and amount of the tariff». Van Herwaarden, *Between Saint James and Erasmus* cit., p. 380.

54 *Coutumes de la ville de Maastricht*, p. 44 «Wie men richten over eynen porte dee den anderen ter doet bringt, of wie he soenen mach», vale a dire «Comment on jugera un bourgeois qui en tue un autre, ou comment il pourra faire réconciliation».

55 Nello specifico si veda anche l'articolo IX dello statuto in cui si fa riferimento alle ammende imposte al responsabile di maltrattamenti nei confronti di un suo pari. Oltre a dover riconciliarsi con la parte lesa e con il seigneur, il colpevole deve riparare il danno arrecato alla comunità con un pellegrinaggio a Santiago di Compostella. «Wa the verboert die stat, de den anderen leemt. IX. Item. So we den Anderen laem sleit of stieckt, of anders in eynger wijs leemt, dat der scepen wijst voer leemde, ende id werde geclaight ende gepruift, nochtans dat dee mitten here ende mitter partien soint, so en sal dee nommermeir inder stat noch vriheit moghen comen, hen hebbe der stat eyne beteringe ghedaen van eynen weghe tsent Jacob in Ghalissien, bynnen XL daghen darn a dat he mitten here end emitter partien gesoint heet, op die pyne abain te sijn, alst vorscreven is» vale a dire «Ce que forfait envers la ville celui qui estrpie un autre. IX. Item Si quelq'un frappe ou pique un autre au point de l'estropier, ou s'il l'estropie d'une autre manière quelconque, et que les échevins reconnaissent à la blessure ce caractère, et s'il en porté plainte et que cela soit prouvé, celui-la ne

da raggiungere e con l'illustrazione delle modalità e dei tempi dettati in relazione all'espletamento del viaggio. «Le coupable devra à la ville un voyage en Chypre, à entreprendre personnellement dans le XL jours, immédiatement après qu'il aura fait composition avec les parties et avec le seigneur, qu'il devra demeurer là pendant deux années entières et rapporte de là la lettres et attestation en due forme qu'il a demeuré là pendant deux ans, qu'en outre il entreprendre, endéans les XL jours de son retour de Chypre, un voyage (à faire aussi personnellement pour la ville) à Saint- Jacques en Galice»<sup>56</sup>. Soltanto dopo aver compiuto personalmente i pellegrinaggi e aver soddisfatto tutte la condizioni indicate, il cittadino avrebbe riacquisito «tous les droit de bourgeoisie et libertés de la ville, qu'il avait perdus par le fait du meurtre»<sup>57</sup>.

A riprova dell'effettivo espletamento della sanzione il reo doveva presentare, una volta rientrato in patria, l'attestato rilasciato dall'autorità religiosa con le rispettive garanzie di autenticità e dichiarazione di adempimento delle clausole previste dalla sentenza. Nel certificato, in generale si trovava la conferma dell'adempimento della sanzione, così come nel caso dell'attestato rilasciato dal responsabile del santuario di Santiago di Compostella viene confermata la visita “completa” al luogo santo (*limina visitare*) da parte del colpevole<sup>58</sup>. Altri attestati, invece, riportano la conferma dell'adempimento dei tre obblighi generalmente previsti: la visita alla chiesa meta del pellegrinaggio; l'ascolto della Messa all' “altare della grazia” nella medesima chiesa; il bacio alla tomba (o al reliquiario) o alle reliquie presenti nel luogo santo. Esibire alle autorità un falso certificato era un atto deplorabile e indegno, tanto che l'autore di tale gesto poteva essere bandito dalla città, perdendo, così, tutti i diritti derivanti dallo *status* di borghese<sup>59</sup>.

---

pourra plus jamais venir dans la ville ni dans la franchise, quoiqu'il ait composé avec le seigneur et avec le parties, à moins qu'il n'ait satisfait envers la ville par un voyage à Saint-Jaques en Galice, quarante jours après s'être réconcilié avec le seigneur et avec les parties, sous peine d' être banni, comme c'est écrit ci-dessus», *Coutumes de la ville de Maestricht cit.*,

- 56 Ibid., p. 45 «dats te weten dat der mesdedighe der stat beteren sal mit eynen weghe in Cyoerm bynnen XL daghen, te porren selve mitten lyve, te richts darn a dat he gesoint heet mitter partien ende mittem here, ende twe gantse jore do te wonwn, ende guide brieve en liteiken van danne te brengen dat he twe jore do gewoent hebbe; ende sal dar toe, bynnen XL daghen na sijn wedercomen van Cyper, eynen weegh annemen, te doen ouch der stat, selve mitten lyve, tsent Jacob in Ghalissien».
- 57 Ibid., p. 45-46 «ende als dat is geschiet, so sal der mesdedighe alle die portscap ende vriheit der stat weder hebben die he, om des doetslaighs wille, verboert hadde».
- 58 «Universis in Christo fidelibus presentes litteras inspecturis, Cardinales et thesaurarii ecclesiae Sancti Jacobi apostoli de Compostella, salutem in domino, qui est omnium aeterna salus. Novertitis Guyllelmum van de Putte peregrinum latorem presentium causa peregrinationis faciende in honorem scabinis (sic) de Gand Ecclesiae Sancti Jacobi apostoli de Galicia limina visitasset ibi peregrinationem suam bene et perfecte peregrisse. In cujus rei testimonium presentes litteras sibi dedimus sigilli altaris Sancti Jacobi in dorso sigillatas. Datum Compostelle x. j. die mensis septembris, anno Domini M.CCC. quinquagesimo quarto». Il documento conservato nello *Zoendinc Bouc*, registro dei pacificatori di Gand, è edito in J. B. Cannart, *Bijndragen tot de kennis van het oude strafrecht in Vlaenderen, verrykt met vele tot dusverre onuitgegevene stukken*, Gand 18353
- 59 «Item, quiconques apoterat fauses letters de voïages et proveit soit, il serat albanis et pryveys de sa bourgeoisie à tout jours mais», *Coutumes du pays de Liège*, I, XI Ordonnance modérant et amplifiant cit., art. 59, p. 507.

La pratica del «riscatto» del pellegrinaggio consentiva di eludere la fatica e i rischi di un lungo viaggio tramite il versamento di un congruo importo in danaro, riconducendo la questione entro i confini della vera e propria transazione. La autorità disponevano di liste di santuari fatti meta di pellegrinaggio, cioè dei veri e propri prezzari specificamente fissati per ogni santuario sulla base della distanza dal luogo di partenza. Il requisito essenziale, vale a dire il disagio, la fatica, la stanchezza, i pericoli, veniva tradotto in cifre che sembrano rispondere ad un calcolo definito, in effetti, con la logica del rischio in rapporto al tempo di percorrenza. Purtroppo risulta molto difficile quantificare, anche in termini di percentuale, quanti pellegrinaggi “imposti” vennero realmente compiuti e quanti, invece, vennero riscattati. Un certo numero di riscatti è sicuramente incluso in alcune voci di entrata complessive nei registri dei conti della città, relativi ad ammende in denaro; mentre, solo per un numero esiguo di pellegrinaggi compiuti si conserva il certificato rilasciato dalle autorità della chiesa visitata, oppure la trascrizione dello stesso nei registri. Nel tariffario dei pellegrinaggi “imposti” della città di Oudenaarde<sup>60</sup> dell'anno 1338, le prime mete riportate nella liste sono i santuari di Compostella e di Roma, con un riscatto di 12 lib. par. Queste destinazioni sono precedute solo dalla lontana San Nicola di Bari, riscattabile dietro versamento di 20 lib. par. Come è noto, la lista di Oudenaarde è la più breve, ma anche decisamente la più antica tra le versioni conservate dei tariffari fiamminghi<sup>61</sup>, mentre la lista di Gand –nella forma pervenuta– è una versione non più antica del 1430<sup>62</sup>. Le liste di Aalst<sup>63</sup>, Dendermonde<sup>64</sup> e Geraardsbergen<sup>65</sup> si rifanno a quella di Gand. La

60 Oudenaarde, in lingua francese, è una cittadina industriale belga di 28.517 abitanti sul fiume Schelda, situata nella provincia delle Fiandre Orientali.

61 A. Viaene, «De tarieflijst van gerechtelijke bedevaarten van Geraardsbergen en van Gent», in *Handelingen Emulation*, 104 (1967), pp. 203-214.

62 Presso l'archivio di Gand si conservano due liste di riscatto relative ai santuari di pellegrinaggio ad uso dei *paysiers*: la prima (*Lista A*), secondo Raoul Van Caenegem, parte di un gruppo di documenti della fine del secolo XIV, è contenuta nel *Roodenboek van schepenen van ghedeele*. La seconda (*Lista B*) è riportata nel *Witteboek* (Libro Bianco), cartulario del XV secolo in cui sono riuniti documenti che vanno dal XII al XV secolo. Sempre secondo lo studioso Van Caenegem, la lista contenuta nel *Roodenboek* venne trascritta nel XV secolo, con alcune modifiche, nel *Witteboek*. Altre due liste di riscatto della città di Gand sono incluse in due manoscritti conservati presso la Biblioteca Reale di Bruxelles. La prima (*Lista C*) è contenuta in una raccolta di diritto feudale del XVI secolo, mentre la seconda (*Lista D*) fa parte di una raccolta di ordinanze, privilegi e disposizioni legislative concessi alla città Gand dal 1296 al 1460. Jan Van Herwaarden nel studio sul pellegrinaggio “imposto” dava notizia di un'ulteriore lista presente in un manoscritto custodito presso la Biblioteca Nazionale di Parigi relativo a documenti sia in francese che in fiammingo, la città di Gand per il periodo compreso tra il XIII e il XVI secolo. La ricerca d'archivio e un riscontro diretto ha evidenziato la presenza di due liste (*Lista E*). Dal confronto dei documenti è emerso che i luoghi menzionati nelle due liste in questione corrispondono perfettamente. L'unica variante è la lingua: nel primo caso è il fiammingo, nel secondo il francese. Su questo aspetto e sull'edizione della documentazione summenzionata cfr. Vantaggiato, *Pellegrinaggi giudiziari* cit., pp. 242-238.

63 Aalst, in francese Alost, è una città del Belgio (Fiandre Orientali), ai confini del Brabante, situata sulla sponda sinistra del fiume Dendre, a circa 29 km da Bruxelles.

64 Dendermonde (in francese *Termonde*) è una città di 43.429 abitanti del Belgio, nella provincia fiamminga delle Fiandre Orientali.

65 Geraardsbergen, in francese Grammont, è una città del Belgio, nella provincia delle Fiandre Orientali.

somma indicata per il riscatto del pellegrinaggio jacoepo in tutti questi tariffari rimane invariata a 12 lib. par<sup>66</sup>.

La salvaguardia della pace da parte degli stessi cittadini fu una condizione essenziale al benessere e allo sviluppo della comunità, pertanto, il pellegrinaggio venne imposto, in particolare per i contesti qui analizzati, a risarcimento cioè di gravi colpe e reati consumati contro l'equilibrio e la pace sociale. In conclusione, secondo quanto è emerso dalla breve, e non certo esaustiva, analisi sulle peculiarità di un fenomeno complesso, qual è il pellegrinaggio “imposto”, possiamo affermare che esso assolvesse a due funzioni fondamentali: «d'une part, la purification du condamné et le salut de l'âme de ses victimes, d'autre part, le bannissement temporaire du condamné, qui lui était implicitement lié»<sup>67</sup>. Forse, proprio per queste sue caratteristiche il pellegrinaggio “imposto” è riuscito, così come evidenziato da Paolo Caucci von Saucken, a riacquistare, oggi giorno, «piena vitalità e capacità di incidere nelle realtà complesse della nostra epoca». Infatti, giudici belgi, recuperando questa antica pratica, hanno nuovamente ripreso a prescrivere il pellegrinaggio a Santiago di Compostella per reati commessi da giovani, quale ammenda alternativa al carcere e soprattutto quale provvedimento più adatto a garantire il reinserimento nella società<sup>68</sup>.

Fecha de recepción / date of reception / data de recepción: 11-01-2010

Fecha de aceptación / date of acceptance / data de aceptación: 18-02-2011

---

66 I tariffari die Ypres e Veurne, con rispettivamente 61 e 27 nomi, sono andati dispersi. Il tariffario di Douai, contenente 42 luoghi, data circa 1425. Della città di Lille non si conosce un tariffario, nonostante si usasse imporre il pellegrinaggio a Compostella come a Douai. A Lille, negli anni 1520-1525, la “redenzione” derivante dal pellegrinaggio, veniva fissata anche in una “penitenza delle pietre”, cioè in lavori di utilità pubblica (Van Cauwenbergh, *Les pèlerinages expiatoires et judiciaires* cit).

67 Koldeweij J., *Foi et bonne fortune. Parure et dévotion en Flandre médiévale*, Bruges 2006, p. 213. In merito alla negoziabilità di questa ammenda e ai numerosi vantaggi da essa derivanti, Xavier Rousseaux avanza l'ipotesi secondo la quale il pellegrinaggio giudiziario applicato, in diverse città degli antichi Paesi Bassi, sia potuto corrispondere, nelle ragioni e negli effetti conseguenti, al bando sistematico, temporaneo e negoziabile, applicato in molte città italiane nei decenni a cavallo tra il XIII e il XIV secolo X. Rousseaux, *Politiques judiciaires et résolution des conflits dans les villes de l'Occident à la fin du Moyen Âge: quelques hypothèses de recherche*, in *Pratiques sociales et politiques judiciaires dans les villes de l'Occident à la fin du Moyen Âge*, Actes du colloque international organisé par l'École française de Rome, l'Université d'Avignon et des Pays-de-Vaucluse, l'Università degli studi di Firenze et l'Institut universitaire de France, Avignon, (29 novembre - 1 décembre 2001), a cura di J. Chiffolleau, C. Gauvard, A. Zorzi, Roma 2007, pp. 497-526.

68 Caucci von Saucken P., Presentazione al volume *Pellegrinaggi giudiziari*, p. 6.



Reseñas  
*Reviews And Bibliography*  
Recensiones





# Maestros del románico en el Camino de Santiago,

Fundación Santa María la Real, Aguilar del Campo, 2010, 239 pp.

Carlos Sánchez Márquez

La diversa y dialéctica relación entre la escultura románica y las vías de peregrinación siempre ha atraído poderosamente la atención de historiadores del arte. No cabe duda que la monumental obra de Arhur Kingsley Porter, *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, publicada en el año 1923, es todavía un clásico en la materia, una obra de referencia para entender el fenómeno del Camino de Santiago y su vinculación con los grandes núcleos de creación del arte románico<sup>1</sup>.

Un nuevo estudio editado por la Fundación Santa María la Real acaba de sumarse a la amplia lista bibliográfica que tiene el Camino de Santiago como eje conductor. Bajo el título *Maestros del románico en el Camino de Santiago*, la Fundación presenta los estudios realizados por seis especialistas que abordan el análisis de algunos de los maestros y talleres que intervinieron en los monumentos hispanos de la ruta jacobea. Un libro de calibre dado su carácter recopilatorio que consigue un positivo término medio entre una publicación académica y divulgativa, con el que la *Fundación* atestigua, una vez más, su más que notoria labor de difusión del arte románico. La publicación es, en efecto, una obra sustancialmente monográfica y retrospectiva que analiza la escultura románica de los grandes centros de peregrinación. No quiero decir con ello que todo el libro sea un eco de reflexiones del pasado. Mediante un estilo desbordante, en el primer capítulo Francisco Prado Vilar explora el extraordinario fenómeno artístico de supervivencia de la antigüedad a través de la obra de dos artistas, el maestro de Orestes-Caín de Frómista y el maestro de Jaca que, según el propio autor, “*escrutaron las fórmulas clásicas para representar la vida misma*”. Lo que aquí se nos presenta es la “clásica disyuntiva” sobre las obras inspiradas por el sarcófago de Husillos, un asunto que ya había sido ahondado brillantemente por Serafín Moralejo<sup>2</sup>, descubridor de la

---

1 PORTER, A.K., *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, Boston, 1923.

2 MORALEJO, S., “Sobre la formación del estilo escultórico en Frómista y Jaca”, en *Actas del XXXIII Congreso Internacional de Historia del Arte*, Granada, 1973, vol I, (Granada 1976), pp.427-434; e *Ibid.*, “Capitel inspirado en un sarcófago con escenas de la Orestíada”, en *Santiago, Camino de Europa. Culto y Cultura en la Peregrinación a Compostela*, catálogo de la exposición (Santiago de Compostela, Monasterio de San Martín Binario, 1993),

asombrosa semejanza formal entre el sarcófago romano decorado con la saga de Orestes y el famoso capitel de Frómista.

Repescar una cuestión fundamental como las relaciones entre Frómista y Jaca puede resultar peligroso; no olvidemos que Moralejo se interesó especialmente por la elucidación de la genealogía formal del estilo, trazando el linaje de figuras románicas y sus ancestros clásicos en el sarcófago. No en vano, si el objetivo del artículo que nos ocupa no se limita exclusivamente a formular una reflexión sobre la estética de la escultura, la repesca me parece sumamente acertada. En este sentido, el investigador explora las permutaciones de forma y contenido que conectan el sarcófago con sus descendientes románicos, un análisis que le permite definir el capitel de Frómista como la más fiel traducción de su mensaje iconográfico a un nuevo marco temático cristiano. Se trata de una sencilla apreciación que permite encarar una cuestión fundamental como es la descendencia temática generada por los modelos clásicos<sup>3</sup>. Sin embargo, en mi opinión, el autor no resuelve obstáculos históricos de suma importancia, como la filiación de la escultura (que rastrea en las iglesias de Saint-Gaudens y Saint Mont y en la tradición pictórica naturalista del Beato de Saint Sever) y sobre todo el punto de unión entre los escultores de Frómista y Jaca. Excuso decir que presuponer que es en Nájera donde el maestro de Orestes Caín transmitió sus conocimientos a miembros más jóvenes del taller, como el maestro principal de la catedral de Jaca, es una hipótesis atractiva, que duda cabe, pero poco sólida y ciertamente indemostrable. Por otro lado, tiene razón Prado Vilar al percatarse de la exquisitez del capitel del sátiro procedente del claustro de la catedral de Jaca, condenado al olvido y cuya “*plasticidad turgente, sinuosa y aérea*” equiparan al sobreexpuesto desnudo de la Eva de Autun. En definitiva, el autor nos ofrece un nuevo enfoque, a mi juicio necesario, mediante el que consigue traer a la más rigurosa actualidad temas desistidos como el papel de lo clásico en la formación del estilo escultórico.

En el segundo capítulo, Javier Martínez de Aguirre se sumerge en el análisis de la obra del “Maestro del Claustro de la Catedral de Pamplona”, de cuya personalidad poco sabemos<sup>4</sup>. Tras abordar asuntos de suma dificultad como la cronología del claustro, el grueso del estudio se centra en el análisis de los recursos figurativos y ornamentales del citado taller, cuyos capiteles denotan según el mismo autor “*una técnica refinada y una gran riqueza expresiva*”. A lo largo del artículo, insiste en valorar la aportación del maestro al desarrollo de la escultura románica y en profundizar en el origen de sus componentes formales. En relación a este último aspecto, aboga por la

---

S.Moralejo y F.Alsina (eds.), Santiago de Compostela, 1993, p.373.

3 PRADO VILAR, F., “*Saevum facinus: estilo, genealogía y sacrificio en el arte románico español*”, *Goya* 324 (2008), 173-99; *Ibid.*, “*lacrimal rerum: San Isidoro de León y la memoria del padre*”, *Goya*, 328 (2009), 195-221; e *Ibid.*, “*Diario de un argonauta: En busca de la belleza olvidada*”, *Anales de Historia del Arte*, volumen extraordinario (2010), 73-105.

4 MELERO MONEO, M., “*La sculpture du cloître de la cathédral de Pampelune et sa répercussions sur l'art roman navarrais*”, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 35 (1992), pp.241-246; FERNÁNDEZ LADREDA, C., MARTÍNEZ DE AGUIRRE, J., y MARTÍNEZ ÁLAVA, J.C., *El arte románico en Navarra*, Pamplona, 2002, pp. 117-129.

dependencia respecto las novedades formales de la Daurade II y del repertorio Tolosano, especialmente en cuanto a la composición de escenas de compleja narratividad. En esta búsqueda de la ascendencia de la escultura del claustro, el estudio anatómico de las figuras nos obliga a someter a examen la conexión tolosana y preguntarnos sobre la derivación de Moissac.

No podía escapar al debate el maestro Leodegario y su taller, a quien conocemos a través de la inscripción presente en la portada de Santa María Real de Sangüesa – *Leodegarius me fecit* –, cuya actividad puede situarse entre 1156 y 1179. Clara Fernández Ladreda saca a colación algunas cuestiones analizadas hasta la saciedad por la historiografía, como los problemas alusivos a la formación de Leodegario y a la interpretación iconográfica de las obras que históricamente han sido incluidas en el catálogo del taller; además de la citada portada de Sangüesa, me refiero a los cuatro capiteles del interior de la misma iglesia, las esculturas del ábside de San Martín de Uncastillo y el sepulcro de la reina doña Blanca en Santa María la Real de Nájera. A través de un amplio abanico de imágenes atestigua la dependencia compositiva, ornamental e iconográfica de la escultura respecto las puertas occidentales de Chartres y sus derivadas, como la catedral de Le Mans y el priorato de Saint-Loup-Naud. Del mismo modo, examina los reveladores puntos de contacto entre la iconografía de la portada de Sangüesa y la puerta central de San Denis, una hipótesis plausible teniendo en cuenta el nexo indiscutible entre el portal de Chartres y la abadía parisina.

La disertación de Daniel Rico Camps nos acerca al conocimiento de la renovación escultórica que, durante el último tercio del siglo XII, corrió paralela a la renovación artística impulsada por Mateo en Santiago, el segundo Maestro de Silos y Leodegarius. A través de un poderoso razonamiento y un estilo dialéctico e interrogativo el autor nos invita a analizar los rasgos de parentesco de la escultura de Aguilar del Campoo, Carrión de los Condes, Ávila, Compostela, Lugo y Orense<sup>5</sup>. Se trata de una problemática de rigurosa actualidad sobre la que no existe concierto. Pese a que la consanguinidad estilística del grupo ha sido ampliamente aceptada, todavía existen interrogantes sobre el grado de afinidad de sus miembros; ¿son achacables al conocimiento de fuentes comunes o a líneas de parentesco más directas? En este sentido, el autor intenta precisar el calibre de tales concordancias a través del reconocimiento de los rasgos distintivos que revelan la personalidad de cada uno de los maestros. Sin embargo, sobre el substrato, o mejor dicho, la herencia borgoñona del citado grupo no existe resquicio de duda<sup>6</sup>. San Vicente de Ávila y sus congéneres hispanos presentan reveladores punto de contacto con el arte borgoñón en general y con el grupo de Vézelay-Avallón en

5 RICO CAMPS, Daniel, *El románico de San Vicente de Ávila (estructuras, imágenes, funciones)*, Ávila y Murcia, 2002.

6 Por otro lado, la conexión con borgoña ha sido apuntada por diversos autores: LAMBERT, É., *El arte gótico en España*, (1931) Madrid, 1977, pp.51-59; LACOSTE, Jacques, *Les grands sculptors romans du dernier tiers du XII<sup>e</sup> siècle dans l'Espagne du Nord-Ouest*, Thèse d'État, Université de Toulouse-le-Mirail, 1986; HERNANDO GARRIDO, J.L., *Escultura tardorrománica en el monasterio de Santa María la Real de Aguilar del Campoo (Palencia)*, Aguilar del Campoo, 1995.

particular. El nexo de unión es especialmente palpable en el terreno escultórico, donde existe una larga lista de estrechas concordancias. Basta observar, a modo de ejemplo, como el estilo borgoñón de los paños mojados se exhibió en pleno estado de madurez en los reinos de Castilla.

Esther Lozano López saca a escena una de las obras más ambiciosas de la segunda mitad del siglo XII: la girola de Santo Domingo de la Calzada<sup>7</sup>. La autora lleva cabo una profunda disección del complejo programa iconográfico de la cabecera antes de abordar la conexión de la escultura con otros monumentos hispanos. La ausencia de una valoración profunda y de conjunto sobre los temperamentos de los diferentes escultores que intervinieron en la cabecera queda amortiguada por la mención de las obras de enlace con la escultura calceatense. Me refiero a la escultura de San Salvador de Tirgo, Moradilla de Sedano, Soto de Bureba, Santiago de Agüero, Santa María de la Oliva y Santa María de Irache.

El libro culmina con un artículo de Manuel Castiñeiras, que somete a revisión la figura de una de las personalidades más insignes de nuestro románico: el Maestro Mateo. A través de una evidente claridad discursiva y una especial dosis de sensibilidad, disecciona el conjunto de la obra mateana liberándose con creces de los lastres impuestos por la historiografía alusivos a la figura del “Mateo escultor”. El resultado es un texto repleto de agudas apreciaciones. Tras recordar la amplia bibliografía dedicada al estudio de la obra y el genio, somete a revisión su papel como escultor superdotado y defiende su consideración de Mateo como gran superintendente-arquitecto de amplia formación que, entre 1168 y 1188/1211, llevó a cabo la finalización del cuerpo occidental de la catedral y su total puesta a punto para la consagración de 1211. Del mismo modo, mediante un impecable razonamiento ofrece su particular punto de vista sobre la antigua disyuntiva (reconducida a la más rigurosa actualidad) sobre la existencia de un macizo occidental gelmiriano<sup>8</sup>. En un contexto delicado para la historia del arte debido a la inminente *entrée en scène* de otras disciplinas, el análisis subversivo de Castiñeiras rompe con presuntas limitaciones disciplinarias y va un paso más allá en el análisis de cuestiones que hace unas décadas se consideraban incuestionables. Así, consigue romper con la figura de Mateo como el escultor del Pórtico de la Gloria y aboga por el Mateo arquitecto-director que dirigió un amplio grupo de “*artistas/artesanos de formación y especialización muy diversificada en beneficio de conseguir la realización de un proyecto unitario*”. Se trata de una estimulante reflexión que marca el fin de este imprescindible vademecum donde se arroja cierta luz sobre algunas de las problemáticas más candentes vinculadas a los Maestros del románico en el Camino de Santiago.

7 VV.AA., *La cabecera de la catedral calceatense y el Tardorrománico hispano. Actas del simposio celebrado en Santo Domingo de la Calzada*, Santo Domingo de la Calzada, 2000.

8 Según el proyecto suizo-alemán de scanner y reconstrucción 3D de la Catedral realizado bajo la dirección de Klaus Rheidt y Bern Nicolai desde las universidades de Cottbus y Viena, Mateo había intervenido sobre un macizo occidental gelmiriano preexistente. Véase: BERND, Nicolai y RHEIDT, Klaus, “Nuevas investigaciones sobre la historia de la construcción de la catedral de Santiago de Compostela”, en *Ad Limina*, Revista de Investigación del Camino de Santiago y las Peregrinaciones, n.º 1 (2010), pp. 53-81.

José María de Francisco Olmos  
& Feliciano Novoa Portela,  
*Catálogo de Numismática do Museo  
das Peregrinacións e de Santiago,*

Xunta de Galicia, 2009, ISBN: 978-84-453-4674-7, 336 pp.

Javier de Santiago Fernández

En el prólogo a este catálogo, Isabel Pesquera, Conservadora del Museo, señala que la labor de las instituciones museísticas es conservar el patrimonio cultural y promover su revaloración mediante su investigación y posterior difusión. Pues bien, la publicación del *Catálogo de Numismática do Museo das Peregrinacións e de Santiago*, es un claro ejemplo de esta imprescindible labor, que además cuenta con importantes novedades metodológicas, de tratamiento de imágenes y de presentación al público de los resultados. El objeto del libro es la colección numismática del Museo, compuesta por más de 300 piezas catalogables más un centenar de frustras (piezas imposibles de identificar). La moneda es uno de los objetos más comunes en la colecciones museísticas, pero también una de las piezas más complicadas de catalogar por su especificidad y arco cronológico, por ello el Museo encargó a autores de reconocido prestigio en este campo la realización de esta obra, y ha sido un gran acierto, al aunar a un especialista en numismática con un profesional de museos que nos han proporcionado no un simple catálogo de fichas con datos de pesos, módulos, descripciones, referencias topográficas o bibliográficas, sino que han ido mucho más allá.

Los autores inician la obra hablando de la importancia histórica de la moneda con un texto oficial del siglo XIX: “*La moneda de cada época ha servido siempre para marcar los diferentes períodos de la civilización de un pueblo, presentando en sus formas y lemas el principio fundamental de la Constitución y modo de ser de la soberanía*”, y con esta perspectiva inician el catálogo con una magnífica introducción que nos permite entender la importancia de las monedas como objeto económico y documental, que sirve de forma específica a la sociedad que la produce, para luego pasar a hablar de

su importancia arqueológica y a comentar la historia de la colección, cuya cronología va desde la época de Augusto hasta finales del siglo XX, siendo el origen de la mayor parte de las piezas arqueológico.

Entrando ya en el catálogo, se nos ofrecen imágenes de todas las piezas a color y a su tamaño, y en algunas ocasiones ampliaciones de las mismas, además cuando se busca hacer hincapié en algún detalle tipológico que no es bien apreciado en el original se aportan dibujos históricos de las piezas que ayudan a entender mejor el texto, que no es una simple descripción sino que aporta datos precisos sobre el origen de cada moneda, el porqué de su tipología, su importancia histórica y económica, y su relación con el lugar donde se han hallado, que hace de la lectura del catálogo un verdadero repaso a la historia monetaria de Galicia muy ameno e interesante, que empieza en la famosa moneda acuñada por Augusta como emisión militar en las tierras galaicas y sigue con un repaso de la moneda romana imperial (38 monedas). El conjunto de piezas medievales es uno de los más interesantes, donde se aprecia la importancia política de la moneda, emblema específico de cada reino (León, Castilla-León, Corona de Aragón, Portugal, Francia) y sus características de circulación, metal, valor de cambio, marcas técnicas, siendo especialmente interesantes las piezas que representan al Apóstol, la 41 o 41 bis, donde aparece como tipo central su cabeza; o la 42, que muestra la primera imagen de la leyenda de la traslación del cuerpo de Santiago a España.

Las monedas modernas de la Casa de Austria nos muestran la grave crisis económica de la época, con numerosos resellos, problemática que se explica de forma clara y a la vez detallada con numerosas imágenes y cuadros que nos hacen entender este complejo período, para terminar con las piezas modernas y contemporáneas de la Casa de Borbón y otros períodos, donde encontramos piezas realizadas en Juvia a partir de la Guerra de la Independencia, una de Manila de época de Isabel II, e incluso algunas piezas extranjeras (Estados Unidos, Argentina y Francia).

Todo este cuidado catálogo se termina con unos imprescindibles índices donde podemos encontrar de forma rápida todas las procedencias de las monedas, así como un mapa de las mismas, además de añadir árboles genealógicos y una completa bibliografía sobre el tema que completan una cuidada edición también en su forma de maquetar y de ofrecer el texto, sin duda muy moderna y accesible para el lector.

Por todo ello hay que felicitar a los autores y a la dirección del Museo por haber promovido una obra que es mucho más que un catálogo, y que sin duda se convertirá en un modelo para este tipo de publicaciones, tanto por su claridad expositiva, como por su profundidad científica y su cuidada maquetación y tratamiento de imágenes.

# Santos Fernández, Carlos, *de Santa Baia a Vilanova: Antonio López Ferreiro no concello de Vedra,*

Ed. Concello de Vedra, A Coruña, 2010, 163 pp.

Xosé M. Sánchez Sánchez

Recordar a los maestros es fácil; revivir en sus páginas todo el legado de años y decenios de trabajo histórico e historiográfico, revisar sus obras y comprobar la actualidad de las mismas, dejar que sus palabras iluminen nuevos estudios, ocuparnos incluso de su biografía... Lo que no resulta tan sencillo es hacerlo sin perder la perspectiva humana, la consideración del Autor, con mayúsculas, como Hombre de su tiempo con sus circunstancias personales e íntimas. Carlos Santos Fernández lo ha conseguido con una egregia figura.

Cien años han pasado desde el fallecimiento de uno de los maestros de la Historia de Galicia y del hecho jacobeo, en todas sus facetas: Antonio López Ferreiro. Investigador incansable, paleógrafo y diplomata minucioso, arqueólogo casi en los albores de la disciplina, el legado del canónigo compostelano ha sido tan vasto como útil a las generaciones posteriores. Y ahora, en el centenario de su muerte, Carlos Santos echa la vista atrás para considerar al don Antonio historiador pero desde su faceta personal, con una obra que prescinde de elevadas pretensiones puesto que no las necesita.

Si lo que el lector busca es una profusa reflexión historiográfica o una nueva vuelta de tuerca a los escritos ferreirianos no es ésta la obra indicada. El autor sigue otros derroteros, conectando tales escritos, publicaciones e investigaciones con las vivencias personales que marcaron la existencia del gran historiador de Galicia; la influencia de diversos momentos, largos o breves, hasta llevarnos a cerrar los ojos y ver a don Antonio paseando por Compostela; para muestra un botón: “*Por orixe e formación, López Ferreiro era un home urbano, apegado á cidade. Naceu e criouse en Santiago, e as andanzas da infancia e a adolescencia, da escola ao seminario, tiñan como paisaxe cotiá as rúas lousadas de Compostela ou, en todo caso, os vieiros dos campos contiguos*” (pp. 84-85). Todo ello focalizado en la relación de López Ferreiro con Santa Baia de Vedra y San Pedro de Vilanova; en algún momento será necesario acometer la figura de López

Ferreiro desde una perspectiva completa y profunda, pero ése no es el sentido de esta publicación.

Se estructura la obra en tres partes. Se inicia con un primer apunte biográfico, más al uso de otras aportaciones que ya conocemos, como las tradicionales de María Sánchez Cantón-Lenard o Máiz Eleizegui, estando la investigación de Santos más en la línea bio-bibliográfica de este último. Notas personales se entremezclan con el devenir académico e investigador de López Ferreiro, en una profusa narración de episodios como la controversia con el arzobispo y cardenal Miguel Payá y Rico o el conflicto con *El Eco de Santiago* por la policromía de la fachada del Obradoiro. Una segunda parte cubre los años 1866-1875 y la relación de López Ferreiro con Santa Baia de Vedra de la cual fue párroco, y la tercera de 1887 a 1910, con don Antonio ya en San Pedro de Vilanova y su pazo en Galegos. Completa el estudio la recuperación, a modo de apéndice, de varios escritos ferreirianos ya editados pero que el autor debe considerar necesitados de “refresco”, como algunos artículos publicados en *El Eco de la Verdad* de tenor histórico y arqueológico, caso de “Una inscripción de Trobe”; en este sentido, durante este año de centenario del deceso, no ha sido ésta la única obra que ha reeditado escritos de López Ferreiro, sino que se le añade la publicación del Consorcio de Santiago y la Editorial Alvarellos de una recopilación de obra dispersa.

En la obra de Santos se cruzan historiador, canónigo y persona política, con una inserción de todo ello en el contexto del siglo XIX, caso de la revolución de 1868 y el Sexenio Democrático o el marcado carlismo de López Ferreiro. Si bien, como decimos, Carlos Santos no entra en disertaciones historiográficas, *De Santa Baia a Vilanova* es una perfecta obra para conocer al historiador y su trayectoria no sólo en lo académico sino en su salón o en el devenir de su vida. Descubre, o re-descubre, el autor curiosos documentos, como la instantánea publicada en *Vida Gallega* del cadáver de López Ferreiro yacente en su cama de Galegos, junto a sus amados libros y, en palabras de Santos, “a palmatoria de bronce con vela apagada que simboliza a vida que acababa de extinguirse” (p. 91).

Indaga Santos Fernández en escritos editados, manuscritos inéditos, libros de actas y notas procedentes de múltiples archivos, tomando sus fuentes de los principales centros de investigación y custodia de documentación de Galicia, como el Archivo de la Catedral de Santiago, el Archivo Histórico Diocesano de Santiago, la Fundación Penzol o la biblioteca de la Real Academia Galega. Desde ahí configura una perspectiva cercana pero rigurosa del autor, más allá de su obra y quizá más cerca a don Antonio que a López Ferreiro; y se elabora un discurso de finas puntadas ofreciendo datos minuciosos y prolijos, especialmente en los apartados dedicados a Vedra y Vilanova, verdadero centro de la obra.

En nada decepciona, pues, esta publicación –necesitada, si acaso, de una mayor distribución– que huye del sentido pretencioso y nos trae de nuevo a la memoria al López Ferreiro investigador y persona. Buen homenaje al canónigo en el año de su fallecimiento y buena invitación a conocer o refrescar su destacada figura.



# Manuel Castiñeiras (Dir. cient.), *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez,*

Skira, Milán, 2010, 430 pp.

Javier Martínez de Aguirre

El nuevo rumbo que se quiso emprender a partir de la celebración del Año Santo Compostelano de 1993 tuvo uno de sus mayores logros desde el punto de vista cultural en la exposición *Santiago, Camino de Europa. Culto y Cultura en la Peregrinación a Compostela*. La inolvidable muestra, producto del buen hacer de su comisario Serafín Moralejo, nos dejó un monumental catálogo que ha quedado como una de las grandes aportaciones del siglo XX al conocimiento de la peregrinación jacobea. La presente publicación entronca con la tradición entonces iniciada, ya que estamos ante el catálogo de la exposición realizada con motivo del Xacobeo 2010, que ha tenido la peculiaridad de ser exhibida sucesivamente en París (marzo-mayo), Roma (junio-julio) y Santiago (agosto-octubre).

Ha sido su hilo conductor el arzobispo Diego Gelmírez, sin duda el personaje más destacado de la Compostela románica, por encima de la tan popular como escurridiza figura del Maestro Mateo. El interés no se ha centrado en su trayectoria vital íntegra o en su faceta de autoridad eclesiástica, sino, de acuerdo con el carácter propio de los años jacobeos, en los caminos que recorrió y las metas que alcanzó, en una inteligente y atractiva propuesta del comisario Manuel Castiñeiras.

En dos ocasiones recorrió el obispo la Calzada en sentido inverso. Esta llamada de atención al sentido inverso constituye uno de los logros de la muestra, que nos hace contemplar como algo “traído” todo aquello que generalmente viene siendo estudiado como “llegado” a Santiago. La voluntad ambiciosa del prelado, sus sueños y maquinaciones motivaron dos largos desplazamientos con destino Roma y uno dirigido a Braga, con intención de obtener reliquias. Gelmírez ha sido visto de manera contradictoria como cacique, traidor y príncipe de la Cristiandad. De igual modo, su celo por la dignidad de su sede episcopal puede entenderse como fruto de la soberbia o, en sentido positivo, como laudable pasión por el apóstol cuyas reliquias habían llegado de manera milagrosa a Santiago (si la providencia había conducido sus venerados

restos hasta cerca del *Finis Terrae*, cualquier actividad que incrementara el culto al santo sería digna de encomio, en la medida en que colaboraba con los designios divinos).

La apertura de nuevas perspectivas y la puesta en común de informaciones procedentes de distintos campos de investigación son dos de los procedimientos más seguros para avanzar en el conocimiento del pasado. Y eso es lo que se ha buscado mediante la conjunción de estudios de distinta naturaleza, cuya coherencia se aprecia desde la inicial consulta del sumario. Se distribuyen conforme a una organización tripartita de desigual extensión: “Compostela y Europa”, “Compostela” y “Europa”.

Corresponde al comisario y director científico, Manuel Castiñeiras, la redacción de los antecedentes y objetivos de la muestra (expuestos en la introducción) y el primero de los monográficos: “*Didacus Gelmirus*, patrono de las artes. El largo camino de Compostela: de periferia a centro del Románico”. Los trabajos previos del autor sobre creaciones del Románico Pleno en la catedral compostelana lo han facultado para la redacción de un texto que condensa informaciones muy variadas relativas al papel de Gelmírez en la plasmación arquitectónica y figurativa del gran templo. Tras revisar el programa arquitectónico e iconográfico del obispo Peláez, contextualiza la nueva edificación en sus nexos con los grandes obradores del Occidente europeo (Conques, Jaca, Toulouse, etc.). El autor encadena enriquece razonamientos que ha desarrollado en otras ocasiones y los combina con aportaciones novedosas, lo que le lleva a repasar cuestiones arquitectónicas, estéticas, simbólicas, litúrgicas, utilitarias, etc., siempre calibrando el papel que jugó Gelmírez e intentando establecer la intencionalidad y las circunstancias de los encargos. Presta especial atención a las dos puertas del transepto, la *Francigena* y Platerías, cuya ejecución jalona mediante una secuencia de hechos que resulta lógica contemplada en la perspectiva compostelana. Secuencia la participación de artistas diferenciados, repasa las vicisitudes de las puertas (con fases sucesivas ya en el propio siglo XII) y valora el componente significativo de cada uno de los elementos de los programas, cuyas líneas en ocasiones se nos escapan no sólo por la complejidad de su gestación, sino también por las modificaciones que han desembocado en la desaparición de la puerta septentrional y en el carácter de “palimpsesto en piedra” de Platerías. La densidad significativa de ésta última deriva de la incorporación de contenidos de diversa naturaleza. Unos derivan de su función de marco judicial, otros de la implantación de la Reforma Gregoriana o de lejanas evocaciones romanas y hierosolimitanas. Los últimos apartados del capítulo, relativos a la reorganización de la capilla mayor, inciden en los vínculos con la ciudad papal y con Tierra Santa. El autor toma postura decidida ante cuestiones muy debatidas (autoría, cronología, filiación, significados), que procura argumentar adecuadamente, aunque sus razones difícilmente convencerán a quienes parten de presupuestos diferentes, como prueba la lectura de otras aportaciones de este mismo catálogo.

Viene a continuación la segunda parte, bajo el título común de “Compostela”, centrada en diferentes aspectos de dos de las más significativas producciones de Gelmírez: la materialidad de la basílica (y su devenir) y el *Liber Sancti Iacobi*.

Adeline Rucquoi proporciona el telón de fondo de los logros intelectuales de la ciudad románica en “La cultura compostelana y el Camino de Santiago”. Es su objetivo demostrar que Santiago fue un destacado centro cultural, caracterizado por la recepción de gran número de extranjeros, lo que en su opinión se correspondía con su fama. Los testimonios que enumera avalan un notable grado de formación intelectual entre nobles y prelados gallegos. Los acompaña con datos sobre maestros, bibliotecas o artistas. Este sustrato habría permitido una acción eficaz a la hora de redactar escritos concebidos para la exaltación de la sede jacobea, que contaba con opositores tanto en Roma como en Toledo. De ahí el desarrollo de dos tradiciones textuales relativas al origen del culto a Santiago, en las que intervenían bien personajes locales (el rey y el obispo) o universales (Carlomagno).

En “La basílica compostelana y el camino de peregrinación”, John Williams traza las grandes líneas de una de las cuestiones más debatidas en el arte románico (y sobre la que él mismo ha escrito con anterioridad): la existencia o no de una “escuela”, “familia” o tipo eclesial propio de determinados centros de peregrinación. A continuación dedica un texto más amplio al epígrafe “La Catedral de Gelmírez como *martirium*”, en el que valora la actuación del prelado con respecto a la incorporación al nuevo proyecto de la tumba del apóstol situada en el presbiterio (y profundiza acerca de su materialidad).

Klaus Herbers atiende en “El Códice Calixtino. El libro de la iglesia compostelana” a las peculiaridades del *Codex* en la perspectiva de los *Libelli* hagiográficos. Analiza los textos que pretenden traslucir una legitimación papal y examina en qué medida coinciden con las pretensiones propagandísticas de Gelmírez. El *Liber Sancti Iacobi* tuvo como objeto subordinar importantes centros de culto franceses al santuario compostelano, favorecer la peregrinación jacobea y destacar la labor misionera de Santiago en la Península Ibérica. En su difusión jugó papel fundamental la copia del Pseudo Turpín.

Alison Stones analiza de manera sistemática la iluminación y la ilustración en el Códice Calixtino (iniciales, retratos y escenas). Aunque considera prematura cualquier identificación relativa a las fuentes de las iniciales más sencillas, en cambio sí le resulta factible enumerar paralelismos de los retratos y las escenas en creaciones procedentes de otros centros miniaturísticos occidentales (sobre todo en el Oeste y Norte de Francia). En la segunda parte se ocupa de las copias ilustradas del códice y su relación con la sede compostelana.

En el capítulo de José María Díaz Fernández, “El Pío Latrocinio de Gelmírez”, la sabrosa prosa del autor nos conduce a revivir las contradicciones del traslado de reliquias procedentes de Braga, sus versiones opuestas y la fortuna de las reliquias en la sede gallega a lo largo de los siglos (identificación y culto).

Miguel Taín Guzmán toma como base el memorial de José de Vega y Verdugo (siglo XVII) para exponer la “Pervivencia y destrucción del Altar de Gelmírez en la época moderna”. Hila un discurso bien estructurado a partir de imágenes y noticias ya conocidas, a las que añade referencias documentales inéditas, de tal modo que nos

presenta los sucesivos estados del presbiterio de la catedral compostelana. Analiza con detalle el devenir del frontal, la mesa del altar y la conversión de la *tabula* en cenotafio.

Las modificaciones de un encargo gelmiriano es también el objeto de estudio de Francisco Singul en “Un fuste granítico de una columna de la fachada del Paraíso de la Catedral de Santiago”. Aborda las consecuencias de la renovación de la *Porta Francigena* en el siglo XVIII. Para el autor es indudable que el fuste del *cruceiro* de Santa María de Lamas en Boqueixón (La Coruña) procede de dicha puerta, por lo que contextualiza su ornamentación y razona su posible ubicación original como soporte de una de las arquivoltas externas.

Concluye la segunda parte el texto de Ramón Villares “Ventura de Diego Gelmírez en la tradición cultural galleguista”, que realiza un seguimiento del olvido y recuperación de la figura del prelado, centrado en textos de autores pertenecientes a sucesivas fases de la historia del galleguismo cultural y político (Benito Vicetto y Manuel Murguía en el siglo XIX y Alfonso Daniel Rodríguez Castelao y Ramón Otero Pedrayo en el XX).

La tercera parte del libro, titulada “Europa”, se articula con relación a los viajes de Gelmírez, que le condujeron a Roma pasando por Toulouse y Cluny. El nexo común consiste en un acercamiento al arte que pudo conocer Gelmírez y a las influencias directas de dichos centros en las creaciones artísticas peninsulares y especialmente en Santiago.

Se inicia con el artículo de Arturo Carlo Quintavalle “Reforma Gregoriana y orígenes del Románico”. Bajo la aparente idea inicial de ubicar el arte italiano en el contexto del Románico Pleno, plantea las raíces intencionales de todo ese período artístico. Las producciones arquitectónicas de Italia, Francia y España, así como las novedades en las artes figurativas en busca de un mensaje común tendrían como referente la Reforma Gregoriana y responderían a una voluntad centralizada, la de la Iglesia de Roma, que se habría plasmado en un “*Dictatus papae* para las imágenes”, cuyo decálogo redacta “*de forma un poco irónica*”.

El capítulo de Quitterie Cazes sobre “Saint Sernin de Toulouse y la cuestión de los tímpanos esculpidos” avanza a partir de sus recientes estudios relativos a la gran basílica tolosana. Centra su interés en cuestiones relativas a la escultura, tanto en lo que se refiere a los programas desarrollados en las puertas (que conectan con las aspiraciones de la Reforma Gregoriana), como en la participación de los distintos escultores. Si bien en la valoración general del sustrato ideológico sus conclusiones resultan coincidentes con otros estudios ya comentados, detalles como el destino de los relieves del deambulatorio, ciertos aspectos de la cronología o los nexos con las puertas compostelanas ofrecen divergencias. Toulouse y su entorno languedociano se señalan como el único foco con un desarrollo artístico autónomo y coherente en este período, por lo que la pobreza de referencias documentales resulta especialmente decepcionante.

“El arte del Camino de Santiago y Cluny”, de José Luis Senra Gabriel y Galán, expone la presencia de Cluny en construcciones relevantes de los reinos cristianos

peninsulares vinculadas a la Calzada. Relativiza la importancia del monasterio borgoñón a la hora de comprender el desarrollo del Camino de Santiago. En su opinión, el elemento fundamental que permite identificar rasgos cluniacenses en la arquitectura castellana de la época es la presencia de un bloque occidental (Dueñas, Frómista y San Zoilo de Carrión). Ilustra el peso litúrgico cluniacense en el plano arquitectónico de la catedral compostelana mediante el comentario del altar de San Miguel sito en la tribuna. Y termina con breves consideraciones acerca de la expansión de la escultura borgoñona en Oña, Cardeña y Compostela.

En la línea de sus recientes estudios que reinterpretan obras clave del Románico Pleno de la Península, Francisco Prado Vilar propone con “*Nostos*: Ulises, Compostela y la ineluctable modalidad de lo visible” la nueva lectura de una de las creaciones singulares de la *Porta Francigena*: la columna interpretada por Moralejo como representación de la historia de Tristán e Isolda. El autor entiende que estamos ante episodios cristianizados de la epopeya de Ulises (Escila, la sirena y la navegación del héroe sobre las aguas habitadas por todo tipo de alimañas). El héroe fue visto como ejemplo modélico del peregrino que, superando las tentaciones del camino, alcanza su meta espiritual.

Vuelve sobre Gelmírez al otro lado de los Alpes, pero no en lo relativo al arte que pudo conocer el prelado, sino a las consecuencias que su actuación pudo causar, el estudio de Rosa Vázquez “Gelmírez y el culto jacobeo en Italia”. Examina en primer lugar los indicios que permiten pensar en la presencia de tal culto en el siglo XI (fundación de San Jacobo d’Altopascio). Trata a continuación la donación de la reliquia de Santiago a Pistoia y la veneración jacobea durante el siglo XII. Apela a los trabajos de antroponomía y onomástica de Olof Brattö para poner de manifiesto la utilización esporádica del nombre de Santiago con anterioridad y para desdibujar la imagen de Pistoia como foco único del culto. Por último, examina los testimonios relativos a la donación de la reliquia en la basílica romana de San Crisógono.

Para terminar con los desplazamientos europeos del prelado, Jean-Marc Hofman y Annaig Chatain revisan “El viaje de Diego Gelmírez a través de las colecciones del musée des Monuments français de París”. Tomando como punto de partida las noticias contenidas en la *Historia Compostelana* relativas a los templos visitados por el obispo en Francia, comentan las obras románicas de Saint-Sernin de Toulouse, Moissac y Cluny a través de las piezas conservadas en dicho museo (y de la copia de las pinturas de Berzé la Ville).

Los estudios van seguidos por las fichas de las piezas expuestas, con textos correctos y actualizados a cargo de Victoriano Nodar, Dulce Ocón, Charlotte Riou, Manuel Castiñeiras, Fátima Díez, Marco Piccat, Emmanuel Garland, Rosa Vázquez, Antonio Milone, Rocío Sánchez, Alison Stones, José Manuel Sánchez y Mercedes Pintos.

Entre los retos de la moderna historiografía no es el menor la reconsideración de asuntos previamente trabajados. Sobre Gelmírez y su intervención en la catedral de Santiago o en el *Liber Sancti Iacobi* se había escrito mucho y en ocasiones muy bien. La selección de temas y autores demuestra que era posible profundizar en un amplio

número de cuestiones, pero al mismo tiempo evidencia la necesidad del trabajo interdisciplinar y de la puesta en común de los resultados. La masa crítica constituida por quienes investigan sobre arte románico con altos estándares de calidad ha aumentado en las últimas décadas y el catálogo reúne un elenco de estudiosos cuyos méritos resultan indiscutibles. La selección puede considerarse acertada, lo que no significa que no existan otros autores que podrían igualmente formar parte de la nómina. Que aún queda mucho camino por recorrer lo prueban las divergencias relativas a cuestiones fundamentales de nuestro arte románico y sobre las que convendría alcanzar consensos básicos.

La edición, cuidadísima y hermosa, demuestra el acierto de haber elegido una firma editorial de gran prestigio en el ámbito de las publicaciones histórico-artísticas, la milanese Skira. La maquetación elegante facilita la lectura. Las ilustraciones son magníficas y su impresión muy conseguida (salvo, curiosamente, un porcentaje insignificante constituido por piezas conservadas en el Museo de la Catedral de Santiago, páginas 313 y 352). En su inmensa mayoría se presentan con las dimensiones apropiadas (a excepción quizá de las ilustraciones de la página 169, que a mayor tamaño permitirían seguir mejor los sucesivos estados del presbiterio). Una obra tan compleja como esta en lo relativo a las traducciones no podía dejar de contener alguna traición a los textos originales, como se aprecia en las páginas 147 y 244.

En conjunto, el catálogo supone una obra imprescindible en la bibliografía sobre la historia de la seo compostelana, sobre el fenómeno de las peregrinaciones jacobeanas y sobre los inicios del Románico Pleno.

Otros materiales audiovisuales que formaron parte de la exposición han sido recopilados en un DVD editado por la Xunta de Galicia bajo el mismo título *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*. Contiene cinco producciones: “Castillo de Torres de Oeste (Catoira, Pontevedra)”, “Los tiempos del obispo Diego Peláez”, “Los viajes de Diego Gelmírez”, “La *Porta Francigena* de la Catedral de Santiago de Compostela” y “El Altar Mayor de la Catedral de Santiago de Compostela”. Merece la pena destacar las reconstrucciones virtuales de las arquitecturas tal y como se piensa que fueron conforme al estado actual de los conocimientos.

# János Zádori, *Viaje a España. 1868*

Ed. Crítica a cargo de Antón Pombo Rodríguez,  
Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2010, 430 pp.

Rosa Vázquez Santos

A partir de una breve cita del hispanista Zoltán A. Rónai<sup>1</sup>, el historiador Antón Pombo Rodríguez ha recuperado un importante texto para la literatura de viajes del siglo XIX, el itinerario tardo-romántico del húngaro de János Zádori que recoge su viaje por España en 1868 con un capítulo dedicado exclusivamente a la ciudad de Santiago de Compostela, a la que acudió con vocación de peregrino. La edición de la Xunta de Galicia, en el marco del Xacobeo 2010, reúne la traducción al castellano del texto íntegro de János Zádori con anotaciones críticas del citado Pombo y los ensayos “Spanyol-út. Estudio crítico”, igualmente debido al responsable de la edición, y “Peregrino, cura y patriota. Sobre János Zádori y la historia de Hungría”, a cargo de Miklós György Száraz.

En su ensayo Pombo destaca el valor del texto para el estudio de la España decimonónica, particularmente a través de los numerosos datos aportados sobre el ambiente pre-revolucionario y el fin de la monarquía isabelina, que lo colocan al nivel de las obras de George Borrow o Richard Ford. Tras algunas consideraciones sobre el planteamiento del trabajo, su estructura y estilo, Pombo nos introduce en el estudio del itinerario valorando los datos que nos ofrece para el conocimiento de las infraestructuras -medios de transporte y vías de comunicación-, moneda, alojamiento, gastronomía de la España de la época. A continuación se detiene en las apreciaciones y descripciones del paisaje rural, no sólo estéticas sino también económicas, con alusiones a los aspectos relativos a las explotaciones agrarias o regadíos, así como del urbano, con descripciones igualmente ricas para conocer el grado de desarrollo de las mismas, refiriéndose con frecuencia a su grado de modernidad o decadencia y utilizando como punto de referencia y comparación a su propia ciudad, Budapest, o Viena. En este punto nos interesa resaltar la visión negativa que trasmite de la ciudad de Compostela, que en palabras de Pombo “*es la ciudad más vetusta que ha conocido, con sus robustos edificios de negra piedra granítica, la lluvia como compañera y un comercio muy pobre*”

---

<sup>1</sup> Zoltán A. Rónai, “Peregrinos húngaros a Compostela”, *Iacobus*, 19-20 (2005), p. 287-293.

(p. 32). El editor nos introduce también a la visión de Zádori de los aspectos artísticos de las ciudades y pueblos que visita, actuando como un crítico de arte y utilizando como vademécum obras alemanas. En su revisión sobre la visión antropológica del escritor húngaro, destaca los prototipos y clichés folklóricos que el autor va citando, desde el orgullo a la presencia de los mendigos, destacando también que, al igual que otros viajeros románticos, cuando estos no están presentes “*llega a pensar que el país ya pueda haberse europeizado demasiado*” (p. 37) Finalmente el ensayo se cierra con una revisión del elemento religioso en el viaje de Zádori, analizando el papel crucial que juega su carácter de clérigo en la obra, que propicia la elaboración de pequeños sermones y consideraciones teológicas, y la presencia de los elementos teológicos y moralizantes en las descripciones y visión de España, atacando repetidamente la excomunión y desamortización de Mendizábal e incluso disculpando y justificando los excesos de la inquisición española.

Por su parte Miklós György Száraz enmarca la obra en el contexto histórico y social, particularmente aquél del que proviene Zádori: Hungría. La reciente revolución y lucha por la libertad frente al dominio austriaco y el pacto de 1867, por el cual se formaba finalmente la Monarquía Austro Húngara, explican el sentimiento nacionalista presente en el autor, frente a una realidad mucho más pobre en la que “*Hungría es todavía un estado agrícola atrasado (...) que para entonces ni siquiera tiene una verdadera capital*” (p. 50). Por otro lado, junto a los datos históricos, György aporta un perfil biográfico del autor del relato que añade al retrato del religioso conservador que emerge del ensayo de Pombo importantes datos sobre su formación y origen. El clérigo era hijo de guardabosques, cursó estudios de teología, conocía bien el latín, alemán, francés, italiano e inglés, así como algo de español, y se interesaba por la geografía, el arte y la ciencia. Tras ser ordenado sacerdote ejerció como profesor, doctorándose en teología en Pest en 1864 y, poco antes de partir para España, se convirtió en profesor de teología del seminario de Esztergom, bastión del catolicismo húngaro. A su regreso del viaje por España continuaría una brillante carrera eclesiástica y científica, entrando a formar parte de la Academia de Ciencias Húngara y convirtiéndose en “*uno de los mayores estudiosos de la historia de la Iglesia y de la Diplomacia en Hungría*” (p. 63). El ensayo aporta también un breve perfil del compañero de viaje de Zádori, Vilmos Fraknói, redactor de la revista *Sión Húngaro*, fundada en 1863, una de las publicaciones más destacadas de la prensa católica de la época.

Respecto al relato, nos interesa especialmente el capítulo XV, dedicado a Santiago de Compostela. Zádori viajó a Santiago tras su visita a El Escorial y lo hizo en ferrocarril, atravesando algunos puntos del antiguo Camino francés, como León, ciudad de la que sólo recuerda haber visto una torre de su catedral desde el tren, si bien transcribe después abundantes datos históricos y artísticos, relativos no sólo a la catedral sino también al convento de San Marcos y la Orden de Santiago. El viaje continúa a través de Astorga, finalizando el recorrido en la estación de Brañuelas, donde dice haberse sentido “*como si hubiera llegado al fin del mundo*”. Continuó el viaje



en una diligencia parando en la ciudad de Lugo, de la que apenas se ocupa, Betanzos y A Coruña, donde pernoctó. A la ciudad de Santiago llegó por fin una madrugada, a la plaza de Cervantes, alojándose en la fonda San Miguel. Tras narrar brevemente la vida y leyenda del apóstol Santiago, citando diversas fuentes desde Juan de Mariana a la Historia Compostelana, el escritor húngaro inicia una descripción de la ciudad que en todo momento aparece teñida por la decepción. Es muy interesante destacar la minuciosa descripción que, más allá de la catedral, nos ofrece las calles y plazas de la ciudad, la presencia de comerciantes en la rúa do Vilar y las plazas que rodean a la catedral, las torres, los conventos de monjas y su labor educativa, el número de canónigos, los guardias de la catedral, la ausencia de souvenir propios, la existencia de tres fotografías, etc. Su aportación se convierte así, para un territorio y una ciudad tan poco frecuentados por los viajeros decimonónicos, en un documento de extraordinario valor para conocer el ambiente de la ciudad en 1868, inmediatamente anterior a uno de los años santos compostelanos más oscuros y menos concurridos.



# Alois Jirásek, desde Bohemia hasta el fin del mundo,

Traducción y edición a cargo de Katerina Vlasáková,  
Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 161 pp.

Rosa Vázquez Santos

**E**n el contexto del Xacobeo 2010 se presenta la primera traducción al castellano de *Desde Bohemia hasta el fin del mundo*, un clásico de la literatura de viajes firmado por Alois Jirásek (1851-1930) y basado en los diversos textos y fuentes que documentan que el viaje a Santiago de la comitiva internacional que Lev de Rozmitál encabezó en el siglo XV<sup>1</sup>.

La nueva edición de la Xunta de Galicia ha sido realizada por Katerina Blasáková, licenciada por la Univerzita Karlova de Praga en Didáctica de Lenguas y Literaturas checa y francesa que, desde 1988, imparte clases de lengua checa en el Centro de Lenguas Modernas de la Universidade de Santiago de Compostela. Blasáková es responsable de la traducción, el aparato crítico y un texto introductorio, completando la edición un ensayo histórico de Vít Vlnas, uno de los historiadores más eminentes de la actual República Checa.

La traducción que ahora presentamos ha sido realizada a partir de la edición en checo publicada en Praga en 1950 por la editorial SNDK. No obstante debemos recordar que la obra de Jirásek recoge la narración de un viaje real, realizado entre los años sesenta y setenta del siglo XV y conocido en el ambiente compostelano como viaje de Rozmitál. La versión original en checo de la narración no se ha conservado hasta nuestros días, siendo conocido a través de su trasvase al latín, realizado unos cien años más tarde, en 1577, por el obispo e ilustrado moravo Stanislav Pavlovský. Por otro lado se conoce un segundo testimonio del viaje escrito en alemán por otro miembro de la comitiva, el patricio Gabriel Tetzl de Gräfenberg de Núremberg.

---

<sup>1</sup> Para la historiografía sobre el viaje de Lev de Rozmitál –antropónimo traducido al castellano como León de Rosmihal– nos remitimos a la nota bibliográfica que cierra el libro (p. 149-153), asimismo no queremos dejar de citar la posible consulta en red de la edición castellana más completa del texto: Antonio María FABIÉ, *Viajes por España de Jorge de Eingham, del Barron Leon de Rosmihal de Blatna, de Francisco Guicciardini y de Andrés Navajero*, Madrid: Biblioteca de los Bibliófilos Fernando Fé, 1879 [Internet Archive: <http://www.archive.org/details/viajesporespaaofabiuoft>].

En su introducción “Desde la Galicia del siglo XXI hacia la Bohemia de los siglos XX, XIX y XV”, Blasáková señala el importante papel del texto de Alois Jirásek para favorecer las numerosas publicaciones de itinerarios y guías del Camino de Santiago en la República Checa, ya que durante décadas fue un libro de lectura obligada en las escuelas checoslovacas, con numerosas reediciones a lo largo del siglo XX. Por otro lado nos recuerda la importancia de los datos que la narración aporta, con ricas descripciones de los paisajes que la comitiva atraviesa, los tipos de cultivos, las formas de edificar o el modo en que se comportaban sus habitantes, apreciaciones que han permitido a diversas generaciones de jóvenes checos conocer la existencia de la tradición jacobea e incluso abrir una ventana hacia occidente pues “*desde Bohemia hasta el fin del mundo excitaba la imaginación de los escolares que vivían detrás de del muro, en un país con fronteras occidentales herméticamente cerradas*” (p. 12).

La narración incluye personajes reales y otros sin duda imaginarios, así como numerosos topónimos. En ambos casos se ha optado por una traducción que la autora denomina “híbrida”, en la que la mayor parte de los antropónimos se mantienen tal y como aparecen en el texto original, mientras que muchos de los topónimos han sido traducidos a su equivalente en español, como el nombre de la ciudad de Praga.

La contextualización biográfica e histórica del viaje se debe al citado Vlnas, autor del ensayo “El viaje literario de Alois Jirásek desde Bohemia hasta el fin del mundo y su esbozo histórico”. El historiador nos recuerda el papel central de Jirásek en el contexto de la literatura checa, comparando el papel de su obra con el desempeñado por la de Victor Hugo en Francia o Walter Scott en Inglaterra. Por otro lado recuerda la gran fama de la que gozó en vida y el reconocimiento como escritor de éxito del que disfrutaba ya en 1890 cuando publicó el libro *Desde Bohemia hasta el fin del mundo*.

El aspecto más interesante del ensayo de Vlnas es el que aborda la veracidad histórica de los hechos relatados en la “novela”. Por un lado se nos recuerda la formación del autor como historiador profesional, su uso de fuentes históricas fidedignas –principalmente todos los textos relacionados con el viaje de Lev Rozmital– así como su conocimiento exhaustivo del contexto histórico de la época, a los que sumaría su experiencia como novelista capaz de crear la tensión de las narraciones de aventuras, así como el *pathos* patriótico característico de la literatura romántica.

Particularmente interesante es el hecho de que tanto el viaje real como su historia novelada se enmarquen durante el reinado del checo Jorge de Podebrady, a cuya corte pertenece gran parte de la comitiva, un monarca ligado a las ideas europeístas, al que Vlnas considera “*como precursor de los proyectos de integración modernos, y su eslabón final representado por la Unión Europea*” (p. 24).

El texto se acompaña de las ilustraciones realizadas por Nicolás Alés (Mirotice 1852 – Praga 1913), pintor, artista gráfico e ilustrador destacado de la conocida como *Generación del Teatro Nacional*.

# Manuel C. Díaz y Díaz, *Estudios jacobeos,*

Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago.  
Universidade de Santiago de Compostela, 2010, 324 pp.

Santiago López Martínez-Morás<sup>1</sup>

Este libro, publicado al cuidado de varios investigadores y antiguos colaboradores de Don Manuel Díaz y Díaz<sup>2</sup>, constituye una selección de veinte de sus trabajos más sobresalientes vinculados con Santiago Apóstol, el Camino y la peregrinación, y sigue la estela del que Manuela Domínguez se encargó de publicar en 1997: *De Santiago y de los Caminos de Santiago* (Santiago, Xunta de Galicia). Más allá del extraordinario nivel de los trabajos del profesor Díaz, es necesario destacar el acierto de los responsables de este homenaje póstumo en el proceso de selección (se cuentan casi trescientos títulos en la Facultad de Filología, entre artículos, libros y capítulos de libros), en la elaboración de los índices de manuscritos, de personas y textos y de lugares y en la semblanza científica y personal del profesor. Los artículos –en castellano, gallego y francés– que forman parte de esta compilación fueron organizados cronológicamente en su mayoría<sup>3</sup>, aunque se advierte un salto notable marcado quizás por la publicación en los años ochenta de uno de los libros más importantes de Díaz vinculados con la cuestión jacobea: *El códice Calixtino de la catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido* (Santiago, Centro de Estudios Jacobeos, 1988), ninguna de cuyas partes, por razones obvias, podía ser recogida aquí.

Destacan en el trabajo algunos bloques temáticos que no son concebidos en el libro como tales más allá del tema jacobeo en su conjunto, pero que permiten observar una lógica evolución en las ideas y un claro progreso en el estudio de

---

1 Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación *Textos literarios medievales no Camiño de Santiago* (INCITEo8PXIB204038PR), financiado por la Consellería de Innovación e Industria de la Xunta de Galicia y dirigido por Santiago López Martínez-Morás.

2 Los editores son: José Andrade, Helena de Carlos, José Carracedo, Manuela Domínguez, Araceli García, José García Oro, Pilar del Oro, María Virtudes Pardo y Daría Vilariño.

3 El orden cronológico de las veinte referencias es el siguiente: 1956, 1965, 1975, 1991, 1995 (dos trabajos), 1997, 1983 (que rompe el orden cronológico), 1999 (tres), 2000, 2003 (dos), 2004 (tres), 2005 (dos), 2008.

ciertas cuestiones puntuales. Así sucede, por ejemplo, con la Epístola del Papa León, elemento central de varios de los trabajos, en particular del titulado “La *Epistola Leonis pape de translatione Sancti Iacobi Galleciam*”, el más extenso de los publicados (inicialmente en *Camino hacia la Gloria. Miscelánea en honor de Mons. Eugenio Romero Pose*, Santiago, 1999 (= *Compostellanum* 43), pp. 517-568) o el último de los seleccionados y el más reciente desde el punto de vista cronológico: “La carta del Papa León acerca de la Traslación de los restos del apóstol Santiago desde Jerusalén a Compostela” (publicado en origen en la *XXVI Ruta Cicloturística del Románico-Internacional*, Pontevedra, Fundación Cultural Rutas del Románico, 2008, pp. 165-166).

Conforme con el sentido de la compilación, un artículo, “La literatura jacobea anterior al Códice Calixtino” (publicado en *Compostellanum*, 1, 1965, pp. 639-661), vinculado con otro, muy posterior, presente también en la antología<sup>4</sup>, introduce temáticamente una serie de trabajos centrados en la investigación del profesor Díaz sobre el *Liber Sancti Iacobi* y sus diferentes partes, el *Pseudo Turpín* particularmente, cuya problemática e inserción en el texto final desmenuza con rigor extremo, llegando a proponer, como es sabido, dataciones para el documento global que hoy leemos<sup>5</sup>. Las particularidades de la *Guía de Peregrinos* en el seno del conjunto sirven para ilustrar el trabajo sobre santos en la ruta (“Santos en los caminos”, publicado originalmente en “*Visitandum est*”: *santos y cultos en el Codex Calixtinus. Actas del VII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago, Xunta de Galicia, 2005, pp. 117-128), donde la *Guía* constituye el documento de referencia, y para engrosar la serie de trabajos, cinco en total, que toman la figura del peregrino o elementos asociados a este como objeto de análisis a través de lo contenido en el *Liber* o en otros documentos.

Más limitada aparece la presencia de la *Historia Compostellana* en la antología, tal vez a causa de la hegemonía del *Liber* como documento compostelano y como objeto de estudio del profesor Díaz, aunque se advierte la huella de esta obra medieval en el artículo central, “Reflexiones sobre la *Historia Compostelana*” (*El Museo de Pontevedra*, 37, 1983, pp. 65-74, el único que rompe el orden cronológico de los trabajos seleccionados), y también en algunos más, vinculados con otras cuestiones bibliográficas ya mencionadas. Incluso aparece referido en relación con aspectos temáticos más diversos, como el mar en las leyendas jacobeanas (“O mar nas vellas lendas xacobeas”, *Até o confín do mundo: diálogos entre Santiago e o mar*, Vigo, Museo do Mar de Galicia, 2004, pp. 123-128). Este documento medieval se vincula también de algún modo con la escuela compostelana, a la que perteneció Gelmírez,

4 “Xacobeo en Compostela: primeiros testemuños literarios”, pp. 225-238 (*Grial*, 161, 2004, pp. 19-27).

5 Escapa parcialmente a la unidad de este conjunto temático el artículo “Algunos manuscritos jacobeos de Italia” (publicado en *Santiago e l'Italia: Atti del convegno internazionale di Studio (Perugia, 23-26 maggio 2002)*, a cura di Paolo Caucci von Saucken, Perugia, Edizioni Compostellane, 2005, pp. 233-245), pero solo por el mero hecho de estar íntegramente dedicado a la recepción del hecho jacobeo en ese país.

y a la que se alude en el artículo “La escuela episcopal de Santiago en los siglos XI-XIII” (*El Liceo Franciscano*, 82-84, 1975, pp. 183-188), con lo que se perfila, de esta suerte, una especie de recorrido biográfico y cultural del arzobispo y una visión importantísima de la evolución de su diócesis.

En definitiva, el volumen recopilatorio de los trabajos ofrece al lector una visión conjunta y valiosísima de los aspectos más sobresalientes del trabajo de Díaz y Díaz relativo al fenómeno jacobeo; pero es de justicia mencionar el buen criterio de los editores, que han sabido escoger trabajos de gran relevancia en un mar de documentos decisivos escritos a lo largo de una vida ejemplar en todos los órdenes.





Belén M<sup>a</sup> Castro Fernández,  
*El redescubrimiento  
del Camino de Santiago por  
Francisco Pons-Sorolla,*

Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2010, 539 pp.

Rosa Vázquez Santos

Belén Castro Fernández, profesora en la Escuela de Arquitectura CESUGA de la UCD-University College Dublin en A Coruña, se doctoró en el año 2006 con la tesis *D. Francisco Pons-Sorolla y Arnau, arquitecto-restaurador: sus intervenciones en Galicia (1945-1985)*, dirigida por el profesor Manuel Castiñeiras. Fruto de esta labor investigadora surgió en 2008 la exposición “Os Náufragos de Galicia: o labor do arquitecto Francisco Pons-Sorolla”, comisariada por la propia Belén Castro y organizada por la S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, y en 2010 ha visto la luz el libro que ahora presentamos: *El redescubrimiento del Camino de Santiago por Francisco Pons-Sorolla*. El libro supone, sobre todo, un paso más en la recuperación de la figura del arquitecto Francisco Pons-Sorolla, pero también la revisión y puesta al día del patrimonio arquitectónico de la actual red de caminos de Santiago en Galicia, que en gran parte fue intervenido por el arquitecto entre los años 40 y 70 del pasado siglo.

En una breve introducción Manuel Castiñeiras recuerda la importancia dada por el *Liber Sancti Iacobi* a los *viatores* o constructores y reparadores del Camino, reclamando para Francisco Pons-Sorolla un papel similar como último gran constructor del Camino de Santiago. Para Castiñeiras el trabajo realizado por el arquitecto supuso en la práctica la transformación de la ruta de peregrinación en un museo abierto, compensando la ausencia de Galicia “*de grandes museos de arte medieval que estén a la altura de su contribución a este período*”.

En la primera parte del libro, “El patrimonio cultural durante la posguerra en Europa”, Belén Castro contextualiza la obra de Pons-Sorolla en el marco europeo y en el español. Nos introduce en el contexto europeo a través de conclusiones de reuniones y publicaciones promovidas por la UNESCO sobre la protección de monumentos, sitios históricos y excavaciones arqueológicas, responsables de la aceptación

del empleo de “*materiales y sistemas constructivos modernos que, sin alterar la imagen del monumento, permiten la revisión de criterios de restauración, consolidación y conservación*” (p. 25) –soluciones que Pons-Sorolla utilizará en sus intervenciones en el Camino de Santiago– y a nivel urbano de la creación de dos modelos de reconstrucción antitéticos: reconstruir los núcleos antiguos tal como eran, “*postura academicista que conduce a la creación de un falso histórico*” (p. 29), o apoyar la necesidad de reconstruir siguiendo el gusto y la forma contemporánea. La autora presenta además el debate metodológico a través de varios ejemplos: algunas actuaciones del Servicio de Monumentos Históricos francés, otras interpretaciones de la reconstrucción arquitectónica y urbanística en Polonia, Austria o Alemania y, sobre todo, el caso paradigmático de la reconstrucción de Florencia, proyecto que dio lugar a discusiones y propuestas extremas, “*desde la reconstrucción integral (...) hasta la edificación moderna*” (p. 41), y en torno al cual surgieron nuevas normas y *praxis* de restauración.

En el caso de España la autora recuerda las condiciones específicas de la posguerra española, las enormes pérdidas de bienes culturales, la importancia de figuras como Luis Menéndez Pidal, las actuaciones de restauración historicista de marcado carácter monumentalista en las que “*El respeto documental del monumento se pierde en beneficio de conceptos como “unidad de estilo” y “estado originario”*” (p. 32), la politización de la recuperación monumental e, incluso, de los conceptos arquitectónicos y urbanísticos, pues el régimen franquista “*necesita un escenario para la representación de su autoridad. Tomando como referencia las directrices del fascismo italiano y del nazismo alemán, fomentan la creación de un marco monumental, no solo para reflejar su ambición de superioridad, sino también para proyectar la idea de dominio sobre las masas*” (p. 61).

Este bloque se cierra con una reflexión sobre la relación entre ideología, arquitectura y ciudad, centrándose primero en la concepción de ciudad de las dictaduras fascistas, responsable de la “*transformación de ciudades en sedes ceremoniales*” (p. 64), y después en la búsqueda en España de un estilo o código formal propio que implicará “*un resurgimiento de “lo típico” y lo “monumental”*” (p. 68), la puesta en valor de los elementos locales en un pretendido regionalismo, perfectamente encarnado por la intervención que Pons-Sorolla y Chamoso Lamas realizaron en O Cebreiro (Lugo), y el intento de recuperación de la España monumental de los Reyes Católicos con el consecuente rechazo de la modernidad.

En un segundo bloque, “El redescubrimiento de los caminos de Santiago a mediados del siglo XX”, la autora aborda la instrumentalización política y la revitalización del Camino de Santiago durante el régimen franquista. Analiza la importancia jugada por la recuperación de la celebración de los Años Santos –particularmente los de 1954 y 1965– y la consecuente revalorización del culto jacobeo que, con la apertura de España al extranjero en los años sesenta, dieron lugar a la comercialización del Camino de Santiago, a la conversión de lo jacobeo en producto turístico, imponiendo finalmente la “*patrimonialización de la Ruta Jacobea, la renovación del centro histórico compostelano y la mejora de servicios para la atención de peregrinos*” (p. 87).

El tercer bloque titulado “El compromiso de Pons-Sorolla con Galicia” aborda la carrera del arquitecto: sus estudios, su trabajo como arquitecto en la Dirección General de Bellas Artes y su paso decisivo a la dirección de la Sección de Ciudades de Interés Artístico Nacional, creada en 1950. El desarrollo de esta sección, dentro de la cual se enmarcarán las intervenciones de Pons-Sorolla, es clave para comprender su evolución: en los años sesenta se afianza e impone la extensión de los criterios de intervención “*de los conjuntos a las arquitecturas históricas; se logra la unidad de criterio en el tratamiento simultáneo del monumento y su entorno*” (p. 117), mientras que en los años setenta evolucionará hacia “*obras de mayor envergadura, en detrimento de su número, para poder atenderlas mejor*” (p. 118). Paralelamente, a través de diversos gráficos Belén Castro nos permite conocer toda la estructura de la Dirección General de Arquitectura, en la citada Sección de Ciudades de Interés Artístico Nacional y el Servicio de Restauración Arquitectónica, conocer a sus miembros, a los equipos responsables de las obras realizadas entre los años 50 y 70 en todo el territorio español y la evolución del número de actuaciones y proyectos así como de los niveles de intervención.

Particular interés tiene para nosotros el epígrafe dedicado a las intervenciones dirigidas por Pons-Sorolla en Galicia, “*con mucha diferencia la comunidad autónoma en la que Pons-Sorolla dirige un mayor número de obras 39*” (p. 126). La autora nos ofrece una primera valoración de conjunto de las intervenciones que considera “*en su mayoría, efectistas, simbólicas y poco reversibles*” (p. 126) y que desde el punto de vista conceptual buscan el carácter original y la unidad formal, “*eliminando añadidos posteriores que, a su juicio, distorsionan la pureza de su imagen, y reintegrando elementos asociados a su concepto, función y diseño*” (p. 127).

Por otro lado este epígrafe presenta el que consideramos aspecto menos claro de la obra: la consideración de proyectos realizados en lugares situados en la actual red de caminos a Compostela como parte de la estrategia de revitalización del Camino de Santiago. La red actual de caminos de Santiago fue articulada y señalizada entre los años 90 y la primera década del siglo XXI, pero no existía en los años 60 y 70, cuando la única vía que se estaba recuperando y comercializando como ruta de peregrinación era el Camino francés. La autora hace referencia a como el estado orquestó una “*preferente promoción en torno a la vía francígena*”, pero insiste en la “*restauración masiva de monumentos dispersos por las distintas rutas de peregrinación*” (p. 128). Comprendemos el interés de abordar este conjunto de intervenciones desde la perspectiva contemporánea y dentro del actual marco de delimitación y protección de los Caminos de Santiago, pero echamos de menos una visión historiográfica más clara: que sólo las intervenciones realizadas en el Camino francés o en la meta de Compostela fueron concebidas dentro de una estrategia dirigida a la revitalización del Camino de Santiago.

El cuarto bloque temático, “La obra de Pons-Sorolla en el Camino de Santiago”, constituye el grueso de la publicación analizando todas las intervenciones realizadas por Pons-Sorolla en la actual red de caminos de Santiago. Belén Castro ofrece aquí una inestimable y muy necesaria aportación, un trabajo de análisis realizado a

partir de una ingente base documental, conformada principalmente por documentación del Archivo General de la Administración y las riquísimas fuentes gráficas del Archivo Pons-Sorolla, que le permiten documentar cada intervención con numerosas fotografías y planos.

Nos interesa especialmente destacar el enorme valor de la documentación relativa a dos núcleos emblemáticos del Camino francés: la restauración de la iglesia-santuario de O Cebreiro, la hospedería de San Giraldo y el conjunto del poblado (pp. 283-288) y el célebre traslado de la villa de Portomarín (pp. 289-319). Los dos sujetos habían sido abordados por Belén Castro en trabajos monográficos anteriores<sup>1</sup>, pero ahora se inscriben en una estrategia de conjunto que comprende a gran parte del patrimonio del Camino francés, pudiendo contextualizarse en un marco mayor que incluye las intervenciones en Samos (pp. 320-321), Melide (pp. 193-195) y Palas de Rei (pp. 278-282). De forma similar podemos referirnos a la restauración del conjunto catedralicio (pp. 437-46) y la ordenación del conjunto monumental de Tui (pp. 461-464), tema en parte tratado anteriormente por la autora<sup>2</sup>, que en el libro se presenta como parte de un contexto que incluye las diversas intervenciones realizadas por Pons-Sorolla en Pontevedra (pp. 405-436) y Padrón (pp. 200-203), permitiéndonos una relectura de los principales monumentos de otra ruta de peregrinación, el Camino portugués, a la luz de las reformas, casi “reinterpretación”, del arquitecto.

El quinto y último bloque temático, “Permanencias y revisiones”, aporta una visión conclusiva en la que se nos ofrece una valoración del conjunto de las intervenciones, que como hemos visto en parte ya había sido adelantada en el bloque tercero. Este último ensayo se abre aceptando que en el presente prima una visión negativa de los criterios empleados, que de forma casi unánime son rechazados, premisa que sirve como detonante a la autora para subrayar la necesidad de realizar esa valoración desde el conocimiento de los límites que supuso tanto el contexto histórico y la realidad arquitectónica, recordándonos también que la mayoría de las intervenciones fueron de carácter urgente y tuvieron como motivación principal frenar la desaparición del patrimonio. Belén Castro continúa exponiendo de forma pormenorizada las posibles críticas o errores –desconexión entre la escala edilicia y la urbanística, musealización de arquitecturas, condicionantes para futuras restauraciones, utilización masiva de hormigón para estabilizar estructuras, etc.–, ofreciéndonos en cada caso una explicación razonada de los motivos o necesidades que llevaron en su momento a elegir esa opción –preservar la imagen

1 Los trabajos monográficos referidos son: Belén Castro Fernández, “La intervención de Francisco Pons-Sorolla en la recuperación de O Cebreiro”, en Rosa Vázquez Santos (ed.), *Elías Valiña. El renacimiento del Camino*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2007, p. 77-96; *Ibidem*, “Ordenación de conjuntos medievales en el Camino de Santiago: traslado y restauración de Portomarín (Lugo)”, en *Ad Limina*, I (2010), p. 201-240.

2 Belén Castro Fernández, *La restauración de la Catedral de Tui. Historicismo y conservación (siglos XIX y XX)*, Sada (A Coruña): Edicións do Castro, 2003.

identitaria del conjunto, deseo de rentabilizar económicamente el patrimonio, etc.– y recordándonos los aspectos positivos, aciertos conceptuales y técnicos y, sobre todo, aquél que sin duda absuelve a Pons-Sorolla de cualquier posible crítica: “*el tipo de intervención realizada entre los años cuarenta y ochenta resulta paradigmático del interés por mantener en pie las fábricas intervenidas y por darles la solidez suficiente para evitar su desmoronamiento*” (p. 473).

A nuestro parecer el libro cumple con creces los objetivos fijados: recuperar la memoria del arquitecto Pons-Sorolla y demostrar el importante papel de la restauración monumental en el proceso de revitalización del Camino de Santiago. Por otro lado, el análisis de las intervenciones realizadas en núcleos de la actual red de los caminos de Santiago, se revela enormemente útil e interesante en un momento en el que la Xunta de Galicia está acometiendo la delimitación de estas vías, lo que supondrá una nueva revisión del trazado, su posterior protección y, en base a ella, acciones para la conservación, restauración y puesta en valor de sus recursos artísticos.



# ROBERT BRIAN TATE

## “*In memoriam*”

Rosa Vázquez Santos

El pasado 22 de marzo moría en su casa de Beeston el profesor Robert Brian Tate, reconocido hispanista, destacado especialista jacobeo y representante británico en el Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago de la Xunta de Galicia.

Nacido en Belfast en 1921, en 1939 inició sus estudios de Filología Románica en la Queen's University interrumpiéndolos un año más tarde para participar como soldado voluntario en la guerra, lo que le llevó a prestar servicio en India, Nepal y Burma. De regreso al Reino Unido, en 1948 se licenció en Belfast y posteriormente se trasladó a Barcelona y Girona, donde inició sus investigaciones sobre Cataluña bajo la dirección de Jordi Rubió i Balaguer.

Fue profesor en las universidades de Manchester (1949-1952), Belfast (1952-1956) y Nottingham (1956-1958), donde en 1958 ganó la cátedra de Lengua y Literatura Hispánica de la que fue profesor emérito hasta su muerte. Profundo conocedor de la cultura hispánica y, particularmente, de la Cataluña del siglo XV –en 1955 presentó su tesis doctoral sobre el cardenal de Girona Joan Margarit i Pau– fue miembro de la Real Academia de la Historia de Madrid, de la sección Histórico-Arqueológica del Institut d'Estudis Catalans (IEC) y doctor honoris causa por la Universitat de Girona, a la que legó sus documentos y biblioteca personal.

De forma tardía, en los años ochenta, el profesor Tate empezó a trabajar sobre el Camino de Santiago. Su interés por el mundo jacobeo dio lugar a un largo viaje junto a su hijo Marcus y el fotógrafo Pablo Keller a través de Francia y España fruto del cual surgió *The Pilgrim Road to Santiago*, un libro publicado en 1987 por la británica Phaidon y en su versión española, *El Camino de Santiago*, por Destino.

Comenzó entonces su colaboración con la Confraternity of Saint James de Londres, participando activamente en su “Research Working Party”, y pronto sucedió al profesor Derek Lomax como miembro británico del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago, colaborando con académicos como Paolo Caucchi von Saucken, René de la Coste-Messeliere, Manuel C. Díaz y Díaz, Robert Plötz o Klaus Herbers. Desde este comité Tate aportó contribuciones científicas a algunas

de las publicaciones más importantes para la revitalización contemporánea de las peregrinaciones a Santiago: el catálogo de la exposición *Santiago, Camino de Europa: culto y cultura en la peregrinación a Compostela* (1993); las actas del *Congreso Internacional de Estudios Jacobeos* (1993) o las del *Convengo Internazionale di Studi peregrinatio studiorum iacopea in Europa nell'ultimo decenio* (1994), esta última una contribución de especial interés ya que en ella realiza un análisis de las investigaciones recientes de temática compostelana en lengua inglesa.

Por otro lado su asesoramiento fue decisivo para recuperar o editar trabajos seminales de la historiografía jacobea como la tesis de Constante Storrs *Jacobean Pilgrims from England to Compostella from the early 12th to late 15th century*, finalmente publicada por la Xunta de Galicia en 1994. También en los años noventa se encargó, junto a Thorlac Turville-Petre, de la edición crítica de dos itinerarios ingleses de peregrinación publicados bajo el título *Two pilgrim itineraries of the later middle ages* (1995): el itinerario de un peregrino anónimo del XV, conocido por el nombre de su editor Samuel Purchas, y el más célebre de Robert Langton Clerke, clérigo que realizó sus peregrinaciones por España e Italia en los primeros años del siglo XVI.

El funeral fue celebrado el pasado 10 de marzo en la iglesia de St John the Baptist, en Beeston. Robert Brian Tate fue incinerado junto a su sombrero y conchas de peregrino y, según nos cuenta Marion Marples de la Confraternity of Saint James, sus cenizas fueron enterradas bajo una lápida con la inscripción *Soldier, Scholar, Pilgrim. The pilgrimage goes on* [Soldado, Académico, Peregrino. La peregrinación continúa].



# ROBERT BRIAN TATE

## *“In memoriam”*

Rosa Vázquez Santos

*This year, on the 22nd March, Professor Robert Brian Tate died in his home in Beeston. He was a well recognized hispanist, a renowned specialist in Jacobean studies and the British representative on the International Committee of Experts of the Way of St. James of the Xunta de Galicia.*

*Born in Belfast in 1921, he began by studying Romance languages at Queen’s University in 1939, but one year later his studies were interrupted when he joined up as a soldier in the army to fight in the war, serving in India, Nepal and Burma. On his return to Britain he graduated in Belfast in 1948 and later went on to Barcelona and Girona where he began his research on Catalonia, under the tutelage of Jordi Rubió i Balaguer.*

*He taught in the universities of Manchester(1949-1952), Belfast (1952-1956) y Nottingham (1956-1958), where, in 1958, he was awarded the Chair of Spanish Language and Literature and became Professor Emeritus until his death. Possessing a profound knowledge of Spanish culture, particularly that of Cataluña in the 15th century, he made his doctoral thesis on the cardinal of Girona, Joan Margarit I Pau and later became a member of the Real Academia de la Historia de Madrid, member of the department of History and Archeology in the Institut d’Estudis Catalans (IEC) and doctor honoris causa at the University of Girona, to which he left his documents and his personal library.*

*It wasn’t until the eighties that Professor Tate turned his attention to the Way of St. James. His interest in the Jacobean world gave rise to a long journey through France and Spain with his son, Marcus and the photographer Pablo Keller, the fruit of which became “The Pilgrim road to Santiago”, a book published in 1987 by Phaidon in England and, later, in its Spanish version by Destino.*

*He then began to participate in the Confraternity of St. James in London, where he took an active part in the “Research Working Party” and soon succeeded Professor Derek Lomax as the British member of the International Committee of Experts, working with academics such as Paolo Caucci von Saucken, René de la Coste-Messelière, Manuel C. Díaz y Díaz, Robert Plötz o Klaus Herbers. As a committee member, Professor Tate made distinguished scientific contributions to some of the most important publications for the contemporary revival of pilgrimages to Santiago: the catalogue from the exhibition “Santiago, Camino de*

*Europa: culto y cultura en la peregrinación a Compostela (1993); the acts of the International Congress of Jacobean Studies (1993) or the International Convention of studies " Studi peregrinatio studiorum iacopea in Europe in the last decade (1994), this last contribution was of especial interest in that it was an analysis of the most recent research studies in English on the subject of Santiago.*

*In addition, his role as a consultant was invaluable in recovering or editing seminal work in Jacobean historiography, such as Constant Storrs' thesis on Jacobean Pilgrims from England to Compostela from the early 12th to the late 15th centuries, published by the Xunta de Galicia in 1994. In the 1990s he was also involved, together with Thorlac Turville-Petre, in producing a critical edition of two English pilgrims' itineraries, published under the title of "Two pilgrim itineraries of the later middle ages (1995): the itinerary of an anonymous pilgrim in the 15th century, known by the name of its editor, Samuel Purchas, and the more famous one by Robert Langton Clerke, a clergyman who went on pilgrimages through Spain and Italy in the early 16th century.*

*Brian Tate's funeral took place in the St John the Baptist church in Beeston on the 10th of March. He was cremated, along with his pilgrim's hat and shells and, as Marion Marples of the Confraternity has told us, his ashes were buried under a gravestone bearing the inscription: "Soldier, Scholar, Pilgrim. The pilgrimage goes on."*

# ROBERT BRIAN TATE

## “*In memoriam*”

Rosa Vázquez Santos

O pasado 22 de marzo morría na súa casa de Beeston o profesor Robert Brian Tate, recoñecido hispanista, destacado especialista xacobeo e representante británico no Comité Internacional de Expertos do Camiño de Santiago da Xunta de Galicia.

Nado en Belfast en 1921, en 1939 iniciou os seus estudos de Filoloxía Románica na Queen’s University, interrompéndoo un ano máis tarde para participar como soldado voluntario na guerra, o que o levou a prestar servizo en India, Nepal e Burma. De volta no Reino Unido, en 1948 licenciouse en Belfast e posteriormente trasladouse a Barcelona e Xirona, onde iniciou as súas investigacións sobre Cataluña baixo a dirección de Jordi Rubió i Balaguer.

Foi profesor nas universidades de Manchester (1949-1952), Belfast (1952-1956) e Nottingham (1956-1958), onde en 1958 gañou a cátedra de Lingua e Literatura Hispánica da que foi profesor emérito ata a súa morte. Profundo coñecedor da cultura hispánica e, particularmente, da Cataluña do século XV –en 1955 presentou a súa tese doutoral sobre o cardeal de Xirona Joan Margarit i Pau– foi membro da Real Academia da Historia de Madrid, da sección Històrico-Arqueolóxica do Institut d’Estudis Catalans (IEC) e doutor honoris causa pola Universitat de Girona, á que legou os seus documentos e biblioteca persoal.

De xeito tardío, nos anos oitenta, o profesor Tate empezou a traballar sobre o Camiño de Santiago. O seu interese polo mundo xacobeo deu lugar a unha longa viaxe canda o seu fillo Marcus e o fotógrafo Pablo Keller a través de Francia e España, froito do que xurdiu *The Pilgrim Road to Santiago*, un libro publicado en 1987 pola editorial británica Phaidon, e na súa versión española, *El Camino de Santiago*, por Destino.

Comezou entón a súa colaboración coa Confraternity of Saint James de Londres, participando activamente no seu “Research Working Party”, e axiña sucedeu ao profesor Derek Lomax como membro británico do Comité Internacional de Expertos do Camiño de Santiago, colaborando con académicos como Paolo Caucci von Saucken, René de la Coste-Messeliere, Manuel C. Díaz y Díaz, Robert Plötz

ou Klaus Herbers. Desde este comité, Tate achegou contribucións científicas a algunhas das publicacións máis importantes para a revitalización contemporánea das peregrinacións a Santiago: o catálogo da exposición *Santiago, Camino de Europa: culto y cultura en la peregrinación a Compostela* (1993); as *Actas del Congreso Internacional de Estudios Jacobeos* (1993) ou as do *Convegno Internazionale di Studi peregrinatio studiorum iacopea in Europa nell'ultimo decenio* (1994), esta última unha contribución de especial interese xa que nela realizou unha análise das investigacións recentes de temática compostelá en lingua inglesa.

Por outra banda o seu asesoramento foi decisivo para recuperar ou editar traballos seminais da historiografía xacobeá, como a tese de Constante Storrs *Jacobean Pilgrims from England to Compostella from the early 12th to late 15th century*, finalmente publicada pola Xunta de Galicia en 1994. Tamén nos anos noventa encargouse, canda Thorlac Turville-Petre, da edición crítica de dous itinerarios ingleses de peregrinación publicada baixo o título *Two pilgrim itineraries of the later middle ages* (1995): o itinerario dun peregrino anónimo do XV, coñecido polo nome do seu editor, Samuel Purchas, e o máis célebre de Robert Langton Clerke, clérigo que realizou as súas peregrinacións por España e Italia nos primeiros anos do século XVI.

O funeral foi celebrado o pasado 10 de marzo na igrexa de St John the Baptist, en Beeston. Robert Brian Tate foi incinerado co seu sombreiro e cunchas de peregrino e, segundo nos conta Marion Marples da Confraternity of Saint James, as súas cinzas foron enterradas baixo unha lápida coa inscrición “Soldier, Scholar, Pilgrim. The pilgrimage goes on” [Soldado, Académico, Peregrino. A peregrinación continúa].

Suscripción y pedidos  
*Subscriptions and orders*  
Suscripción e pedidos



# ad limina



Revista de  
investigación del  
camino de santiago  
y las peregrinaciones

S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

V. II. 2011. Santiago de Compostela

ISSN: 2171-620X

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

Revista de investigación  
do Camiño de Santiago  
e as peregrinacións

## SUSCRIPCIÓN Y PEDIDOS / SUBSCRIPTIONS AND ORDERS / SUBSCRICIÓN E PEDIDOS

Nombre y apellidos \_\_\_\_\_  
Name and surname / Nome e apelidos

Razón social \_\_\_\_\_ NIF/CIF \_\_\_\_\_  
Company name / Razón social Tax Reg. No. / NIF/CIF

Dirección \_\_\_\_\_ C.P. \_\_\_\_\_  
Address / Dirección Postcode / C.P.

Localidad \_\_\_\_\_ Provincia \_\_\_\_\_ País/Estado \_\_\_\_\_  
Town/City / Localidade Province / Provincia Country/State / País/Estado

Teléfono \_\_\_\_\_ Fax \_\_\_\_\_ E-mail \_\_\_\_\_  
Telephone / Teléfono Fax / Fax E-mail / E-mail

Fecha de la solicitud \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_  
Subscription date / Fecha de la solicitud

## DISTRIBUCIÓN, SUSCRIPCIÓN Y VENTA / DISTRIBUTION, SUBSCRIPTIONS AND SALES / DISTRIBUCIÓN, SUBSCRICIÓN E VENTA

Precios suscripción año 2011 / Subscription prices for 2011 / Prezos suscripción ano 2011

España / Spain / España: 30€

Otros países / Other countries / Outros países:

Europa / Europe / Europa: (39,70€); resto del mundo / rest of the world / resto do mundo: (45€)

Suscripción y venta en Galicia, Portugal y Brasil / Subscription and sales in Galicia, Portugal and Brazil / Subscrpción e venta en Galicia, Portugal e Brasil

Editorial Galaxia

Travesía de Vigo, 71 - Soto. 36206 Vigo

pedidos@editorialgalaxia.com

T 986 265144 / F 986 262734

Suscripción y venta en el resto del mundo / Subscription and sales in the rest of the world / Subscrpción e venta no resto do mundo  
Egatorre, S.L.

Primavera, 2 (Nave 31) - Pol. Ind. El Malvar. 28500 Arganda del Rey (Madrid)

Carlos A. Guerra Maíllo

carlos@egatorre.com

T 91.872.93.90 / F 91.871.93.99

Firma

