iunc sunt recipiendi. et diligenter pro
curandi. Explicit codex quintus: sci
iacobi apli. Ipse scribenti sit gloria. si
tque legenti. Hunc codicem primus roma
na ecclesia diligenter suscepit. scribitur enim
in oplibus locis. in curia scilicet in ecclesi
mitanis horis in gallia. in italia. in
teutonica et in frisia et precipue apud di
macum.

COLECCIÓN CIENTÍFICA

Jacobus patronus

X CONGRESO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS JACOBEOS

(Santiago de Compostela – 9-11 de noviembre de 2017)

Coordinador del X Congreso:
Paolo Caucci von Saucken

XUNTA DE GALICIA

2020

XUNTA DE GALICIA

Alberto Núñez Feijóo
Presidente

Román Rodríguez González
Conselleiro de Cultura e Turismo

Mª Nava Castro Domínguez
Directora de Turismo de Galicia

Cecilia Pereira Marimón
Consejera-Delegada de la S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

Edición
Xunta de Galicia
Turismo de Galicia

Director de la edición
Paolo Caucci von Saucken

Coordinación editorial
Turismo de Galicia

Diseño y maquetación
Runa Publicaciones, S.L.

Impresión
Alva

ISBN: 978-84-453-5342-4
D.L.: C 855-2020

Portada:
Codex Calixtinus ©Universidad de Salamanca

COMITÉ CIENTÍFICO

Miembros del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago

PRESIDENTE

Prof. Dr. D. Paolo CAUCCI VON SAUKEN

(Universidad de Perugia, Italia)

VOCALES

Prof. Dr. D. Manuel CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ

(Universidad Autónoma de Barcelona, España)

Prof. Dr. D. Klaus HERBERS

(Universidad de Erlangen, Alemania)

Prof. Dr. D. Fernando LÓPEZ ALSINA

(Universidad de Santiago de Compostela, España)

Prof. Dr. D. Segundo PÉREZ LÓPEZ

(S.A.M.I. Catedral de Santiago de Compostela, España)

Profª Drª Dª Adeline RUCQUOI

(CNRS, Francia)

Profª Drª Dª Maria José AZEVEDO SANTOS

(Universidad de Coimbra, Portugal)

Profª. Drª. Dª. Alison STONES

(Universidad de Pittsburgh, Estados Unidos)

COORDINADOR DEL X CONGRESO

D. Paolo CAUCCI VON SAUCKEN

Presentación

O *Comité Internacional de Expertos do Camiño de Santiag*o ofrécenos un congreso –o décimo da súa extensa e comprometida traxectoria– que aborda un dos temas máis significativos da historia xacobea e compostelá: o padroado xacobeo. Baixo o título de *Jacobus patronus* e, a través das achegas de recoñecidos investigadores de Cuba, Chile, Estados Unidos, Alemaña, España, Francia, Italia, Polonia e Portugal, o Comité quere afondar na sutil e complexa relación do apóstolo Santiago co mundo exterior. Unha acción que se desenvolve, por un lado, mediante a memoria dos peregrinos e, por outro, grazas ao culto apostólico difundido *urbi et orbe.*

A clave que se elixiu para abordar este tema é o padroado de Santiago, que se manifesta, en primeiro lugar, nas confrarías de antigos peregrinos, presentes en todo o Occidente cristián, de Noruega a Sicilia e da península ibérica ao mundo eslavo. Como consecuencia, os peregrinos dedicaron á súa protección por toda Europa igrexas, capelas, frescos, vidreiras, estatuas, cancións, manuscritos e relatos, constituíndo así un patrimonio común de gran relevancia que as peregrinacións da época actual coadxuvan a redescubrir e revalorizar.

Nesa mesma liña histórica, Santiago o Maior constituíuse en protector de cidades, gremios artesanais e institucións civís e militares, impregnando o mundo civil, político e social. Baste pensar no papel da Orde de Santiago e nas cidades que levan o seu nome, tan felizmente frecuentes no querido e próximo ámbito latinoamericano.

Nesta óptica, as grandes declaracións do Consello de Europa, da Unesco e da mesma Igrexa sobre o valor espiritual e cultural dos camiños de Santiago supoñen

confirmación e respaldo deses valores, á vez que xeran un efecto multiplicador. No nome de Santiago únense as peregrinacións ao seu sepulcro e un legado civilizador de grande amplitude xeográfica. O padroado de Santiago supuxo, pois, a consecución dun valioso herdo que, en todas partes, se mantén vivo en variadísimas articulacións, xiros e matices, expresados en ricos patrimonios locais con fortes vínculos definitorios.

Hai que considerar que a natureza múltiple da figura de Santiago como peregrino, apóstolo, cabaleiro, patrón e *advocatus* dos seus fieis, como lemos no *Códice Calixtino,* é un elemento unificador e de cohesión que crea lazos con gran parte do mundo.

Sen dúbida, o renacemento das peregrinacións na actualidade está contribuíndo de maneira positiva a combinar as múltiples facetas do culto a Santiago nun amplo e excepcional cadro que ten en Compostela e en Galicia sempre o seu centro e imán.

Por todo o anterior, saúdo e congratúlome pola celebración deste congreso, que permite penetrar nos significados máis profundos dunha historia que cada día se manifesta máis complexa e articulada, e que abre constantemente novos horizontes, nos que é posible encontrar sempre un fío común que os une, permitindo unha recíproca posta en valor.

Con *Jacobus patronus,* a historia da investigación compostelá e xacobea enriquécese de novos elementos e abre novas perspectivas, útiles para reforzar os cimentos sobre os que se construirá o Xacobeo 2021. Un evento que representará un fito do mundo xacobeo, que debe apoiarse na investigación científica e humanística. Cuestión indispensable para comprender este fenómeno e encarreirar, coa seguridade e convicción que dá o coñecemento, as mellores intervencións e accións posibles.

Por todo isto, felicito o Comité de Expertos por esta nova achega bibliográfica aos estudos xacobeos; polo seu interesante enfoque e polas moitas posibilidades que abre para entender e explicar algo tan amplo e complexo, do plano social á vivencia humana, como é o Camiño de Santiago.

Román Rodríguez González
Conselleiro de Cultura e Turismo

El *Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago* nos ofrece un congreso –el décimo de su extensa y comprometida trayectoria– que aborda uno de los temas más significativos de la historia jacobea y compostelana: el patronazgo jacobeo. Bajo el título de *Jacobus patronus* y, a través de las aportaciones de reconocidos investigadores de Cuba, Chile, Estados Unidos, Alemania, España, Francia, Italia, Polonia y Portugal, el Comité quiere ahondar en la sutil y compleja relación del apóstol Santiago con el mundo exterior. Una acción que se desarrolla, por un lado, mediante la memoria de los peregrinos y, por otro, gracias al culto apostólico difundido *urbi et orbe.*

La clave que se ha elegido para abordar este tema es el patronato de Santiago, que se manifiesta, en primer lugar, en las cofradías de antiguos peregrinos, presentes en todo el Occidente cristiano, de Noruega a Sicilia y de la península ibérica al mundo eslavo. Como consecuencia, los peregrinos han dedicado a su protector por toda Europa iglesias, capillas, frescos, vidrieras, estatuas, canciones, manuscritos y relatos, constituyendo así un patrimonio común de gran relevancia que las peregrinaciones de la época actual coadyuvan a redescubrir y revalorizar.

En esa misma línea histórica, Santiago el Mayor se ha constituido en protector de ciudades, gremios artesanales e instituciones civiles y militares, permeando en el mundo civil, político y social. Baste pensar en el papel de la Orden de Santiago y en las ciudades que llevan su nombre, tan felizmente frecuentes en el querido y próximo ámbito latinoamericano.

En esta óptica, las grandes declaraciones del Consejo de Europa, de la Unesco y de la misma Iglesia sobre el valor espiritual y cultural de los caminos de Santiago suponen confirmación y respaldo de esos valores, a la vez que generan un efecto multiplicador. En el nombre de Santiago se unen las peregrinaciones a su sepulcro y un legado civilizatorio de gran amplitud geográfica. El patronato de Santiago ha conllevado, pues, la consecución de una valiosa herencia que, por doquier, se mantiene viva en variadísimas articulaciones, giros y matices, expresados en ricos patrimonios locales con fuertes vínculos identitarios.

Hay que considerar que la naturaleza múltiple de la figura de Santiago como peregrino, apóstol, caballero, patrón y *advocatus* de sus fieles, como leemos en el *Códice Calixtino,* es un elemento unificador y de cohesión que crea lazos con gran parte del mundo.

Sin duda, el renacimiento de las peregrinaciones en la actualidad está contribuyendo de manera positiva a vincular las múltiples facetas del culto hacia Santiago en un amplio y excepcional cuadro que tiene en Compostela y en Galicia siempre su centro e imán.

Por todo lo anterior, saludo y me congratulo por la celebración de este congreso, que permite adentrarse en los significados más profundos de una historia que cada día se manifiesta más compleja y articulada, y que abre constantemente nuevos horizontes, en los cuales es posible encontrar siempre un hilo común que los une, permitiendo una recíproca puesta en valor.

Con *Jacobus patronus,* la historia de la investigación compostelana y jacobea se enriquece de nuevos elementos y abre nuevas perspectivas, útiles para reforzar los cimientos sobre los que se construirá el Xacobeo 2021. Un evento que representará un hito del mundo jacobeo, que debe apoyarse en la investigación científica y humanística. Cuestión indispensable para comprender este fenómeno y encauzar, con la seguridad y convicción que da el conocimiento, las mejores intervenciones y acciones posibles.

Por todo ello, felicito al Comité de Expertos por esta nueva aportación bibliográfica a los estudios jacobeos; por su interesante enfoque y por las muchas posibilidades que abre para entender y explicar algo tan amplio y complejo, del plano social a la vivencia humana, como es el Camino de Santiago.

Román Rodríguez González
Conselleiro de Cultura e Turismo

unc sunt recipiendi. et diligenter procurandi. Explicit codex quinq̃: sancti iacobi apli. Ipsm scribenti sit gloria. sicut legem. Hunc codicem prius romana ecclesia diligenter suscepit. scribitq̃ eum in apliq̃ locis. in curia scilicet in ecclesiis mitanis hospitis in gallia. i italia. in teutonica et in frisia et praeque apd damacum.

Índice

Prólogo

Paolo Caucci von Saucken
Presidente

Como *Presidente del Comité internacional de expertos del Camino de Santiago,* como su organizador y como participante, quiero expresar mi plena satisfacción por este congreso. Un congreso que, como otros promovidos por el *Comité de Expertos,* se enmarca en un proyecto general y en un camino científico que tiene historia, memoria, etapas y visión, a partir del primer congreso de 1993, que, por ser general, se llamó simplemente "Congreso de Estudios Jacobeos".

En los años siguientes se pasó a temas siempre más específicos, relacionados con la evolución de la historiografía sobre las peregrinaciones a Santiago. Entre los asuntos abordados han destacado las rutas atlánticas de peregrinación, la relación entre la ciudad de Santiago y los peregrinos, la conexión y las diferencias entre las peregrinaciones a Roma, Santiago y Jerusalén, el papel del *Pseudo-Turpín,* el *Codex Calixtinus* y su influencia en la cultura de la peregrinación, los signos y memorias que la peregrinación ha dejado a lo largo de los caminos, la relación entre los cultos marianos y los caminos compostelanos, y el sentido y valor de la misericordia en las peregrinaciones.

Si los congresos han representado la actividad más visible del *Comité,* a su lado se ha desarrollado al mismo tiempo un compromiso constante de sus miembros en

comisiones, encuentros de estudio, debates, exposiciones, conferencias y jurados. En este contexto, es preciso destacar la revista de investigación *Ad Limina,* que acaba de publicar su décimo número y se ha convertido ya en un instrumento sólido y prestigioso que ha abierto un importante espacio a la investigación internacional sobre Santiago y sus peregrinaciones. Me complace subrayar que la revista ha entrado en todos los índices más altos de valoración por su contenido científico, lo que la sitúa en el primer lugar entre todas las revistas que tratan la temática jacobea.

En 2019 se cumplen 27 años del empeño del *Comité de Expertos* en el campo de la investigación y de la promoción de la cultura jacobea, que empezó a estructurarse en función del Año Santo Compostelano de 1993. Nos encontramos hoy de nuevo muy cerca de otro aniversario especial: el tan esperado Año Jubilar 2021, que ya está condicionando, dirigiendo y abriendo perspectivas en todos los ámbitos del mundo compostelano. Se habla constantemente de esta cita, que representará la plena madurez del resurgimiento de la peregrinación compostelana y será, sin duda, la ocasión para una necesaria y profunda reflexión sobre la historia antigua y reciente de las peregrinaciones a Santiago.

En este marco tomó forma, aspecto y sustancia este importante congreso sobre *Jacobus patronus,* que además de dar continuidad al largo proceso que iniciamos en 1992, abrió al mismo tiempo nuevas fronteras a la investigación, siempre necesaria para consolidar, profundizar y explicar nuestros temas.

Con esta perspectiva nos reunimos en este congreso, con el propósito de ahondar en una de las relaciones más significativas de la historia de la peregrinación compostelana. En tres días de debate se discutirá sobre los principales aspectos del patronato de Santiago. Una cuestión compleja que se manifiesta en la historia, la política, el arte, las costumbres, la liturgia, es decir, en cuestiones esenciales de la materia que nos interesa.

El patronato de Santiago atraviesa toda la historia de España hasta nuestros días y se extiende a todo el mundo, no solo hispánico, como veremos en la primera sesión vespertina, en la que se hablará, además de Santiago patrón de las Españas, de las relaciones que ha tenido con la monarquía francesa, tema que tratará Adeline Rucquoi. Siempre sobre Santiago y su catedral, con especial referencia a la iconografía de las ofrendas reales, nos hablará Miguel Taín.

En un congreso sobre el patronato de Santiago no podía faltar una ponencia sobre Santiago como patrón de la orden militar y caballeresca de su mismo nombre, de Hugo O' Donnel y Duque de Estrada, de la *Real Academia de Historia;* por otro lado, Klaus Herbers tratará la espiritualidad y religiosidad en la órdenes militares de la península ibérica.

Un buen grupo de intervenciones se dedicará a la difusión del patronato de Santiago, con ponencias de Antonio Casasola, en lo que se refiere a México; de Jorge Catasús Fernández, a Cuba; de Eduardo Andrades Rivas, a Chile; de Anna Sulay Capponi, a Filipinas e Indias orientales; de Giuseppe Arlotta, a Sicilia; con Rosanna Bianco conoceremos a Santiago como patrón de quien viaja por mar; con Philine Helas, al patrón de hospitales que acogen y curan peregrinos; y con Lucia Gai, al patrón de Pistoia.

De cómo se ha formado la idea y concepto de patronato nos hablará Francisco Puy Muñoz, y del valor y sentido espiritual del patronato, Piotr Roszak. Concluirá las sesiones el deán de la catedral de Santiago, don Segundo Pérez López, que hablará sobre las actuales cofradías de peregrinos.

Una mesa redonda presidida por Domingo Lopo, director de la Cátedra sobre el Camino de la Universidad de Santiago, versará sobre Santiago como patrón de ciudades e instituciones actuales. En esta mesa participará, entre otros, Gino Ioppolo, alcalde de Caltagirone, al que quiero saludar especialmente.

El programa pone de manifiesto la relevancia de los ponentes y la calidad y variedad de las intervenciones. Quiero expresar a cada uno mi agradecimiento, en particular, a los que han venido desde más lejos. Deseo también recordar a los colegas del *Comité* que ya no están con nosotros, que nos han precedido y acompañado en estos largos años. Entre ellos, con afecto y emoción, a Robert Plötz, que nos dejó en 2017 y al que dedicamos el congreso y la semblanza que sigue.

Semblanza de Robert Plötz

Robert Plötz ha sido una figura esencial del renacimiento de los caminos compostelanos, en los que ha dejado una huella profunda de investigador serio y comprometido. Uno de los mejores, sin duda.

Fue también peregrino, una docena de veces, por las rutas jacobeas de España, Portugal, Alemania e Italia.

Nacido el 18 de julio de 1942 en Nuremberg, nos contaba la dureza de la posguerra y de un país completamente destruido física y moralmente. Pero nos narraba también cómo había sido consciente ya desde pequeño de la necesidad moral de llevar a cabo estudios serios y profundos, que lo llevarían a un doctorado sobre los orígenes del culto jacobeo.

La investigación y el trabajo lo condujeron en 1971 a la Universidad de Oviedo, en donde ejerció la función de lector de alemán. Terminada su estancia en la capital asturiana, donde vivió seis años con su mujer Karin y donde nació su hijo Jorge, fue llamado a dirigir el Museo Etnográfico de Kevelaer, cargo que ejercería hasta 2007. De 2008 a 2013 colaboró con la Cátedra de Historia Medieval de la Universidad de Würzburg, ofreciendo a los alumnos sus amplísimos conocimientos sobre peregrinación y peregrinos.

A partir de los años ochenta del pasado siglo se convirtió en una pieza fundamental del mundo jacobeo, participando en congresos y comités, así como en programas y proyectos científicos. De él tenemos un sinnúmero de conferencias, ponencias, libros, ensayos y artículos en todas las principales revistas y colecciones jacobeas. Fue presidente de la *Deutsche St. Jakobus-Gesellschaft* (1987-2012) y, desde su fundación (1992), miembro activo del *Comité internacional de expertos del Camino de Santiago.*

Fue persona jovial e irónica, pero firme en sus convicciones. Sin su firmeza, muchas cosas no se habrían hecho. Muchos programas habrían seguido otro destino.

Su labor y entrega fueron justamente reconocidas a nivel internacional: fue miembro de honor de prestigiosas instituciones, aunque los galardones que le halagaron especialmente fueron la Medalla de Oro de la Ciudad de Santiago y la de Plata de la Xunta de Galicia.

Dirigió desde esta misma mesa el importante Congreso Internacional *Santiago de Compostela, Ciudad y Peregrino,* y suya es la idea de llamar *Ad limina* a la prestigiosa revista del *Comité.*

Ha sido un amigo fiel, leal y sincero, no solo de muchos de nosotros, que ahora lloramos su ausencia, sino del Camino, de los peregrinos y de los hospitaleros, es decir, de ese complejo y difícil mundo nuestro, que no debe olvidar a una persona a la que todos debemos tanto.

unc sunt recipiendi. et diligenter procurandi. Explicit codex quinq̃: sancti iacobi apli. Ipsm scribenti sit gloria. sicut legem. Hunc codicem prius romana ecclesia diligenter suscepit. scribitq̃ eum in apliq̃ locis. in curia scilicet in ecclesiis mitanis hospitis in gallia. i italia. in teutonica et in frisia et praeque apd damacum.

Santiago Patrón de las Españas

Paolo Caucci von Saucken
Università degli Studi di Perugia, Italia

Creo que para entrar en el discurso del patronato de Santiago no tenemos mejor maestro que Cervantes, que en capítulo LVIII de la segunda parte del Quijote nos ofrece este hermoso diálogo entre el Caballero de la Triste Figura y Sancho:

> –Yo así lo creo –respondió Sancho–, y querría que vuestra merced me dijese qué es la causa por que dicen los españoles cuando quieren dar alguna batalla, invocando aquel San Diego Matamoros: "¡Santiago, y cierra, España!" ¿Está por ventura España abierta, y de modo que es menester cerrarla, o qué ceremonia es esta?
>
> Simplicísimo eres, Sancho –respondió don Quijote–; y mira que este gran caballero de la cruz bermeja háselo dado Dios a España por patrón y amparo suyo, especialmente en los rigurosos trances que con los moros los españoles han tenido; y así, le invocan y llaman como a defensor suyo en todas las batallas que acometen, y muchas veces le han visto visiblemente en ellas, derribando, atropellando, destruyendo

> y matando los agarenos escuadrones; y desta verdad te pudiera traer muchos ejemplos que en las verdaderas historias españolas se cuentan[1].

Cervantes define de manera clara y axiomática el papel que ha tenido Santiago en la historia de España y especialmente "en los rigurosos trances que con los moros los españoles han tenido". Un Santiago caballero y guerrero que "ha sido dado por Dios "por patrón y amparo suyo", según una concepción que desde el descubrimiento del sepulcro e incluso antes, en la monarquía asturiana, veía al Apóstol, enviado providencialmente por Dios, para proteger a los españoles. Una idea que se recoge en el mismo Poema de Mio Cid cuando se dice que en la batalla de Alcocer "los moros laman Mafomat/ e los christianos Sancti Yagü"[2].

La idea de Santiago patrón es tan arraigada que la hallamos hasta en las dulces cantigas galego-portuguesas, en las cuales el poeta Aires Carpancho, de probable origen compostelano, se dirige a Santiago llamándolo "Padron sabido" y "padron provado", para que lo ayude a que vuelva su amado, que anda por mares lejanos[3].

Una visión, por otro lado, difundida en el pensamiento medieval, como apreciamos en el Poema de Fernán González, que nos recuerda que la presencia del sepulcro del Apóstol en España es signo de la benevolencia de Dios, que quiso de tal manera engrandecerla frente a los ingleses y a los franceses:

> Fuertemient quiso Dios a España honrar,
> quando al santo Apóstol quiso y enbiar;
> d'Inglatierra e Françia quiso la mejorar,
> sabet, non yaz Apóstol en todo aquel logar[4].

Como bien sabemos se trata de una relación y de una protección que se había manifestado incluso antes del descubrimiento de la tumba del Apóstol en el famoso himno *O dei verbum,* de ineludible cita, en el que Santiago aparece como "caput refulgens aureum hispaniae" y como "tutorque nobis et patronus vernulus"; es decir, cabeza refulgente y dorada de España, y sobre todo defensor y patrón nacional de una España y

---

1 Miguel de Cervantes Saavedra, *Segunda Parte del ingenioso caballero Don Quijote de la Mancha*, edición de Florencio Sevilla Arroyo, Alicante, Librería virtual Miguel de Cervantes, 2001, fol. 202v.

2 *Poema de Mio Cid*, Instituto Municipal de Cultura, Burgos, 2001 (5ª ed. 2007), p. 74.

3 *Cancioneiro da Vaticana,* edición de Theophilo Braga, Lisboa, Imprenta nacional, 1878, cantiga 429, p.81:

> Ay, Santiago, padron sabido,
> Vos m'adugades o meu amigo;
> sobre mar vem quem frores d'amor tem,
> myrarey, madre, as torres de Jeen.
> Ay, Santiago, padron provado
> vos m'agudades o meu amado;
> sobre mar vem quem frores d'amor tem,
> myrarey, madre, as torres de Jeen.

4 *El Poema de Fernán González*, edición de Juan Victorio, Madrid, Cátedra (4ª edición, 1998), estrofa 154.

de una nación que todavía no existían sino como espacio geográfico, que se consideraban protegidas y defendidas por un patrón del cual se desconocía el lugar de sepultura. Hay que notar, sin embargo, que en el himno no se habla directamente de una defensa militar sino que se pide que se alejen enfermedades, llagas y maldades[5].

Con el descubrimiento de la tumba apostólica, la vinculación con los reyes asturiano-leoneses se consolida. El *Tumbo A* de la catedral nos muestra la gran cantidad de privilegios otorgados a la sede compostelana, así como las numerosas donaciones y visitas que los monarcas hicieron a Compostela. Es una presencia constante y una relación explícita que se mantiene en el tiempo.

Aún más concreto y significativo es el compromiso del rey Alfonso VII con la catedral de Santiago. Todavía menor de edad, había sido coronado en el año 1111 *ante altare Beati jacobi Apostoli* y armado caballero en el día de Pentecostés de 1124, siendo arzobispo Diego Gelmírez. La *Historia compostelana* nos cuenta los varios momentos de esta relación, que no siempre fue amistosa, frecuentemente complicada por las intromisiones de doña Urraca, madre del rey, que desarrollaba una política propia. Sin embargo, entre altos y bajos, Alfonso VII se relaciona constantemente con Santiago para conseguir apoyos políticos, dinero y también honores que lo vinculaban a la figura del Apóstol. Especialmente significativa es la dignidad de canónigo de la catedral. Un honor particular que lo ponía al servicio directo del Apóstol. La *Historia compostelana* nos cuenta que le fue concedido durante un duro debate en el que Pedro Marcio recordaba una vez más que Gelmírez "le había bautizado, le había ungido y coronado como rey y después ya adulto le había armado caballero con sus propias manos delante del altar de Santiago"[6].

Así que podemos enmarcar la vida de Alfonso VII en cuatro coordenadas compostelanas y jacobeas: el bautismo espiritual, la armadura como caballero, la coronación como rey y la canonjía catedralicia, que conllevaba también el derecho a sepultarse en la misma catedral, aunque no fue así, ya que al rey lo enterraron en Toledo. Hechos que, como nota Klaus Herbers, repercuten directamente en la política[7].

El nexo entre los reyes hispánicos y la catedral es constante: Alfonso II de Aragón llega *ad limina sancti Jacobi* como peregrino, mientras que Alfonso XI la elige para

---

[5] O vere digne sanctior Apostole
Caput refulgens aureum Hispaniae!
Tutorque nobis, et patronus vernulus,
Vitando pestem, esto salus coelitus:
omnino pelle morbum, ulcus, facinus.

[6] *Historia Compostelana*, edición de Emma Falque Rey, Madrid, Akal, 1994, p. 476.

[7] Klaus Herbers, Política y veneración de santos en la península ibérica. Desarrollo del "Santiago político", Pontevedra, 1999, p. 50: "Este canonicado adquiere sin embargo un acento especial por el hecho de que Alfonso, como se refleja de igual manera en el documento correspondiente y en la Historia Compostellana, habría manifestado su deseo de derrotar como *canonicus beati Iacobi* a los enemigos y defender los derechos de la Iglesia Compostelana, que es para él la preferida entre todas las iglesias de España […]. Como quiera que se valore la sepultura y el canonicado, o haya sido por imposición de Gelmírez o por propia iniciativa del rey, el papel del Santo y de su Iglesia repercuten de todas formas directamente en la política".

armarse caballero, en 1332, delante del mismo altar del Apóstol, a través de una ceremonia que muestra el proceso de una creciente integración y compenetración entre los reyes de Castilla y Santiago[8].

La ceremonia viene descrita con todo detalle en el *Libro de la coronación de los Reyes de Castilla*[9] que se conserva en la Real Biblioteca de El Escorial. No es la única fuente, porque el ritual viene relatado también en las *Crónicas de los Reyes de Castilla*[10] y en el poema laudatorio que en esta ocasión fue compuesto por encargo real por el poeta Ruy Yáñez[11].

Dichas fuentes nos permiten reconstruir una ceremonia lujosa, intensamente simbólica, e incluso imaginarla, ya que está representada a través de 21 miniaturas[12] que ilustran las fases más importantes de un acto que, desde su concepción, fue pensado para ser representado de forma muy solemne y altamente emblemática.

El problema es dónde se realizó realmente. El ceremonial indica la catedral de Santiago, sin embargo los estudios más recientes han llegado a la conclusión de que se desarrolló en dos fases distintas y en dos lugares diferentes: en la catedral de Santiago y en el monasterio burgalés de las Huelgas Reales[13]. Los motivos de un acto dividido en dos momentos son claramente de carácter simbólico (el rey se arma caballero a los pies de la estatua de Santiago de la catedral) y político. Aparece con toda evidencia la voluntad de Alfonso XI, que como rey de Castilla quiso coronarse en sus dominios. Eduardo Carrero Santamaría comenta que "muy probablemente la prosapia regia en los ceremoniales regios de la propia catedral de Santiago y la conexión portuguesa que incluía al arzobispo compostelano don Berenguel de Landoira entre la corte que

---

8 Eduardo Carrero Santamaría, "Por las huelgas los juglares. Alfonso XI de Compostela a Burgos, siguiendo el libro de la coronación de los Reyes de Castilla", *Medievalia,* XV (2012), pp.143-157. Véase también Nelly R. Porro Giraldi, *La investidura de armas en Castilla. Del Rey Sabio a los Católicos,* Valladolid, 1998.

9 La transcripción del texto ha sido publicada por Claudio Sánchez Albornoz, "Un ceremonial inédito de coronación de los Reyes de Castilla", en *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas,* II, Madrid, 1976, pp.1209-1236.

10 *Crónicas de los Reyes de Castilla desde don Alfonso el Sabio hasta los Católicos don Fernando y doña Isabel*, ed. Cayetano Rosell, Madrid, 1898, I, pp.1332-35.

11 *Poema de Alfonso onceno*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2008. Reproducción digital de la ed. de Tomás Antonio Sánchez*, Poetas castellanos anteriores al siglo XV*, Rivadeneyra, Madrid, 1864, pp. 477-551; *Poema de Alfonso Onceno*, edición Juan Victorio, Madrid, 1991, pp.119-24.

12 Las miniaturas llevan explicación; su transcripción, en Julián Zarco Cuevas, Catálogo de manuscritos castellanos de la Real Biblioteca del Escorial. Índices y apéndices, San Lorenzo de El Escorial, 1929, pp.431-433.

13 Olga Pérez Monzón, "Ceremonias regias en la Castilla Medieval. A propósito del llamado Libro de la Coronación de los Reyes de Castilla y de Aragón", *Archivo Español del Arte,* LXXXIII, 332 (octubre-diciembre 2010), p. 327: "La narración cronística distingue dos ámbitos especiales –la catedral de Santiago de Compostela y el monasterio de las Huelgas de Burgos– y dos ceremonias netamente distintas –el nombramiento como caballero del monarca y la coronación propiamente dicha–, mientras que el *ordo* describe un único rito celebrado en el templo jacobeo". Lo mismo en Eduardo Carrero Santamaría, "Por las huelgas…", *op. cit,*p. 147: "Hoy en día, nuestro códice sigue siendo una fuente básica pero que plantea tantos problemas como posibilidades. De hecho y por poner un ejemplo claro y conciso, suele considerarse que nuestro libro se trata de la más depurada descripción de la ceremonia de coronación de Alfonso XI que tuvo lugar en Las Huelgas en 1332. Por lo contrario, lo primero que llama la atención al lector es que nada más comenzar el relato del ceremonial tras una interesante introducción, el liturgista encargado ya nos avisa de que el acto tendrá lugar en la ciudad de Santiago de Compostela, y en particular en la catedral".

Fig. 1. Real Biblioteca de El Escorial. *Libro de coronación de los Reyes de Castilla.*

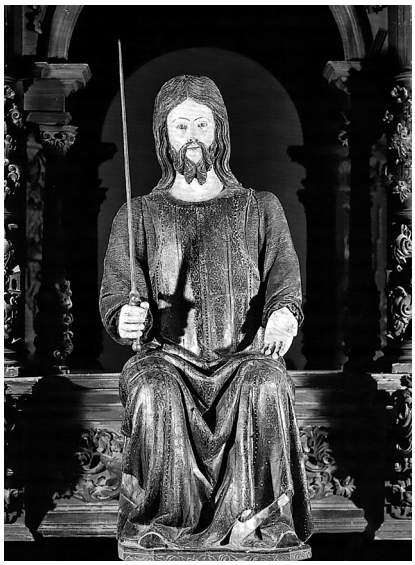


Fig. 2. Burgos, Monasterio de Santa María la Real de las Huelgas. *Santiago del Espaldarazo.*

rodeaba a María de Molina durante la regencia fueron los que pudieron hacer prevalecer una primera intención que, a la postre, quedaría reducida a una toma de armas lacónicamente referida en las fuentes, para llevar la gran ceremonia de coronación en Burgos"[14].

Seguimos por su claro significado simbólico las fases de la ceremonia en la que Alfonso XI se arma caballero; según cuenta la *Crónica,* el rey se acerca al altar mayor "tomando él por sí mismo todas las armas del altar de Santiago, que se las non dio otro ninguno"[15] (fig. 1). Pero hace falta que alguien lo arme efectivamente y la crónica continúa explicando: "La imagen de Santiago, que estaba encima del altar, llegóse el Rey a ella, et fízole que le diese la pesconazada en el carriello" [16]. Excluyendo que tal gesto se deba a la estatua románica que preside el altar compostelano, se debe pensar que el golpe simbólico se haya producido a través de una imagen articulada como la *del Espaldarazo,* que se encuentra en el monasterio de la Huelgas Reales de Burgos. Incluso podría ser la misma, trasladada con el cortejo real de Burgos a Compostela y utilizada en el acto, u otra parecida especialmente preparada para la ocasión (fig. 2).

Probablemente la contradicción entre el Libro de la coronación y la Crónica depende del hecho de que el primero había sido pensado antes de la coronación, que en un primer momento se quería realizar en la catedral compostelana[17]. Luego, necesidades de tipo político hicieron que se prefiriese la coronación en las Huelgas Reales, dejando el ritual de la armadura a caballero en la sede prevista. Esto no em-

[14] Eduardo Carrero Santamaría, "Por las huelgas…", *op. cit,* p. 147.

[15] *Crónica de los Reyes de Castilla*, p. 234.

[16] *Idem*.

[17] Puede ser indicativo el hecho que las miniaturas a partir de la imagen ocho se encuentran inacabadas y las últimas tres no llevan alguna indicación. Esto podría significar que el texto pensado por la Catedral de Santiago, ya no era tan necesario.

paña la estricta relación que se va forjando entre la monarquía castellana y Santiago, al servicio del cual el rey se pone armándose como su caballero. Condición necesaria para pasar a la ceremonia de la coronación efectiva.

Pero no solo los reyes son los que reconocen el patronato de Santiago. Por ejemplo, en el *Victorial* o *Crónica de don Pero Niño,* Díaz de Games hace exclamar a su Señor Pero Niño "¡Llamad todos a Santiago, que es nuestro patrón de España, que él nos ayudará!" [18], así como en el *Libro del Passo Honroso,* recopilado por el franciscano Juan de Pineda, a Santiago se le llama "patrón y defensor de los Reynos de España" [19], y "luz e patrón de España" en el *Libro blanco* de la catedral de Sevilla.[20] Es decir, encontramos la misma referencia al patronato en fuentes literarias, cronaquísticas y eclesiásticas.

Fig. 3. Santiago de Compostela, Hostal dos Reis Católicos, fachada. Escudo de los Reyes Católicos.

Al mismo tiempo, el acercamiento institucional se manifiesta con otros gestos concretos y oficiales que demuestran el claro interés de la monarquía y su deseo de vincularse con la sede compostelana. En la mitad del siglo XIV empiezan a celebrarse con regularidad los jubileos compostelanos. Y son los reyes de Castilla los que a través de sus heraldos lo comunican, junto al Arzobispo, a todo el mundo.

A partir de la Edad Moderna se puede observar un incremento de la institucionalización del concepto de patronato. La figura de Santiago, que hasta ese momento estaba principalmente ligada a las hazañas militares, se convierte siempre más en defensora política de la monarquía española.

En este sentido podemos considerar la visita de los Reyes Católicos a Santiago en 1486 no solo en el marco de motivaciones exquisitamente políticas, sino también como deseo de poner bajo el patronato de Santiago las últimas etapas de la Reconquista, que estaba a punto de concluir. De tal manera se colocaba a Santiago en los mismos cimientos del

[18] Gutierre DÍAZ DE GAMES, *El Victorial,* ed. de Rafael Beltrán Llavador, Taurus, Madrid, 2000, cap. 89, p. 444.

[19] Juan de PINEDA, *Libro del Passo Honroso defendido por el excelente caballero Suero de Quiñones,* ed. de Fernando Arroyo Ilera, Valencia, Anuba, 1970, I, p. 1.

[20] *Libro blanco de la catedral de Sevilla,* t. I, fol. 148v.

proceso institucional que se concretaría con la toma de Granada unos años después y que configuraría la nueva estructura estatal hispánica.

Los Reyes Católicos, con la conquista del último reducto musulmán de la península en acción de gracias al Apóstol, conceden el llamado *voto de Granada,* con el propósito, entre otras cosas, de suministrar recursos al hospital de peregrinos que habían decidido edificar delante de la catedral, en la plaza del Obradoiro[21].

En la construcción del hospital no se debe ver únicamente la solución del problema del alojamiento de los peregrinos, sino la inserción de un edificio en el lugar más emblemático de la ciudad, que mostrase de forma permanente la presencia de la monarquía en el contexto santiaguista. Los grandes escudos reales, que se colocarán sucesivamente, y las ulteriores ampliaciones del edificio recordarán a todos la estrecha relación de la Corona con Santiago, una cercanía institucional incluso física y bien visible que llegaba hasta el punto de preocuparse por la acogida de los fieles y peregrinos del Apóstol (fig. 3).

De esa forma, el voto de Granada proporciona nuevas importantes rentas a la catedral y al mismo tiempo respalda y legitima el voto que se atribuía a Ramiro I, agradeciendo la ayuda que el Apóstol Santiago habría dado a las huestes cristianas con ocasión de la batalla de Clavijo del año 834. Ofelia Rey Castelao explica que el carácter del voto se puede considerar similar a una renta eclesiástica, más específicamente a la primicia, derivada originariamente de una auténtica donación real. Ahora, con el voto de Granada, se respaldaba la interpretación de su origen y se oficializaban todos los precedentes privilegios[22].

La evolución del voto de Santiago, su afirmación, su rechazo, sus oscilaciones y las polémicas relativas constituyen uno de los índices más útiles para seguir el desarrollo del lazo que unía la monarquía y la sociedad española a Compostela y a su patrón.

El acercamiento de los reyes de España al mundo jacobeo se hace cada vez más insistente y fuerte. Se respalda la incorporación a la Corona del maestrazgo de la Orden de Santiago en 1523 por Alejandro VI, quien concedió a Carlos V, primero de España, la cruz-espada vermella de la Orden. De esta manera se convierte en un símbolo de una nobleza comprometida en la defensa de los valores en que se fundaba la España de los

[21] Ofelia Rey Castelao, *La Historiografía del Voto de Santiago. Recopilación crítica de una polémica histórica,* Universidad de Santiago de Compostela, 1985.

[22] Ofelia Rey Castelao, "El voto de Santiago", en *Santiago y la Monarquía de España (1504-1788),* catálogo de la exposición (Colegio de Fonseca 2 de julio-19 de septiembre de 2004), Santiago de Compostela, 2004, p. 101: "Pero lo cierto es que antes de 1504 sí había habido actuaciones de los Reyes Católicos que propiciaron la expansión y el endurecimiento del voto a ampliar en 1492 su zona de percepción al reconquistado Reino de Granada con el objetivo de que esta renta sirviese para financiar la construcción y mantenimiento del hospital de peregrinos que ellos mimos habían decidido establecer en Compostela. Los beneficiarios naturales del voto, esto es, el cabildo catedralicio y el arzobispo de Santiago supieron interpretar esta concesión como una revitalización del antiguo gravamen y como una legitimación de las dudosas bases documentales que sustentaban el pago del voto, ya que, fuera falso o no el privilegio de 834 que le servía como fundamento, su contenido era así asumido y revalidado por los Reyes Católicos".

Austrias y en las Españas que se iban conquistando y añadiendo al imperio[23].

Los mismos reyes se hacen representar en calidad de caballero santiaguista y en una actitud que recuerda al Santiago *miles Christi.* La obra cumbre y más conocida de este proceso fue la de Carlos V en la batalla de Mülberg, de Tiziano (1548), en la que el emperador muestra fuerza y cordura según los ideales clásicos del Renacimiento, sin perder la actitud

Fig. 4. Granada, Catedral, Capilla real, Sepulcro de los Reyes Católicos.

Fig. 5. Hieronimus Cock y Johannes y Lucas van Doetechumm, *Estandarte de Carlos V*

de caballero triunfante y luchador. Víctor Nieto Alcaide, que comisarió en 2004 la exposición *Santiago y la Monarquía de España (1504-1788),* en las salas del Colegio Fonseca de Santiago de Compostela, hace notar justamente que "después de la toma de Granada y concluida la reconquista, parecía que la imagen de Santiago matamoros sería solamente recuerdo y memoria de un proceso histórico. Sin embargo recuperó su significado y una dimensión nueva derivada de diversos acontecimientos, como la

[23] Caballeros de Santiago fueron, entre otros, Gonzalo de Córdoba, el Gran Capitán de los tercios que lucharon en Italia, Hernán Cortés y Francisco Pizarro, que habían adquirido a la Corona, México y Perú. Entran a formar parte de la Orden de Santiago literatos ilustres como Jorge Manrique, Garcilaso, Alonso de Ercilla, Francisco de Rojas, Calderón, Saavedra Fajardo y sobre todo Francisco de Quevedo que lo consideró un punto de honor que lo comprometía en la defensa del patronato de Santiago frente a quienes deseaban cambiarlo o menguarlo.

Reforma, la cuestión de los moriscos, el problema turco y la conquista de América. De esta manera, los valores simbólicos de Santiago guerrero se actualizaban con la consiguiente relación ideológica entre la Iglesia de Santiago y la Monarquía" [24]. Esto se puede reflejar también en el notable crecimiento de las imágenes de Santiago caballero que en esa época llega a ser una de sus representaciones más frecuentes[25].

Entre ellas, una especialmente significativa la conocemos gracias al sepulcro de los Reyes Católicos en Granada, obra del escultor italiano Domenico Fancelli[26]. La reina Isabel luce en su pecho un medallón con una imagen de Santiago caballero que volvemos a encontrar siempre en actitud militar en el lado anterior del sepulcro, mientras que en el otro lado aparece san Jorge luchando con el dragón, evidente homenaje a su esposo aragonés y a la unidad entre Castilla y Aragón, que acababa de realizarse (fig. 4).

Es indudable que algo ha cambiado con respecto a la Edad Media en la relación entre Santiago y la Corona. La monarquía, después de las guerras trastamaristas y la sublevación irmandiña, se consolida en España y en Galicia, y el Apóstol se asienta todavía más como patrón nacional. En la Edad Moderna se acentúa este carácter, llegando a convertirse en protector y defensor de la misma monarquía, que defiende e incrementa su culto.

Este rumbo será evidente con todos los monarcas siguientes, a partir de Carlos V. En el estandarte que conocemos a través de ese gran grabado de Hieronimus Cock y Johannes y Lucas van Doetechumm que reconstruye la procesión fúnebre organizada en 1548 en Bruselas en memoria del emperador, podemos ver claramente representada la estrecha relación entre Santiago caballero y la monarquía española. El santo aparece en primer plano, aplastando a los enemigos de la fe y de España, que, por las medias lunas de sus adargas, se han convertido evidentemente en turcos. Sigue el escudo imperial de los Austrias entre las dos columnas del "Plus ultra", para cerrarse con las aspas de Borgoña. Una representación muy clara en la que Santiago caballero guía la acción política y militar de la monarquía que sigue las huellas indicadas por su protector y patrón (fig. 5).

Los tercios llevan a Santiago caballero por todo el mundo hispánico, especialmente en donde hay una importante presencia militar española. Por citar solo el caso italiano, que puede resultar aquí más novedoso, lo encontramos en Siena, en la iglesia de Santo Spirito, situada en el barrio del *Nicchio* (fig. 6). En una ciudad en la que se hallan muchos *San Giacomo* o *San Jacopo* con bordón y libro apostólico, en el ensanche en donde se encontraba el cuartel de las tropas españolas aparece, en una luneta, un Santiago caballero que aplasta figuras de moros, o más bien turcos[27].

---

[24] Víctor Nieto Alcaide, María Victoria García Morales, "Santiago y la Monarquía española orígenes de un mito de Estado", en *Santiago y la Monarquía de España, op. cit.,* pp. 40-41.

[25] Francisco José Portela Sandoval, "Santiago miles Christi y caballero de las España", en *Santiago y la Monarquía española, op. cit.*, pp. 71-85.

[26] Jesús Hernández Perera, *Escultores florentinos en España,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1957, pp. 12-13.

[27] Luca Fusai, *La storia di Siena dalle origini al 1559,* Siena, 1987.

Fig. 6. Siena Chiesa di Santo Spirito, Cappella degli Spagnoli, Giacomo Antonio Bazzi "Il Sodoma", *San Jacopo sconfigge i mori*

No es una cuestión solo militar: en Roma, en Piazza Navona, en la iglesia de *San Giacomo degli Spagnoli,* junto a una enorme estatua de *San Giacomo* con hábito de peregrino, copia de la de Sansovino que se encuentra en la iglesia de Montserrat, hay una gran pintura en la que se vuelve a las hazañas de Santiago en la batalla de Clavijo (fig. 7). En la pintura, los moros son sustituidos por las huestes turcas luchando bajo una gran bandera con la media luna, que indica claramente quiénes son los enemigos. Interesante es notar que la encarnizada batalla se desarrolla con el mar de fondo, en donde están anclados unos navíos, probable referencia a la amenaza turca que viene principalmente del Mediterráneo[28]. Y lo mismo ocurre en el sur de Italia, en donde los tercios españoles llevan a su patrón armado y en actitud beligerante. También las iglesias y capillas que se construyen en las fortalezas españolas en Italia, como las del llamado *Stato dei Presidi,* a lo largo de la costa toscana, o en Civitella del Tronto, están frecuentemente dedicadas a su patrón nacional.

[28] Rosa Vázquez Santos, "San Giacomo degli Spagnoli, arte e iconografia jacobeos en la Roma de los siglos XV al XVII", *Santiago e l'Italia,* (Actas del congreso internacional, Perugia, 23-26 mayo de 2002) ed. Paolo Caucci von Saucken, Perugia 2005, pp. 827-875. Véase pp. 858-859: "Uno de los aspectos más interesantes de la escena lo constituye el alejamiento de las representaciones tradicionales de Clavijo, concretamente la elección de un paisaje marino como fondo de la escena, con la representación de naves ancladas junto a la costas, lo que junto a las grandes banderas ondeantes con la cruz cristiana y la media luna turca define claramente el carácter de episodio de la cruzada contra el Turco que, sin duda, está tomado en gran parte de la *Battaglia de Ostia*". De la misma autora "Le chiese di San Giacomo in Roma nella cartografia dei secoli XVI-XVIII", *Compostella,* XXXI (2010), pp. 48-57 y "Primeras conclusiones sobre el culto e l'iconografia de Santiago el Mayor en Roma", *Archivo español de Arte,* LXXXIII, (Enero-Marzo 2010), pp. 1-22.

Fig.7. Roma, *Chiesa del Sacro Cuore* (antiguamente Chiesa di San Giacomo degli Spagnoli), Pellegrino da Modena, *Battaglia di Clavijo*

Fig. 8. Firenze, Santa Maria Novella, Cappellone degli Spagnoli, Alessandro Pieroni, *Battaglia di Clavijo*

Fig. 9. Monopoli, Cattedrale della Madonna della Madia, Carlo Rosa, *San Giacomo cavaliere.*

En esta época en la que existe una clara influencia y presencia españolas aparece también Santiago caballero. En Florencia, en la que existe una numerosa colonia de mercaderes españoles, en el llamado *Cappellone degli spagnoli* di Santa Maria Novella, aparece un Santiago caballero (fig. 8). Lo encontramos también en Venecia, en Bolonia y en el sur de Italia, en donde recientemente Rossana Bianco nos ha dado a conocer un Santiago matamoros, en la ciudad de Monopoli, Apulia[29] (fig. 9).

[29] Rosanna Bianco, *La conchiglia e il Bordone, I viaggi di San Giacomo nella Puglia medievale,* Pomigliano d'Arco, 2017, pp. 206-208.

Fig. 10. Fonni, Convento di Santa Maria dei Martiri, *Sbarco di San Giacomo in Sardegna (secolo XVIII)*

Lo mismo se desarrollará en las múltiples Españas, de las que se trata en este congreso: el patrón de los españoles en Nueva España, en Chile, en Perú, en Filipinas, es el Santiago que había protegido a los españoles en la Reconquista y que continuaba haciéndolo en la Conquista del Nuevo Mundo[30].

Otro elemento que incrementa la devoción hacia el Apóstol es su estrecho lazo con el culto mariano del Pilar, un hecho que hace multiplicar en los siglos XVII y XVIII las imágenes de Santiago, esta vez con atuendo de peregrino o de apóstol, arrodillado a los pies de la Virgen. Un culto doble que se difunde mucho popularmente y que tendrá influencia incluso en los itinerarios de los peregrinos compostelanos.

Hay que decir que no fue siempre un patronato reconocido y aceptado por todos. No se puede afirmar que fue una situación lineal, sin oscilaciones, constantemente mantenida y siempre compartida. Al contrario, a lo largo del tiempo llega a ser una controvertida cuestión religiosa, política e ideológica; hay que tener en cuenta que detrás existían notables intereses económicos, sobre todo por el asunto de las rentas derivadas del voto. Efectivamente, el pago de los votos determinó una resistencia que

[30] Anna Sulay Capponi, "El culto de Santiago entre las comunidades indígenas de Hispanoamérica, símbolo de comprensión, reinterpretación y compenetración de una nueva realidad espiritual", *Revista Imaginário,* XII (2006), pp. 249-77.

a veces determinaba el rechazo al patronazgo del Apóstol. A pesar de no ser un gravamen demasiado alto para una sola familia, en el conjunto representaba unas entradas importantes sobre las cuales surgían disputas y fuertes controversias.

Serios problemas se manifiestan con la Contrarreforma. Lo vemos con la revisión del *Breviario romano* de Pío V, que afirmaba rotundamente que Santiago, tras recorrer España y predicar allí el evangelio, había regresado a Jerusalén, así de plano. Una afirmación que se pone en duda por el rigorismo de los bollandistas y especialmente por Baronio y Bellarmino, cuya acción llevó a la rectificación del texto del breviario, afirmándose que se trataba solo de "una tradición entre las de aquellas iglesias". Una enunciación que Urbano VIII, como consecuencia de las presiones que recibe desde España, hace corregir en 1631, mandando escribir en el *Breviario* que "después de la Ascensión del Señor a los cielos, predicó su divinidad en Judea y Samaria, donde condujo muchos a la fe. Luego marchando a España, convirtió allí algunos a Cristo, de entre los cuales siete, fueron ordenados más tarde obispos por san Pedro"[31].

Todo esto en el marco de una áspera polémica entre los detractores y los defensores de la venida de Santiago en España. Entre los cuales destaca Diego del Castillo, que en 1608 redacta una *Defensa de la venida y predicación evangélica de Santiago en España*[32] dirigida a Felipe III, en la cual, para dar más fuerza a su tesis, además de referirse al famoso breviario armenio de 1054, relata la escala del Apóstol durante su viaje a la isla de Cerdeña, en donde habría fundado también la primera comunidad cristiana. La noticia se difunde rápidamente en las historias civiles y eclesiásticas de la isla, como en el *Triunpho de los santos del reyno de Cerdeña* de Dionigi Bonfant de 1639 y, sobre todo, en la *Historia general del reino de Sardeña,* de 1639, de Francisco Vico, que contribuirían a darle una amplia difusión, como hemos podido comprobar recientemente, tras encontrar una pintura del siglo XVIII (fig. 10) en la que un Santiago, en habito ya de peregrino, desembarca de un bajel para difundir la Palabra del Señor[33].

[31] Juan Manuel Monterroso Montero, "A la sombra de Santiago. La afirmación del culto jacobeo y su identificación con la Monarquía durante la Edad Moderna", en *Santiago y la Monarquia de España, op. cit.,* p. 55: "De hecho las medidas tomadas después de Trento por Molanus o por los bolandistas, supusieron una mella en el culto jacobeo puesto que trataron de ponerlo teológica e históricamente en su sitio. Buen ejemplo de ello es la polémica revisión del *Breviario romano* de Pío V; la duda que se había cernido sobre la predicación de Santiago en España y su sustitución por otra igualmente importante como la de San Pablo, levantó tal polvareda que Baronio, Belarmino y, en especial, Clemente VIII, convencido del carácter apócrifo de la venida de Santiago a España aceptan una solución de compromiso….".

[32] Diego del Castillo, *Defensa de la venida, y predicacion evangelica, de Santiago en España,* Zaragoza, por Lorenço de Robles, 1608.

[33] Hace falta recordar que en Sardeña la noticia del paso de Santiago determinó una fuerte polémica, no sobre la veracidad de la noticia, sino alrededor del lugar en que el Apóstol habría desembarcado, porque esto determinaría la indicación de la primigenia iglesia en la isla que era motivo de discusión entre Cagliari y Sassari. Sobre el asunto véase Roberto Porrá, "Il culto di san Giacomo in Sardegna", en *RiMe,* n. 4, giugno 2010, p.367: "Anche il capo riconosciuto del partito avverso a quello del Bonfant, cioè della fazione filo-sassarese rispetto a quella filo-cagliaritana, Francesco Angelo de Vico, il Reggente nel Supremo Consiglio d'Aragona e Reggente della Reale Cancelleria in Sardegna, era un convinto sostenitore del fatto che San Giacomo avesse calcato il suolo della nostra isola. Infatti, si esprime in questo senso nel suo libro in sette tomi stampato a Barcellona nel 1639, *Historia general de la isla, y Reino de Sardeña*".

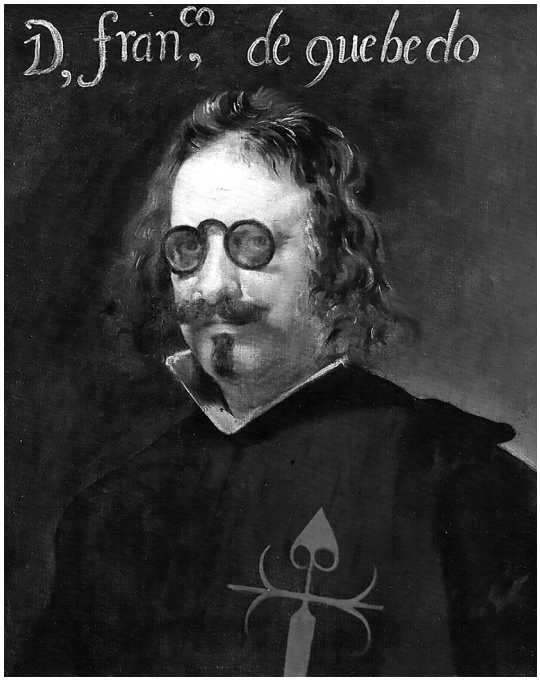


Fig. 11. Madrid, Instituto Valencia de Don Juan, retrato de Francisco de Quevedo

Estas distintas interpretaciones son la expresión de una lucha que se producía en España y que encontrará su punto álgido en la polémica sobre el patronato que se desata a principios del siglo XVII entre los que querían a santa Teresa de Ávila como copatrona de España y los que preferían que Santiago continuase siendo único patrón.

López Ferreiro, con su acostumbrada lucidez, nos describe la situación: "En el año 1618 los Padres Carmelitas, contando con el apoyo de la Corte, solicitaron del papa Paulo V la gracia, que obtuvieron, de que se declarase a Santa Teresa copatrona de España. Esta declaración provocó en casi toda la nación enérgicas protestas. Como era natural, la iglesia Compostelana fue de las primeras en protestar y en 24 de septiembre de 1618, nombró el Cabildo una Comisión 'para contestar a S.M. acerca de tener por patrona a Santa Teresa'. No obstante esto, los Padres Carmelitas volvieron a insistir; y el 21 de julio de 1627 obtuvieron de Urbano VIII un nuevo *Breve,* por el cual se confirmaba el copatronato de santa Teresa en España; *Breve* que Felipe IV mandó que se pusiese en ejecución. Por su parte el cabildo compostelano nombró el 12 de octubre del mismo año una comisión para solicitar del monarca 'que no ejecutase el *Breve* de su Santidad'; escribió a todas las iglesias de España para que apoyasen su pretensión [...]. Al mismo tiempo aparecieron un sinnúmero de opúsculos y alegatos en favor del patronato único de Santiago"[34].

No fueron solo opúsculos, porque la catedral de Santiago comisiona a Francisco de Quevedo la defensa de sus intereses (fig. 11). El escritor, muy orgulloso de su pertenencia a la orden santiaguista, toma posición abiertamente en una carta fechada a uno de febrero de 1628 en la que, con su habitual vehemencia, declara: "No hallo en mi cosa que no me obligue a morir si fuera conveniente por esta causa: el ser español me pone en el vasallaje de nuestro único y solo Patrón Santiago". Al mismo tiempo anuncia que está a punto de publicar un folleto sobre el asunto que representa casi el prólogo de una obra de mayor envergadura que está preparando. Se trata del *Memorial por el*

[34] Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela,* tomo IX, Santiago de Compostela, 1907, pp. 55-57.

Patronato de Santiago, en que desarrolla su postura frente al problema[35]. Quevedo se dirige directamente al rey y le recuerda que Santiago es patrón de España por voluntad de Cristo desde hace 1600 años y que todo se debe a este patronato: "Vos Señor, le debéis las coronas que ceñís multiplicadas, los procuradores de cortes el reino en que son tribunal, los templos no ser mezquitas, las ciudades no ser abominación, la república y santo gobierno no ser tiranía; las almas no ser mahometanas ni idolatras, las vidas no ser esclavas, las doncellas no ser tributo…".

La publicación desata animosas polémicas encabezadas por el sevillano Morovelli y determina un fuerte malestar en la corte, dominada en esos años por el duque de Olivares, favorable a la tesis teresiana. Quevedo no se rinde y, a pesar de su condición de exiliado, envía al conde-duque un nuevo manuscrito con el explícito título de *Su espada por Santiago*[36]. Se trata de un texto más articulado que pretende se le entregue al rey y en el que amplía y repite sus motivos en defensa del patronato único del Apóstol.

La profesora Fucelli ve en esta polémica no solo el contraste por motivos de prestigios y de influencias entre el cabildo compostelano y la orden de los carmelitas, sino que considera que en la formación de los dos bandos hay causas más profundas, que se notan observando a los que se ponen al lado de los contendientes. En especial modo ve manifestarse dos visiones contrapuestas: la de la España antigua, que encuentra su alférez en Quevedo, y la de una nueva mentalidad, fruto de una integración incompleta de los cristianos nuevos, portadores de una mística de origen judío y que halla su humus también entre los erasmistas, el cristianismo interiorizado de los alumbrados y de los pietistas. En sustancia, vislumbra en la polémica una lucha de mentalidad que divide a los contendientes en dos bandos, según sensibilidades y visiones ideológicas distintas[37].

La catedral se llena de signos que manifiestan la devoción, el respeto y la gratitud por parte de una monarquía española que se siente vinculada a un patrón y protector que ha asumido como referencia política y justificación de sus acciones.

Encima del sepulcro, al lado de un Santiago peregrino y por debajo de la estatua de Santiago matamoros, se arrodillan cuatro reyes: Alfonso II, Ramiro I, Fernando III y Felipe IV (fig. 12). Por supuesto, no se trata de imágenes casuales[38]. Son los cuatro

---

[35] Francisco de Quevedo, *Memorial por el Patronato de Santiago,* Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2003. Reproducción digital a partir de *Obras de Don Francisco de Quevedo Villegas...*: tomo segundo, en Amberes, por Henrico y Cornelio Verdussen, 1699, pp. 107-130.

[36] Manuel Ángel Candelas Colodrón, *Quevedo en la polémica del patronato jacobeo. Estudio del "Memorial por el patronato de Santiago" y de "Su espada por santiago" de Francisco de Quevedo,* Vigo, Academia del Hispanismo, 2008.

[37] Antonietta Fucelli, *La polemica por el patronato della Spagna in Francisco de Quevedo y Villegas,* en *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea,* Perugia, 1985, p. 352: "A Santiago de Compostela si stava contrapponendo Madrid, allo spirito idalgo la concezione burocratica, alla spada e alla sua simbologia il compromesso diplomatico e la ragion di stato. E' il caso di dire che la spaccatura tra le due Spagne, già drammaticamente prodottasi tra erasmiani e antierasmiani, torna a scandire il passo di una nazione d'ora in poi pericolosamente in bilico tra la riaffermazione della propria identità e la negazione della stessa in nome dell'Europa".

[38] Miguel Taín Guzmán, "Los tres santiagos de la capilla mayor de la catedral de Santiago. Iconografía, cultos y ritos", en *Visitandum est: santos y cultos* en el Codex Calixtinus, actas del VII Congreso Internacional de Estudios

Fig. 12. Santiago de Compostela, catedral, baldaquino del Apóstol

reyes en que se fundamenta el culto jacobeo, siendo Alfonso II el del descubrimiento de la tumba y primer monarca peregrino a Santiago; Ramiro I, el que supuestamente hizo el voto en las vísperas de la batalla de Clavijo; Fernando V, más conocido como Fernando de Aragón, que conquistó Granada y volvió a reafirmar los votos; y Felipe IV, que hizo generosas donaciones a la catedral, además de establecer en 1640 la ofrenda nacional que todavía, aunque en forma distinta y simbólica, se practica el 25 de julio[39].

Un acto de respeto y devoción que volvemos a encontrar en la fachada del Obradoiro, donde los reyes se arrodillan frente a la estatua de un Santiago con atuendo de peregrino (fig. 13). Un gesto repetido también en la fachada de la Acibechería,

Jacobeos, Santiago de Compostela, 16-19 de septiembre de 2004, Xunta de Galicia, 2005, pp. 278 e ss.

[39] Concepción PRESAS BARROSA, *Las Ofrendas Nacionales a Santiago Apóstol, Patrón de España 1949-2001,* Santiago 2002. Véase el ensayo introductorio (pp. 19-75) que describe la evolución de las ofrendas desde 1643 hasta nuestros días.

Fig. 13. Santiago de Compostela, catedral, fachada principal

donde igualmente se hallan dos monarcas en actitud orante a los pies de la estatua del Apóstol. Si consideramos también el púlpito de la Epístola realizado por Juan Bautista Celma, en el que se describe en forma narrativa el descubrimiento, el reconocimiento y la intercesión del Apóstol, podemos ver como en la Edad Moderna se quiere vincular estrechamente Santiago y la catedral a la monarquía española. Los reyes reconocen su papel y le rinden debido homenaje en dos de las fachadas principales, y en el mismo baldaquín que cubre su tumba, a través de numerosas y constantes donaciones con el remate del grandioso hospital regio que ostenta el emblema de la Corona.

Entre las muchas donaciones de especial significado simbólico hay que mencionar todos los objetos que don Juan de Austria regala a la catedral después de la victoria de Lepanto. Son insignias, estandartes militares, el gran fanal de la galera *Sultana* de Alí Bajá, que solía encenderse con ocasión del 25 de julio, y en especial el gran pendón de la galera real en el que figuraban el escudo de los Austrias y de Venecia, del papa-

Fig. 14. Santiago de Compostela, Museo de la Catedral, *Estandarte de la galera de Don Juan de Austria*

do y de otras fuerzas que formaban parte de la Liga que se había constituido para contrarrestar la ofensiva otomana. Destacaba entre todos el gran gallardete de 17 m de longitud[40], que ha sido expuesto durante muchos años en la nave principal de la catedral con ocasión de la festividad del Apóstol (fig. 14).

Este gran aparato de objetos llama la atención de Domenico Laffi, que en su *Viaggio in Ponente* escribe haber visto "molte insegne, stenderti militari e padiglioni e molte altre cose di guerra, come armi diverse e armature e molti bagagli di gran valore e di molta reputatione, tutte robbe acquistate da Don Giovanni di Austria, generale nella gran guerra navale contro il Turco l'anno 1571" [41]. La cantidad de objetos debe de ser verdaderamente impresionante, porque Laffi continúa describiendo tapices, tiendas, banderas…, concluyendo que es "veramente cosa degna di vedersi".

Con la llegada de los Borbones y con su entorno intelectual francés, que será enciclopédico e iluminista, los temas iconográficos y simbólicos que formaban parte de la ideología de los Austrias parecen decaer. Sin embargo, la nueva dinastía intenta dar muestra de continuidad en lo que se refiere a Santiago. Enormes representaciones de Santiago caballero, como el que pinta Giovan Battista Tiepolo para la embajada española en Londres en 1750, continúan adornando los lugares institucionales y públicos. Un buen ejemplo se halla en el pazo de Raxoi, construido en la segunda mitad del siglo XVIII para cerrar el lado occidental de la plaza del Obradoiro. La fachada remata con un enorme frontón en el que, en mármol blanco, el escultor José Gambino y su yerno José Ferreiro, que siguen un diseño del pintor Gregorio Ferro, representan una vez más la aparición del santo caballero en la batalla de Clavijo. Sobre el frontón, otra estatua de Santiago matamoros, esta vez obra de José Ferreiro, preside la plaza como uno de sus elementos más visibles (fig. 15).

En el siglo XVIII se mantiene la ofrenda real al Apóstol, como nos recuerda una hermosa ejecutoria de Felipe V de 1726 en la que afirma mantener la costumbre que

[40] Ahora se encuentra en el Museo de la Catedral de Santiago.

[41] Domenico Laffi, *Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galitia e Finisterrae,* edición a cura de Anna Sulai Capponi, 1989, Università di Perugia, pp. 210-211.

Fig. 15. Santiago de Compostela, Pazo de Raxoi, fachada principal

había instituido su bisabuelo, Felipe IV[42]. El rey quiere evidentemente presentarse como legitimo descendiente de los Austrias, para dar continuidad a la Corona, aun si explica que la ofrenda es por la ayuda prestada por el Apóstol en la guerra de Sucesión, precisamente disputada contra los Habsburgo y sus aliados.

Por otro lado, aumenta la resistencia al pago del voto, sobre todo en la segunda mitad del siglo en donde aparecen folletos y tratados que son fruto de las nuevas corrientes ideológicas surgidas al amparo de la ilustración[43]. La cuestión se convierte aún más en un asunto político e ideológico.

En el siglo XVIII volvieron a ser discutidos por la historiografía ilustrada la predicación de Santiago en España, las principales tradiciones jacobeas y consecuentemente el voto y la ofrenda estrictamente ligados a estos orígenes. Se comprometen en esta tarea Gregorio de Mayáns y el jesuita exiliado padre Masdeu, que encontrará su epílogo en las cortes de Cádiz que abolirán voto y ofrenda.

El asunto ya es también fuertemente político e ideológico. Restaurada la monarquía, Fernando VII y su gobierno conservador restablecen voto y ofrenda, que en 1834 el

[42] Francisco Singul, "Santiago y la Monarquía borbónica en el siglo XVIII. Relaciones entre el trono y el altar en la ciudad jacobea", en *Santiago y la Monarquía de España..., op. cit,* p. 154: "En 1726 el primer rey borbón, en agradecimiento de la ayuda prestada por la iglesia de Santiago durante la guerra de Sucesión, y atendiendo a un justo entronque con la tradición de la Monarquía hispánica, confirmó los privilegios de Felipe IV relativos a las dos ofrendas nacionales al Apóstol: el 25 de julio, festividad de Santiago el Mayor, y el 30 de diciembre, celebración de la fiesta de la Translación".

[43] Ofelia Requejo Gómez, "Ofrendas reales a Santiago. De la piedad al rito", en *Santiago y la Monarquía de España, op. cit.*, p. 186: "Las nuevas corrientes ideológicas surgidas al amparo de la ilustración y que afectan profundamente a la concepción del Estado y las relaciones de éste con la Iglesia, producen más que un punto de inflexión, una evolución del vínculo de Santiago con la Monarquía que se traducirán, como ya había ocurrido en ocasiones precedentes, en una nueva fase de renovación y revalorización del aparato jacobeo".

régimen liberal de Isabel II volverá a suspender. El voto desaparece definitivamente, mientras que la ofrenda se practica de manera discontinua, politizándose su contenido, hasta su reintroducción en 1937 en plena guerra civil[44].

Hoy en día, el contenido de la ofrenda al patrón de las Españas sigue más bien la evolución política y cultural del país. Las ofrendas representan un interesante diorama de la vida civil y social española contemporánea, así como la contestación del Arzobispo.

En conclusión, podemos decir que el patronato de Santiago acompaña toda la historia de España, desde el reino de Asturias. Es un proceso que se desarrolla con muchas oscilaciones y que asume en su desarrollo indudablemente matices y rasgos ideológicos.

El patronato encuentra su momento de mayor pujanza institucional en el Siglo de Oro y en la España de los Austrias, cuando se manifiesta emblemática y simbólicamente en el arte, en la iconografía y en las costumbres. Al mismo tiempo llega a ser uno de los elementos identitarios de las Españas, como podemos ver en la difusión de su culto en todos los países de habla hispana.

Las polémicas entre detractores y defensores de las principales tradiciones jacobeas indican claramente posturas distintas que en los siglos XVIII y XIX llegan a tener posiciones políticas e ideológicas contrapuestas.

Finalmente, el patronato de Santiago se ha extendido a los cientos de mil de peregrinos que vienen hoy en día, de todo el mundo, ad limina sancti Jacobi, que lo reconocen, esta vez con concha y bordón, como patrón y protector de su sufrida y larga peregrinación.

[44] Concepción PRESAS BARROSA, *Las Ofrendas Nacionales a Santiago Apóstol..., op. cit.*

Santiago y la monarquía francesa

Adeline Rucquoi
CNRS, Francia

Desde que, en 835, el abad Hilduino de Saint-Denis escribiera una *Vita sancti Dionysii,* inspirada en el *De Hierarchia,* Dionisio se convirtió en patrón y protector de la dinastía carolingia. El santo, según Hilduino, era el Areopagita, había sido convertido por san Pablo y era obispo de Atenas antes de ser enviado por el papa Clemente a las Galias para evangelizarlas; allí habría padecido el martirio, y él mismo portaría su cabeza desde el lugar del suplicio hasta el de su entierro. Pese a las críticas suscitadas por esta refundición de tres dionisios en uno solo, el personaje creado por Hilduino se convirtió en el santo protector de los reyes y del reino de Francia[1]. Los *Gesta Dagoberti,* probablemente obra de Hincmaro, discípulo de Hilduino, atribuyeron al rey merovingio el descubrimiento de la tumba de san Dionisio y de sus compañeros Rústico y Eleuterio, así como la edificación de la abadía hacia el 630[2]. Unas décadas después de la reconstrucción y ampliación de la abadía por el abad Fulrad, entre 769 y 775 –Pipino el Breve había sido sepultado en 768 ante la entrada de la

[1] Colette Beaune, *Naissance de la nation France,* Paris, Gallimard, 1985, pp. 83-93.
[2] Elizabeth A. R. Brown, *Saint-Denis: la basilique,* Zodiaque, 2001, p. 52.

basílica–, Hilduino añadió capillas al conjunto. Al norte existía ya una residencia real, un acueducto alimentaba los edificios y, en 869, se levantó una cerca para proteger el lugar de los ataques normandos. La basílica fue el panteón de los reyes carolingios y capetos, y aunque el rey hubiera renunciado a su residencia y concedido al abad el señorío de la villa en 1008, Saint-Denis quedó íntimamente asociada a la monarquía francesa. El que fue abad a partir de 1122, Suger, estudió con el rey Luis VI, del que fue consejero, llegó a ser regente del reino en 1147 y acometió la construcción de la iglesia con una técnica nueva: el gótico[3].

San Dionisio fue, pues, el *patronus regis,* y los reyes lo invocaban tanto para curarse o ser protegidos y para que fuera su intercesor a la hora de la muerte, como para el conjunto del reino y como protector de las *regalia* conservadas en su abadía[4]. ¿Quedaba sitio para otro santo, y en particular para el apóstol Santiago, que los reyes hispanos habían escogido como protector suyo y de su reino en el siglo IX?

Los Capetos: siglo XII

A principios del siglo XII, y quizás ya desde la década de 1080, París poseía una iglesia *cum parrochia* dedicada a Santiago. Situada en la orilla derecha del Sena, en un montículo al lado de lo que fue luego la Gran Carnicería, la iglesia había sido erigida en un terreno de la abadía de Saint-Germain-des-Prés sito "más allá del Gran Puente", adquirido por Flohier, mariscal del rey Felipe I (1060-1108), por un censo anual. Entre 1111 y 1117, Flohier donó la iglesia edificada en dicho terreno a la rica abadía de Saint-Martin-des-Champs, fundada hacia 1059 por el rey Enrique I y donada por Felipe I a la abadía de Cluny en 1079[5].

La primera iglesia dedicada a Santiago no fue una fundación real, aunque el mariscal Flohier quizás actuase de acuerdo con su rey: el capítulo VIII del libro V del *Codex Calixtinus* señala que "es fama que Felipe, rey de los galos, intentó en otro tiempo trasladar sus cuerpos a la Galia pero no pudo moverlos de sus propios sepulcros", atestiguando quizás la fama de la devoción hacia el apóstol que tenía el *rex francorum*[6]. Tal vez lo corrobora que en el capítulo V de la *Historia Turpini* se atribuya al propio Carlomagno la fundación de la iglesia de Santiago de "la ciudad de París entre el Sena y Montmartre", al tiempo que la de otras iglesias dedicadas al apóstol en Aquisgrán, Béziers, Toulouse y entre Dax y Sordes[7]. Según el abad Suger, la abadía de Saint-Denis

[3] Philippe PLAGNIEUX, *La Basilique de Saint-Denis,* Paris, Monum, Éditions du patrimoine, 1998.

[4] Colette BEAUNE, *Naissance de la nation France, op. cit.,* pp. 96-125.

[5] J. DEPOIN, *Recueil de chartes et documents de Saint-Martin-des-Champs, monastère parisien,* Paris, 1912, t. I, nº 99, pp. 160-161; nº 6, pp. 14-18; nº 12, pp. 28-31; nº 18, pp. 38-39 y nº 157, pp. 245-250.

[6] *Codex Calixtinus - Liber Sancti Iacobi,* V, VIII, ed. Klaus Herbers & Manuel Santos Noia, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998, p. 243.

[7] *Ibid.,* IV, V, p. 203.

poseía un relicario de pórfido que contenía un brazo de Santiago[8].

Los sucesores de Felipe I, Luis VI (1108-1137) y Luis VII (1137-1180), fundaron capillas dedicadas a Santiago en Orléans y en Étampes[9]. Luis VII, en particular, tuvo relaciones estrechas con el santuario de Galicia. Fue la muerte del duque Guillermo X de Aquitania en Compostela, en 1137, la que precipitó el matrimonio de su hija, la joven Alienor de Aquitania, con el heredero de la corona francesa que anexionó inmediatamente el ducado al reino[10]. Pero el matrimonio fue disuelto en 1152 y Alienor se casó con el futuro Enrique II de Inglaterra. En el invierno de 1154-1155, después de casarse con Constanza de Castilla, el propio Luis VII emprendió una peregrinación a Santiago; en una confirmación de bienes dada a la abadía de Montmartre en 1155, el rey se refiere a Santiago como "apóstol y patrón nuestro", explica que peregrinó a Galicia por el voto que había hecho, que durante su viaje falleció su madre en la abadía parisina por ella fundada, y que a la vuelta de su peregrinación él quiso visitar la tumba de su progenitora[11]. Durante ese viaje, Luis VII había entregado a la Iglesia compostelana un brazo de san Eugenio de Toledo, procedente del tesoro de Saint-Denis, reliquia que la Iglesia compostelana donó en 1156 a la de Toledo[12]. Luis VII es el único rey de Francia que peregrinó a la tumba del apóstol. Pero la devoción de la familia real hacia Santiago siguió manifestándose a lo largo de la Edad Media (fig. 1).

Fig. 1. Luis VII de Francia. Sello (1175)

[8] *Recueil des historiens des Gaules et de la France,* t. 12, ed. Léopold Delisle, Paris, 1877, p. 99: "Cujus concavi faceta compositione in anteriori parte locatum brachiurn S. Jacobi Apostoli idipsum litteris interius attestantibus, pervia candidissimi cristalli apertione credebatur".

[9] Humbert Jacomet, "La confrérie des pèlerins de Saint-Jacques", *Archeologia,* nº 289 (avril 1993), pp. 25-39.

[10] *Recueil des historiens des Gaules et de la France,* t. 12, p. 119: "Guillelmus itaque Dux Aquitanorum, dum in Hispaniam ad S. Jacobi limina orationis gratia pergeret, in ejusdem Ecclesia ante altare, die sancto Parasceve, dum Christi passio legeretur, viatico sancto munitus, reddidit animam. Hujus Ducis filiam nomine Alienor, Lodovicus praedictus Rex Francorum suo filio Lodovico nuptui tradidit".

[11] *Les Grandes Chroniques de France,* ed. Jules Viard, t. VI, Paris, 1830, pp. 7 y 67-68. Aryeh Graboïs, "Louis VII pèlerin", *Revue d'histoire de l'Église de France,* t. 74, n°192 (1988), pp. 5-22. *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre,* ed. Édouard de Barthélémy, Paris, 1888, pp. 89-90: "Amor Dei et votorum obligatio nos aliquando compulit ad Sanctum Jacobum apostolum et patronum nostrum peregrinari...". La fórmula se debe quizás a la influencia de la reina Constanza de Castilla.

[12] Peter Linehan, "The Toledo Forgeries, c.1150-c.1300", en *Fälschungen im Mittelalter,* Monumenta Germaniae Historica Schriftern, Band 33, I, Hannover, 1988, pp. 643-674.

De Felipe II Augusto a Felipe III el Atrevido

Digno heredero de sus antecesores, de Felipe II Augusto (1180-1223) revelan las crónicas que solía jurar "por Santiago" o "por la lanza de Santiago"[13]. En 1182, un primo del rey, el obispo Felipe de Dreux, hizo la peregrinación a Compostela[14]. El año siguiente, el rey hizo donación de tierras y molinos cerca de Étampes a los "fratres ordinis militiae S. Jacobi"[15]. Cinco años después, en 1188, un conflicto surgió entre el conde Saint-Gilles y el de Poitou, el futuro Ricardo Corazón de León, quien había invadido las tierras del primero; en represalia, Raimundo de Saint-Gilles había apresado a dos caballeros de la casa del rey que volvían de Santiago. Al negarse Ricardo a pagar el rescate, los dos prisioneros apelaron al rey Felipe Augusto, que ordenó a Raimundo que liberase a los dos peregrinos, "non propter regis Angliae vel Richardi comitis filii sui amorem, sed propter beati apostoli Jacobi reverentiam et dilectionem"; pero el rey no fue obedecido y volvió a Francia[16]. En París, hacia 1206, el capellán del rey, Jean de Barbastre, y Simon de Poissy, fundaron un hospital a la salida de la calle Saint-Jacques, cerca de la puerta sur de la ciudad, y lo pusieron bajo la advocación del apóstol de los peregrinos; en 1218, los predicadores recibieron la casa y su iglesia, donde instalaron su convento parisino[17]. Finalmente, se dice que el rey Felipe II atribuyó a Santiago la victoria que obtuvo en Bouvines el 27 de julio de 1214 frente a una coalición dirigida por el emperador Otón IV, y que les dijo a sus cautivos: "Por la lanza de Santiago, no fui yo quien os hizo cautivos, sino el Santo Patrón de Lieja, a quien vosotros habéis ofendido"[18].

No parece que Luis IX (1226-1270), nieto de Felipe Augusto, haya manifestado una devoción particular por el apóstol; Jerusalén y la recuperación de la Tierra Santa fueron sus mayores objetivos[19]. El acta de fundación de la Santa Capilla de París de 1246, por ejemplo, solo menciona la "santísima corona de espinas", la Santa Cruz y "otras muchas reliquias valiosas"[20]; y el inventario más antiguo de su tesoro, de finales del siglo XIII, apunta entre dichas reliquias una del "mentón de Santiago el Joven"[21]. Sin embargo, Luis IX de Francia ofreció al hospital de Vernon, al oeste de París, su bordón de peregrino y unas reliquias del apóstol Santiago procedentes de Oriente a la vez, y

[13] *Récit d'un ménestrel de Reims au treizième siècle,* ed. Natalis de Wailly, Paris, 1876, pp. 11, 33, 59, 137, 142, 153, 157, 169.

[14] Humbert Jacomet, "Pèlerinage et culte de saint Jacques en France: bilan et perspectives", en *Pèlerinages et croisades,* Paris, CTHS, 1995, pp. 83-200.

[15] *Layettes du Trésor des Chartes,* t. I, ed. Alexandre Teulet, Paris, 1863, nº 319, p. 138.

[16] *Recueil des historiens des Gaules et de la France,* t. 17, ed. Michel Brial, Paris, 1818, p. 480.

[17] Marie-Humbert Vicaire, o.p., *Histoire de Saint Dominique,* Paris, Cerf, 1957, t. 2, pp.135-148.

[18] Antonio López Ferreiro, *Historia de la S.A.M.I. de Santiago de Compostela,* t. V, Santiago, 1902, p. 80. El "santo patrón" de Lieja puede ser Santiago, pero también san Lamberto.

[19] Jacques Le Goff, *Saint Louis,* Paris, Gallimard, 1996, p. 540. Edmond-René Labande, "Saint Louis pèlerin", *Revue d'histoire de l'Église de France,* 57/158 (1971), pp. 5-18.

[20] Paris, Archives nationales, K 32, n° 2 (AE/II/2406).

[21] Alexandre Vidier, *Le trésor de la Sainte Chapelle. Inventaires et documents,* Paris, 1911, pp. 2-4.

fundó el hospital de Bernay bajo la advocación de Santiago[22]. Un dato procedente de las cuentas de limosnas reales revela por su parte que san Luis acudía probablemente al convento de Santiago de París el 25 de julio; ese día, en 1239, "estando el rey en Santiago", un clérigo hispano recibió 40 sueldos[23]. Al inicio de su *Libro de las santas palabras y de los buenos hechos de nuestro santo rey Luis,* Jean de Joinville señala que las últimas palabras del rey fueron para invocar "a Dios y a sus santos, especialmente mi señor Santiago y mi dama santa Genoveva"[24].

Los que rodeaban al rey no compartían su relativa indiferencia. La reina Blanca de Castilla, en una fecha sin determinar, quiso hacer la peregrinación a Santiago e inició la preparación de su viaje. Según cuenta Étienne de Bourbon, el obispo de París Guillermo de Auvernia, su confesor, la disuadió diciéndole que ya había gastado inútilmente mucho dinero en pro de la gloria mundana y que había en París unos frailes predicadores llamados *fratres Sancti Jacobi* que debían más de mil quinientas libras; así pues, para hacer gala de su munificencia en su tierra natal, debía recibir el bordón y el morral del peregrino e ir con ello al convento de Santiago para pagar la deuda de la comunidad; haciéndolo, el obispo la relevaría de su voto[25]. Entre los beneficiarios de limosnas reales constan un ballestero, en 1234, quien recibió diez libras "quando ivit ad sanctum Jacobum", y cinco años después, el copero –*sommularius*– de la reina, un tal Gillo, y un camarero llamado Nicolás, que fue en veintisiete días a Santiago[26].

Alfonso de Poitiers (1220-1271), hermano de Luis IX, heredó quizás de su madre la devoción hacia Santiago. En su testamento, otorgado en junio de 1270 en Aimargues, el conde de Poitiers pide que "en la iglesia *Saint Jaque de Compostèle* haya cirios que arden noche y día perpetuamente ante el altar y una copa de plata dorada para guardar el cuerpo de Nuestro Señor"; pidió además a sus testamentarios que rescatasen o hiciesen cumplir la peregrinación a Santiago "si adviniere que no lo pudiésemos cumplir"[27]. Felipe III de Francia (1270-1285), su sobrino y ahijado, confirmó en enero de 1278 la manda y especificó que tendría que pagar una renta anual de 60 libras el

[22] Humbert Jacomet, "Pèlerinage et culte de saint Jacques en France: bilan et perspectives", *op.cit.,* pp. 107-108.

[23] *Recueil des historiens des Gaules et de la France,* t. 22, ed. MM. de Wailly & Delisle, Paris, 1865, pp. 598-599.

[24] Joinville, *Vie de saint Louis,* ed. Jacques Monfrin, Paris, Garnier, 1995, § 70, p. 186.

[25] *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du Recueil inédit d'Étienne de Bourbon,* ed. A. Lecoy de la Marche, Paris, 1877, p. 389: "...adiit reginam Blancam, cujus erat confessor, que debebat peregrinari ad Sanctum Jacobum et paraverat mirabiles expensas, et petiit ab ea si omnia essent parata. Que respondit quod sic. Tunc ait ille: 'Domina, vos jam multa inutiliter propter mundi gloriam expendistis, et ut vostram magnificentiam in vestra terra, de qua estis orta, ostendatis, que multo melius possent expendi'. 'Certe, dixit ipsa, parata sum acquiescere consilio vestro'. Et inquit: 'Dabo sanum consilium, et obligo me in judicio pro vobis coram summo judice responsurum. Ecce, inquit, Fratres Predicatores, qui vocantur fratres Sancti Jacobi, obligati sunt in mille quingentis libris vel circa. Accipiatis peram et baculum, et eatis ad Sanctum Jacobum, id est ad domum ipsorum, et solvatis eorum debitum, et ego sic muto vobis votum vestrum, et promitto super hoc respondere pro vobis ad judicium, quod melius facitis [quam facere] tantum excessum et habere tam superfluum apparamentum'. Que sicut sapiens mulier acquievit consilio sancti viri".

[26] *Recueil des historiens des Gaules et de la France,* t. 21, ed. MM. Guigniaut et de Wailly, Paris, 1855, p. 233. Id, t. 22, ed. MM. de Wailly et Delisle, Paris, 1865, pp. 595 y 601.

[27] *Layettes du Trésor des Chartes,* t. IV, ed. Élie Berger, Paris, 1902, nº 5712, pp. 453-461, en part. p. 455.

prepositus de La Rochela a la iglesia de Santiago el día en que se celebraba la fiesta de Todos los Santos[28].

En cuanto a Joinville, su devoción por el apóstol se manifestó, en primer lugar, por la peregrinación que realizó a su santuario de Galicia, y también en invocaciones, como la que hizo en Damieta al ver herido a uno de sus compañeros –"Hermoso señor Santiago al que invoqué, ayúdeme y socórrame en esta necesidad"–. Al final de su *Vida de San Luis,* Joinville desarrolla lo que anunciaba al inicio y, haciéndose eco del testimonio de uno de los hijos del rey, relata que a la hora de su muerte pidió que le amparasen los santos "y especialmente monseñor Santiago, diciendo su oración que comienza con *Esto, Domine,* o sea, 'Señor Dios, danos que despreciemos la prosperidad de este mundo para no temer adversidad alguna"[29].

Los reinados de Felipe III y de Felipe IV de Francia (1285-1314) no destacan por una devoción particular hacia Santiago. La vuelta en 1275 al país francés de Blanca, hermana de Felipe III, tras enviudar de Fernando *de la Cerda,* primogénito de Alfonso X de Castilla, con sus hijos Alfonso y Fernando, creó un conflicto entre ambos reinos cuando Sancho, segundo hijo de Alfonso X, reivindicó la corona en contra del testamento de su padre. Las pretensiones de Alfonso gozaron del apoyo de sus parientes, el rey de Aragón y el rey de Francia, y numerosas intervenciones pontificias intentaron poner fin a la contienda[30]. Blanca de Francia, madre de los infantes *De la Cerda,* murió en 1322 y mandó que sus testamentarios fundasen en la parte inferior de la Santa Capilla de París una capilla dedicada a Santiago[31].

El poco interés que mostrara san Luis por el hijo de Zebedeo no se corresponde con la realidad que vivía entonces su capital. Numerosísimos peregrinos a Santiago salieron de París en esa época. El "Libro de los Oficios" de Étienne Boileau, redactado hacia 1268, estipula que los pregoneros que fuesen en peregrinación a Santiago o a Tierra Santa tenían que avisar al preboste del gremio, y que el pescadero que peregrinase a Jerusalén, Santiago o Roma, o estuviese enfermo, tenía que ser sustituido por su mujer, su hijo o su aprendiz[32]. Y el predicador Roberto de Sorbón, en 1260, preocupado al ver el gran número de sus feligreses que emprendían largas peregrinaciones, les advirtió que no hacía falta ir tan lejos para salvarse, porque "el Diablo había ido mil veces a San Gil y a Santiago de Compostela"[33]. El necrologio de Notre-Dame de París recuerda que un canónigo, el *ma-*

[28] Archivo de la Catedral de Santiago, leg. IG 392, nº 1 (1328). *Tumbo B de la Catedral de Santiago,* ed. María T. González Balasch, Santiago de Compostela, Cabildo de la S.A.M.I. Catedral – Seminario de Estudos Galegos, 2004, nº 192, pp. 376-377.

[29] JOINVILLE, *Vie de saint Louis,* § 438, 225 y 756, pp. 402, 280 y 596.

[30] Georges DAUMET, *Mémoire sur les relations de la France et de la Castille de 1255 à 1320,* Paris, 1913.

[31] Sauveur-Jérôme MORAND, *Histoire de la Sainte Chapelle royale du Palais,* Paris, 1790, pp. 131-132. Cuatro capillas fueron fundadas: de Santiago, San Dionisio y San Antonio en la Santa Capilla, y de San Francisco en la iglesia de Saint-Germain des Prés.

[32] *Les métiers et corporations de la ville de Paris: XIIIe siècle. Le livre des métiers d'Étienne Boileau,* ed. René de Lespinasse & François Bonnardot, Paris, 1879, V, iii, p. 22 y C, xiii, p. 217.

[33] Paris, BnF, lat. 16482, f. 189, cit. por Nicole BÉRIOU, "Le pèlerinage de Saint-Jacques vu par les prédicateurs du XIIIe siècle", en *Saint Jacques et la France, op. cit.,* pp. 349-368.

gister Hugo de Chevreuse, que prometía pagar un censo a la abadía de Saint-Martin-des-Champs en 1249, instituyó una celebración de rito semidoble para el 25 de julio[34]. Este era día feriado, y los parroquianos de la iglesia de Santiago procesionaban con la imagen del apóstol, al igual que el 30 de diciembre, fiesta de la Traslación[35].

Tras haber sido curado de su enfermedad por san Luis en Saint-Denis en 1282, un tal Robert du Puis "tomó el camino y fue a Santiago y mientras volvía murió en el camino"; Avice de Berneville, quien se había beneficiado también de un milagro de san Luis en Saint-Denis por las mismas fechas, "fue dos veces a Santiago y una a Colonia"[36]. En 1304, el obispo de París, Simón Matiffas de Bucy, mandó en su testamento doscientas libras "a los canónigos de la iglesia de Santiago de Galicia, hermanados con la iglesia de Reims" para que celebrasen un aniversario anual por su alma; rogada por el cabildo de París, la catedral compostelana mandó a Pedro Pérez Porrete que se hiciera cargo del legado[37]. Hacia 1307 consta la fundación, en el hospital de los ciegos de París creado por Luis IX, de una capilla en honor de Dios, de la Virgen y de "Santiago el apóstol" por el mercader de paños Jehan Petit y su mujer; en 1336, el rey Felipe VI confirmó la renta y obligó a los yernos del fundador a pagarla[38].

La devoción de los Valois

El hijo y el nieto de san Luis no parecen haber mostrado una gran devoción hacia Santiago, y hay que esperar a la muerte de Felipe IV el Hermoso, en 1314, para que su hijo Luis X (1314-1316), aconsejado por su tío, el hermano de Felipe IV, Carlos de Valois, conceda en julio del año siguiente a "aquellos de nuestros queridos vecinos de París, quienes, llevados por su devoción a hacer la peregrinación a Santiago, desearon instituir y organizar una cofradía, permiso para, cuando tuviesen que actuar de algún modo o quisiesen tratar de asuntos tocantes a su salvación, reunirse en honor del susodicho apóstol en la casa de los Quinze-Vingts de Paris". Se había creado en una fecha desconocida una "cofradía de Santiago de los peregrinos", a la cual, en 1298, Guillermo de Charny, un mercader de granos, y su mujer mandaron una renta sobre unas casas de la ciudad; esta cofradía era quizás la misma que la cofradía de "Santiago de Roncesvalles" que constaba ya en 1227 en la iglesia parisina de Santiago. La cofradía fue autorizada por el papa Juan XXII y, dos años después, en 1324, un grupo de 85 ricos vecinos dio

[34] Abbé Jean Lebeuf, *Historia de la ville et de tout le diocèse de Paris,* t. VIII, Paris, 1757, p.75.

[35] Humbert Jacomet, "La confrérie des pèlerins de Saint-Jacques", *Archeologia,* nº 289 (avril 1993), pp. 31-32.

[36] *Vie de Saint Louis par le confesseur de la reine Marguerite,* en *Recueil des historiens des Gaules et de la France,* t. 20, ed. MM. Daunou & Daunet, Paris, Imprimerie Royale, 1840, pp. 156 y 158-159.

[37] *Tumbo B de la Catedral de Santiago,* nº 204, pp. 387-388. Antonio López Ferreiro, *Historia de la S.A.M.I. de Santiago de Compostela,* t. V, pp. 273-275.

[38] Jules Viard, *Documents parisiens du règne de Philippe VI de Valois (1328-1350): extraits des registres de la chancellerie de France,* t.1, Paris, 1900, nº 162, pp. 254-255.

dinero para comprar las casas en las que fue erigido el hospital (Fig.2); encabezaban la lista el representante de Carlos de Valois y un miembro del consejo de la Hacienda real, Geoffroy Coquatrix[39]. Se deben también al rey Luis X varias donaciones para los hospitales "que están en la vía de Santiago donde se recibe y alberga a los peregrinos"[40].

Fig. 2. Estatua de Santiago procedente del Hospital de Santiago de los Peregrinos de París (París, Museo de Cluny)

Hermano de Luis X y también sobrino de Carlos de Valois, Felipe V (1317-1322), casado con Juana de Borgoña, consta también entre los benefactores de la cofradía y se le atribuye la institución de dos capellanías en la iglesia compostelana[41]. La reina Juana de Borgoña se hizo representar en el tímpano de la portada de la capilla del hospital de los peregrinos de Santiago de París arrodillada a los pies del apóstol, en compañía de su madre y de sus cuatro hijas[42], y Carlos de Valois hizo la peregrinación a Santiago; según una crónica anónima, volvió de su santo viaje en junio de 1321 y fueron a su encuentro "los cofrades de Santiago" de París vestidos de rojo y verdeceledón[43]. La estatua de Santiago ofrecida a la catedral compostelana por Geoffroy Coquatrix, uno de los fundadores de la cofradía de Santiago de los Peregrinos, fue quizás llevada a Galicia por el tío del rey[44] (fig. 3).

No hay mención de que el último de los reyes capetos directos, Carlos IV (1322-1328),

[39] Humbert Jacomet, "Saint Jacques: une image à la francaise? L'iconographie suscitée par la création de l'hôpital Saint-Jacques-aux-Pèlerins et ses prolongements (XVIe-XVe s.)", en *Saint Jacques et la France,* ed. Adeline Rucquoi, Paris, Le Cerf, 2003, p. 132, n. 125.

[40] Henri Treuille, "Mémoire sur les chemins et 'routes de Compostelle' dans les Landes", *Bulletin de la Société de Borda,* 371 (1978), pp. 1-72.

[41] Henri Bordier, "La confrérie des Pèlerins de Saint-Jacques et ses archives", *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France,* 1 (1875), pp. 186-228. Humbert Jacomet, "La confrérie des pèlerins de Saint-Jacques", p. 32.

[42] Henri Bordier, "Les statues de Saint-Jacques l'Hôpital au Musée de Cluny", *Mémoires de la Société impériale des Antiquaires de France,* 28 (1865), pp. 111-132. Françoise Baron, "Le décor sculpté et peint de l'Hôpital Saint-Jacques-aux-Pèlerins", *Bulletin Monumental,* 133-1 (1975), pp. 29-72.

[43] A. Hellot, "Chronique parisienne anonyme de 1316 à 1339", *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'Île-de-France,* 11 (1884), pp. 1-207, en part. p. 59.

[44] Danielle Gaborit-Chopin, "Statuette-reliquaire: St. Jacques", en *L'art au temps des rois maudits,* Paris, R.M.N., 1998, n° 150, p.227-228.

Fig. 3. Estatua de Santiago de Coquatrix. Santiago (Museo de la Catedral)

tuviera especial devoción por el apóstol, aunque durante su corto reinado parece ser que que se solucionó el conflicto entre la cofradía de Santiago y la iglesia de Saint-Germain-l'Auxerrois –diciembre de 1323–, y que en mayo de 1326 se le pagaron al franciscano Juan de Latigniac los gastos derivados de ir a Santiago *causa peregrinationis* por la reina Juana de Borgoña, viuda de Felipe V[45]. La reliquia que la reina Juana de Evreux, mujer de Carlos IV, donó en 1326 a la cofradía del hospital de Santiago de París, un hueso del brazo, resultaba quizás de esa peregrinación[46]. El relicario representaba al rey y a la reina arrodillados ante el apóstol sujetando el bordón, según el inventario del tesoro elaborado en 1666 y1672[47].

En 1328, Felipe, hijo de Carlos de Valois, subió al trono con el nombre de Felipe VI (1328-1350), suplantando a su prima Isabel, hija de Felipe IV y casada con el rey de Inglaterra, mediante una "ley sálica" oportunamente redescubierta[48]. La Guerra de los Cien Años, que se inició entonces, ocupó al rey, que sin embargo parece haber manifestado por Santiago la devoción que había sido la de su padre. En 1342, año en que donó a la cofradía 23 libras, y en 1347, en unas concesiones de rentas al hospital de los Peregrinos de París, Felipe VI señaló que se debían a "la muy grande devoción que tenemos hacia el señor Santiago" y recordó que el hospital de Santiago de París había sido fundado por "nuestro muy amado señor y padre, que Dios lo tenga, en honor de Dios y del dicho santo"; poco después de iniciar su reinado, el rey había fundado una capellanía perpetua en el hospital "por la gran devoción que tenemos por el glorioso apóstol monseñor Santiago"[49] (Fig. 4). En marzo de 1329, el rey de Francia confirmó la sentencia por la que un tal Perrot, vendedor de caballos, que se declaraba inocente de la acusación de homicidio, se comprometía a ir en peregrinación a Santiago[50]. El tesoro real menciona a finales de

[45] Henri Bordier, "La confrérie des Pèlerins de Saint-Jacques et ses archives", *op. cit.,* pp. 198-201. *Les journaux du Trésor de Charles IV le Bel,* ed. Jules Viard, Paris, 1917, nº 4369 y 10171 , c. 723 y 1633.

[46] Henri Bordier, "La confrérie de Saint-Jacques-aux-Pèlerins (suite)", *Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris et de l'île-de-France,* 2 (1876), pp. 330-397, en part. pp. 386-387.

[47] Humbert Jacomet, "Saint Jacques: une image à la francaise? L'iconographie suscitée par la création de l'hôpital Saint-Jacques-aux-Pèlerins et ses prolongements (XVIe-XVe s.)", en *Saint Jacques et la France,* p. 101, n. 48.

[48] Colette Beaune, *Naissance de la nation France, op. cit.,* pp. 267-279.

[49] Jules Viard, *Documents parisiens du règne de Philippe VI de Valois (1328-1350): extraits des registres de la chancellerie de France,* t. 2, Paris,1900, nº 312, pp.194-195; nº 385, p. 292; y n° 443, pp. 365-366. Humbert Jacomet, "Saint Jacques: une image à la francaise? L'iconographie suscitée par la création de l'hôpital Saint-Jacques-aux-Pèlerins et ses prolongements (XVIe-XVe s.)", en *Saint Jacques et la France,* p. 144, n. 161.

[50] Jules Viard, *Documents parisiens du règne de Philippe VI de Valois (1328-1350): extraits des registres de la*

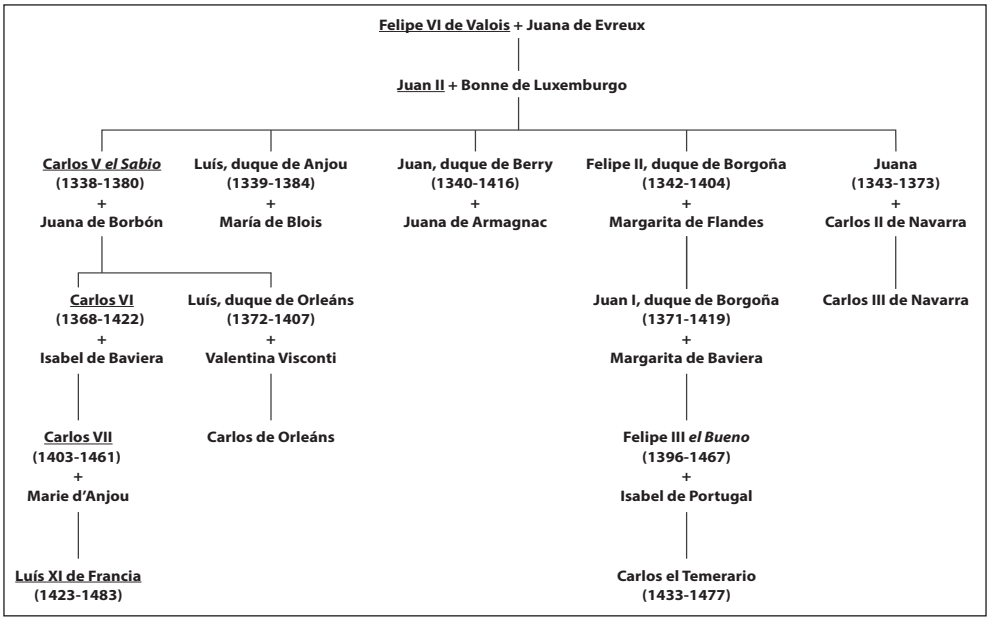


Fig. 4. Genealogía de los reyes de la Casa de Valois

ese mismo año 1329 el pago de los gastos hechos por el canciller del rey y el maestre de cuentas y sus acompañantes "cuando volvían de Santiago de Galicia", sin especificar el motivo del viaje[51]. Se trata quizás de una primera embajada enviada a Castilla, cuya alianza esperaba obtener el monarca francés[52]; la alianza se concluyó en 1346, y el rey Alfonso XI de Castilla se lo comunicó el 20 de agosto al arzobispo de Compostela Pedro V[53]. En 1334, el rey asignó al capellán de la capilla de Santiago de la Santa Capilla la renta dejada por Carlos de Anjou, hermano de Luis IX y de Alfonso de Poitiers[54], y tres años después autorizó la construcción del hospital de Santiago del Altopaso cerca de Notre-Dame des Champs[55]. Según el abad de Tournai Gilles Le Muisit, con motivo de las guerras con Inglaterra el rey llegó a prohibir la salida del reino de cualquier persona, por miedo a que este se encontrase vacío; pero el fallecimiento del rey puso fin a la medida[56].

Menos de un mes después de su coronación como rey, Juan II (1350-1364) autorizó la celebración de misas en el hospital de Santiago de los Peregrinos y la fundación de

chancellerie de France, t.1, nº 40, pp. 51-55.

51 *Les journaux du Trésor de Philippe VI de Valois, suivis de l'Ordinarium thesauri de 1338-1339,* ed. Jules Viard, Paris, 1899, nº 5949, p. 931.

52 Georges DAUMET, *Étude sur l'alliance de la France et de la Castille aux XIVe et XVe siècles,* Paris, 1898, pp. 1-18.

53 Archives Nationales de France, Série J 916, nº 8.

54 Sauveur-Jérôme MORAND, *Histoire de la Sainte Chapelle royale du Palais, op. cit.,* p. 140.

55 A. HELLOT, "Chronique parisienne anonyme de 1316 à 1339", *op. cit.,* p. 172.

56 *Chroniques et annales de Gilles le Muisit, abbé de Saint-Martin de Tournai (1272-1352),* ed. H. Lemaître, Paris, 1905, pp. 266-267.

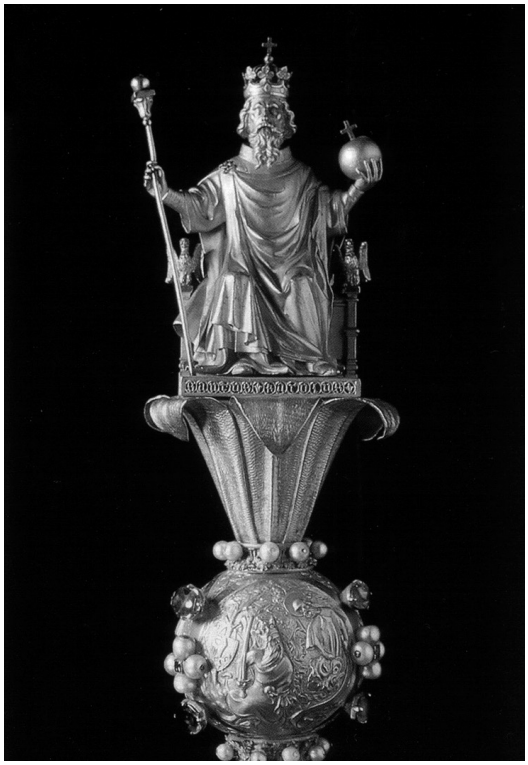


Fig. 5. Cetro de Carlos VI de Francia (París, Museo del Louvre)

una cofradía para incitar a la gente a acudir a Roma y conseguir las indulgencias del año jubilar[57].

Es con los hijos de Juan II, y en particular con el rey Carlos V el Sabio (1364-1380), que había sido regente del reino mientras su padre estaba preso en Inglaterra –entre 1356 y 1360, después de la derrota de Poitiers–, cuando se hace realmente manifiesta la devoción de los monarcas franceses por el apóstol Santiago. Su culto está íntimamente asociado al de Carlomagno, glorioso antepasado cuyo nombre llevaba el rey, que quería así dejar patente la continuidad dinástica desde los carolingios[58]. La *Historia Turpini* adquiere entonces una importancia particular, y el cetro de oro que mandó realizar el rey representa el emperador sentado, con la corona imperial, encima de una flor de lis (Fig. 5); el nudo lleva varias escenas sacadas de la *Historia Turpini:* la aparición del apóstol al emperador ordenándole que fuera a liberar su tumba, el milagro de las lanzas floridas, y la intervención de Santiago para disputar el alma de Carlomagno a los diablos. Paralelamente, el rey mandó hacer una copia de las *Grandes Crónicas de Francia* ricamente iluminadas[59].

En 1372, que fue probablemente el primer año jubilar en Santiago de Compostela, el *rex Francorum* tomó el patronazgo de la capilla del Salvador situada detrás del altar mayor de la basílica compostelana, pidiendo que en adelante se llamase "capilla del rey de Francia". Un año antes, el 10 de agosto, Carlos V había mandado que se diesen 200 francos de oro a Macé de Fresnes, caballero, para su viaje "hacia Aviñón, Aragón y España, y a Santiago de Galicia, adonde lo enviamos rápidamente para ciertos asuntos nuestros, y también 40 francos que queremos convertir en ofrenda por nos y nuestro muy amado hijo Carlos en la iglesia del dicho Santiago de Galicia"[60]. El 18 de

[57] Henri Bordier, "La confrérie des Pèlerins de Saint-Jacques et ses archives", *op. cit.,* p. 214.

[58] Colette Beaune, *Naissance de la nation France, op.cit.,* pp. 124-127.

[59] El cetro de Carlos V se depositó en Saint-Denis y se conserva actualmente en el Museo del Louvre (Inventario MS 83). Las Crónicas están en París, BNF, Ms. français 2813.

[60] Léopold Delisle, *Mandements et actes divers de Charles V, 1364-1380,* Paris, Imprimerie Nationale, 1874, nº 803, p. 411.

febrero, en la iglesia del convento de San Domingos de Bonaval, y el 19 en el tesoro de la catedral, en presencia del rey Enrique II de Castilla y León, Macé de Fresnes, en nombre del rey Carlos, instituyó una tercera capellanía y dotó el conjunto con 3000 florines de oro para que tres capellanes dijeran cada día misas en la capilla[61]. Los 3000 florines de oro habían sido entregados directamente en Aviñón para pagar las deudas contraídas por el arzobispo en la curia pontificia; por ello, en junio de 1381, el arzobispo asignó una serie de bienes de la mesa arzobispal para que se dijeran las misas estipuladas por el rey de Francia[62]. La intervención de Enrique II en el asunto es quizás una manifestación de gratitud por el apoyo que la monarquía francesa le había brindado en su lucha contra Pedro I.

Fig. 6. Carlos V de Francia (Biblia historiada de Jean de Vaudetar, 1373 - Museo Meermanno-Westreenianum, La Haya, Ms. 10B 23, fº 2)

En el testamento que otorgó en octubre de 1374, el rey Carlos V el Sabio puso una invocación a "la dulce y bendita Virgen María, intermedio propicio y especial entre Dios y hombre, refugio y abogada de todos los pecadores, que en ella tienen real confianza, y mons. san Juan Bautista, san Juan Evangelista, san Pedro, san Pablo, Santiago y nuestro glorioso patrón san Dionisio..."[63]. Hermano del rey, el duque de Borgoña Felipe el Atrevido, hijo de Juan II, hizo la peregrinación en 1377[64]. Ese mismo año, un tal Huguenin de Chavenon, escudero de mesa del rey, recibió de este último 100 francos de oro por sus buenos servicios, y "para ayudarle a soportar los gastos y las costas que tendrá que hacer en el viaje a Santiago de Galicia, adonde va ahora por su devoción"[65] (Fig. 6).

En 1378, pocos meses antes de su fallecimiento, el emperador Carlos IV de Luxemburgo (1346-1378) se hallaba en Francia. El emperador era ahijado del conde Carlos

[61] Archives de l'Assistance Publique – Hôpitaux de Paris, Fonds Hôpital Saint-Jacques-aux-Pèlerins. Chartrier. Liasse 6, nº 43. Humbert JACOMET, "La fondation de la chapelle du roi de France à la cathédrale de Saint-Jacques de Compostelle par Charles V de Valois et la mission de Mathieu de Fresnes (février 1372)", *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France* (2006), pp. 45-59.

[62] Archivo de la Catedral de Santiago, leg. IG 392, nº 3.

[63] *Chronique des règnes de Jean II et de Charles V,* t. III, ed. R. Delachenal, Paris, 1920, nº XXV, pp. 183-184.

[64] Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la S.A.M.I. de Santiago de Compostela,* t. VI, Santiago, 1903, p. 300.

[65] Léopold DELISLE, *Mandements et actes divers de Charles V,* 1364-1380, nº 1654, p. 820.

de Valois, de cuya hija, Blanca, era viudo desde 1348, y había sido cuñado del rey Juan II. Carlos V de Francia hizo llevar al emperador una serie de regalos, entre los cuales figuraban dos frascos de oro con una escena esculpida que mostraba "como Santiago le enseñaba a San Carlomagno el camino en España, mediante una revelación, y la forma de cada uno de los dichos frascos era como de una concha. Y el duque de Berry le dijo que, porque era peregrino, el rey le mandaba conchas"[66].

El inventario de los bienes del monarca, después de su fallecimiento, en septiembre de 1380, descubre la existencia de muchas representaciones del apóstol, como la obra de marfil donde se representaban, por un lado, "Nuestra Señora que tiene a su hijo, San Juan Bautista y Santiago", y por el otro, la Crucifixión con la Virgen y san Juan; como el panel de madera conservado en el castillo de Saint-Germain-en-Laye que contenía en su interior "seis imágenes de marfil, o sea, de Nuestro Señor, Santiago, san Juan, Nuestra Señora, santa Catalina y La Magdalena"; o como la "imagen de oro de Santiago, toda de oro, sin perlas, que pesa un marco y diez estelinas de oro" que estaba en la capilla del castillo de Vincennes[67]. Del reinado de Carlos V de Francia también data una mitra que se conservaba en la Santa Capilla, y que ofrecía la representación de los apóstoles, con Santiago[68]. En la rica biblioteca real, sin embargo, si bien constan numerosas obras relativas a Carlomagno, pocas se refieren directamente al apóstol: una "vida de Santiago y otros santos" escrita en lengua picarda, y entre los libros del duque de Berry, hermano del rey, un epistolario con iluminaciones al inicio, de san Pedro, san Pablo, san Juan y Santiago[69].

Luis I, duque de Anjou y rey de Nápoles (1339-1384), murió cuatro años después de su hermano Carlos V de Francia. El inventario de los bienes que poseía en Francia y en Languedoc muestra que compartía la devoción de este último por el apóstol Santiago. Entre las "imágenes" se encontraba una estatua de Santiago de plata dorada que llevaba, además de su sombrero en la cabeza, un relicario de cristal en su mano izquierda y su bordón en la derecha, y que pesaba más de ocho marcos[70]. El otro hermano de Carlos V, Juan, duque de Berry (1340-1416), fue aún más devoto que sus hermanos. Dio plata, oro y piedras preciosas para el arca y el relicario que mandaba hacer la cofradía para las reliquias de Santiago, que la basílica de Saint-Sernin en Toulouse afirmaba poseer, y estuvo presente en octubre de 1385 cuando estas fueron trasladadas; el duque en persona llevó el arca antigua hasta el altar mayor, donde el arzobispo depositó su contenido en el arca

[66] *Chronique des règnes de Jean II et de Charles V,* t. II, ed. R. Delachenal, Paris, 1916, p. 269.

[67] *Inventaire du mobilier de Charles V,* ed. Jules Labarte, Paris, 1879, nº 1828, p. 212; nº 2017, p. 226 y nº 2464, p. 264.

[68] Humbert Jacomet, "Saint Jacques: une image à la francaise? L'iconographie suscitée par la création de l'hôpital Saint-Jacques-aux-Pèlerins et ses prolongements (XVIe-XVe s.)", en *Saint Jacques et la France, op.cit.,* p. 197, n. 296.

[69] Léopold Delisle, *Recherches sur la librairie de Charles V,* t. II, Paris, 1907, nº 933, p. 153, y nº 83, p.236.

[70] Henri Moranvillé, *Inventaire de l'orfèvrerie et des joyaux de Louis I, duc d'Anjou,* fasc. 2, Paris, 1904, nº 429, p. 175.

de plata y besó la cabeza del santo antes de que se pusiera en el relicario[71]. Además de imágenes en oro y madera del apóstol y de una copa de oro con la vida de Santiago en la tapa, el duque de Berry poseía numerosas reliquias de Santiago: donó una a la iglesia de Boulogne en 1389, otra al obispo de Luçon, e hizo un espléndido relicario para la Santa Capilla que había mandado edificar en su ciudad de Bourges[72]. El mecenazgo del hermano de Carlos V el Sabio se manifestó asimismo en el encargo de seis libros de horas iluminados por los mejores iluminadores de la época. Su hermano, Jean de Berry, poseía también una amplia biblioteca, con libros iluminados y ricamente encuadernados, como un ejemplar de la *Leyenda dorada* "cubierto con seda bermeja, forrado con terciopelo, con dos cierres de plata dorada con esmaltes de san Juan y Santiago" y un epistolario iluminado, con representaciones de san Pedro, san Pablo, san Juan y Santiago[73].

El cuarto hijo de Felipe VI, Felipe el Atrevido (1342-1404), fue duque de Borgoña. Si bien no hizo la peregrinación a Santiago, la favoreció, dando limosnas y ayudando a los que, como Jean de Busseul en 1378 o Gauvignon de Semur en 1384 y en 1386, llevaron al santuario de Galicia ofrendas del duque. Del mismo modo, en 1402-1403, un tal Jacques de Lichterveld peregrinó al Santo Sepulcro y a Santiago "por ciertos asuntos tocante al dicho mi señor"[74].

Carlos V murió en 1380 y su hijo, Carlos VI (1380-1422), subió al trono con 12 años. A partir de 1388 ejerció solo el poder, pero cuatro años después tuvo su primer ataque de locura, lo que permitió a sus tíos y a su hermano Luis de Orléans ejercer una regencia que fue marcada por la rivalidad entre el duque de Borgoña, aliado con los ingleses, y el duque de Orléans, del partido de los Armagnacs. En mayo de 1381, la chancillería real había concedido una carta de remisión a un clérigo, Berthelot du Drac, por haber atacado a su hermano, condenándole a ir en peregrinación a Santiago[75]. En 1392, la cofradía del Hospital de Santiago de París recibió una nueva reliquia del apóstol que procedía de las de Toulouse y que había pertenecido al consejero del rey, Philippe Giffart[76]. A partir de ese año, la enfermedad del rey llevó a ordenar que se hiciesen procesiones y se elevasen oraciones por su salud en todo el reino. Uno de sus escuderos, Jehan Le Chapellain,

[71] Pascal Julien, "L'organisation du culte des reliques à Saint-Sernin de Toulouse", en *Toulouse sur les chemins de Saint-Jacques. De saint Saturnin au Tour des Corps Saints (Ve-XVIIIe siècle),* Milan, Skira, 1999, pp. 59-77, en part. p. 66.

[72] Jules Guiffrey, *Inventaires de Jean, duc de Berry (1401-1416),* t. II, Paris, 1896, pp. 15, 78, 84, 93, 115, 116, 451. Vid. Adeline Rucquoi, "Relics of St. James and pilgrimages in France", en *Relics, shrines and pilgrimages in Europe. Sanctity in Europe from Late Antiquity,* ed. Antón M. Pazos, Oxon-New York, Routledge, 2020, pp. 41-62.

[73] Jules Guiffrey, *Inventaires de Jean, duc de Berry (1401-1416),* t. I, Paris, 1894, nº 876, p. 230; t. II, nº 83, p. 317.

[74] *Inventaires mobiliers et extraits des comptes des ducs de Bourgogne de la maison de Valois (1363-1477),* ed. Bernard & Henri Prost, Paris, 1908-1913, t. II, n° 124, p. 21 ; n° 758, p. 126 ; nº 1386, p. 218. Dijon, Archives Départementales de la Côte-d'Or, B 1538, f. 122v, cit. por Philippe Contamine & Jacques Paviot, "Nobles français du XVe siècle à Saint-Jacques en Galice: motivations et modalités du pèlerinage", *Ad Limina. Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones,* 3 (2012), pp. 119-132.

[75] Louis Douët-d'Arcq, *Choix de pièces relatives au règne de Charles VI,* t. I, Paris, 1863, nº VIII, pp. 21-22.

[76] Paris, Archives de l'Assistance Publique – Hôpitaux de Paris, Fonds Hôpital Saint-Jacques-aux-Pèlerins. Liasse 319, nº 232.

hizo el voto en 1394 de efectuar una serie de peregrinaciones si el monarca se recuperaba. Además de los numerosos santuarios que visitó en Francia ese año y en 1395 –Notre-Dame de Liesse, saint Nicolas de Varengeville, saint Thibault, saint Mathurin, saint Fiacre, Chartres, Le Mans, el Mont-Saint-Michel y Notre-Dame del Puy–, fue dos veces a Santiago de Compostela[77]. El rey no peregrinó a Galicia, pero el 1 de mayo de 1395, día de Santiago y san Felipe, donó veinte coronas de oro al hospital de Santiago de los Peregrinos y, dos años después, acudió al hospital de Santiago, el 28 de enero, día de san Carlomagno, e hizo una donación al hospital el 25 de julio siguiente[78]. En abril de 1416, la reina, enferma, mandó rezar novenas en la iglesia de San Gervasio de París: dos a Santiago, dos a san Felipe y una a san Eutropio[79].

Fig. 7. Santiago peregrino, dado por Jean de Roussay (Santiago, Museo de la Catedral)

Mientras tanto, con motivo de las guerras en Castilla entre Pedro I y Enrique de Trastamara y, veinte años más tarde, en 1386, cuando el duque de Lancaster, apoyado por el rey de Portugal, pasó varios meses en Santiago, más de trecientos caballeros franceses se acercaron al santuario apostólico para orar ante la tumba del hijo de Zebedeo[80]. No sabemos por qué motivo Jean de Roussay, que fuera sucesivamente camarero del duque de Orléans y consejero del rey Carlos VI después de la muerte de Luis de Orléans en 1407, ofreció con su mujer la estatua de Santiago que conserva el tesoro de la catedral compostelana y que tuvo que ser enviada entre 1390 y 1418 (Fig. 7); en 1393, Enguerrand VII de Coucy, capitán del rey en Guiena, había mandado a la catedral compostelana otra estatua de plata del apóstol, que estuvo colgada encima del altar mayor hasta 1539[81]. Pero en 1420 fueron juzgados en París, en presencia del rey Carlos VI de Francia y del rey de Inglaterra, los autores del asesinato del duque de Borgoña y se pidió que, en el lugar

[77] Humbert Jacomet, "Jehan Le Chapellain, écuyer, pèlerin du roi Charles VI (1394-1396): simulateur ou loyal serviteur?", en *Le pèlerinage de l'Antiquité à nos jours,* ed. André Vauchez, Paris, Éditions du CTHS, 2012, pp. 79-122.

[78] Humbert Jacomet, "La confrérie des pèlerins de Saint-Jacques", *op. cit.,* p. 35.

[79] Jean Chartier, *Chronique de Charles VII, roi de France,* ed. Vallet de Viriville, t. III, Paris, 1858, pp. 275-276.

[80] Léon Mirot, *Chroniques de Jean Froissart, Livre III,* 1386-1387, Paris, 1931, t. 12, 1931, pp. 302 y 309.

[81] Humbert Jacomet, "Saint Jacques: une image à la francaise? L'iconographie suscitée par la création de l'hôpital Saint-Jacques-aux-Pèlerins et ses prolongements (XVIe-XVe s.)", en *Saint Jacques et la France, op. cit.,* pp. 199-203. La estatua ofrecida por Roussay se conserva con el nombre de Jehan de Roucel; la de Enguerrand de Coucy fue fundida y el metal entró en la composición de la custodia de Juan de Arfe.

donde ocurriera, así como en Santiago de Compostela, Roma, Jerusalén, Gante y Dijon, se levantara una iglesia con doce canónigos, seis capellanes y seis clérigos en memoria del duque[82]. El inventario del palacio real, en el Hôtel Saint Pol, en 1420-1421, revela que figuraban entre los tesoros guardados en la capilla unas tablas grandes de marfil, que llevaban en uno de sus lados una representación de la Virgen con san Juan y Santiago[83].

Durante los reinados de Carlos VI y de su hijo Carlos VII (1422-1461), se siguieron enviando las rentas y limosnas que existían desde 1278, aunque irregularmente. En 1414, el tesoro real de Francia recordó que había que pagar a la Iglesia compostelana la renta de 60 libras turonenses asignada sobre La Rochela y la senescalía de Saintonge, con los atrasos de los años 1399 hasta 1411, pero el cabildo de Santiago adujo que se le debía además de limosna por cada uno de los dichos diez años 20 libras más; en 1457, el cabildo mandaba todavía emisarios para reclamarle al rey de Francia las 80 libras de renta y la limosna. Ese mismo año de 1457, varios testigos fueron interrogados acerca de la capilla de rey de Francia, en la que estaban las armas de los francos y estaba "decorada y pintada", y acerca de la manda de los cirios que, en esa época, estaban siempre encendidos "delante de la cabeza de Santiago Alfeo"[84].

El duque de Borgoña, Felipe III el Bueno (1396-1467), era bisnieto de Juan II de Francia e hijo del duque Juan, asesinado en 1419. Entre los santos e intercesores venerados en su corte figura Santiago, con san Pedro, san Pablo, María Magdalena, san Simón y san Judas Tadeo, san Nicolás y santa Catalina de Alejandría, aunque después de san Dionisio, san Martín y san Luís. Las cuentas de su palacio revelan que el duque hizo muchas donaciones a sus vasallos y criados que deseaban ir en peregrinación a la tumba apostólica en Galicia y que la iglesia de los dominicos de Santiago de Compostela recibió de él unas vidrieras[85]. En 1428, los embajadores que había mandado a Portugal para negociar su boda con la princesa Isabel aprovecharon el viaje para visitar el santuario compostelano[86]. Diez años después, los nobles de Borgoña que habían acompañado a Agnès de Clèves a Pamplona y asistido a su boda con el príncipe de Viana siguieron este ejemplo y fueron a Santiago antes de volver a su patria[87]. En 1442, el duque de Borgoña ordenó a su heraldo que acompañara desde Dijon hasta Santiago de Galicia al noble húngaro Simon de Sodowiart, copero del rey Ladislao, y mandó pagarle su sueldo[88].

---

82 *Oeuvres de Georges Chastellain, t. I: Chronique 1419-1422,* ed. baron Kervyn de Lettenhove, Bruxelles, 1863, cap. 66, p. 196.

83 Louis Douët-d'Arcq, *Choix de pièces relatives au règne de Charles VI*, t. 2, Paris, 1864, nº 149, p. 383.

84 Archivo de la Catedral de Santiago, leg. IG 392, nº 5.

85 Bertrand Schnerb, "La piété et les dévotions de Philippe le Bon, duc de Bourgogne (1419-1467)", *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 149e année, nº 4 (2005), pp. 1319-1344.

86 *Portugal et Bourgogne au XVe siècle (1384-1482). Recueil de documents extraits des archives bourguignonnes,* ed. Jacques Paviot, Lisbonne-Paris, 1995, pp. 208-209.

87 Monique Sommé, "De Flandre en Navarre: le voyage d'Agnès de Clèves, nièce de Philippe le Bon et princesse de Viane, en 1439", en *L'itinérance des seigneurs (XIVe-XVe siècles),* ed. Agostino Paravicini Bagliani, Éva Pibiri & Denis Reynard, Lausanne, 2003, pp. 173-192.

88 *Portugal et Bourgogne au XVe siècle (1384-1482). Recueil de documents extraits des archives bourguignonnes, op. cit.,* n° 260, pp. 352 y 353.

Luis XI de Francia

Con Luis XI de Francia (1461-1483), la devoción de la monarquía francesa hacia Santiago experimenta un nuevo auge. Las cantidades asignadas sobre La Rochela y la Saintonge seguían pagándose, y la catedral compostelana conserva varios documentos de 1463, uno expedido en mayo en La Rochela, y otro el poder otorgado a los emisarios del cabildo, que lo demuestran[89]. Siendo solamente delfín, en 1447, cuando tenía unos veinticinco años, Luis XI mandó a la iglesia compostelana un objeto precioso, quizás un incensario, de un precio de 1000 ducados; en noviembre de 1461 envió a Santiago 600 escudos de oro, y en 1481, por medio de un comerciante de La Rochela, hizo llegar al cabildo 512 florines de Aragón, 121 castellanos y 32 enriques para que se dijeran tres misas cantadas y tuviera lugar una procesión; en una fecha desconocida, regaló también al santuario de Galicia doce lámparas que pudo admirar Antoine de Lalaing en 1502. En 1475, Luis XI instituyó una celebración el 28 de enero en honor a san Carlomagno; la iglesia de Santiago de París fue una de las pocas iglesias del reino, cinco solamente, donde se cumplió[90] (Fig. 8).

Fig. 8. Luís XI de Francia (Anónimo, siglo XV, New York, Brooklyn Museum)

En enero de 1463, pocos meses antes de su muerte, la madre del rey y viuda de Carlos VII, Maria de Anjou, hizo la peregrinación[91], y casi diez años después, en 1472, su hermana Yolanda se declaraba peregrina de Santiago. El propio Luis XI había hecho el voto de ir en peregrinación, pero en octubre de 1482 solicitó del papa, a través de su embajador, que le dispensara de este; en 1478, Sixto IV había reservado al papa la dispensa del voto de la peregrinación a Compostela, al igual que la de los votos de Jerusalén o Roma. El año siguiente, envió a sus "muy caros y grandes amigos, los arzobispos, cardenales, canónigos y

[89] Archivo de la Catedral de Santiago, leg. IG 392, nº 6 y 7.

[90] Colette Beaune, *Naissance de la nation France, op. cit.,* p. 127.

[91] *Oeuvres de Georges Chastellain, t. IV: Chronique 1461-1464,* ed. baron Kervyn de Lettenhove, Bruxelles, 1864, cap. 28, pp. 363-368.

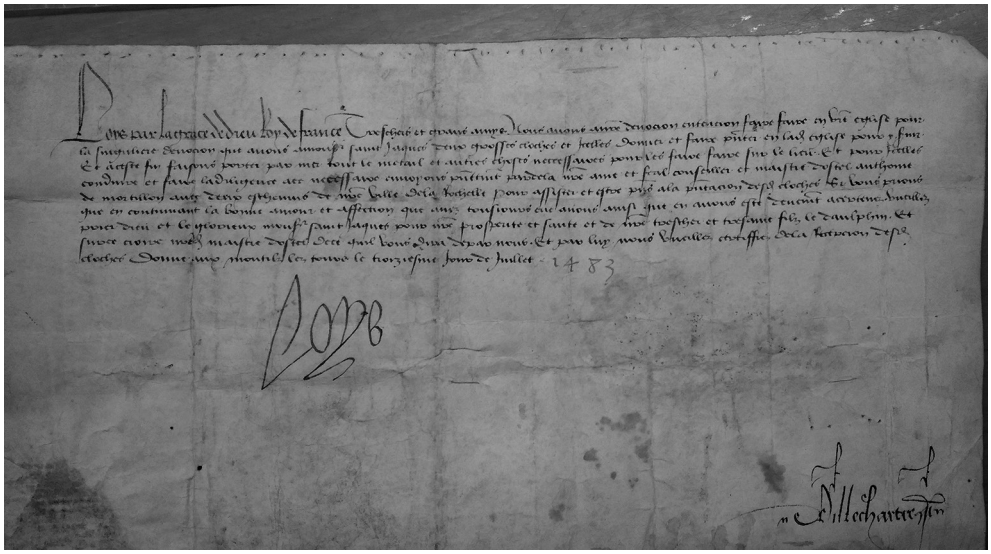


Fig. 9. Cédula de donación del rey Luis XI de Francia en 1483 (Archivo de la Catedral de Santiago, legajo IG 392)

cabildo de mons. Santiago de Compostela en Galicia" dos grandes campanas, "por la singular devoción que tenemos hacia el señor Santiago", y finalmente en su testamento mandó 338 coronas a la basílica compostelana[92]. Las dádivas del rey Luis XI de Francia fueron tales que le costaron a la tesorería real varias pensiones para poder pagarlas[93] (fig. 9).

El inventario redactado en julio de 1480 revela la presencia, en el "tesoro inferior" de la Santa Capilla de París de un arca de marfil con reliquias de Santiago el Mayor con sus auténticas[94]. ¿Fueron donadas estas reliquias al rey Luis XI en agradecimiento por su devoción? ¿Las trajeron a Francia María de Anjou o su hija Yolanda? El 4 de julio de 1483, el cabildo compostelano, reunido "en la torre nueva", acusó recibo de las 6000 libras tornesas enviadas por el rey Luis XI a través de Jean Guilbert, su consejero[95]. Jerónimo Münzer, unos años después, no dejó de señalar las grandes dádivas del rey de Francia, entre ellas las campanas y 10000 escudos; los ricos ornamentos que se hicieron con la mitad de esta cantidad llevaban las armas de Francia[96].

[92] Julio VÁZQUEZ CASTRO, "La Berenguela y la Torre del Reloj de la Catedral de Santiago", *Semata. Ciencias Sociais e Humanidades,* 10 (1998), pp. 111-148. Humbert JACOMET, "Notes sur les pèlerinages maritimes à Saint-Jacques de Compostelle (XIVe-XVIe siècles): Hypothèses et réalités", *Compostelle. Cahiers d'Études, de Recherche et d'Histoire Compostellanes,* 7 (2004), pp. 39-77. René de LA COSTE-MESSELIÈRE, "Fleurs de lys et coquilles Saint-Jacques: rois et princes de France et le pèlerinage de Compostelle", *Bulletin de la Société Historique et Scientifique des Deux-Sèvres,* 2e série, VIII (1975), pp. 260-261. Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la S.A.M.I. de Santiago de Compostela,* t. VII, Santiago, 1904, pp. 415-418 et ap. 42, pp. 150-151. Guillaume-François BERTHIER SJ, *Histoire de l'Église gallicane,* t. XVII, Paris, 1749, p. 194.

[93] Jean FAVIER, *Louis XI,* Paris, Fayard, 2001, p. 889.

[94] Alexandre VIDIER, *Le trésor de la Sainte Chapelle. Inventaires et documents, op. cit.,* p. 173.

[95] Archivo de la Catedral de Santiago, leg. IG 392, nº 9.

[96] Jerónimo MÜNZER, *Viaje por España y Portugal,* Madrid, Ediciones Polifemo, 1991, p. 201. Julio VÁZQUEZ CASTRO, "La Berenguela y la Torre del Reloj de la catedral de Santiago", *op. cit,* pp. 122-123.

Fig. 10. Estandarte de Carlos el Temerario por Pierre Coustain, según Rogier van der Weyden (Autun, Museo Rolin)

El gran adversario de Luis XI, Carlos el Temerario (1433-1477), cuarto y último duque de Borgoña, manifestó también su devoción hacia el apóstol. Siendo solamente conde de Charolais, en 1457, solía dar limosnas a los que iban en peregrinación a Santiago, tal y como lo hizo con un pobre escocés que pasó por Brujas[97]. En 1464, los nobles borgoñones que se cruzaron para ir contra los turcos, bajo el mando de un hijo ilegítimo de Felipe el Bueno, hicieron una escala en Galicia camino del Mediterráneo para visitar la tumba del apóstol[98]. En 1471, fue una peregrinación a Santiago la que sirvió de pretexto al viaje que efectuó Philippe de Commynes por orden del duque, y que lo llevó además a Bretaña y a las cortes de los reyes de Castilla, Aragón y Francia[99]. Pero la devoción que sentía el duque por Santiago se manifiesta plenamente en su estandarte, hecho en 1470, que le fue arrebatado por los suizos en 1476 tras la batalla de Grandson y que estuvo expuesto en la catedral de Berna hasta 1824. Representa un Santiago peregrino, sentado, de perfil, leyendo un libro y llevando en la mano derecha un bastón y su pera; se atribuye su realización a Pierre Coustain a partir de un modelo de Rogier van der Weyden[100] (Fig. 10). Cuatro años después de la muerte del Temerario, un descendiente de Luis de Anjou, hijo del rey Juan II, Carlos V de Anjou (1436-1481), conde de Provenza, dejaba en su testamento a uno de sus consejeros un barco y cien escudos para que hiciera por él la peregrinación a Santiago[101].

Los archivos de la catedral compostelana revelan que la entrega de la renta de 80 libras anuales se mantuvo hasta los años 1560. Por su parte, el Libro de Aniversarios de la catedral de Santiago indica la celebración, con procesión, de dos fechas por los reyes de Francia, el 16 de abril y el 9 de octubre –día de san Dionisio–, pero no indica el motivo del aniversario[102]. Pese a que, en 1609, los canónigos de la catedral desgajasen

97 Archives Départementales du Nord, B 3661, f. 36v.

98 Archives Départementales du Nord, ADN, B 2051, fº 299v-300. Jacques Paviot, *La politique navale des ducs de Bourgogne, 1384-1482,* Lille, 1995, p. 132.

99 *Mémoires de Philippe de Commynes,* ed. Émilie Dupont, t. I, Paris, 1840, p. xxxii.

100 Autun, Musée Rolin, nº inv. S.E. 106.

101 Paris, BNF, Ms. Dupuy 196.

102 Eladio Leirós Fernández, "Los tres libros de aniversarios de la catedral de Santiago de Compostela", *Compostellanum,* 15 (1970), pp. 179-254.

del *Codex Calixtinus* el cuarto libro, o *Historia Turpini,* para no dejar rastro del papel atribuido a Carlomagno, tan estrechamente vinculado a la monarquía francesa, la capilla del Salvador retuvo su nombre de "capilla del rey de Francia", y el sonido de las campanas ofrecidas por Luis XI marcó el tiempo de los compostelanos y de los peregrinos desde lo alto de la que fue pronto conocida como "torre del rey de Francia"[103].

[103] Julio Vázquez Castro, "La Berenguela y la Torre del Reloj de la catedral de Santiago", *op. cit.,* pp. 122-125.

Santiago patrón de “la gran Cavallería”

Hugo O’Donnell y Duque de Estrada
Real Academia de la Historia, España

Me corresponde hablar de la Orden de Santiago –la más prestigiosa de las órdenes militares peninsulares–: de una institución vetusta que arranca en las oscuridades, entre míticas y documentales, de la Edad Media para combatir al islam con la espada y con la práctica religiosa. Finalizada la Reconquista, esta orden, como también sus hermanas de Calatrava y Alcántara, pierden su razón bélica primordial y su personalidad independiente, y los monarcas españoles, sus administradores perpetuos por autoridad apostólica, a partir de los Reyes Católicos, se aprovechan económicamente de estas instituciones con fines nacionales, aunque sin desmontar su organización, dándoles un nuevo objeto y sacándolas de alguna manera de su última etapa declinante.

Me corresponde disertar respecto a la relación de la orden con el Apóstol, de quien recibe no solo el nombre, sino la advocación y el patrocinio o patronazgo, así como dar unas pinceladas sobre su estructura y devenir.

¿Qué representa Santiago para la orden militar de su nombre?

Para esta orden, Santiago el Mayor será defensor, protector o *amparador,* con particular devoción *–Patronus–*, santo de quien toma la advocación o título *Patronus titularis,* intercesor y patrono *–Advocatus et Patronus–*.

Muchos supuestos, leyendas y mitos se intercalan con los hechos probados en el relato del devenir de esta orden, incertidumbres a las que no son ajenas las demás órdenes españolas, pues ya señalaba en 1575 el religioso y cronista calatravo frey Francisco de Rades y Andrada: "Digno es de consideracion, y no ageno de mysterio, el sancto principio que tuvieron las tres llustrcs Ordenes, y religiosas Cauallerias de Sanctiago, Calatrava y Alcantara"[1]. Valorar su autenticidad es obligación del historiador, pero también la de tener en cuenta lo que los contemporáneos de los hechos creían, para mejor comprenderlos a ellos y a sus actos.

La interrelación de Santiago con la institución homónima comienza en el tiempo cuando la Orden de los Fratres de Cáceres, su predecesora, se transforma en la Orden Militar de Santiago, con el apoyo de la mitra compostelana, que deseaba el valimiento de esta fuerza inicial pero pujante en un asunto de su mayor interés. Las bulas papales obtenidas interinamente por Gelmírez en 1120 en favor de su sede de la dignidad metropolitana primada de la Iglesia en Hispania, que ostentaba Mérida con anterioridad al dominio árabe, debían ser ratificadas antes de que esa ciudad fuese reconquistada, lo que parecía posible dado el avance leonés, como se ha demostrado recientemente[2]. Conquista que no tendría lugar sin embargo hasta 1230, en tiempos de don Bernardo en la dignidad compostelana y de don Pedro Alonso, bastardo de Alfonso IX de León y decimosegundo maestre de una ya bien asentada orden santiaguista, cuya alianza resultaría definitiva para el mantenimiento de Santiago como sede metropolitana.

Poco se sabe de aquellos fratres a los que, organizados militar y religiosamente, pero sin fuerza suficiente para tomar villa ni castillo, sino para realizar correrías por tierras de musulmanes, Fernando II de León les había asignado en 1170 la defensa de la ciudad cacereña, arrebatada a aquellos el año anterior, donde habían constituido su convento. Consta que profesaban una devoción especial a Santiago, como muestra el nombre la iglesia capitular y convento-militar previa a la actual en la ciudad extremeña, Santiago de los Caballeros, así como un carisma asistencial a imitación de los Hospitalarios de San Juan, de cuya presencia se tiene ya constancia en España desde 1113.

La transformación de la orden cacereña en plenamente santiaguista se produce el 12 de febrero de 1171, año en que se llega a un acuerdo por el que el arzobispo de San-

1 Francisco de Rades y Andrada, *Chronica de las tres ordenes y cauallerias de Sanctiago, Calatraua y Alcantara: en la cual se trata de su origen y sucesso, y notables hechos en armas de los Maestres y Caualleros en ellas y de muchos Señores de Titulo y otros Nobles que descienden de los Maestres, y de muchos otros Linages de España.* Toledo, 1572, Prólogo.

2 José Antonio Ballesteros Díez, "Mérida, clave en la fundación de la Orden de Santiago", en *Espacio, Tiempo y Forma,* Serie III, H. Medieval, tomo 17, 2004, pp. 53-66.

tiago, don Pedro Gudesteiz, se convierte en hermano *ad honorem* de la orden. Por su parte, el maestre don Pedro Fernández, natural de Fuente Encalada en el obispado de Astorga, hombre de valía singular *–mens pia, larga manus, os prudens–*, como se grabaría en su epitafio de San Marcos de León, de conocido historial militar, y entroncado con la casa real navarra, vasallo por lo tanto del rey leonés a quien estaban sujetos los hombres y tierras de los reinos de León y Galicia y las provincias de Asturias y Extremadura, pasa a ser canónigo honorario de Santiago. Pero lo más importante es que con esta ocasión, los hermanos se declaran vasallos de Santiago apóstol, para combatir bajo su bandera por el honor de la Iglesia y la propagación de la Fe.

El historiador santiaguista Agurleta subraya que fue decisión de todos: "Con estos consultó sus deseos, de que todos suellen, y se consagrassen por Vassallos, y Cavalleros del Apostol Santiago, y Hermanos de su Iglesia: cuya materia pudo tenerla tratada con el Arzobispo Don Pedro (…) Y assi nuestro D. Pedro salió contento á consagrarse por si, y en nombre de todos, al Apostol Santiago, y confirmar su Milicia de Caceres con nuevo nombre, haciéndola Milicia de mejor Capitan, Santiago"[3]. En la solemne ceremonia y en presencia del rey leonés, el arzobispo hizo entrega del primer pendón de la orden *–la Vandera de Santiago–* "para que por Christo militéis para Santiago, Beatisimo Patrón, y Apostol nuestro" *–Beattisimo Patrono nostro–*[4]. Aún y durante varios meses se les conocerá como *fratres de Cáceres,* pero la escritura de donación del feudo de Los Molinos, en ese mismo año, parece que marca el fin de ese nombre[5].

De un golpe reciben, como los *miles Cristi* que se consideran, señor, caudillo y compañero celestial y perpetuo, así como bandera: el lábaro blanco con la cruz que ha de presidir sus acciones *–in vexíllos sancti Iacobi–* y hasta su vestimenta alba convertida en hábito y mortaja para los caballeros combatientes que serán enterrados con las vestiduras atribuidas al Apóstol: un manto sostenido a la altura del pecho por un doble cordón, de blanco santiagués, que se interpreta por sus contemporáneos como garantía de protección, prenda de auxilio y símbolo de seguridad, ya que su misión social es de servicio y de entrega a los desvalidos[6]. Manto que más tarde se convertirá en capa sobre el uniforme, con la cruz de su misión de cruzada, *a manera y forma de espada* bermeja y realista, que también representa el martirio del Apóstol, símbolo sobre el que los caballeros pondrán su mano derecha llevada al pecho, para efectuar sus juramentos legales y conventuales.

Representación primero de la espada contemporánea de pomo vertical que el combate cubre toda de sangre al ser blandida desde la silla de ristre a través de su hendidura central o regatón y que se representa en la *sobrevesta* de seda o paño, que sustituye

---

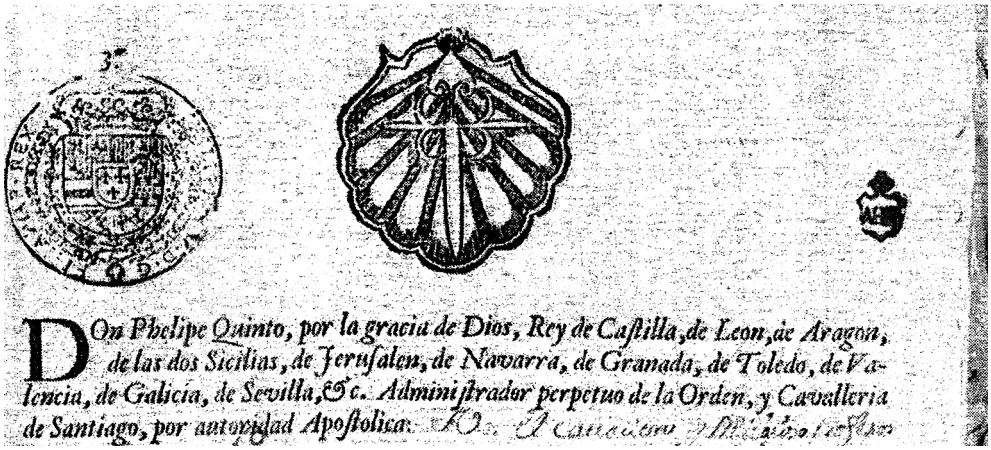
[3] Joseph López Agurleta, *Vida del Venerable fundador de la Orden de Santiago y de las primeras casas de Redempcion de Cautivos,* Madrid, 1731, Prólogo.

[4] *Ibidem,* p. 81.

[5] *Donatio in favorem Militiae de Caceres -1171-* Antonio Francisco Aguado de Córdoba, *Bullarium equestris ordinis S. Iacobi de Spatha per annorum seriem nonnullis Donationum - alijs interiectis Scripturis…,* Madrid, 1719, p. 4.

[6] Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, "De la Orden de Caballería a las órdenes Militares", en *Lux Hispaniarum, Estudios sobre las órdenes Militares,* Madrid, 1999, p. 29.

Fig. 1. Esclavina del Apóstol, por Juan de Figueroa (1694). Museo Catedral de Santiago



Don Phelipe Quinto, por la gracia de Dios, Rey de Castilla, de Leon, de Aragon, de las dos Sicilias, de Jerusalen, de Navarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Sevilla, &c. Administrador perpetuo de la Orden, y Cavalleria de Santiago, por autoridad Apostolica.

Fig. 2. Encabezamiento de un expediente de ingreso en la Orden de Santiago. Archivo Histórico Nacional

al hábito en ocasiones de lucha y sobre la cota de mallas. Divisa que, con el tiempo, coincidiendo con la pérdida de su misión bélica, se transformará en esa flordelisada y apuntada o apuñalada versión moderna –desde el siglo XVI y por influjo estético de las equilibradas cruces de las otras órdenes– que adoptarán siguiendo esta pauta todas las instituciones jacobeas y las representaciones del propio Apóstol, convertido él mismo, en caballero de Santiago. Cambio, el del diseño de la espada, del que se quejarán algunos tratadistas al hablar de la espada primitiva *mejor formada.* Simbólica espada que el vulgo denominaba *lagarto,* por su forma ya no natural pero de tal impacto que da lugar a que por largo tiempo se la siga denominando Orden de Santiago de la Espada.

Puede decirse que tras haber recibido casi todo de lo jacobeo, más adelante lo recicla y lo devuelve, incluida la fábrica y la ornamentación catedralicia, donde don Antonio de Monroy (1634-1715), a caballo de dos siglos y de dos dinastías, ofrenda la barroca esclavina con la cruz moderna a la imagen que corona el altar mayor y que aún conserva una hoja grande y alargada que luego se reduciría (fig. 1).

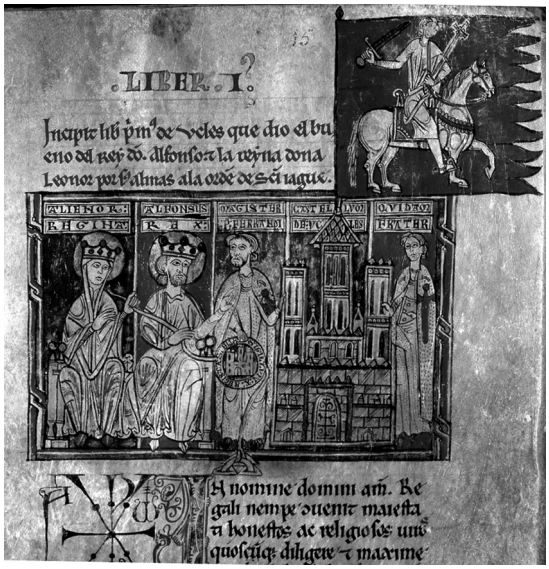


Fig. 3. Miniatura con Alfonso VI, La reina Dª Leonor y D. Pedro Fernández, la fortaleza de Uclés y el pendón de la Orden. Tumbo Menor de Castilla, Archivo Histórico Nacional.

Entre la parafernalia de divisas, la venera *–señal del Apóstol–*, figura de concha de vieira que ya era símbolo general del Santo y que, más adelante, será impronta documental administrativa (fig. 2), así como el pendón f*arpado e cabdal,* que solo los caudillos de hueste militar pueden ostentar. Pendón que aparece en el *Codex Calixtinus* o *Liber Sancti Iacobi* y en su forma definitiva en la miniatura del *Tumbo Menor de Castilla* (hacia 1174) campeando sobre la fortaleza de Uclés, la bandera que el arzobispo de Compostela había entregado a la orden y que efectivamente ondearía en ese castillo-convento que será la base definitiva *–caput ordinis–* y que llegará a ocupar un kilómetro cuadrado de superficie rodeado de murallas, con múltiples torres y bastiones (fig. 3).

Muchos señalan que esta vinculación a la advocación tenía como uno de sus principales teatros de operaciones, para cuando no estuviesen empleados los caballeros en un enfrentamiento exterior, en el propio Camino de Santiago que conocemos como *Francés,* con el compromiso de defensa y asistencia de sus peregrinos, recibiendo la que ya podemos denominar Orden de Santiago tierras y beneficios del arzobispado a este efecto, aunque este aspecto tutelar del itinerario no parece constatado.

Señala Derek W. Lomax, el más completo historiador de la orden, que ningún documento auténtico se refiere a esta antes de 1170 y que no hay ninguna evidencia para la teoría de que su razón de ser fuera la de defender a los peregrinos que viajaban a Santiago de Compostela, teoría sin duda calcada de la historia de los Templarios[7]. No fue tal la convicción de los santiaguistas de todos los tiempos, para quienes sus precedentes, sino su propia creación, se remontaban a épocas gloriosas, recordadas en su regla, muy anteriores, seguidas de otras de abandono de las buenas costumbres, que finalmente devinieron ante el peligro del islam en una vuelta a su antigua exigencia militar y religiosa.

Hechos debidamente probados definen un doble acto fundacional como institución reconocida y favorecida del poder real, también en Castilla, y como congregación religioso-militar por aprobación eclesiástica por los obispos españoles. Con respecto al reconocimiento regio debemos hacer constar que algún autor niega cualquier interven-

[7] Derek W. Lomax, *La Orden de Santiago,* 1170-1275, Madrid, 1965, p. 8.

ción de Fernando II de León en la fundación de la Orden de Santiago[8], aunque reconociendo que nació y creció con el relevante y necesario apoyo real, deviniendo en una institución muy poderosa, tanto en el ámbito político como en el económico y el social.

Previamente a su refrendo papal, don Pedro Fernández había obtenido una bula de protección para su orden para cuya obtención había tenido que entregar un borrador de sus estatutos a un legado apostólico –el cardenal Jacinto–, que serían confirmados[9] y contarían con la ratificación pontificia de Alejandro III el 5 de julio de 1175, que la convierte en exenta de los poderes anteriores y de la jurisdicción de los ordinarios, dependiente directamente de solio pontificio. Este pontífice había convertido ya a un primer grupo de monjes-soldados calatravos en verdadera orden de caballería en 1164, y en 1176 aprobaría el proyecto de Alcántara. La bula de Santiago sería confirmada posteriormente por más de veinte de sus sucesores, pasando a encabezar el *Bullarium* de la orden.

Estas realidades hacen, en nuestra opinión, palidecer otros posibles antecedentes mucho más remotos. Estos últimos, cuyos documentos se custodiaban en el llamado Cajón de la Fundación del sacro convento magistral santiaguista de Uclés hasta el siglo XVIII, hablaban de una congregación o hermandad precursora de cofrades y clérigos de Santiago, aún no vinculada a ninguna regla de las admitidas, en la que se daban normas para su mutuo trato y vida fraternos, para sus plegarias y actos litúrgicos conjuntos y para sus sepelios especiales, que repartía limosna en su hospedería y que comía en comunidad el día del patrón –*refectorio*– en respetuoso silencio. Cofradía a la que se atribuía una antigüedad de mediados del siglo IX, dando los más restrictivos la fecha de 1030 por su vinculación al monasterio de Santa María de Loio, junto a Portomarín, con cuyos canónigos se fundieron y de los que recibieron su afección clerical, cuya titularidad aparece documentalmente con su *coto y pertenencias* como la primera del listado de posesiones confirmada por la bula papal de 1175, lugar en el que, sin embargo, no se estableció convento caballeresco. Como recoge López Agurleta "Pedro, Lego, nueftro Venerable Fundador, y Femando, Clérigo, Prior que era del Monasterio de Loyo, formaron los pactos, que están en la Regla de Santiago"[10].

Sin entrar en pormenores, el Prólogo de la reedición de la regla de 1752 señala que "fue instituyda en el Reyno de Leon o Galicia por el Rey don Fernando de Leon (…) que muchos años antes avia una Hermandad de Caballeros de Sanctiago, sin forma de Religion…"[11]. En el propio archivo de Uclés, en su *Uclense Kalendario,* se conservaba, sin embargo, la fecha creacional, como recoge el *Bullarium,* refiriéndose a una nota al final del texto de aquel: *Era M.CC.VIII* (correspondiente al año 1170 de nuestro calendario) *et quot. IIII. Kalendas Augusti institutus est Ordo Beati Jacobi,* mientras que

8 J. L. Martín, *Orígenes de la Orden Militar de Santiago, 1170-1195,* Barcelona, 1974.

9 Derek W. Lomax, *La Orden de Santiago…, op. cit.,* p. 6.

10 Joseph López Agurleta, *Vida del Venerable fundador de la Orden de Santiago…, op. cit.,* prólogo.

11 Francisco Ruiz de Vergara y Álava, *Regla y establecimientos nuevos de la Orden y cavallería del glorioso apóstol Santiago,* Madrid, 1752, p. 10.

el epitafio de la tumba de don Pedro Fernández, en San Marcos de León, le considera *Primi magistri Militiae*[12].

Parece como si, para compaginar ambas posturas: la que cifra la existencia de un precedente e incluso de una orden de nombre y advocación similar con la de los que sitúan la creación en 1170, Fernando II de León en 1181 se dirige al primer titular: "A Vos don Pedro Fernandez Maestre de la milicia de Santiago, de nueuo estatuyda"[13], y la Crónica de Rades habla del "comienzo y conversion de la dicha Cavalleria", como si de una recreación o reforma se tratase[14].

En todo caso, la nueva orden de la Extremadura leonesa va a asumir esa vinculación gallega, siendo la única de las españolas que va a contribuir en forma notable al fomento de su peregrinaje y va a hacer del Camino emplazamiento de varias de sus casas y hospitales a los que su vocación obligaba y de forma muy concreta en el otorgamiento de Alejandro III la *Cura hospitum et indigentium,* el "tener principal cuidado de los huéspedes y de los pobres y el darles libremente lo necesario, según la facultad de la casa"[15] y, por supuesto, atender a sus propios heridos en hospitales próximos a la frontera o incluso en hospitales de campaña. Debieron de ser muy numerosos, ya que se ordena que solo haya uno por villa, para que este pueda estar mejor atendido. Estos hospitales y casas y las encomiendas situadas en otras partes formarán parte durante la Reconquista de las posesiones de retaguardia, encargadas también de generar recursos y avituallar a las fortalezas de vanguardia, a distancia segura.

Se trata aún de un número muy reducido de combatientes que, con el tiempo, se irá incrementando hasta el centenar, pero capaz de movilizar otros contingentes combativos asalariados o vasalláticos. Lo cierto es que la Orden va a prosperar y a recibir grandes legados de reyes y particulares en León, Galicia y Asturias, de los cuales sólo unos pocos se nombran en el llamado Privilegio de Restitución del año 1181, cuando se hace recuento de lo recuperado tras una intensa política real de secularización de anteriores donaciones.

Aunque no hubiera habido precedentes, la adopción de Santiago fue considerada como uno de los máximos timbres de gloria colectivo en un momento en el que ya estaba profundamente enraizada la creencia del patrocinio celestial del Apóstol en la lucha contra el islam y su prestigio como guerrero y caballero celestial era incuestionable. La orden guerrera adopta su nombre cuando el docente apóstol de España se ha convertido ya en un caballero armado ejemplar tras haber pasado por peregrino como consecuencia de la invención itineraria y de su atención caritativa consecuente. Guerrero asumible para una orden cuyo incierto origen pudiera haber sido hospitalario, habiendo sufrido un proceso inverso a la de San Juan de Jerusalén que, de meramente

[12] Antonio Francisco Aguado de Córdoba, *Bullarium equestris ordinis S. Iacobi de Spatha…, op. cit.,* pp. 3 y 29.
[13] Francisco de Rades y Andrada, Chronica de las tres ordenes y cauallerias…, p. 3v.
[14] *Ibidem,* p. 1v.
[15] Francisco Ruiz de Vergara y Álava Regla y establecimientos nuevos de la Orden…, *op. cit.,* p. 17.

hospitalaria y no nobiliaria –comerciantes de Amalfi–, asumió la caballeresca, aunque solo fuera para poder cumplir el cometido creacional de protección de peregrinos.

El momento, importa menos que sea real o creído, está íntimamente ligado a la tradición de la batalla de Clavijo, a la redención de un tributo infamante –las Cien Doncellas– al voto o compromiso pecuniario consecuente y al reinado astur-leonés de Ramiro I y su posible primera creación caballeresca. Es una coyuntura temporal que hace deseable el patrocinio santiagués a una hermandad de soldados profesionales de caballería que pretenden hacer de ella una dedicación trascendente y un modo de vida. Que haya un matamoros celestial propicia la creación de unos compañeros vivos que sigan sus pautas y a la inversa, unos que se consideran miles Christi, precisan de un adalid, "Guia, Conductor, y Capitan de la gente de guerra veterana, ò colecticia"[16], con una afinidad especial. Un *heros equitans* de larga tradición ibérica adoptado por el santoral romano, porque lo decisivo en las campañas contemporáneas es el jinete bien armado de choque avasallador, un *campeador* –un *bellator fortissimus*– que sobresalga en el campo con acciones señaladas desde su silla medieval de fuerte estructura desde la que la que se manda y se acaudilla.

Lo encontrará Pedro II de Aragón para su orden de San Jorge de Alfama en 1201. San Jorge, a quien se atribuye al menos ser un *comes,* un oficial de alto grado en el ejército de Diocleciano. Bastante más forzados serán otros adalides matamoros como san Millán –agricultor y anacoreta– émulo en tantas cosas de Santiago, o san Isidoro, que solo es distinguible de Santiago en su rojo pendón de Baeza, por su mitra que combina con la espada.

Santiago, por su parte, habría de resultar también bastante forzado como combatiente, como se deja entrever en ese *Codex Calixtino,* compilación variopinta de textos de copistas y poetas, músicos, cuentistas y fabuladores, incluso de teólogos, redactados en la primera mitad del siglo XII. En el capítulo XIX del libro II, que incluye otros 21, se narra el milagro de Esteban, un obispo emérito griego que oye cómo un grupo de aldeanos invocan al Apóstol como "buen caballero" y los reprende por considerar que a Santiago se le debe llamar "pescador y no caballero". Esa misma noche el santo se le aparece "vestido de blanquísimas ropas y no sin ceñir armas que sobrepujaban en brillo a los rayos del sol, como un perfecto caballero" y le increpa "para que no dudes mas de que milito al servicio de Dios y soy su campeón y en la lucha contra los sarracenos precedo a los cristianos y salgo vencedor por ellos"[17]. Se recogía así otra versión anterior de la *Crónica Silense* (1115), y ambas, relacionadas con la promesa de la conquista de Coimbra por Fernando I en 1064, serían la base de la posterior iconografía, siendo

[16] Esta voz de origen arábigo se recoge de esta forma en nuestro Diccionario de Autoridades. *Real Academia Española. Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...] Compuesto por la Real Academia Española. Tomo primero. Que contiene las letras A.B.* Madrid, 1726, p. 77.

[17] *Liber Sancti Iacobi* –Traducción de Abelardo Moralejo- Xunta de Galicia, MMXIV, pp. 373 y 374.

uno de los primeros ejemplos la representación del denominado tímpano de la puerta de Clavijo de la catedral compostelana.

La orden se identificó plenamente con su patrón guerrero a quien, como cabeza militar, se rinde un *pleito homenaje,* juramento señorial de fidelidad, que queda reflejado como ofrecimiento concreto en el acto de profesión del novicio, tras su año de prueba: "Yo fulano me offrezco a Dios y a Sancta Maria, y al bienaventurado Apostol Sanctiago…", mientras que al maestre solo se le ofrece obediencia secundariamente, aunque esta revista también la forma de homenaje[18]. En las órdenes de Calatrava y de Alcántara, por su parte, se hace profesión a Dios y al *Señor Maestre.*

Al igual que en las demás órdenes, sus caballeros practicarán una especie de profesionalidad cruzada, que encarnaría de modo material la doble faz –militar y religiosa–, debido a la indisolubilidad de la relación entre las órdenes militares españolas y la idea de cruzada universal. Reconquista y Cruzada se asimilan en consideración, mérito y beneficios espirituales con el respaldo de la autoridad pontificia[19].

La batalla de Clavijo pasó a formar parte del acervo histórico santiaguista ya que con la pretendida fazaña milagrosa en ese collado –*collei qui Clavillum denominatur*– iniciaba de alguna manera la orden su participación efectiva en la Reconquista por medio del principal de sus caballeros revestido de todos sus atributos y blandiendo una espada sanguinolenta que se va a convertir en su signo más característico, afectando a su propio nombre, Santiago de la Espada –*Milites, S. Iacobi de Spata*–. Al entrar en combate los cristianos invocan por primera vez un nombre que se convertiría en grito de guerra nacional y por supuesto, de los santiaguistas:

Luz clara, blanco bruto/ Cruz sangrienta/Pendón volado al Bárbaro atribula/
Con que con un Santiago y cierra España/Quedo por Don Ramiro la Campaña[20].

Para su orden, Santiago es también, de alguna manera, inspirador y fundador, además de continuo referente para la conservación del espíritu que debe imbuirla, atribuyéndosele la licencia marital de los caballeros, –*la permision del Apostol*– como si del mismo señor Santiago hubiera dimanado, admitiéndose esa ficción al menos simbólica y literariamente.

El santo, jinete, batallador y caballero, sería declarado Patrono del Arma de Caballería el 30 de junio de 1846 por el entonces vicario general castrense, por razones parecidas.

[18] Juan Ramírez, *Expositio Bullae Alexandri Tertii de confirmatione Ordinis Militiae S. Iacobi...,* Burgos, 1599, pp. 14 y 15.

[19] Eloy Benito Ruano, "Las Órdenes Militares españolas y la idea de Cruzada", *Hispania. Revista española de Historia,* XVI (1956), pp. 3-15.

[20] Francisco Ruíz de Vergara y Álava, *Regla y establecimientos nuevos de la Orden… Origen de la Inclita Orden de Santiago* s.f.

La Orden de Santiago como institución

La colectividad histórica conocida como Orden de Santiago tiene unos caracteres propios que la definen.

Se trata de una orden

Es *un orden,* una organización, es decir, un cuerpo, una colectividad que se rige por unas normas aceptadas por sus miembros con la bendición papal y que perdurarán en lo fundamental hasta su extinción, aunque con las modificaciones y adaptaciones a los tiempos, admitidas en los capítulos. Es una microsociedad religioso-feudal.

La orden será muy cuidadosa en conservar sus privilegios, fundamentos y constituciones y en recopilarlos, especialmente como consecuencia de dos momentos históricos trascendentes de índole política y religiosa: el nombramiento de los reyes de España como sus administradores perpetuos y sucesivos, y las disposiciones conciliares de Trento, suprimiendo las disposiciones obsoletas de los capítulos, acrecentando penas en caso de necesidad o adaptando la legislación particular a la común, según imperativos "segund la mudança de los tiempos"[21].

De hecho, se trata de una gran asociación autárquica en todos los órdenes, capaz de compaginar globalmente la vida monacal con la guerrera, estructurada por su regla, donde se recogían tanto los requisitos de los miembros así como el régimen del Instituto, las devociones a cumplir, incluidos misa diaria, ayunos y abstinencias, y su código disciplinario, que contenía la pena de muerte al uxoricida. A lo largo del tiempo se van sucediendo otras normas que deben cumplirse y que la complementan: los *Establecimientos –stablimientos–* que son las resoluciones de todo tipo, modo de vida, instituciones, administración… que se adoptan en los capítulos o convenciones generales –los hay también particulares cuando no atañen a la generalidad– del maestre reunido con sus Trece, sus priores, sus representantes y sus encomenderos, que se celebran inicialmente una vez al año; aunque de hecho no va a ser así, y pasarán largas temporadas sin convocarse por razones diversas, siendo normalmente las de política interna y oportunidad, ya que hay momentos en que no interesa que se planteen en su seno problemas que no conviene afrontar.

Como parte de los *Establecimientos,* de contenido más espiritual en su sentido más estricto, las *Ordinationes* son resoluciones capitulares dirigidas a dar forma y perfeccionar la estructura económica y la política vasallática de la orden. Conforme las disposiciones van quedando derogadas, se van eliminando de las recopilaciones sucesivas mandadas hacer para facilitar su aplicación. En tiempos del decimocuarto maestre, Pelayo Pérez Correa, se realizará la primera recopilación conjunta de Regla y Establecimientos. Lorenzo Suárez de Figueroa, el infante don Enrique, don Juan Pacheco y don

[21] García de Medrano, *Copilacion de las leyes capitulares de la Orden de la Cavallería de Santiago del Espada,* Valladolid, 1605, Prólogo.

Fig. 4. Regla y establecimientos de la Orden de Santiago (1655).

Alonso de Cárdenas hicieron las propias basadas en lo establecido en los capítulos generales realizados en sus mandatos, tanto en lo religioso como en lo administrativo (fig. 4).

Es una orden jerarquizada

Con una cabeza electa *–maestre o maestre general–* y no como se le intitula erróneamente a veces en la actualidad *–gran maestre–* al asimilarlo a los titulares de las órdenes Templaria y Hospitalaria, que es *magister* en un doble sentido: principal protector de las esencias y tradiciones en las que es celador, guía y mentor y jefe militar a la usanza romana tardía del generalísimo del Ejército *–magister militum–*. De hecho, todos ellos serán guerreros reconocidos *–armorum potentia illustres–* y muchos tendrán ocasión de encabezar sus huestes durante toda la Edad Media. Hasta 1493, cuando el papa Alejandro VI confirma la bula de su predecesor, Inocencio VIII, que había previsto la sucesión real en los maestrazgos de las órdenes conforme fueran quedando vacos, y otorga a los Reyes Católicos la administración de Santiago, contó con 39 maestres, de los que el último fue el citado don Alonso de Cárdenas, cuyo Consejo, unido a los de las demás, acabaría constituyendo el Real Consejo de las Órdenes, organismo rector de todas.

Cabeza suprema dirigente de su institución, el maestre era teóricamente perpetuo, aunque realmente solo algunos morirían en el cargo. En Santiago, sin embargo, está prevista normativamente su deposición por los órganos colectivos de la orden y concretamente por el Capítulo, refrendada por el Papa. A mediados del siglo XIII, el Consejo de los Trece llegaría a pedir sin éxito la destitución del autoritario Pelayo Pérez de su cargo maestral, que denegaría Inocencio IV, que le era muy afecto, evitando, de paso, un posible cisma.

Es el representante de la orden y la cabeza de su estado, el máximo gestor de un patrimonio y rentas *–mesa común–* que llegarían a ser enormes, con los que debe acudir al mantenimiento y al armamento y encabalgamiento de sus miembros y asalariados, a la puesta en defensa de sus castillos, así como atender a la administración de justicia y al bien común de freiles y vasallos. A partir del siglo XIII esa *mesa común* se distribuye entre lo administrado directamente por el maestre *–mesa maestral–* y las encomiendas

con administración independiente que pagan también a aquél parte de sus rentas y décimos –*responsiones*–. A finales del siglo XV la mesa maestral producía la importante suma de 20 millones de maravedís y las noventa encomiendas de la orden otro tanto[22].

El maestre se ve asistido para el ejercicio de su misión y el disfrute de sus privilegios por una *casa maestral* para su gestión, integrada por diversos asesores y dirigida por un *mayordomo.* Sus necesidades se atienden por un órgano, el Comendador del Bastimento y su grupo de funcionarios, que percibe tributos y rentas específicos para este objeto.

El poder del maestre se ejerce y se atempera, se compensa y se complementa a través del Capítulo General –los hay también particulares cuando no atañen a la generalidad– dotado de secretario y notarios –*cancillería*–, órgano capital para la interpretación y cumplimiento de la regla y para adecuarla a los casos concretos y a las situaciones nuevas que van surgiendo, incluidas las políticas financieras que en ellos se debaten. Aunque inicialmente prescrita su convocatoria anualmente, será la necesidad la que marque el momento, siendo obligada para la proclamación de nuevos maestres. Se trata fundamentalmente de asambleas aprobatorias de medidas propuestas por estos[23] donde se da forma a las nuevas disposiciones y nombramientos importantes y constituyen un test del estado de la institución y una información vital para sus miembros a través de las informaciones de los Visitadores, que constituyen su instrumento básico de control.

Los cargos de la orden los nombra el maestre con asistencia de trece caballeros principales y selectos, titulares de encomiendas antiguas, que también son sus electores, los convocantes de los capítulos y los mediadores en las desavenencias posibles entre maestre y capítulo, que constituyen en sí mismos un órgano colegiado: el Consejo de los Trece, "con cuyo parescer y consejo el Maestre haga todas las cosas importantes"[24], compuesto a partir del siglo XIV por cinco miembros castellanos, tres portugueses, cuatro leoneses y un comendador de Aragón. Desde la asunción real de la administración de las órdenes, el cargo pierde el cometido, tanto electoral como asesor, que en la Orden de Alcántara se conoce como Consejo particular o *Definidores*.

En cada circunscripción territorial o *provincia,* correspondiente a cada uno de los reinos: León, Castilla y Aragón (Montalbán), los Comendadores Mayores ejercen la potestad magistral bajo supervisión o delegación del maestre, extendiéndose esta última a materias muy varias, incluida la concesión de cartas pueblas, fueros y otros otorgamientos. Se trata, sobre todo, de dignidades honoríficas y de alta representación, que centran su poder en su capacidad jurisdiccional y que son, en muchas ocasiones, la antesala del magisterio[25].

---

[22] Carlos Ayala Martínez, "Bienes y rentas de las órdenes militares castellano-leonesas (ss. XII-XIV): Balance y perspectivas de análisis", en *Aragón en la Edad media: rentas, producción y consumo en España en la baja edad media: sesiones de trabajo: Seminario de Historia Medieval,* 2001, pp. 7 y 8.

[23] Daniel Rodríguez Blanco, "La organización institucional de la Orden de Santiago en la Edad Media", *Historia, Instituciones y Documentos,* nº 12 (1985), p. 169.

[24] Francisco de Rades y Andrada, *Chronica de las tres ordenes y cauallerias…, op. cit.,* p. 7r.

[25] José Vicente Matellanes Merchán, "La estructura de poder en la Orden de Santiago, siglos XII-XIV", *La España Medieval,* 23 (2000), pp. 296 y 297.

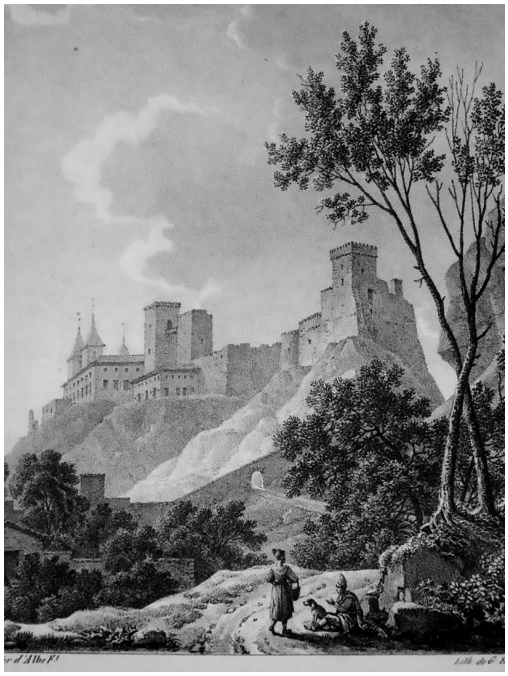


Fig. 5. Convento de Uclés. Grabado de 1820.

Los prioratos se crean para el ejercicio del poder eclesiástico representado en la administración de las iglesias y la percepción y control de los diezmos de las diversas posesiones, con autoridad espiritual en su doble potestad de orden y jurisdicción. Aunque los hubo para los diversos reinos, los principales fueron el de Uclés, que funcionó para Castilla, y el de San Marcos para León, con facultad delegada para erigir iglesias, conventos y lugares de culto. El primero sería la cabeza de la organización durante el periodo sucesorio entre maestres, y ambos tenían derecho al uso de mitra y báculo obispales, aunque carecían de facultades para la ordenación sacerdotal. Juntamente con sus vicarías de diverso grado, los prioratos componen la división eclesiástica santiaguista en la que se integra este brazo del ministerio sacerdotal compuesto por vicarios, curas y clérigos, que debían ser ordenados por obispos ajenos, ya que el prior solo era presbítero, y que en los capítulos generales usan de hábito negro y bonete como canónigos reglares que son y de sobrepelliz larga y amplia, de tela blanca y fina y con las mangas muy anchas, en coro y claustro (fig. 5).

No precisaban de pruebas nobiliarias, al menos para alcanzar los primeros grados, pero desde tiempos de los Austrias, debían dominar el latín –ser *latinos*– y la mitad de ellos, graduados en Artes para poder acceder a las colegiaturas teologales de Salamanca. De esta forma se obtendrían clérigos muy ilustrados entre los que se podrían elegir las categorías superiores, canonistas y teólogos y los numerosos historiadores con que cuenta la orden, así como los jueces propios. Los titulares de los prioratos, e incluso sus asistentes más inmediatos, los subpriores, acumularían mucho poder más allá de esta función incardinada en la estructura social del clero en la Orden y con repercusiones en la administración general del Reino, en tiempos modernos.

Desde su aprobación pontificia y desde las primeras donaciones, la orden se organiza en encomiendas para la administración de sus posesiones, cada vez más numerosas y extensas, que a finales del siglo XV se extendían por 200 localidades y 23.000 kilómetros cuadrados y con 200.000 vasallos[26]. Son unidades territoriales puestas bajo la dirección usufructuaria de un caballero comendador residente, elegido por sus cualidades por el

[26] Carlos Barquero Goñi, "La logística de las Órdenes Militares", *Revista de las Órdenes Militares,* 9 (2017), p. 26.

maestre asesorado por los Trece. Su misión principal es la de administrar los frutos para su inversión en el objetivo militar: reclutar, armar y dotar contingentes combativos. En ellas se distinguen las puramente militares –*Milicia en frontera*– que son especialmente relevantes por disponer de una fortaleza por sede –*castilleras*– respecto de las productivas –*planas*–.


IHS
SANCTISSIME IACOBE
LVX ET DEC VS HISPANIAE
INTERCEDE PRO NOBIS
REGLA DE LA
orden y cauallería de. S. Santiago de la Espada. cō la glosa y declaracion del Maestro Vela, freyle de la misma orden, professo en el cōuento de Veles, y capellan de su Magestad.
¶ Vn cōfessionario para que los caualleros de ordē, (segun su profession) se confiessen, y sus confessores entiendan a lo que son obligados.
¶ Tres capitulos historiales del principio y de los fundadores, de esta orden. Con el catalogo de los maestres y administradores que en ella ha auido hasta su Magestad.
¶ Vna instruction de caualleros de orden, para se instruyr de lo que para ser professos, y ser visitados les es necessario saber, todo compuesto por el mismo autor.

Fig. 6. Edición de la Regla de 1547.

Las villas y lugares santiaguistas estaban exentos de la administración de justicia de los oficiales reales. Para ella se contaba además con los Gobernadores y sus subalternos, los Alcaldes Mayores, que eran jueces itinerantes de primera instancia en cada partido, ante los que se podían apelar las sentencias de los alcaldes ordinarios y de los superiores de estos, los jueces de los pueblos, nombrados ambos primeros en capítulo general. Los freiles no estaban supeditados a estas justicias, sino a sus superiores en la jerarquía santiaguista y, en alzada, al comendador, al comendador mayor y al propio maestre.

Bajo estas autoridades personales y colectivas, el conjunto de freiles caballeros, clérigos, novicios y monjas son recibidos por el maestre en la orden, al que deben obediencia por voto de profesión, para poder vivir “con toda humildad, y concordia”, acorde con la bula de concesión. Junto a ellos, los vasallos y los siervos sujetos por el régimen feudal imperante, así como un mundo de intermediarios y asentistas, incluidos profesionales judíos y los esclavos moros obtenidos en combate, sin ser susceptibles de trueque o redención, pero teniendo en cuenta que el intercambio de prisioneros y el redimir a los cautivos de los musulmanes será una faceta primordial para la Orden de Santiago en medida mayor que el resto de las órdenes militares hispánicas, debiendo los freiles dar como limosna a este objeto lo que ganasen en sus correrías.

Orden reglada que contaba con legislación propia compuesta, como hemos indicado, de tres elementos: la Regla –*Regula*–, donde se recogían tanto los deberes de los miembros como el régimen del Instituto, y las disposiciones emanadas de los Capítulos santiaguistas que contemplan dos aspectos, espiritual y administrativo, recibiendo respectivamente el nombre de *Establecimientos* y de *Ordinationes,* resoluciones capitulares estas últimas dirigidas a dar forma a la estructura económica y social (fig. 6).

Es una orden religiosa

Cuerpo formado por clérigos y laicos que se consideran unidos en fraternidad, freiles –*freires*– con misiones distintas pero encaminadas a combatir al infiel con las dos armas disponibles: la física de la espada y la espiritual del ayuno y la oración "con Religiosos milites o Cavalleros de armas dedicados principalmente para el exercicio de las armas que es el medio humano para la defensa de la Christiandad, y otros Religiosos Clerigos dedicados principalmente para el culto divino y para pelear contra los moros con armas espirituales es a saber con oraciones, ayunos y abstinencias y otras obras de religion"[27]. Es una hermandad de caballeros sujetos a disciplina religiosa, sometida directamente al Papa, como hija especial de la Iglesia, a diferencia de los Calatravos y de los miembros de las encomiendas mayores hispánicas sanjuanistas y templarios –*Templeros*–.

Sus miembros hacían religiosa su consagración a la guerra contra el infiel mientras otras órdenes monásticas ganan el cielo por la oración y el sacrificio –el *ora et labora* benedictino o la predicación de los mendicantes–. Se comprometen a normas de ese carácter, bajo cuya sujeción se quiere vivir, diferente y separado de otros, con votos, reglas, constituciones pías, y ordenadas ceremonias aprobadas por la Iglesia –no necesariamente por el Papa–, por lo que a la propia orden se la denomina también *Religión de Santiago.*

Son reglares, que es como se considera a "todos aquellos que dexan todas las cosas del siglo, é toman alguna Regla de Religion para servir a Dios"[28]. De vocación propia, que los distingue de sus émulos en el mismo ámbito, ya que la aprobación pontificia exigía la adopción de la regla de una de las grandes órdenes monásticas, adaptada al ejercicio de la milicia. La Orden de Calatrava, la primera de ellas en el tiempo, encabeza el grupo mayor de todas las que van a existir: Alcántara, Avis, Montegaudio, Santa María de España, Montesa y Cristo que, bajo diversas condiciones de dependencia jurídico-religiosa, integran el primer modelo reglar, de referencia benedictina y obediencia cisterciense[29].

Alcántara y Calatrava quedarán bajo la Regla de San Bernardo, la primera, y bajo el espíritu cisterciense de San Benito, la segunda. La historiografía tradicional afirma que los santiaguistas se acogieron a la Regla de San Agustín seguida por el monasterio de Loio, que incluía a *monges y canonges* –es decir, monjes-canónigos como casi todos lo eran antiguamente de su propia iglesia– denominándose de esta última forma los canónigos regulares. Recientes investigaciones se inclinan, sin embargo, a considerar diversas fuentes para su regla, subrayando en ella también la influencia benedictina incluso por encima de la agustinana[30]. Ayala muestra que, frente al modelo benedictino-

[27] Francisco de Rades y Andrada, *Chronica de las tres ordenes y cauallerias…* Prólogo del autor a los lectores.

[28] F. Iván Martínez, *Discursos Theologicos y Polyticos,* Alcalá de Henares, 1664, p. 638.

[29] Carlos Ayala Martínez, "Órdenes Militares hispánicas reglas y expansión geográfica", *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real,* 12 (1996), p. 59.

[30] Antonio Linage Conde, *"Las Órdenes Militares y la tradición benedictina",* Hidalguía, 31 (1983), pp. 225-248.

cisterciense, comunidad de monjes que decide adaptarse a la vida militar de los caballeros, la Orden de Santiago está compuesta por un conjunto de caballeros que cristalizan su vocación a través de una institución religiosa[31].

El término *religiosos* ha de interpretarse en un sentido amplio que acoge más estrictamente a los clérigos de Santiago que a sus caballeros legos, especialmente con el correr del tiempo, cuando los últimos dejan la vida conventual, por lo que en el siglo XVII se afirma "Se han de tener por verdaderos Religiosos, solamente los que viven como Monges ó Calonges de Clausura. Y estos son los Clerigos Religiosos Militares que viven en sus Conventos". Pero no los caballeros seglares que moran en sus casas y viven de su patrimonio propio "aunque guardan la Regla de la Orden en algunas cosas, y traen el habito"[32].

Orden basada en tres premisas o votos: castidad, obediencia y pobreza –*coniugal castidad/ en obediencia guardar /vevir sin propio*– de las que la tercera tampoco resistirá el paso a la Edad Moderna. El voto de pobreza observado hasta entonces se va debilitando a partir del Capítulo General de 1271, en que se autoriza la pertenencia privada, hasta finales del siglo XIV, llegando a amenazar algunos comendadores fronterizos en 1299 con entregar sus castillos a los musulmanes si no se les garantizaba el usufructo de sus encomiendas[33]. A partir del siglo XV, algunas familias se suceden en el dominio de algunas encomiendas, en un proceso estudiado por Manuel López Fernández[34], señalando Lomax que "el ideal religioso-guerrero que había inspirado a los freires, cambió lentamente hacia el de caballero cortés de los romances en quien honra y riqueza se anteponen al favor de Dios"[35]. Por una bula de 1540, se autoriza a los caballeros de Santiago a testar, lo que venía a eximirles de los últimos vestigios de su voto de pobreza. La formación de familias santiaguistas favorecerá a la larga la transmisión interna de los beneficios en detrimento de los principios de patrimonio común y de pobreza personal originaria, aunque autorizados por la regla y permitidos por el Pontífice.

Porque, a este respecto y también a diferencia de las otras órdenes –que no obtendrán dispensa pontificia hasta el siglo XVI– la de Santiago admite el matrimonio desde sus orígenes, lo que se conoce como la *permision del Apostol,* algo sin precedentes en la historia del monacato, aunque como mal menor: "Aquel que q no pudiere ser continente, case se, y guarde a su muger la fee inviolable (…) según la institucion de Dios..." concedida por la bula alejandrina y referida, naturalmente, a los laicos, pudiendo las viudas volverse a casar. Consecuencia inmediata es la de que la vida conventual sea sólo preceptiva para los célibes y la prohibición de la presencia femenina en los conventos masculinos.

---

31 Carlos Ayala Martínez, *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media (siglos XII-XV),* Madrid, 2003, p. 119.

32 F. Iván Martínez, *Discursos Theologicos y Polyticos…, op. cit.,* p. 638.

33 Carlos Ayala Martínez, *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media…, op. cit.,* p. 349.

34 Manuel López Fernández, "El origen de la Mesa Maestral en la Orden de Santiago", en *Espacio, Tiempo y Forma,* Serie III, H. Medieval, t. 22, 2009, pp. 123-151.

35 Derek W. Lomax, *La Orden de Santiago, 1170-1275,* p. 100.

Junto a estos votos hechos cada cual al Apóstol en presencia del maestre, rige un deber hospitalario y caritativo recogido en la regla, especialmente característico y no circunscrito al Camino o a las hospederías: "Los huespedes con toda alegría sean recibidos e denles las necessarias (…) E los pobres de Christo assí como ermanos sean recibidos…" (capítulo II). Este fervor inicial, sin embargo, pasó por épocas de dejadez y olvido, coincidiendo con los periodos bajomedievales de mayor crisis. Con motivo de la visita ordenada por el infante don Enrique, *maestre general* en el cabildo celebrado en Uclés el 8 de septiembre de 1440, los visitadores constataron que el hospital de San Marcos de León, que perduraría en manos de la orden hasta 1835, "obrada e muy bien edificada" y una de las más emblemáticas, había dejado de cumplir su misión de mucho tiempo atrás. El resultado de la desidia y de las deudas del prior sorprenden: "Fallamos que ha grande tiempo que nunca en el dicho hospital fueron reunidos los pobres ni auia ni ay en el cama ninguna donde sean albergados según la dotacion del dicho hospital estaua todo lleno de estiercol e suciedad de los ganados e vestias que de cada dia dormian en el lo qual era y es muy fea y abominable cosa specialmente por ser en el camino frances de Santiago por do tantos peregrinos e de tantas e tan extrañas terras de cada dia pasan es mui grande varguenza e de oprobio de difamacion de la dicha orden…". Se tomaría, en consecuencia, la medida de limpiar y adecentar el recinto y de tener dispuestas doce camas de roble con sábanas limpias colgadas del dosel para dar más intimidad a los enfermos a cargo de un *hospitalero* dependiente del prior[36].

Desde 1655 se hacía también el voto de defender la Inmaculada Concepción de la Virgen, adelantándose en dos siglos a la proclamación del dogma por Pío IX.

La orden pervivió con todo rigor en su rama femenina con un implante mayor que en otras órdenes caballerescas, compartiendo los ideales y la espiritualidad de los varones asumiendo históricamente la función de albergar a las familias de los caballeros durante sus campañas, de cobijar a sus viudas y de educar a sus hijas, debiendo probar las *freilas* su limpieza de sangre y su hidalguía, para lo que se requerían las mismas *informaciones* que a éstos, condición esta última que, sin embargo, no se exigía de los clérigos. Su admisión se reservaba al maestre o al comendador y, al igual que los varones, no podían ser castigadas por otra jurisdicción que la eclesiástica.

Las *madres comendadoras* constituyen hoy en día los monasterios santiaguistas de Toledo, Granada y Madrid, en el centro de la capital, en la Plaza de las Comendadoras.

Se trata de una orden caballeresca

Lo es también desde ese punto de vista estamental y nobiliario. Sus creadores fueron caballeros, herederos de alguna forma también del *Ordo equestris,* la clase cívica de Roma, personas de relieve social y militar. Mantendrá casi como una constante este

[36] Archivo Histórico Nacional, Órdenes Militares, 1409-C. Transcripción de una copia de 1732 en Juan Uría Ríu y Juan Uría Maqua, *Las peregrinaciones a Santiago y San Salvador,* Volumen 2, Oviedo, 2006, p. 1459.

requerimiento para su pertenencia: “Sy algund fidalgo viniere pedir abito de la nuestra horden no sea rescebido de non ser primeramente caballero”[37]. La ceremonia de admisión del novicio, previa a la profesión propiamente dicha –*cruzamiento*–, incluía el calzarse las espuelas que le acreditarían en adelante como tal.

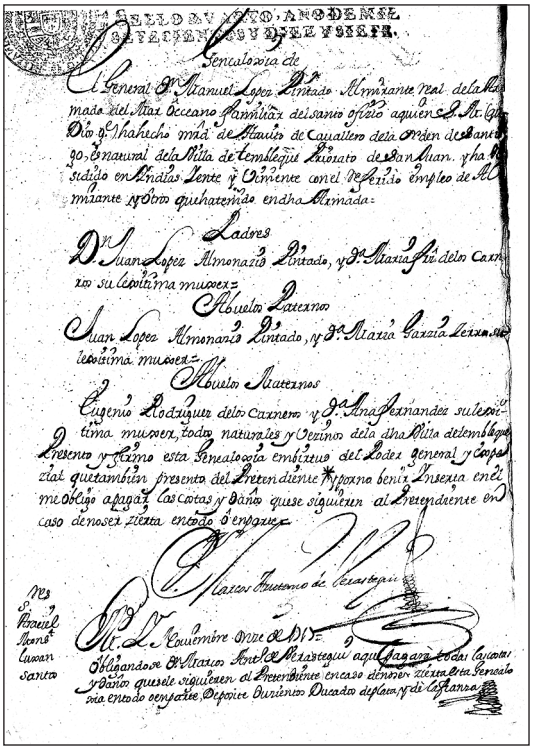


Fig. 7. Genealogía en un expediente de ingreso en Santiago del S.XVIII. AHN, OM, Santiago, leg. 4594.

Sin embargo, hay constancia de la existencia de santiaguistas de hábito sin esta consideración en determinados momentos y a los que les estuvieron vedadas, al menos, las encomiendas. De hecho, la propia biografía de Agurleta que habla de los *señores* fundadores, ensalzando su nobleza, reconoce que “la comenzaron Ricos Hombres, y despues de su primero siglo fueron estos á menos en ello”[38], ante la necesidad de contar con más brazos armados, pero estableciéndose criterios honoríficos diferenciadores que en alguna ocasión llevaron a que los caballeros hidalgos llevaran la venera roja en el hábito como símbolo de su condición.

Orden en la que se irían perfilando en los requisitos previos de ingreso, entre otros, los nobiliarios hasta la identificación con el estamento y condición de hidalgo a fuero de España por los dos costados, por los cuatro abuelos. Caballeros, pero con un carisma de espiritualidad, armados por sus votos de pobreza, castidad y obediencia, muy alejados de la caballería mundana, de aventuras, de caza mayor y cetrería, de torneos, de justas de lucimiento, de alardes literarios y amorosos, de comedias y de otras vanidades, incluso de la estrictamente filantrópica e individualista. Cervantes, quien daría la puntilla literaria a esta última, llamaría a Santiago el *caballero* (fig. 7).

El infante don Enrique establecería en el capítulo particular presidido por él en la capilla de doña María de la iglesia de Santiago de los Caballeros de Toledo, el 9 de junio de 1440, que “la Cavalleria es cosa que mucho noblece las tierras, Ciudades y Villas, y Lugares do la ay; allende de esto es valiente, y poderosa para conquistar los

[37] Biblioteca Nacional, ms. 8582, f. 45v. Recogido por Daniel RODRÍGUEZ BLANCO, *La Orden de Santiago en Extremadura en la Baja Edad Media (Siglos XIV Y XV),* Badajoz, 1987, p.110.

[38] Joseph LÓPEZ AGURLETA, *Vida del Venerable fundador de la Orden de Santiago..., op. cit.,* pp. 72 y 3.

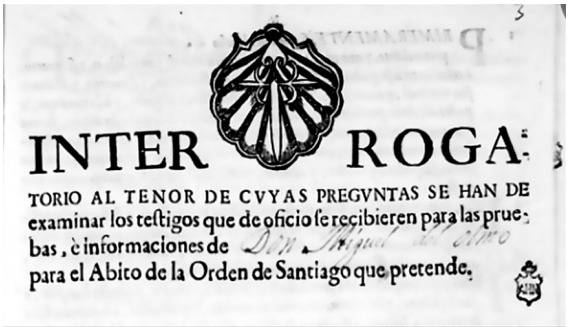

INTER ROGA-
TORIO AL TENOR DE CVYAS PREGVNTAS SE HAN DE examinar los testigos que de oficio se recibieren para las prue-bas, è informaciones de
para el Abito de la Orden de Santiago que pretende.

Fig. 8. Impreso de pruebas testificales en un expediente para el ingreso en la Orden de Santiago (S. XVIII) Archivo Histórico Nacional.

enemigos, y defender las tierras; queremos, que la nuestra Orden participe en esta honra" y, para que su asistencia fuese basada en una vocación probada, obligó al año de noviciado[39].

Cuando la Corona adquiera la administración perpetua de la orden, se irá perfeccionando el sistema probatorio del carácter nobiliario del aspirante y de los otros requisitos, como el de limpieza de sangre y honra impoluta. Las probanzas, como antaño y con pocas modificaciones, debían centrarse en asegurarse que el beneficiario fuese hijodalgo a fuero de España y por sus cuatro costados, que no tuviese ningún antecedente judío, moro, hereje o converso ni de penitenciado por actos contra la religión; que no hubiese ejercido oficio manual o industrial, ni otros considerados impropios hasta sus abuelos; y que no hubiese infringido las leyes del honor. Como requisito no escrito, se incluía el de disponer de bienes suficientes para *llevar el Hábito* con decoro. Eran las exigencias de siempre, fundadas en *actos positivos* y ausencia de otros de índole contraria, pero cuyo sucesivo proceso de acomodamiento interpretativo a los nuevos tiempos y a las nuevas necesidades políticas se había iniciado en el siglo XVII. Tiempos en los que llega a imperar el centralismo, los nobles se acercan y se integran en la Corte de forma más definida y el Consejo de las Órdenes se constituye en depositario de la tradición nobiliaria[40]. Tiempos en los que, por lo general, un pretendiente a un hábito había llegado a ser, ante todo, un hidalgo que buscaba resaltar su nobleza mediante un símbolo externo en una sociedad en la que el término caballero adorna al de noble. Comunicación pública de la hidalguía, que resultará efectiva en los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX afectados meramente de una genuina "fiebre genealógica" que impulsa a avanzar más en una trayectoria nobiliaria. Los cuestionarios que el Consejo de las Órdenes llegaría a elaborar para obtener la información de los testigos sobre la nobleza y cualidades de un individuo se convertirían en la herramienta básica más precisa que tenía la Corona para calibrar a los candidatos, equivalentes en valor a las pruebas documentales en caso de necesidad de testimonio irrefutable. Las demás órdenes tenían sus propios cuestionarios que respondían a unos requisitos muy parecidos (fig. 8).

[39] Real Consejo de las Órdenes, *Regla de la Orden de la caballeria de Santiago: con notas sobre algunos de sus capítulos y un appendice de varios documentos que conducen para su inteligencia y observancia, y mayor ilustración suya, y de las antigüedades de la Orden,* Madrid, 1791, p. 74.

[40] Hugo O´Donnell y Duque de Estrada, *Manuel López Pintado. Un cargador a Indias y teniente general de la Armada en la Orden de Santiago 1677-1745,* Madrid, 2014, pp. 73 y ss.

Es una orden militar

Una *milicia* enormemente efectiva para la época –la caballería pesada que lucha junto al Rey–, aunque guste ser considerada a semejanza de los coros angélicos como *coelestis militia* y que surge en una coyuntura histórica y ante una necesidad imperiosa: hacer la guerra a los infieles que les avasallan. Su aportación a las empresas reales es de *lanzas,* jinetes armados que constituyen la fuerza de choque de las batallas campales. Estos contingentes aparecerán siempre y junto al rey de turno durante toda la Reconquista.

Su armamento era pesado: lanza, escudo, yelmo y cota de mallas o bien loriga segmentada de placas metálicas, y espada de punta y corte. También, alternativamente, maza de armas o hacha. Exigía la disposición de más de un caballo de alzada y resistente *de guerra,* de repuesto, sobre el que colocar la silla *armada,* de fuerte estructura de madera y forrada de cuero, capaz de mantener al usuario sin descabalgarse en los encontronazos y cargas. Montados *a la brida,* con las piernas rectas sobre poderosos estribos y la lanza fuertemente sujeta bajo el brazo y apoyada sobre un gran escudo de madera reforzada con hierro, su carga producía enormes efectos tanto físicos como sicológicos por su ruido y demoledora contundencia.

Su táctica y empleo exigían una gran fuerza y destreza, una constante preparación para la guerra y un espíritu fuerte de los que alguno podría carecer, por lo que se establece que: "Si algún freile fuere medroso, o no conveniente para ir a la guerra, sirva según la provisión del Maestre en las otras cosas y negocios de la casa" (Capítulo XII de la regla).

A finales del siglo XIV, la Orden de Santiago podía poner en pie de batalla más de 500 lanzas, con sus acompañantes y peones, lo que suponía movilizar unos 2.500 hombres, mientras que Calatrava podía hacer lo propio solo respecto a 293 caballeros y Alcántara respecto a 142, según modernos cálculos[41].

Por lo que respecta a los vasallos, se intenta potenciar la caballería, aunque fuese villana, equivalente a los *caballeros de cuantía* del ejército real, obligando a los ricos con renta superior a 20.000 maravedís a tener caballo y *armas de la gineta, hojas y adarga y barretas, lanza y espada.* Los demás habrían de servir a pie, como ballesteros, si tenían renta superior a los 10.000 maravedís, o si no, como meros peones armados de lanzas y dardos. Todos debían de presentar revista –*alarde*– de hombres y equipos ante los alcaldes locales, tomándose nota ante escribano público para conocer en todo momento los efectivos disponibles. Los seleccionados eran divididos por grupos al mando de un *cuadrillero,* un hombre de bien encargado de su entrenamiento[42].

[41] Carlos Barquero Goñi "La logística de las Órdenes Militares…", *op. cit.,* p. 28.

[42] García de Medrano, *Copilacion de las leyes capitulares de la Orden de la Cavallería de Santiago…, op. cit.,* p. 155.

Se trata de una orden nacional

Es puramente española, a diferencia de los hospitalarios y templarios en lo internacional y en cuanto a que tiene fines territoriales inmediatos en el ámbito de la monarquía "leonesa" y castellana desde la fusión de los reinos de Castilla y León –a diferencia de San Jorge de Alfama, luego Montesa, en el ámbito aragonés, o la de Cristo de don Dionís de Portugal– o peninsulares, y fines políticos a los que no podrá sustraerse, en contra incluso de sus propias constituciones y del voto de solo combatir a infieles.

Deudos de los reyes soberanos de los reinos donde tenían situadas sus posesiones, no podrán desentenderse de las disputas políticas internas y externas y al intervencionismo real que se irá incrementando en el siglo XIV, durante los reinados de Alfonso XI y Pedro I.

Durante las guerras sucesorias de este último reinado, los caballeros llegarían a dividirse en dos bandos: *petristas* y *trastamaristas,* según su obediencia a maestres opuestos, dando lugar a una verdadera confrontación intestina e incluso a enfrentarse en la batalla exclusiva en Tarancón en 1335, en la que perdería la vida el nombrado con anuencia real, Juan García de Villagera, frente a la hueste del comendador mayor de Castilla y más tarde maestre, Gonzalo de Mexía, partidario del otro candidato, don Fadrique Alfonso de Castilla, gemelo del futuro Enrique II. Éste llegaría a ser asesinado en Sevilla por orden de su hermanastro Pedro I, en 1358, y nombrado en su lugar García Álvarez de Toledo, que sería a su vez sustituido por don Gonzalo tras el triunfo final del conde de Trastámara.

Gran encumbramiento había alcanzado el maestrazgo de la milicia jacobea en el siglo XV, coincidiendo con su olvido del deber reconquistador y su intromisión en la política como cualquier otro potentado o ricohombre castellano y en detrimento también de las prohibiciones de la regla, respecto a no luchar contra cristianos. Bien alejados estaban los caballeros bajomedievales de aquellos que "renunciaron y desampararon todas las honrras y pompas mundanas, y dexaron las vestiduras precíosas, y la longura de los cabellos"[43].

Otro infante llegaría a ocupar la sede de Uclés, por imposiciones políticas y a la sorprendente edad de nueve años: don Enrique de Aragón, que lo fue en 1409 a la muerte de Lorenzo Suárez de Figueroa, conspirador constante contra la autoridad de Juan II hasta su muerte, de quien habla el romance de Pedro de Escavias, recogido en el Cancionero de Castañeda:

> Yo me so el Infante Enrique
> D´Aragon e de Seçilia,
> fijo del rey Don Fernando, (Fernando I de Aragón)
> nieto del rey de Castilla, (Juan I de Castilla)
> maestre de Santiago,
> de la gran cavallería…[44].

[43] Francisco de Rades y Andrada, *Chronica de las tres ordenes y cauallerias…, op. cit.,* p. 1v.

[44] Recogido por Francisco R. Huagón, "Un cancionero del siglo XV con varias poesías inéditas". *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* IV (1900), p. 528.

Tras la batalla fratricida de Olmedo de 19 de mayo de 1445, el favorito real don Álvaro de Luna, quedó sin opositor para ocupar la sede magistral en sustitución del maestre-infante. Como ministro, se trataba sin duda del mayor infiltrado hasta entonces conocido del poder real, pese a su afección por el Apóstol, que le movería a la fábrica de la suntuosa capilla, llamada de Santiago, de la catedral de Toledo, construida a sus expensas y donde yacen sus restos.

En la guerra civil que enfrentó a los Reyes Católicos con los partidarios de Juana la Beltraneja, los santiaguistas apoyaron colectivamente a los primeros, mientras que la Orden de Calatrava hacía lo propio con doña Juana, situación bastante anómala ya que, como señala Rada, "ella [Calatrava] y las de Sanctiago y Alcantara siempre tuvieron hermandad "[45], lo que es cierto en términos generales, pero no cuando, instalada Santiago en Castilla, recibe de su rey, Alfonso VIII, la fortaleza de Uclés, en 1174 y en *tierra de frontera,* de la que harían *convento maior.* Calatrava, fundada en 1158, y su maestre, Martín Pérez de Siones, que querían dominar todo el alto Tajo, donde tenían ya notables posesiones, rivalizaron con ella y se enzarzaron en disputas. Toda rivalidad se pudo dar por terminada a partir de 1243, año en que se acordó una política común de rescate de caballeros prisioneros de los moros y de colaboración en batalla, empleando su influencia conjuntamente a la hora de animar a los reyes a continuar la Reconquista.

No hay acción de relieve durante esta en que no intervenga la Orden de Santiago.

El declinar militar de las órdenes lo determinarían diversos factores. El triunfo de la Reconquista, la obtención por los Reyes Católicos de la administración de las mismas y los primeros pasos para la creación del ejército profesional, y la incorporación perpetua y, por tanto, definitiva, de los maestrazgos de las tres órdenes a la Corona de Castilla que se produjo en 1523, por la bula *Dum intra,* concedida por el papa Adriano VI a Carlos I. Sus abuelos habían disfrutado únicamente de su administración vitalicia –lo que venía a ser equivalente desde el punto de vista práctico– pero no de su titulación como maestres, por varias razones insalvables para la mentalidad caballeresca del momento, como que la cabeza de la orden fuese una mujer y que se asumieran las tres titularidades de Santiago, Calatrava y Alcántara a la vez.

La Orden de Santiago no organizaría institucionalmente más mesnadas, ni establecería conventos en el norte de África, como pretendió Alfonso V para los portugueses, pero en 1535 y con motivo de la conquista de Túnez por Carlos I, los caballeros asistentes celebraron colectivamente a su patrón en su día, recordando sus votos combativos contra infieles. Poco después organizarían su propia división naval, su limitada proyección marítima para la que existía un precedente. Alfonso X, en 1272, había estimado que también podían encomendárseles operaciones navales y que, en vez de montar caballos cabalgaran sobre naves, como rezan las Partidas, y les había concedido, mientras reinó, la mayor galera de su flota.

[45] Francisco de Rades y Andrada, *Chronica de las tres ordenes y cauallerias…, op. cit.* Dedicatoria a Felipe II.

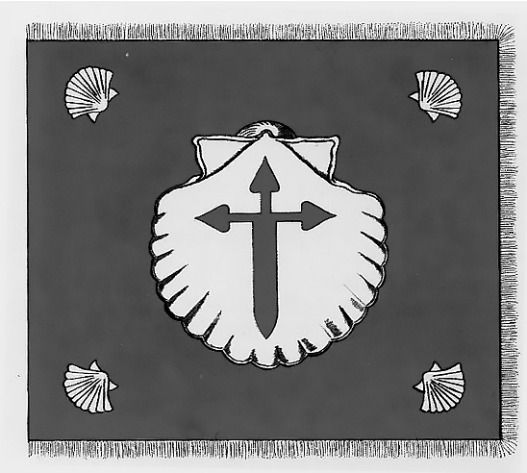


Fig. 9. Estandarte del Regimiento de Caballería de Santiago de 1737. José Luis Calvo y Luis Grávalos, Banderas de España (1983).

En 1551 se materializó un proyecto del Emperador para que la orden de Santiago armara cuatro galeras, estableciéndose que los caballeros de la orden se instruyesen y embarcasen para combatir a los berberiscos y que ningún novicio fuese admitido sin llevar certificaciones de los capitanes generales de galeras de haber servido y residido seis meses enteros en ellas. Vigente durante diez años, el escuadrón acabaría integrándose en las Galeras de España, con independencia de que se llenasen de santiaguistas a título particular las demás escuadras de galeras.

Aunque no se organizarían divisiones parecidas para el teatro de operaciones atlántico, los capitanes generales del Mar Océano, mayoritariamente santiaguistas, incluirían en sus estandartes a unos nuevos Santiagos, transformados de *matamoros* en *mataturcos,* que masacran las hordas de jenízaros.

Con esto finaliza la intervención militar de la orden en su conjunto, que no podrá atender la requisitoria del conde-duque de Olivares, el proyecto de su *Unión de Armas* de 1624, pero colaborará en la leva y mantenimiento de determinadas unidades regulares, que recibirán el nombre *de las Órdenes* o de *Santiago* desde 1703. En su recuerdo y desde 2016, lleva su nombre el Grupo Ligero Acorazado Santiago I del Regimiento de Caballería Farnesio nº 12 dependiente de la Brigada Galicia VII (fig. 9).

Durante la Edad Moderna, habiendo renunciado definitivamente a la vida monástica y militar, los caballeros contribuyen con los subsidios de *Montado y Galeras,* en recuerdo de los servicios personales de tiempos pasados, convertidos ahora en prestaciones económicas. El *montado* era el pago de un soldado que iba a la guerra en lugar del caballero, se tasaba en 2.200 reales en esta época; las *galeras,* dispensa para eludir los seis meses de servicio en las galeras del Mediterráneo, suponían 1.650 reales[46], que se suman al subsidio de *Monjas,* destinado al mantenimiento de los conventos femeninos.

Una orden del mayor prestigio

Su renombre internacional como orden nobiliaria, determinó que apareciera otra de igual nombre en un lugar alejado en espacio y cultura, pero sin embargo influenciado por su fama adquirida ya a finales del siglo XIII: la Orden de Santiago o de la Concha

[46] Juan de A. Gijón Granados, *La Casa de Borbón y las Órdenes Militares durante el siglo XVIII (1700-1809),* tesis doctoral, p. 49.

creada por Florencio IV, conde de Holanda en 1290, extinguida al abolirse la religión católica, cuya divisa era una cadena de oro con seis conchas, de la que pendía una medalla con la imagen del Apóstol. La orden portuguesa de Santiago de la Espada, por su parte, fue inicialmente un trasplante de Dionís I que invitó a algunos caballeros a pasar a sus estados, iniciándose pronto un proceso que llevaría a los santiaguistas portugueses a escindirse y convertirse en una orden independiente de hecho. La teórica supeditación a los maestres castellanos no desapareció definitivamente hasta 1452, cuando el papa Nicolás V eximió a los portugueses de la jurisdicción y del derecho de visita que tenía la orden castellana de Santiago[47]. En 1789 quedó secularizada, viniendo a constituir desde entonces una recompensa al mérito civil.

En el siglo XVII, pese a su decadencia militar, la orden conserva un gran prestigio social. Cruzarse en una de las órdenes militares suponía el reconocimiento nobiliario pleno por encima de cualquier ejecutoria. La Orden de Santiago, la más prestigiosa y rica, se convierte en la gran aspiración de muchos, especialmente del militar, que declara con frecuencia la especial "devoción que tiene al bienaventurado apóstol", hasta el punto de que, en octubre de 1674, el Consejo de las Órdenes elevaba consulta para impedir que se concedieran hábitos santiaguistas ya que ese año se habían dado 190, contra 7 de Calatrava y 5 de Alcántara, con peligro de que estas dos últimas llegaran a extinguirse. Aunque no se llegó a ese extremo, la concesión hubo de limitarse y, en algunos momentos, cerrarse temporalmente en el siglo XVIII, en el que continúa e incluso se acentúa el apetito nobiliario, que aprovecha la Corona como parte importante de su recurso y política premial. Las órdenes se integran más plenamente en dicho Real Consejo, con el fin de crear nuevas élites afectas dentro de los programas de *Ilustración* de España y en su búsqueda de "motores" de la misma.

Suprimidas por el gobierno intruso de José Bonaparte y por las Cortes de Cádiz, que se incautan de sus bienes, para volver a recuperarlos durante el resto del reinado de Fernando VII, Isabel II, entre 1833 y 1835, vuelve a abolir el Consejo de las Órdenes y reestructura la circunscripción administrativa de las provincias, desapareciendo la jurisdicción civil de la Orden de Santiago, siendo sus propiedades sometidas a las leyes desamortizadoras (1835-1841) con las demás, como bienes raíces de la Iglesia.

Suspendidas de nuevo las órdenes con la I República y restauradas por Alfonso XII, perduraron oficialmente, pero como meras reliquias honoríficas y nobiliarias con apoyo oficial hasta 1931. Suprimidas de nuevo por la II República, desde finales del siglo pasado fueron reinstauradas como mera asociación civil e inscritas como tales en el Ministerio del Interior, dotadas de nuevos estatutos y manteniendo sus fines históricos, religiosos, benéficos y culturales.

[47] Enrique Rodríguez-Picavea Matilla, "Los cismas en las órdenes militares ibéricas durante la Edad Media", *La España Medieval,* 34 (2011), p. 304.

La alianza entre el cetro y el bordón: Santiago y la monarquía en el altar mayor de la catedral de Santiago de Compostela (1667)[1]

Miguel Taín Guzmán
Universidade de Santiago de Compostela, España

El arquitecto y entallador Pedro de la Torre, con taller abierto en la corte y muy conocido por sus retablos para iglesias de Madrid y santuarios de toda España, recibe un encargo muy especial hacia 1657-1658[2]. En efecto, el cabildo de la catedral de Santiago de Compostela le solicita el diseño de un grupo escultórico que recuerde de forma permanente a fieles, viajeros y peregrinos tanto el singular carácter apostólico del santuario, al albergar la tumba del Patrón de las Españas (como se llamaba entonces al Imperio), el apóstol Santiago el Mayor, como su fundación real muy antigua, su derecho a cobrar el Voto de Santiago, y la reciente fundación de la ofrenda real al santo por parte del rey Felipe IV. Se trata de las esculturas que en la actualidad

[1] El presente trabajo es una nueva reflexión sobre el tema ya tratado en "La monarquía y el patrón de las Españas: imágenes de patrocinio regio y la ofrenda real al apóstol Santiago", en Inmaculada Rodríguez Moya y Víctor Mínguez, eds., *Visiones de un imperio en fiesta,* España, Fundación Carlos de Amberes, 2016, pp. 191-222.

[2] Sobre este artista véanse Virginia Tovar Martín, "El arquitecto-ensamblador Pedro de la Torre", *Archivo Español de Arte* (1973), pp. 261-297; Juan José Martín González, *Escultura barroca en España 1600-1770,* Madrid, 1998 (1ª ed. 1983), pp. 268-270. Para sus otros trabajos en Galicia véase Adolfo de Abel Vilela, "Pedro de la Torre y los retablos baldaquino de la Virgen del Sagrario de Toledo y de los Ojos Grandes de Lugo", *Espacio, Tiempo y Forma* (1995), pp. 145-165.

Fig. 1. Pedro del Valle: grupo escultórico del apóstol Santiago y los cuatro reyes, 1667

coronan el camarín del altar mayor donde se representa al Apóstol caracterizado de peregrino sobre un altar y a cuatro reyes hispánicos arrodillados que le rinden homenaje[3] (fig. 1). Su talla en madera corresponde a Pedro del Valle, un escultor menor originario de Villafranca del Bierzo, que firma el contrato con el cabildo el 8 de noviembre de 1667[4]. En el documento se dice exactamente que deberá realizar "la ymaxen del santto Apóstol y los quatro reies que la tienen, con su sitial y almoadas y corona, según está en la traça de Pedro de la Torre", lo que no deja lugar a dudas sobre a quién corresponde la autoría del proyecto.

Afortunadamente, el *Libro Segundo de Fábrica* de la catedral identifica a los cuatro reales "vienhechores de esta Santa Iglesia" representados en el grupo escultórico:

[3] Consta el pago de 1.000 reales a De la Torre por una traza para el baldaquino que es de suponer incluiría nuestras esculturas; ACS (Archivo de la Catedral de Santiago), IG (Índice General) 534, *Libro 2º de Fábrica*, data de 1658, fol. 55v.

[4] ACS, IG 713, Varia, doc.19; el contrato figura transcrito en Jesús Carro García ("Del Románico al Barroco: Vega Verdugo y la capilla mayor de la Catedral de Santiago", *Cuadernos de Estudios Gallegos* (1962), pp. 241-242, nota 94) y en José María Álvarez Cervela (*Contratos de obra artística en la catedral de Santiago durante el siglo XVII,* original ms. del ACS, 1968, pp. 74-76). Las tallas fueron pagadas a su autor dos años más tarde (ACS, IG 534, *Libro 2º de Fábrica,* data de 1669, fol. 223r.v.). En el *Libro 2º de Fábrica* consta el pago al pintor Pedro de Mas por la policromía y encarnaciones de las esculturas (ACS, IG 534, *Libro 2º de Fábrica,* data de 1671, fol. 246v. y data de 1672, fol. 252v.). Sobre Del Valle véanse Pablo Pérez Costanti, *Diccionario de artistas que florecieron en Galicia durante los siglos XVI y XVII,* Santiago, 1930, pp. 535-537; Vicente Fernández Vázquez, "El escultor Pedro del Valle. Autor de los pasos procesionales de la cofradía de la Vera Cruz y de las imágenes del baldaquino y del tabernáculo de la catedral de Santiago de Compostela", en *Bierzo,* Ponferrada, 2004, pp. 11-24.

Alfonso II, Ramiro I, Fernando V (más conocido como Fernando el Católico) y Felipe IV[5]. El documento, además, señala los méritos de cada uno que explican su presencia en la capilla mayor. Así, justifica la figura de Alfonso II como constructor de la primera iglesia de Santiago para albergar en su interior la tumba apostólica entonces recién descubierta, tras su "peregrinación" al enclave en la tercera década del siglo IX (el documento solo dice "que la hiço", en referencia a la construcción del templo jacobeo). La de Ramiro I porque instaura el Voto de Santiago, principal fuente de ingresos de la mesa capitular (el documento declara "que conçedió el Votto a esta Santa Iglessia"). La de Fernando V por ser el conquistador, con su esposa Isabel, del reino nazarí de Granada y establecer el Voto de Granada (el documento indica "que ganó a Granada y le conçedió los Votos que llaman Viejos de Granada"). Y, por fin, la de Felipe IV, fallecido en septiembre de 1665, es decir, dos años antes de la firma del contrato para la talla de este grupo escultórico, porque funda la ofrenda real al Apóstol con cuyos fondos se financia la construcción de toda la nueva escenografía barroca de la capilla mayor, donde se instalan estas imágenes que ahora se analizan (el documento expone que "dio y conçedió 1.000 escudos de oro en oro de juro y renta en cada un año para la Fábrica; y 40.000 ducados de vellón por una bes sobre las encomiendas de Santiago; el tejo de oro y colgadura rica con otras presseas").

El 9 de junio de 1643 este último monarca había establecido la donación anual de 1.000 escudos de oro por los reinos de Castilla cada 25 de julio, día del martirio del Apóstol según el calendario romano[6], por la protección en el gobierno de sus reinos a él y a sus antecesores[7]. Su presentación en nombre del rey correspondería al alcalde mayor más antiguo de la Real Audiencia de Galicia y el dinero procedería del rendimiento de las rentas de millones del Reino de Galicia, no de las arcas reales. En la real cédula se declaran los motivos de la oferta, pues indica que "por quanto son notorios los beneficios

[5] ACS, IG 534, *Libro 2º de Fábrica,* data de 1669, fol. 223r.; documento publicado en Pérez Costanti, *Diccionario…, op. cit.,* p. 536 y en Simón Vicente López, *Vega y Verdugo, Peña de Toro y la introducción del barroco en Compostela,* Santiago, 2012, pp. 332-333.

[6] Sobre el origen y desarrollo de su patronato en la Edad Media véase Klaus Herbers, *Política y veneración de santos en la Península Ibérica. Desarrollo del "Santiago Político",* Pontevedra, 1999. Sobre las vinculaciones de la Monarquía y el Apóstol en la Edad Moderna véase Víctor Nieto Alcaide (com.), *Santiago y la Monarquía de España (1504-1788),* Santiago, 2004.

[7] El texto de la real cédula figura publicado en Pablo Pérez Costanti, "Fiestas Compostelanas de 1643. La Ofrenda Nacional al Patrono de España", en *Notas Viejas Galicianas,* vol. 3, Vigo, 1926, pp. 157-158; sobre la primera ofrenda véanse pp. 153-161. Sobre la historia de la ofrenda véase ACS, Ofrendas Nacionales al Santo Apóstol, IG 359 e IG 360. También José María Zepedano y Carnero, *Historia y descripción arqueológica de la Basílica Compostelana,* Santiago, 1999 (1ª ed. 1870), pp. 131-134; Bernardo Barreiro (dir.), "La Oferta de mil escudos hecha anualmente al Apóstol Santiago por los Reinos de León y Castilla", *Galicia Diplomática,* vol. 2, núm. 3 (22 de julio de 1883), pp. 17-20; Antonio López Ferreiro, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela,* vol. 9, Santiago, 1907, pp. 101-102; Ofelia Rey Castelao, "Las épocas moderna y contemporánea", en *La Catedral de Santiago de Compostela,* La Coruña, 1993, pp. 69-75; José Antonio Tojo Ramallo, *Fiestas del Apóstol 1500-1985. Una aproximación a la historia del ocio y el tiempo libre en la Ciudad de Santiago a través de sus fiestas patronales,* Santiago, 1996, pp. 13-17; Concepción Presas Barrosa, *Las Ofrendas Nacionales a Santiago Apóstol, Patrón de España (1949-2001),* Santiago, 2002, pp. 19-75; y Ofelia Rey Castelao, *Los mitos del Apóstol Santiago,* Santiago, 2006, pp. 60-86.

y favores tan continuados que los Señores Reyes, mis progenitores, e yo y estos mis reynos, hemos recibido y cada día recibimos mediante el auxilio del glorioso apóstol señor Santiago, como patrón de ellos, y los que me promete la confianza con que lo espero por su intercesión, me obligan a mostrarlo con algún reconocimiento dedicado a su mayor culto y veneración". La referencia en el documento a la gratitud de la Corona por la tutela del Apóstol explica la presencia de los reyes más significativos en la historia de la Iglesia compostelana en el conjunto escultórico catedralicio. También podría entenderse como una necesidad de compensación de Felipe IV al agravio infligido a Santiago por su anterior apoyo a santa Teresa de Jesús como copatrona de sus reinos[8]. Por consiguiente, el grupo de Santiago, con sus cuatro reyes, cabría explicarlo como uno de los más importantes proyectos propagandísticos y conmemorativos de la Casa de Austria.

Otra real cédula de días después, el 17 de junio, confirma la ofrenda, concediendo además a la Fábrica de la catedral la cantidad de 2.000 ducados anuales sobre los frutos y rentas de la mitra compostelana durante veinte años, y otros 2.000 sobre las vacantes de las encomiendas de la Orden de Santiago durante el mismo tiempo, para la construcción de una reja y nuevo retablo al Apóstol "con que pareze se podrán hazer estas dos obras con el lucimiento y grandeza que se deve al Santo y correspondientes a mi afecto y devoción", origen de la financiación de todo el mobiliario barroco de la capilla mayor compostelana, incluyendo nuestro grupo escultórico, el camarín y el baldaquino[9]. Una tercera real cédula del 16 de diciembre, siempre del mismo año, previene que en adelante fuera el capitán del Reino de Galicia quien hiciera la ofrenda o, en caso de enfermedad, el oidor más antiguo de la Real Audiencia[10]. Esta pensión sobre las rentas de la mitra fue prorrogada durante años, utilizándose ese dinero para la renovación barroca del edificio de la catedral[11].

El 15 de noviembre de 1647 el mismo rey expidió la carta de privilegio por la que se mandaba que la Iglesia de Santiago tuviese los citados 1.000 escudos de oro de la ofrenda por juro de heredad sobre los millones de Galicia, avisando de que nunca se

[8] Sobre el tema véase Ofelia Rey Castelao, "La disputa del patronazgo de la Monarquía: ¿Santiago o Santa Teresa?", en J. Martínez Millán y M. A. Visceglia (dirs.), *La Monarquía de Felipe III: la Casa del Rey,* Madrid, 2008, vol. 1, pp. 227-246.

[9] Cfr. López Ferreiro, *op. cit.,* vol. 9, pp. 101-102; el documento figura transcrito en Apéndices, doc. 16, pp. 81-83. Sobre las diferentes fases de construcción de estos muebles véanse Miguel Taín Guzmán, *Domingo de Andrade, maestro de obras de la Catedral de Santiago (1639-1712),* vol. 1, Sada-A Coruña, 1997, pp. 353 y ss. Contrástese con el reciente trabajo de Vicente López, *Vega y Verdugo…, op. cit.,* pp. 285 y ss.

[10] Cfr. Pérez Costanti, "Fiestas Compostelanas de 1643…", *op. cit.,* p. 158.

[11] Así consta en AHDS (Archivo Histórico Diocesano de Santiago), Fondo General, Festividades religiosas, leg. 490, *Varios apuntes y noticias de las diligencias que se practicaron quando la concesión del señor D. Phelipe 4º de las pensiones sobre encomiendas y mitra y más oferta annae que hizo de mil escudos, año de 1740.* Otro documento, el Libro de la entrada y salida de los 1.000 escudos de oro, indica año a año, entre 1643 y 1676, en que se invirtió el dinero de la ofrenda; ACS, IG 360, Ofrendas, *Libro de la entrada y salida de los 1.000 escudos de oro que en cada un año perpetuamente dotó a Nuestro Glorioso Apóstol y Patrón Único de las Hespañas Señor Santiago la Magestad del Católico rey nuestro señor don Phelipe 4º que Dios guarde. Començose la offerta de esta dotación año de 1643.* Sobre la importancia del dinero de la ofrenda para el sostenimiento de la Fábrica y las obras emprendidas véase Ofelia Rey Castelao, "La financiación de la fábrica catedralicia compostelana, siglos XVII-XIX", en M. Taín Guzmán y R. J. López (eds.), *El legado de las catedrales, Semata* (2010), vol. 22, pp. 311-328.

desviase el dinero a otros temas[12]. El 7 de mayo de 1648 otra real cédula obliga a que los 1.000 escudos procedan de la paga de fin de marzo de las rentas de millones del reino gallego, asegurándose el abono de la citada cantidad[13]. El Archivo catedralicio conserva un último privilegio de Felipe IV, con fecha del 2 de diciembre de 1651, en el que se inserta el texto del juro perpetuo sobre la oferta de los 1.000 escudos de oro cada 25 de julio sobre los millones gallegos[14]. La ofrenda sigue vigente aún hoy en día, aunque sin entrega de dinero alguno[15].

El *Libro de Ceremonias de la Catedral de Santiago* (s. XVIII) explica al detalle el protocolo para la recepción del oferente y la realización de la ofrenda el 25 de julio, acto conocido como "el ofertorio", que podría haberse tenido en cuenta en la concepción de la disposición de las esculturas del camarín: "Al oferttorio, después de aver ofrecido el cavildo y asta los niños de choro, vaja el señor maestro de ceremonias con los pincernas a combidarle [en referencia al oferente delegado por el rey]. Y, asistido de los dos señores, aviendo dejado primero a un ministro suio la vara, sube al altar mayor a hazer la oferta, arrodillado sobre una almoada [es decir, en el modo en que deberían haber sido representados los reyes del grupo escultórico como luego veremos]. Acabada, tomando la vara a la puertta, vuelbe con ella a su assientto. El inciensso y paz se le da por distinto capellán al tiempo que se dixo en vísperas y con distinto portapaz. Fenecida la missa y el hymno de sexta, se despide con la misma formalidad del recivimientto"[16]. Esta ofrenda del 25 de julio no hay que confundirla con los regalos enviados por el rey los años santos a través de un delegado para la que también hay un protocolo especial similar al ya explicado[17], y a los que también se aludiría en el grupo escultórico pues son mencionados en el citado Libro de Fábrica cuando se citan los méritos de Felipe IV: "Dio y conçedió… el tejo de oro y colgadura rica con otras presseas"[18].

---

[12] Véase copia del documento en ACS, IG 360, *Ofrendas, Fábrica. Zédulas reales,* fols. 36v.-38r. y Ofrendas al Santo Apóstol, Cédulas y Órdenes Reales, 1643-1857, pliegos 1 y 2.

[13] Véase copia del documento en ACS, IG 360, *Ofrendas, Fábrica. Zédulas reales,* fols. 39r.-40r. y Ofrendas al Santo Apóstol, Cédulas y Órdenes Reales, 1643-1857, pliegos 2 y 3.

[14] Véase copia del documento en ACS, IG 360, Ofrendas al Santo Apóstol, Cédulas y Órdenes Reales, 1643-1857, pliegos 4, 5 y 6.; cfr. José Ignacio Cabano Vázquez (com.), *Los reyes y Santiago. Exposición de Documentos Reales de la Catedral de Santiago de Compostela,* Santiago, 1987, p. 189.

[15] Cfr. Presas Barrosa, *Las Ofrendas…, op. cit.,* pp. 68-72 y 674 (informe de J. Filgueiras Fernández).

[16] ACS, IG 357, *Libro de Ceremonias de la catedral de Santiago* (LC), fols. 27r.-28r. En el ACS (IG 360, Ofrendas) hay más documentos sobre el protocolo a seguir durante el ofertorio.

[17] ACS, IG 357, LC, fols. 22r.-24r. Sobre el protocolo cuando los regalos reales o la ofrenda del 25 de julio eran presentados por el Capitán General del Reino véase LC, fols. 24r.-25v. Sobre la entrega de regalos reales hay documentación en ACS, IG 360, Ofrendas, y fue analizada por Zepedano y Carnero, *Historia y descripción…, op. cit.,* pp. 136-140; Pablo Pérez Costanti, "Homenaje a un delegado regio en 1745. Espléndidos agasajos a portadores de ofrendas reales", *Notas Viejas Galicianas,* vol. 3, Vigo, 1926, pp. 178-186; Roberto J. López, "Donaciones regias a la catedral de Santiago en la Edad Moderna", en Nieto Alcaide, *Santiago y la Monarquía de España (1504-1788),* Santiago, 2004, pp. 135-152; y Ofelia Requejo Gómez, "Ofrendas reales a Santiago. De la piedad al rito", en Nieto Alcaide, *Santiago y la Monarquía…, op. cit.,* pp. 175-189.

[18] ACS, IG 534, *Libro 2º de Fábrica,* data de 1669, fol. 223r. La "colgadura rica" citada en el documento es en realidad un conjunto de colgaduras enviadas por Felipe IV en 1655 que fue colgada de las paredes de la capilla mayor con motivo del año santo; ACS, IG 596, Libro 31 de Actas Capitulares, 1655, fols. 376v.-379v.

Fig. 2. Pedro del Valle: detalle del apóstol Santiago

Se crea así en la catedral compostelana un grupo de figuras con una nueva iconografía, dedicado a ser expuesto en un recinto que en la documentación capitular compostelana recibe el tratamiento de "capilla real". Como ya se ha mencionado al comienzo de este trabajo, cabe relacionar su origen con el interés del cabildo por dejar testimonio universal tanto de los lazos de la monarquía con el origen y fundación del santuario, como de que las rentas del cuerpo capitular se deben al privilegio del Voto, un impuesto que tenían obligación de pagar los labriegos cristianos residentes en los territorios ganados a los musulmanes (los últimos en incorporarse al pago fueron los residentes en el reino de Granada); y, especialmente, de la reciente fundación real de la mencionada ofrenda al tutor de las Españas. Así, cuando se disponen las cuatro estatuas regias alrededor del Apóstol se escenifica de modo permanente ante peregrinos, visitantes y fieles, el agradecimiento de Felipe IV y sus predecesores por la protección apostólica y, con la presencia de la imagen del último rey, el compromiso de la ofrenda. El lugar elegido para su emplazamiento definitivo es de gran contenido simbólico tanto por constituir un mueble concebido para permitir continuar con las muestras de aprecio popular a la imagen medieval de Santiago que alberga, como también por señalar visualmente el lugar de enterramiento apostólico: al camarín se le llama "el mausoleo del altar mayor del santo" en la documentación capitular[19].

En la concepción de la imagen de Santiago caracterizado de peregrino (fig. 2), el autor sigue la iconografía tradicional, de origen medieval, de la que quedan numerosos ejemplos en el mismo recinto catedralicio, el Camino de Santiago y otros lugares de culto jacobeo[20]. Así, se le presenta de pie, calzado y con el atuendo típico de los peregrinos: es

[19] Así se le denomina en el contrato de su construcción (ACS, IG 718, Varia, doc. 479) y en las notas de los gastos de su realización en el Libro 2º de Fábrica (ACS, IG 534).

[20] Sobre la iconografía de Santiago peregrino véanse J. K. Steppe, "L'iconographie de Saint Jacques le Majeur (Santiago)", en *Santiago de Compostela. 1000 ans de Pèlerinage Européen,* Gante, 1985, pp. 136-143; Ramón Yzquierdo Perrín, "Historiografía e iconografía de Santiago en la catedral compostelana", en *Géneros literarios romanos. Aproximación a su estudio,* Madrid-Santiago, 1996, pp. 26-33; e Isidro G. Bango Torviso, "Santiago Peregrino", en *Santiago. La Esperanza, Santiago,* 1999, pp. 89-97.

decir, viste una túnica en este caso estofada y sujeta al talle por un cinto rojo; una esclavina para protegerse de las inclemencias del tiempo, aquí también estofada; y el característico sombrero de ala ancha para preservar los ojos tanto de la lluvia como del sol. Con la mano derecha ase el bordón propio de los caminantes, del que cuelga la calabaza que usaban para transportar agua. En cambio, con la izquierda sostiene un libro, cuya policromía simula una encuadernación de cuero roja con repujados de oro, para recordar su labor como evangelizador de Hispania. La imagen se dispone sobre un altar cubierto con un paño encarnado estofado y un almohadón borlado. Lo rodean los cuatro reyes citados, distribuidos por parejas, dos delante y dos detrás del altar, con mirada alzada y brazos abiertos reverentes, en actitud de homenaje y devoción, en gesto propio de la declamatoria barroca. De esta forma se configuran en el altar mayor dos niveles de diferente rango social para honrar al Apóstol: uno inferior, en el interior del camarín, donde la imagen medieval apostólica, sentado en cátedra, recibe el homenaje de los peregrinos a través del rito del beso y el abrazo, y otro superior, encima del mueble, donde la realeza venera permanentemente y arrodillada la escultura tallada por Del Valle.

Tradicionalmente en la catedral se viene afirmando que los cuatro reyes se distribuyen por orden cronológico, del más antiguo al más moderno, de atrás adelante y de izquierda a derecha. De ser así, detrás de Santiago, se encontrarían, a la izquierda, Alfonso II y a la derecha Ramiro I, y delante, a la izquierda Fernando V y a la derecha Felipe IV, este último bien visible por su papel en la fundación de la ofrenda con cuyos fondos se financiaba la talla de las esculturas[21] (fig. 1). Los cuatro presentan rostros idealizados, visten según la moda del siglo XVII y cuidan la propiedad y la apostura: llevan armadura damasquinada de diferente factura, como defensores del dogma, y una rica capa de armiño, como miembros de la realeza. Igualmente todos enarbolan en una mano el cetro real, los de la izquierda en la mano siniestra y los de la derecha en la diestra por razones de simetría. El supuesto Alfonso II presenta una profusa barba y bigote, como también se le retrata en el Tumbo A del Archivo Capitular, que evitan al artista detallar rasgos fisonómicos desconocidos. Lo mismo se podría afirmar de la barba y bigote del rey frontal derecho, el supuesto Felipe IV, como luego se tratará.

El principal cambio entre las cuatro imágenes consiste en el tipo de cuellos y puños de su vestuario: los supuestos Alfonso II (fig. 3) y Ramiro I (fig. 4) portan lechuguillas y puños escarolados, mientras que el tenido por Fernando el Católico (fig. 5) luce un lienzo plegado y el presunto Felipe IV (fig. 6) viste una valona almidonada, prenda con la que este monarca aparece siempre retratado en grabados y óleos contemporáneos debido a que había prohibido el uso de las lechuguillas en una real pragmática de 1623[22]. Un

[21] Se trata de las identificaciones transmitidas oralmente entre los miembros del cabildo, de las que me hago eco en un anterior trabajo; Miguel Taín Guzmán, "Los tres Santiagos de la capilla mayor de la Catedral de Santiago: iconografía, culto y ritos", en Paolo Caucci (ed.), Visitandum est. Santos y Cultos en el *Codex Calixtinus*, Actas del VII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, Santiago, 2005, pp. 279-283.

[22] Cfr. Enriqueta Albizua Huarte, "El traje en España: un rápido recorrido a lo largo de su historia", en J. Laver, *Breve historia del traje y de la moda,* Madrid, 2006 (1ª ed. 1988), pp. 324-327.

Fig. 3. Pedro del Valle: detalle del supuesto Alfonso II

Fig. 4. Pedro del Valle: detalle del supuesto Ramiro I

Fig. 5. Pedro del Valle: detalle del supuesto Fernando V

Fig. 6. Pedro del Valle: detalle del supuesto Felipe IV

grabado del grupo escultórico de 1717 del pintor madrileño Juan Delgado, realizado posiblemente a partir de dibujos del maestro catedralicio compostelano Domingo de Andrade de hacia 1677, demuestra que a la escultura del supuesto Felipe IV le falta el toisón de oro colgado al cuello, con el que siempre se retrataba el monarca (contrastar fig. 7 y 8), y que tanto él como el supuesto Fernando V llevaban en origen

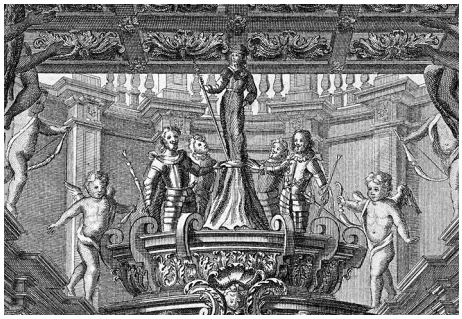


Fig. 7. Juan Delgado: detalle del grupo escultórico del camarín en el altar mayor de Santiago Apóstol, 1717; British Library

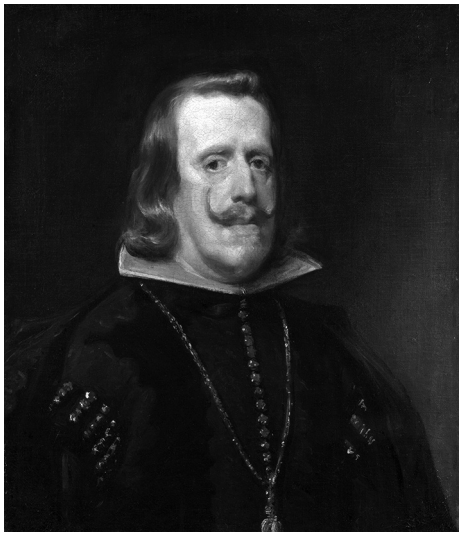


Fig. 8. Velázquez: retrato de Felipe IV con el Toisón de Oro, 1652-1653; Wikimedia Commons

una espada al cinto[23] (fig. 7). Dicho esto, se debe reconocer que hoy no se conserva nada en tres de las cuatro figuras de los reyes que nos permita identificarlas con los monarcas enunciados en el *Libro Segundo de Fábrica.* La única excepción es Felipe IV.

Ya he indicado que el dibujo que siguió Del Valle para la talla del grupo escultórico vino de Madrid y su autoría corresponde a Pedro de la Torre. Por ello es extraño que un autor de prestigio en la corte, que firma como "arquitecto real" de Felipe IV[24], no se haya preocupado de recoger en su traza compostelana un retrato fidedigno del monarca financiador del nuevo aparato barroco de la capilla (donde el baldaquino porta el escudo de la Casa de Austria), cuyo rostro era bien conocido en toda España gracias a los grabados de Pedro de Villafranca y las copias difundidas de los óleos de Diego Velázquez[25] (fig. 8). También resulta extraño que el cabildo no haya reclamado al escultor fidelidad a la realidad a la hora de tallar la cabeza del rey y más teniendo en cuenta que durante años había tenido colgado un retrato al óleo del monarca en la sala capitular[26].

[23] Sobre el grabado véase Miguel Taín Guzmán, "Il ritratto dell'altare maggiore della cattedrale di Santiago de Compostela del pittore Juan Delgado (1717)", *Compostella* (2017), pp. 47-54.

[24] Así figura mencionado en un grabado del trono de la Virgen del Sagrario de Toledo de 1643 (cfr. Juan Nicolau Castro, "La maqueta del trono de la Virgen del Sagrario de la Catedral de Toledo", *Academia* (1996), p. 276) y en el contrato del retablo de Santa María de Tordesillas de 1655 (cfr. Tovar Martín, "El arquitecto-ensamblador…", *op. cit.,* p. 265).

[25] Sobre los retratos de dicho grabador y sus copias véanse Elena Páez Ríos, *Iconografía Hispana,* vol. 2, Madrid, 1966, pp. 165-182; Blanca García Vega, *El grabado del libro español. Siglos XV-XVI-XVII,* vol.1, Valladolid, 1984, pp. 251-252; a modo de ejemplo véanse las fotografías de los publicados en el catálogo final de este libro con los números 754, 766, 769, 770, 771 y 781. Para otros grabadores de la efigie real tales como Roberto Cordier, Juan de Courbes, Juan de Noort, entre otros, véase el mismo estudio, vol. 1, p. 252; a modo de ejemplo véanse las fotografías con los núms. 475, 500, 597, 628, 924 y 957. Sobre el mismo tema véanse los grabados publicados en Pilar Vinatea, "Reinado de Felipe IV", en *Los Austrias. Grabados de la Biblioteca Nacional,* Madrid, 1993, pp. 247 y ss. Sobre los retratos del rey por Velázquez véase el catálogo de la exposición monográfica de sus obras en el Museo del Prado dirigida por Antonio Domínguez Ortiz, Alfonso E. Pérez Sánchez y Julián Gállego, *Velázquez,* Madrid, 1990.

[26] "Más se le pasan duçientos y quarenta y dos reales que, con el porte y marcos, costaron las dos pinturas retratos de los señores rey y reina de España que el dicho señor don Juan Moreno hizo traher de Madrid para la Sala del

La cuestión se resuelve tras un análisis atento del grupo escultórico subido a una escalera de mano de unos tres o cuatro metros de altura dispuesta en el presbiterio[27]. A tal nivel he podido verificar que la cabeza del rey situado detrás, a la derecha, corresponde sin duda alguna a un retrato de Felipe IV, presentando sus facciones y su característico bigote en uve[28] (contrastar figs. 4 y 8). La explicación de su localización actual, inesperada para el rey patrocinador de la obra –se ve con mucha dificultad– y vistiendo la lechuguilla que había prohibido, se debería a un cambio posterior de ubicación de la testa. En efecto, la campaña de restauración de los muebles de la capilla mayor del año 1993 ha permitido comprobar que las cabezas de las cuatro imágenes han sido talladas independientemente de los cuerpos y que son fácilmente extraíbles, lo que permitiría el citado intercambio y explicaría la actual forzada angulación de las dos piezas con respecto a los cuerpos[29]. El viajero Johann Limberg habría visto la cabeza en su ubicación original en 1690, pues identifica a uno de los dos monarcas frontales como Felipe IV[30]. En la década de 1760 se restauraron radicalmente los muebles y esculturas de la capilla mayor, entonces muy deteriorados, renovándose su policromía y pintándose nuevamente los abovedamientos[31]. Así, en 1764 se pagan al escultor José Gambino 79 alas, 5 brazos, 19 manos y 6 medios pies de la figuración "que hizo para las figuras del tabernáculo"[32] y en 1765 a Juan Antonio Nogueira "por las piezas que hizo para el camarín del Santo Apóstol", sin especificar de cuáles se trata y usándose por primera vez el término "camarín"[33]. A este momento sospecho que correspondería el baile de cabezas y tal vez otras reformas en las esculturas reales hasta ahora no identificadas.

Aunque, según lo escriturado en el contrato, los reyes debían ser representados "con su sitial y almoadas y corona, según está en la traça de Pedro de la Torre", hoy el grupo no cuenta con tales elementos. El "sitial", definido en el *Diccionario de Autoridades* (1739) como "assiento, o silla con un pequeño banco delante, cubierto de un tapete con una almohada, o coxín encima, y otra a los pies de la silla, de que usan

Cavildo, donde están"; ACS, IG 534, *Libro 2° de Fábrica,* data de 1656, fol. 31r.; doc. publicado en Vicente López, *Vega y Verdugo…, op. cit.,* p. 333, n. 1491.

27 Agradezco a Ramón Yzquierdo Peiró, Director Técnico-Conservador del Museo Catedral de Santiago, las facilidades dadas para llevar a cabo la inspección in situ del grupo.

28 Aunque en el grabado de Delgado el rey de toisón presenta el característico bigote acaracolado de Felipe IV, el dato no es determinante para ubicar la cabeza en cuestión pues el pintor madrileño dibuja el mismo bigote a otros dos de los reyes representados.

29 Véanse fotos de la cabeza de Alfonso II desmontada en *Restauración da Catedral de Santiago de Compostela,* Madrid, 1999, p. 44.

30 Bien es cierto que a su pareja la identifica erróneamente con Felipe III; cfr. Klaus Herbers y Robert Plötz, *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al fin del mundo,* Santiago, 1999, p. 296.

31 Cfr. Miguel Taín Guzmán, "Las pinturas murales de la capilla mayor de la catedral de Santiago: una ascua de oro jacobea", *Goya* (1999), pp. 228-229.

32 ACS, IG 537, Libro 5° de Fábrica, data de 1764, fol. 173r. y ACS, IG 989-C, Fábrica. Comprobantes de cuentas, dos recibos; documentos publicados en Benedicto José Quijada Morandeira, *Las obras en la catedral de Santiago desde 1751 a 1800. Aportación documental,* A Coruña, 1997, pp. 41-42.

33 ACS, IG 537, Libro 5° de Fábrica, data de 1765, fol. 179r. y ACS, IG 990-A, Fábrica. Comprobantes de cuentas, recibo; documentos publicados en Quijada Morandeira, *op. cit.,* pp. 47-48.

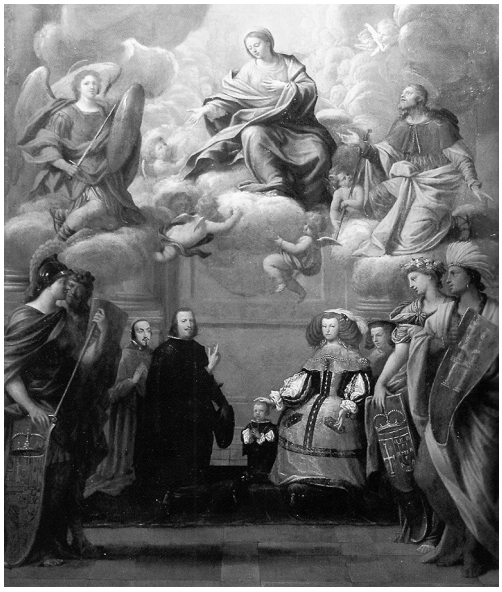


Fig. 9. Pietro del Po: *Apoteosis de la Virgen con Felipe IV, Mariana de Austria, el príncipe Carlos y Pascual de Aragón*, s. XVII; Catedral de Toledo.

los Reyes, Príncipes, y Prelados en la asistencia de las funciones públicas", así como los cojines, en el documento citados en plural, no creo que sean la actual peana del Apóstol y su almohadón como se ha sugerido recientemente[34]. Así, sospecho que en el momento del concierto se tenía en mente representar a los reyes arrodillados en algún tipo de reclinatorio, taburete o estrado y con las rodillas apoyadas sobre un almohadón tal y como se ofrece a los miembros de la Casa Real cuando visitan la catedral compostelana, por ejemplo a Felipe II en 1554[35]; como exige el protocolo del ofertorio por los delegados regios explicado en el *Libro de Ceremonias de la Catedral de Santiago*[36]; y como era habitual en las representaciones reales devocionales de todo tipo de los siglos XVI y XVII desde la creación de las estatuas orantes de Felipe II y Carlos V, con sus respectivas familias, en El Escorial por Pompeo Leoni[37]. Varias pinturas devocionales con Felipe IV lo demuestran: por ejemplo, en el cuadro *Apoteosis de la Virgen con Felipe IV, Mariana de Austria, el príncipe Carlos y Pascual de Aragón* de Pietro del Po, hoy colgado en la catedral de Toledo, se representa al monarca arrodillado sobre un estrado, acompañado de Mariana de Austria y Carlos II, así como de un cardenal, una dama y las alegorías de los cuatro continentes, bajo la protección de la Virgen, san Miguel y el apóstol Santiago[38] (fig. 9); o en la pintura *Autoridades eclesiásticas y civiles adorando la Eucaristía* de Theodore van Thulden, en el Museo d'Art Ancien de

[34] Cfr. Vicente López, *Vega y Verdugo…, op. cit.,* pp. 334-335, n. 1497.

[35] ACS, IG 357, LC, fol. 23v.

[36] En el apartado dedicado a "lo que se ha de prevenir para las oferttas así de los reyes en los años de jubileo y 25 de julio de cada año…" se explica que "asistiendo Su Ilustrísima [el arzobispo] en el choro y gustando recivir la ofertta, se dispondrá un sitial si [el oferente] fuere Grande de España, obispo u otro personaje en nombre del rey o reyna, en la penúltima silla, azya la puerta colateral del choro del señor arzobispo. El sitial se compone de un paño de terciopelo carmesí que cubre el reclinatorio frente de las tres sillas que sirven para el señor legado y los dos señores canónigos asistentes; dos almoadas, una sobre el paño y otra a los pies del señor legado"; ACS, IG 357, LC, fol. 26r.v.

[37] No hay ningún estudio exhaustivo sobre iconografía devocional de los reyes hispánicos salvo la dedicada a la figura de Carlos II por Víctor Mínguez (*La invención de Carlos II. Apoteosis simbólica de la casa de Austria,* Madrid, 2013, p. 217 y ss.), donde se tratan ejemplos muy interesantes de su padre, Felipe IV, algunos de los cuales son mencionados en este trabajo. Sobre los cenotafios del Escorial véase Agustín Bustamante García, "Las estatuas de bronce del Escorial. Datos para su historia (V)", *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* (1999), pp. 138-141.

[38] Cfr. Mínguez, *La invención de Carlos II…, op. cit.,* p. 275.

Fig. 10. Theodore van Thulden: *Autoridades eclesiásticas y civiles adorando la Eucaristía*, hacia 1643-1647; Museo d'Art Ancien de Bruselas

Fig. 11. Real ejecutoria de Felipe II en defensa del Voto de Santiago, 1576; Archivo de la Catedral de Santiago

Fig. 12. Privilegio y Confirmación de Felipe III para el nombramiento de jueces del Voto, 1615; Archivo de la Catedral de Santiago

Bruselas, fechada hacia 1643-1647, se le vuelve a representar arrodillado pero esta vez sobre un almohadón, acompañado de su hermano el cardenal-infante Fernando, su primo el emperador Fernando II y diversos príncipes y dignatarios de las posesiones de los Habsburgo, junto al papa Urbano VIII y algunos cardenales, obispos y clérigos, bajo un rompimiento de gloria con la custodia eucarística sostenida por ángeles[39] (fig. 10). Así, esta iconografía ceremonial real debía de ser de sobra conocida en toda España, incluidos los canónigos de la catedral compostelana, como lo manifiestan las repre-

[39] *Ibidem,* pp. 230-231.

Fig. 13. Detalle de la tarima en la que se arrodillan los monarcas

sentaciones de reyes rindiendo culto al Apóstol en las miniaturas de la documentación real del archivo capitular: dos buenos ejemplos son la miniatura de Felipe II en su Real ejecutoria en defensa del Voto de Santiago de 1576[40] (fig. 11) y la de Felipe III en su Privilegio y confirmación para el nombramiento de jueces del Voto de 1615[41] (fig. 12).

En el caso del grupo escultórico de Compostela, la idea original del contrato debió de quedarse en la actual tarima –invisible al espectador por su altura–, sobre la que los cuatro reyes apoyan directamente una rodilla, los supuestos Alfonso II y Fernando V, la izquierda, y los supuestos Ramiro I y Felipe IV, a la derecha, siempre para guardar la simetría (fig. 13). Por consiguiente, no parece que los cuatro monarcas hayan contado nunca con los cojines citados en el contrato –que difícilmente serían vistos por los fieles también por la altura– ni con otro tipo de sitiales aparte del citado estrado, pareciendo su disposición actual la misma que la representada en el grabado de Delgado (fig. 7). Además, tal disposición final también recuerda, y mucho, a la que aparece en las representaciones de monarcas rezando al Apóstol, arrodillados directamente sobre el suelo, del repertorio de grabados de Diego de Astor para el conocido libro *Historia del Apóstol de Iesus Christo Sanctiago Zebedeo* (Madrid, 1610) de Mauro Castellá Ferrer[42] (contrastar figs. 1 y 14).

[40] Sobre este documento véase *Camiño (a orixe),* Cidade da Cultura de Galicia Museo Centro Gaiás 13.03-13.09 de 2015, Xunta de Galicia, 2015, 2/60.

[41] *Ibidem,* 2/61.

[42] El interés de estos grabados para la lectura del grupo catedralicio ya fue señalado por Vicente López, *Vega y Verdugo…, op. cit.,* p. 334. Sobre estos véase Ana María Roteta de la Maza, *La ilustración del libro en la España de la Contrarreforma. Grabados de Pedro Ángel y Diego de Astor (1588-1636),* tesis doctoral de la Universidad Complutense, Madrid, 1985, pp. 407-514; y Javier Blas Benito, *Grabadores extranjeros en la Corte española del Barroco,* Madrid, 2011, pp. 186-199.

En cuanto a las coronas de los reyes concertadas en el contrato con Del Valle, no hay constancia de si llegaron a realizarse, pero tanto los reyes del grabado de 1717 (fig. 7) como los del grupo actual carecen de ellas (fig. 1). De hecho, en la mayoría de las representaciones devocionales de reyes hispánicos, estos aparecen retratados sin corona ni ningún otro distintivo de poder en la mano (figs. 9, 10 y 12), aunque hay excepciones, como la miniatura de Felipe II en la ejecutoria del Voto de Santiago, donde el monarca sí aparece coronado y con el cetro en la mano (fig. 11), o, ya coetánea de Felipe IV y mucho más interesante para este trabajo, la estampa *La Trinidad adorada por las santas Justa y Rufina, Felipe IV, Isabel de Borbón y los condes de Olivares,* obra de 1627 de Francisco de Herrera el Viejo, donde los reyes aparecen coronados y genuflexos sobre almohadones, en actitud de rezo, hacia la Trinidad[43] (fig. 15). Por otro lado, no creo que la idea original del cabildo, cuando firmó el contrato, fuera disponer las coronas en el suelo a los pies de los reyes como figuran en los grabados de Astor, porque, dada la altura del grupo escultórico, no serían visibles por los fieles (fig. 14). Además, en dichos grabados los cetros también aparecen sobre el pavimento, mientras que en el grupo catedralicio estos son mostrados en alto en la mano de los monarcas. Así, dado que los cuatro reyes de Compostela enarbolan sus cetros (fig. 1) y que la figura de Felipe IV contaba además con el toisón de oro (fig. 7), parece raro que no estuvieran coronados como se tenía previsto en el contrato. Sin embargo, la ausencia de restos de herrajes de sujeción en las cabezas o de otro tipo de marcas en las mismas indicaría que nunca las tuvieron.

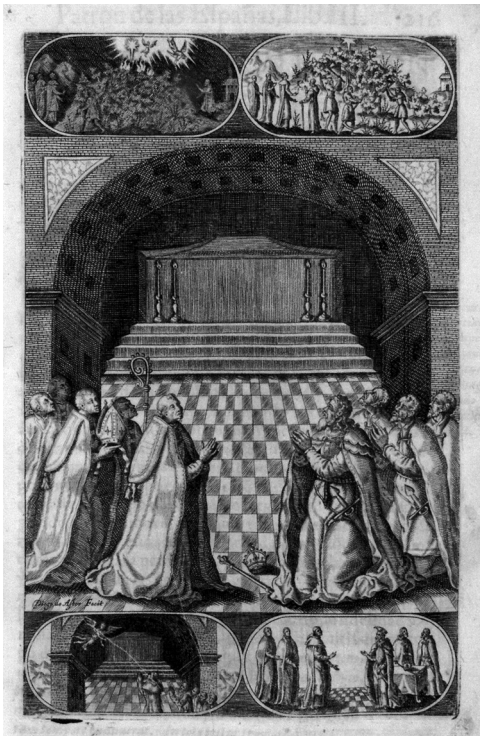


Fig. 14. Mauro Castellá Ferrer: *Historia del Apóstol de Iesús Christo Sanctiago Zebedeo patrón y capitán general de las Españas* (Madrid, 1610); el obispo Teodomiro y el rey Alfonso II, con sus respectivos séquitos, ante la tumba del apóstol Santiago

Un hecho difícil de explicar es por qué, pese a que el grupo cuenta con cuatro reyes, solo son visibles con claridad los dos frontales, mientras que a los dos traseros no se les ve, salvo de perfil y con dificultad desde los intercolumnios rectos de la girola, motivo de la no identificación del verdadero retrato de Felipe IV durante todos estos años. A los cuatro juntos solo se les puede contemplar, pero de espaldas, desde los

[43] Cfr. MÍNGUEZ, *La invención de Carlos II…, op. cit.,* pp. 268-269.

Fig. 15. Francisco de Herrera el Viejo: *La Trinidad adorada por las santas Justa y Rufina, Felipe IV, Isabel de Borbón y los condes de Olivares,* 1627

intercolumnios de la curva de la girola y desde la tribuna. Así se entiende por qué Limberg solo menciona dos reyes a los pies del Apóstol en 1690: únicamente vería los delanteros[44]. Una interpretación para la disposición del grupo escultórico podría ser que De la Torre no valorase convenientemente las perspectivas de su diseño en las estrecheces del interior catedralicio medieval, pues nunca visitó la basílica, sino que lo concibió a partir de la maqueta de la capilla mayor enviada a la corte por el cabildo en 1656[45]. Otra posible explicación es que el grupo escultórico estuviera en origen destinado a rematar el baldaquino y no el camarín, como se encuentra en la actualidad[46] (fig. 16). Esta propuesta surge de la lectura atenta del contrato de su talla con Del Valle, un documento dedicado en realidad a concertar la realización de la imaginería del baldaquino, es decir, los ángeles voladores sostenedores del mueble y las cuatro virtudes, y donde se incluye nuestro grupo escultórico. Tal hipótesis se apoya también en que en este contrato no se mencionan los ángeles portadores de estandartes, realizados años después, y que podrían corresponder, junto con la pirámide del remate, a un cambio de planes posterior: a ello quizás aluda la cita capitular de 1670 donde se dice que "está

[44] Cfr. Herbers y Plötz, *Caminaron a Santiago..., op. cit.,* p. 296.

[45] ACS, IG 534, *Libro 2º de Fábrica,* data de 1656, fol. 30v.

[46] También Vicente López (*Vega y Verdugo…, op. cit.,* p. 33) planteó esta posibilidad.

Fig. 16. Montaje fotográfico del baldaquino coronado por el grupo escultórico del Apóstol y los cuatro reyes

asentada mucha parte de dicho tabernáculo [¿el primer cuerpo?] y reconocido la forma que se a de tener para asentar lo restante [¿el remate?]”[47]. Al respecto, pensemos que el grupo del Santiago matamoros aún data de 1677[48]. A esta posibilidad de variación de intenciones tal vez se aluda también en el mismo contrato, porque en él se duda de la realización de nuestro grupo escultórico cuando se dice literalmente: “Y si se hiçieren la ymaxen del santo Apóstol y los quatro reies (...) tanvién los han de acer y fabricar con su sitial y demás obra que contiene el dibujo” (en referencia a la traza del artífice madrileño).

Otro dato a favor de esta sospecha es que a Del Valle se le pagan en 1669 las dieciséis figuras del “tabernáculo” (incluidas las de nuestro grupo escultórico), término utilizado en toda la documentación capitular para designar al baldaquino, mientras al camarín como hemos visto se le llama el “Mausoleo del Santo Apóstol”: “Más se le pasan en quenta treinta y nueve mil quatrocientos y çinquenta y quatro reales (…) por tanto que pagó a Pedro del Valle, escultor, por la hechura de siete ángeles de los ocho que tienen

[47] ACS, IG 99, *Libro de Actas Capitulares,* fol. 503r. Los ángeles debieron de ser terminados en 1671, fecha en que se le pagan a su autor (ACS, IG 534, Libro 2° de Fábrica, data de 1671, fols. 243v.-244r.; este documento ha sido publicado por López Ferreiro, *Historia…, op. cit.,* vol. 9, p. 198).

[48] ACS, IG 534, *Libro 2° de Fábrica,* data 1677, fol. 34r.

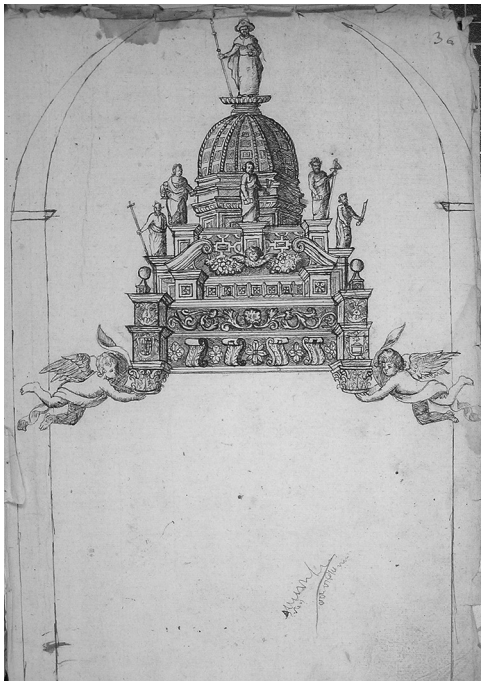


Fig. 17. José de Vega y Verdugo: primer proyecto para el baldaquino de Santiago, ca. 1656-1657; Archivo de la Catedral de Santiago

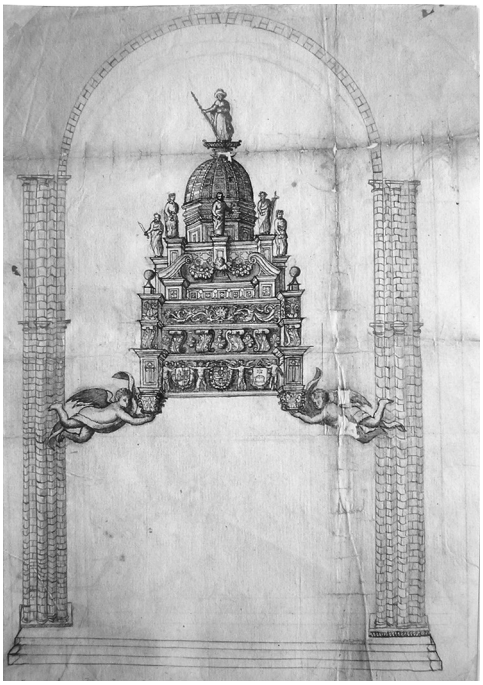


Fig. 18. José de Vega y Verdugo: segundo proyecto para el baldaquino de Santiago, ca. 1656-1657; Archivo de la Catedral de Santiago

el tabernáculo, quatro virtudes que están ençima, quatro reyes bienhechores de esta Santa Iglesia (…) y la imagen de nuestro sagrado Apóstol de perigrino a quien tienen los dichos señores 4 reyes como se verá en el tabernáculo”[49]. Años antes, en 1658, se había pagado a Pedro de la Torre “por una traça que hiço para el tabernáculo”, otra vez refiriéndose al baldaquino, donde se incluiría nuestro grupo escultórico pues en el concierto con Del Valle se le dice que siga el dibujo del artista madrileño. Si estuviera en lo cierto, su diseño original se asemejaría a los conocidos dibujos para el mueble del canónigo fabriquero José de Vega y Verdugo, también sostenido por ángeles voladores y también rematado por la imagen de un Santiago peregrino, diseños que el artista madrileño conocería por haber sido enviados a la corte[50] (figs. 17 y 18).

El mensaje del grupo escultórico, recordar permanentemente los favores de la Casa Real a la Iglesia que alberga la tumba del Tutor de sus reinos, explica que este modelo iconográfico sea reproducido posteriormente en otros ámbitos de la catedral. Me refiero al diseñado por el arquitecto Fernando de Casas en su traza de 1738 para coronar la fachada del Obradoiro[51] (fig. 19), luego ejecutado en granito en 1745 por los escultores Gregorio

[49] ACS, IG 534, *Libro 2° de Fábrica,* data de 1669, fol. 223r.v.

[50] ACS, IG 534, *Libro 2º de Fábrica,* data de 1656, fols. 31v.-32r.

[51] Sobre esta traza véanse Alfredo Vigo Trasancos, La fachada del Obradoiro de la catedral de Santiago, Madrid,

Fig. 19. Fernando de Casas: detalle del grupo del Apóstol y los dos reyes en la traza de la fachada del Obradoiro, 1738; Archivo de la Catedral de Santiago

Fig. 20. Grupo del Apóstol y los dos reyes de la fachada del Obradoiro, 1745

Fig. 21. Detalle del Apóstol del Obradoiro

Fernández y Antonio Vaamonde[52] (figs. 20-22). Consta de un Santiago peregrino sobre un altar y solo dos reyes sin identificar que se presentan arrodillados; vistiendo armadura, capa y anacrónicos puños y lechuguillas; portando el cetro pero no corona[53]; y repitiendo el ademán del grupo de Del Valle en la capilla mayor. Tal hecho se explica porque en el documento de su concierto con los escultores se advierte que en su factura se debía imitar al grupo del camarín: hacerse un Apóstol "en traje de peregrino" y dos reyes "armados y con púrpura, senttados de rodillas delantte del santto Apósttol", todo ello "al modo que

Fig. 22. Detalle de uno de los reyes del Obradoiro

1996, pp. 53-64; Alberto Fernández González, Fernando de Casas arquitecto de Compostela, Santiago, 2008, pp. 84-85.

52 AHUS (Archivo Histórico de la Universidad de Santiago), Sección Protocolos de Santiago, Andrés de Moreda, Mic. 393, 1745, fol. 152r. Sobre el grupo véanse Vigo Trasancos, *La fachada del Obradoiro, op. cit.,* p. 91; Fernández González, *Fernando de Casas…, op. cit.,* p. 92.

53 Cabe la posibilidad de que las coronas fuesen metálicas y se hayan perdido, aunque lo más probable es que no las hayan tenido nunca pues, como en el caso de los monarcas del camarín, no presentan marcas ni restos de herrajes en las cabezas.

Fig. 23. Grupo del Apóstol y los dos reyes de la fachada de la Azabachería, ca. 1766

Fig. 24. Detalle del rey del medallón de la Azabachería

Fig. 25. Detalle del rey de la derecha de la Azabachería

lo están en el tavernáculo de dicha Santta Iglesia" (contrastar figs. 1 y 20). En origen las figuras se hallaban policromadas y sus metales, dorados[54]. Su presencia en esta fachada se explicaría por ser el Obradoiro la entrada de los reyes cuando visitan la basílica.

Igualmente, el modelo se vuelve a repetir en el grupo diseñado por el arquitecto Ventura Rodríguez para rematar la fachada de la Azabachería, obra en granito del escultor madrileño Máximo Salazar de 1766[55]. En este caso, consta otra vez de un Santiago peregrino sobre alto pedestal venerado por dos reyes genuflexos, vistiendo armadura y capa[56] (figs. 23-25). Esta vez ambos reyes aparecen coronados, si bien con coronas de piedra, y por primera vez no muestran bastones de mando, llevando su mano al pecho en gesto de contrición. El de la izquierda porta un medallón con una cruz colgando de una gruesa cadena al cuello. La presencia

[54] Cfr. López Ferreiro, *Historia…, op. cit.,* vol. 10, Santiago, 1908, pp. 249-251.

[55] ACS, IG 537, Libro 5° de Fábrica, fol. 206v. y ACS, IG 1001, Comprobantes de Cuentas, tres recibos del 15 de abril, 2 de junio y el 9 de octubre de 1766; cfr. Quijada Morandeira, *op. cit.,* p. 52; Alfredo Vigo Trasancos, *La catedral de Santiago y la Ilustración,* Santiago, 1999, p. 69.

[56] La identificación de dichos reyes con Alfonso III y Ordoño II por Madoz (*Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España,* vol. 13, Madrid, 1849, p. 817), Villaamil y Castro (*Descripción Histórico-Artístico-Arqueológica de la Catedral de Santiago,* Lugo, 1866, p. 38; *La Catedral de Santiago. Breve descripción histórica,* Madrid, 1909, p. 24), Carro García ("Coronamiento de la fachada norte o de la Azabachería de la Catedral de Santiago. Planta de Lucas Ferro Caaveiro", *Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense* [1943-1944], p. 196) y Otero Tuñez ("La Edad Contemporánea", *La catedral de Santiago de Compostela,* Barcelona, 1977, p. 383) no se sustenta en ninguna base documental conocida. Sobre las dos esculturas y el Apóstol véase también la opinión de Vigo Trasancos, *La catedral de Santiago y la Ilustración, op. cit.,* pp. 74, 82 y 90, nota 186.

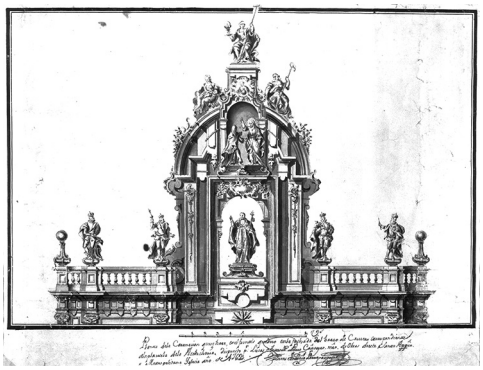


Fig. 26. Lucas Ferro Caaveiro: traza del remate de la fachada de la Azabachería, 1762; Archivo de la Catedral de Santiago

Fig. 27. Luigi Valadier: lámpara del presbiterio con el grupo del Apóstol y los cuatro reyes, 1764; foto Xenaro Martínez Castro

Fig. 28. Altarcillo del Museo Provincial de Pontevedra, inv. nº 5524

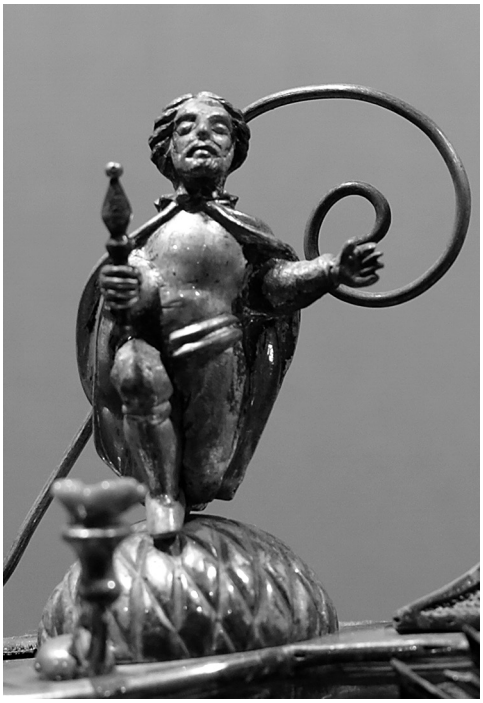


Fig. 29. Detalle de uno de los reyes del altarcillo de Pontevedra

Fig. 30. Roberto González Blanco: postal publicitaria de la ofrenda real del año santo de 1915

de los dos monarcas se explicaría, siguiendo a Vigo Trasancos, porque la Azabachería es la entrada de los delegados regios para la ofrenda al Apóstol el 25 de julio[57].

Para la misma fachada se conserva también un proyecto de remate, no ejecutado, firmado por el maestro de obras catedralicio Lucas Ferro Caaveiro en 1762 (fig. 26). En él cuatro reyes coronados, aquí de pie, visten similar atuendo regio compuesto de jubón, calzón, capa larga agitada por el viento y anacrónicos cuellos y puños escarolados[58]. Se representan una vez más con el cetro en la mano, una espada al cinto y la gran banda cruzada en el pecho. El primero de la derecha porta además la insignia de una orden militar colgada del cuello. Los cuatro se disponen por pares y con diferentes ademanes, flanqueando la figura del Apóstol, que presenta la novedad iconográfica de vestir de sacerdote, con una mano empuñando un bordón de peregrino con su calabaza y con la otra en actitud de bendecir.

Resta por mencionar la lámpara de plata (inv. n° 2175) encargada por el canónigo maestrescuela Diego Juan de Ulloa al platero Luigi Valadier en Roma que se instala en el presbiterio en 1765[59]. En ella se repite el grupo de Santiago peregrino con manto, esclavina, bordón, libro y nimbo, rodeado otra vez por cuatro reyes, arrodillados, sin corona, en actitud y ademanes similares a los del grupo del camarín (fig. 27). Su factura se relacionaría con el destino de la pieza, iluminar el área donde se arrodillaban los reyes y los delegados regios con motivo de la ofrenda.

Lamentablemente ni en esta ni en ninguna de las intervenciones anteriores expuestas se ha podido identificar el nombre de los soberanos representados, aunque por lógica cabría esperar la presencia de los reyes más vinculados a la historia de la Iglesia compostelana y acaso la del coetáneo a la factura de la obra. No obstante, es probable que no aludan a ningún monarca concreto sino que representen genéricamente la vinculación de la Casa Real con la basílica del Apóstol[60].

Un altarcillo devocional descontextualizado, tenido como obra del platero Esteban Montero, hoy en el Museo Provincial de Pontevedra (inv. n° 5524), manifiesta que esta iconografía trascendió el ámbito privado (figs. 28-29). Destinado probablemente al oratorio de una casa particular, reproduce fielmente el aspecto del altar catedralicio, figurando el Apóstol sobre su pedestal y dos reyes arrodillados rindiéndole homenaje.

El cabildo va a mantener vivo durante siglos el mensaje propagandístico del grupo catedralicio del altar mayor, el cual servirá de referencia a representaciones posteriores como la publicitaria de la ofrenda real del año santo de 1915, firmada por el artista

[57] Cfr. Vigo Trasancos, *La catedral de Santiago y la Ilustración, op. cit.,* pp. 63-64.

[58] La identificación de dichos reyes con Alfonso II, Ordoño V, Fernando VI y Carlos III por Carro García ("Coronamiento de la fachada norte…", *op. cit.,* p. 190) no se sustenta en ninguna base documental conocida. Sobre los monarcas y el Apóstol del proyecto véanse también Vigo Trasancos, *La catedral de Santiago y la Ilustración, op. cit.,* pp. 63-64; Eduardo Beiras García, *Lucas Ferro Caaveiro e a cidade de Santiago de Compostela,* Santiago, 2008, p. 74.

[59] Cfr. López Ferreiro, *Historia…, op. cit.,* vol. 10, pp. 213-214.

[60] Así lo defiende Vigo Trasancos (*La catedral de Santiago y la Ilustración…, op. cit.,* pp. 63 y 90, n. 186) para los reyes de la Azabachería.

Fig. 31. Federico Guisasola Lasala: ofertorio del año santo de 1880; aguada del Museo Provincial de Pontevedra, inv. n° 2528

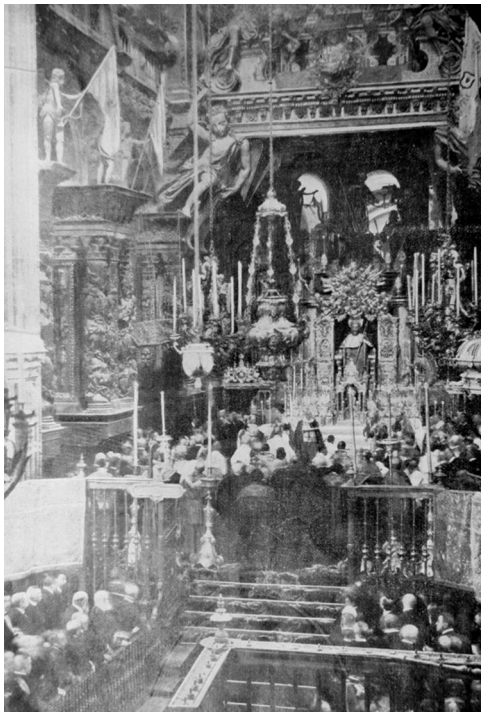


Fig. 32. Foto de la ofrenda de Alfonso XIII en 1904; colección Manuel Villar

local Roberto González Blanco (fig. 30). En ella se representa al rey Alfonso XIII en el acto mismo de la ofrenda, arrodillado sobre un almohadón delante del altar mayor, vestido con el hábito de maestre de la Orden de Santiago. Para su realización el artista se inspiraría en el ofertorio protagonizado personalmente por el monarca en 1909, pues en 1915 lo presenta su primo Fernando de Baviera y Borbón, también caballero de Santiago. En la obra lo acompaña el arzobispo de entonces, José María Martín de Herrera y de la Iglesia, situado enfrente de él, en actitud orante, mitrado y también arrodillado pero en un peldaño superior, como requería el protocolo. Como respaldo a la tradición del ofertorio se representan detrás de ambos, en sendas hileras, reyes hispánicos, eclesiásticos y santos vinculados con la historia del santuario, varios de ellos de incierta identificación: detrás del monarca figuran un caballero medieval, acaso el Cid, pues en el *Cantar del Mío Cid* se hace referencia en varias ocasiones al grito de guerra de los cristianos "Sant-Yago y cierra España"; el cardenal Miguel Payá y Rico, con el hábito cardenalicio, la cadena de la orden de Carlos III (?) y el capelo de cardenal a sus pies; Isabel II; Alfonso XII; el emperador Carlos V próximo al altar; un papa, posiblemente León XIII señalando el altar del Apóstol en actitud aseverativa, como diciendo "es", en referencia a la Bula con que ratificó la autenticidad de las reliquias; un rey medieval coronado, con las manos cruzadas en el pecho, en actitud piadosa, que pudiera ser

Alfonso II el Casto o Ramiro I; y dos personajes alejados, uno de ellos velado, no reconocibles. En cambio, detrás del prelado aparecen Felipe el Hermoso y Juana la Loca; Felipe IV, con una anacrónica lechuguilla; Felipe II; los Reyes Católicos; san Francisco por su supuesta peregrinación al santuario; santo Domingo por idéntico motivo; y el que parece, ya al fondo, muy difuminado, un caballero medieval[61].

Terminar esta reflexión con los primeros testimonios gráficos reales de la ofrenda real al Apóstol: la aguada de Federico Guisasola Lasala del Museo de Pontevedra (inv. n° 2528) con la representación del ofertorio del año santo de 1880, destinada a una publicación nunca realizada (fig. 31); y una vieja fotografía de la ofrenda de Alfonso XIII en 1904, acaso la primera del evento (fig. 32). Ambas permiten comprobar como la ceremonia de la ofrenda mantiene el protocolo reflejado en el grupo escultórico del camarín.

[61] Agradezco a Domingo L. González Lopo su asesoramiento para identificar a los personajes de esta imagen.

El patronato de Santiago en el mar

Rosanna Bianco
Università degli Studi Aldo Moro di Bari, Italia

El miedo al mar y a los santos

Entre los grandes miedos del hombre medieval se incluía el terror por el mar y el naufragio, por las tormentas y la piratería: la inmensa extensión de agua y sus movimientos violentos podían considerarse e interpretarse como señales de la voluntad divina[1]; en las catástrofes, el ser humano siempre ha intentado leer una voluntad sobrenatural o una advertencia, tanto individual como colectiva. Se consideraba que Dios no intervenía en las leyes de la naturaleza, sino que dejaba que las fuerzas del mal actuaran. Para luchar contra los demonios que reinaban en el mar, a menudo navegando en buques fantasma, los cristianos recurrían a los santos, considerados como demiurgos a los que Dios había concedido el poder sobre

[1] André Vauchez, "Les Saints protecteurs contre le péril de mer dans les miracles médiévaux (XIIe-XVe siècle)", en *I Santi venuti dal mare* (Atti del V Convegno Internazionale di Studi, Bari-Brindisi, 14-18 dicembre 2005), ed. Maria Stella Calò Mariani, Bari, 2009, pp. 3-12, pp. 4-6. Sobre el miedo y los peligros del mar véase: Michele Bacci, "Portolano sacro. Santuari e immagini sacre lungo le rotte di navigazione del Mediterraneo tra tardo medioevo e prima età moderna", en *The Miracolous Image in the Late Middle Ages and Renaissance. Papers from a conference held at the Accademia di Danimarca in collaboration with the Bibliotheca Hertziana* (Rome, 31 May-2 June 2003), ed. Erik Thunø, Gerhard Wolf, Roma, 2004, pp. 223-248, pp. 223-225.

Fig. 1. Gentile da Fabriano, *Milagro de San Nicolás de Bari,* 1425 (Polittico Quaratesi, predela), Ciudad del Vaticano, Museos Vaticanos, Pinacoteca Vaticana

Fig. 2. San Nicolás salva del naufragio a una nave. Icono de la hagiografía de san Nicolás, fines del siglo XII - siglo XIII. Procede de la iglesia de Santa Margarita de Bisceglie, Bari, Pinacoteca Metropolitana Corrado Giaquinto

los elementos. Su papel de intercesión en el mar ya se había constatado en la hagiografía de la Alta Edad Media y, desde el siglo XI en adelante, su intervención es cada vez más consistente, probablemente, también en relación al desarrollo del comercio marítimo[2]. En la devoción popular, san Nicolás el Taumaturgo se convierte en el poderoso protector de los marineros y los comerciantes (fig. 1), de la gente de mar, y esta especialización es, sin duda, resaltada por un capítulo de *La leyenda dorada* de Santiago de la Vorágine: algunos marineros en peligro invocan a san Nicolás, quien se aparece, comienza a trajinar con cuerdas y equipos, y hace que la tormenta cese[3]. (fig. 2)

El papel protector principal en los peligros del mar asignado a san Nicolás puede explicar, en parte, el número muy limitado de títulos de barcos a Santiago[4]. A mi parecer, entre los siglos XII y XIII, se creó una competición entre Santiago y san Nicolás sobre el patrón del mar. En algunos casos, las competencias se especializan y dividen, como en los frescos del siglo XII señalados por Robert Plötz de la iglesia parroquial de San Nicolás en Mölln, cerca de Hamburgo[5], donde Santiago recibe y corona a los peregrinos

[2] Julian Gardner, "Sea-faring Saints and Landlubber Painters: Maritime Miracles and Italian Mediaeval Painters", en *I Santi venuti dal mare, op. cit.,* pp. 15-34.

[3] Rosanna Bianco, "Il santo, il mare, le 'caravelle'. I viaggi di San Nicola da Myra a Bari", en *'Santi che viaggiano'. Mobilità e circolazione di culti religiosi nel Mediterraneo tra Medioevo ed Età Moderna,* ed. Maria Giuseppina Meloni, publicado en la revista RiMe, Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea, Consiglio Nazionale delle Ricerche, I/II, n.s. (2017), pp. 31-54.

[4] Elisa Ferreira Priegue, "El Patrón Santiago. Aportación a la onomástica de los buques medievales", en *Rutas Atlánticas de peregrinación a Santiago de Compostela* (Actas del II Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, Ferrol, 12-15 septiembre 1996), ed. Vicente Almazán, Santiago de Compostela, 1998, II, pp. 41-54; Denise Péricard-Méa, "Les marchands-pelerins, les éléments sur les lieux qui unissent Saint Jacques et l'eau", en *Rutas Atlánticas de peregrinación..., op. cit.,* pp. 169-181.

[5] Robert Plötz, "Peregrinando por mar: relatos de peregrinos", en *Rutas Atlánticas de peregrinación…,* II, *op. cit.,* pp. 55-81, p. 58.

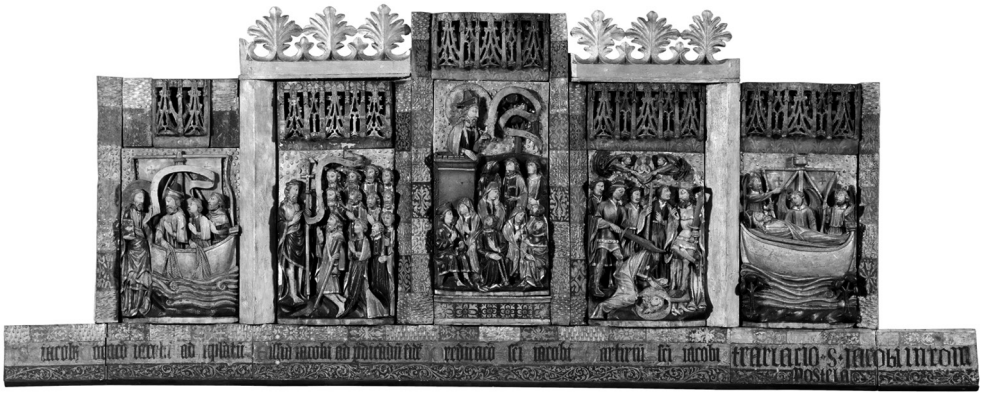


Fig. 3. *Retablillo Goodyear,* 1456, Santiago de Compostela, Museo de la Catedral

que llegan a pie, y san Nicolás acoge a los devotos agrupados en un barco.

Sin embargo, Santiago, nacido pescador, se convierte en protector de aquellos que viajan en buques y barcos, gracias al hecho de haber atravesado el Mediterráneo después del martirio y haber llegado en una barca a Galicia. Como ha subrayado André Vauchez, también santuarios como Rocamadour o Santiago, situados en el interior, donde algunos peregrinos afirmaban haber experimentado milagros relacionados con el mar, adquirían, de hecho, una dimensión marítima[6]. Esto queda confirmado por el hecho de que la concha se convirtió en el símbolo de los peregrinos jacobeos en toda Europa y de que la peregrinación, cada vez más a menudo, llegase hasta Fisterra.

La importancia del mar en la vida de Santiago es evidente en el retablo de alabastro denominado Goodyear[7] (fig. 3), donado en 1456 a la catedral de Santiago de Compostela por el peregrino inglés John Goodyear, párroco de Chal, en la isla de Wight. Realizado en un taller de Nottingham poco después de mediados del siglo XV, muestra gran atención y refinamiento en la elección de los episodios representados, en la composición, en los elementos decorativos del marco y en el color. El relato se articula en cinco escenas e identifica algunos episodios fundamentales de la vida del santo, de vocación por la misión apostólica, la predicación, el martirio y la *Traslatio,* agrupados en dos momentos relacionados con el mar: el primer panel representa el momento en el que Cristo llama entre sus primeros discípulos a Santiago; el quinto

[6] Andrè Vauchez, "Les sanctuaires et la mer: quelques réflexions autour d'une problématique", en *I Santuari e il Mare* (Atti del III Convegno Internazionale, Vicenza, 15-17 aprile 2013), ed. Immacolata Aulisa, Bari, 2014, pp. 297-301, p. 299.

[7] El retablo de alabastro y madera se conserva en el Museo de la Catedral de Santiago de Compostela: Serafin Moralejo, "Retablo de la Vida de Santiago ofrecido por John Goodyear", ficha n. 181, en *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la Peregrinación a Compostela* (Catalogo della Mostra, Santiago, 1993), ed. Serafin Moralejo y Fernando López Alsina, Santiago, 1993, pp. 506-507, con bibliografía precedente. Ramón Yzquierdo Peiró, "Misit me dominus. Santiago el Mayor en las colecciones artísticas de la catedral compostelana", *Ad Limina, Revista de Investigación del Camino de Santiago y las Peregrinaciones,* VIII (2017), pp. 85-153, pp. 119-122.

y el último representan el barco gobernado por tres ángeles con el cuerpo íntegro de Santiago, de viaje hacia Galicia.

El mar en el Liber Sancti Jacobi

En el *Liber Sancti Jacobi*[8] el mar está muy presente, sobre todo, en relación a la *Traslatio* en los libros I y III; de hecho, uno de los temas más corroborados en el texto es la gran distancia recorrida por mar por Santiago en vida, desde Jerusalén hasta la península ibérica y, después del martirio, desde Jerusalén hasta Galicia, en un buque que partió de Jafa, en las costas de Palestina, y que arribó a Galicia, cerca de Iria Flavia, donde alrededor del año 830 el obispo Teodomiro descubrió la tumba del apóstol.

En el Libro II, en cuatro milagros que datan de entre 1101 y 1104, el relato se desarrolla en el mar: las historias y los protagonistas están relacionados con la peregrinación a Tierra Santa y las Cruzadas. En un marco de competición entre Santiago y Jerusalén, la capacidad de Santiago para proteger a los peregrinos en el mar se concentra hacia el sur, en el Mediterráneo, a lo largo de las rutas jerosolimitanas, en un espacio también habitado por otro gran protector del mar, san Nicolás de Myra o de Bari.

El Libro I

En la epístola dedicatoria dirigida al arzobispo de Compostela, Gelmírez, y al patriarca de Jerusalén, Guillermo, el autor se presenta como papa Calixto II y escribe haber recorrido "durante catorce años, tierras y regiones extranjeras" para recoger y recopilar los escritos sobre Santiago, haber vivido una serie de peripecias, entre ellas el "naufragio en mares de aguas profundas"[9]. Es la primera cita que alude al mar y sus peligros, elemento recurrente en el *Liber* y, en general, en la literatura hagiográfica[10].

En el capítulo II, se afirma que "los predicadores deben estar, del mismo modo, en los abismos; es decir, deben conocer la grandeza de los misterios de Dios y la profundidad de las Sagradas Escrituras, para que puedan comprender con todos los santos cuál es la amplitud, la longitud, la altura y la profundidad (Ef 3,18)"[11].

El Libro I del *Códice Calixtino* subraya, en varios puntos, el traslado del cuerpo de Jerusalén a Galicia, a los límites del mundo, y el capítulo VI contiene una serie de elementos significativos: "En realidad, Santiago no solo resplandece gracias a los méritos de

[8] Rosanna Bianco, "Il paesaggio nel Codice Callistino. Note preliminari", en *De peregrinatione. Studi in onore di Paolo Caucci von Saucken,* ed. Giuseppe Arlotta, Perugia-Pomigliano d'Arco, 2016, pp. 325-346.

[9] *Il Codice callistino,* Primera edición italiana íntegra, traducción e introducción de Vincenza Maria Berardi, presentación de Paolo Caucci von Saucken, Pomigliano D'Arco, 2008, pp. 41-44, p. 41.

[10] André Vauchez, "Les Saints protecteurs contre le péril de mar dans les miracles médiévaux (XIIe-XVe)", op. cit.; Sofia Boesch, "I viaggi dei Santi: tra realtà e immaginario", en *I Santi venuti dal mare, op. cit.,* pp. 207-222.

[11] *Il Codice callistino …, op. cit.,* p. 71.

su predicación y a las obras de su piedad en la región de Jerusalén, sino por su aparición, anunciando la luz eterna, también disipó las sombras de la noche después de haber sobrepasado rápidamente, como la estrella de la mañana, las fluidas extensiones del océano”[12].

En el capítulo VII, se subraya la vida del santo en Jerusalén y su sepultura en Galicia, como tierra de frontera: “En Jerusalén, Santiago se diferencia como testigo de la fe de Cristo, ya que, en aquel lugar, según Lucas, anunció a Cristo y recibió de Herodes, rey de Jerusalén, el martirio por la fe en Dios (...). Hasta el extremo de la tierra, se confirmó como verdadero testigo de Cristo, ya que se narra que fue enterrado con grandes honores en Galicia, límite final de la tierra y del mar, y se edificó, en su honor, una basílica en aquel lugar”[13].

Se comienza a delinear, de forma nítida, la protección del santo sobre aquellos que viajan por mar: “El Señor le ha concedido ser su esperanza hasta los límites de la tierra y en alta mar. De hecho, muchos dan testimonio de haber sentido su protección en situaciones difíciles en el mar y cuando eran prisioneros (...). Ayuda a aquellos que están angustiados en los momentos difíciles, levanta a quien está oprimido en la tierra, reconforta a los náufragos en los profundos abismos marinos”[14].

En el capítulo XVII, el sermón *Veneranda Dies*[15], núcleo fundamental de todo el *Liber,* una vez más se subraya la gran distancia recorrida por Santiago, que “atravesó las olas del océano hasta sus límites, su virtud se impulsó hasta donde nadie nunca ha llegado por tierra”[16].

En el sermón, se repite dos veces la combinación cielo-tierra, y se hace referencia a lugares definidos: de Galilea, Jerusalén y Compostela[17]. En este texto programático, no puede faltar la referencia al mar, al barco, a las olas y ondas marinas: cuando Santiago es llamado por Cristo, junto al hermano Juan, deja a los padres, la vida precedente de pescador y “en el barco abandonado por Santiago entre las olas del mar cuando llamado por el Señor, puede identificarse simbólicamente la sinagoga de los judíos: fluctuaba entre las enseñanzas peligrosas como si fuese una embarcación entre las ondas marinas”[18].

El sermón magnifica la grandeza del Santo: “Como nadie es capaz de explorar y medir la altura de los cielos y la profundidad de los mares, así como la grandeza de sus milagros y de sus virtudes no puede ser identificada ni descrita por nadie”[19].

---

[12] *Ibidem*, Libro I, cap. VI, p. 98.

[13] *Ibidem*, cap. VII, p. 138.

[14] *Ibidem*, p. 139.

[15] Klaus Herbers, *Der Jakobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nachs Santiago de Compostela,* Tübingen, 1986, pp. 7-82; Manuel Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago de Compostela. Estudio codicológico y de contenido,* Santiago de Compostela, 1988, p. 49; Jacopo Caucci von Saucken, *Il sermone* Veneranda dies *del* Liber Sancti Iacobi. *Senso e valore del pellegrinaggio compostellano,* Betanzos, 2003.

[16] Il Codice callistino..., *op. cit.,* Libro I, cap. XVII, pp. 213-214.

[17] *Ibidem*, p. 206.

[18] *Ibidem*, p. 207.

[19] *Ibidem*, p. 214.

Santiago lleva a cabo varios prodigios, curaciones, liberaciones de la prisión, confortamiento a las parturientas, y ofrece la "salvación de un puerto que está en peligro entre las olas"[20]. Además se subraya la capacidad de dominar los elementos de la naturaleza: "Reduce la sobreabundancia de las lluvias, mitiga el cielo, aleja el viento tempestuoso, apaga los incendios devastadores, escuchando las plegarias de los hombres"; Santiago es omnipresente y ayuda a todos aquellos que "en tierra o mar" lo invoquen[21].

El Libro II

En el Libro II, dedicado a los 22 milagros de Santiago, los peligros del mar y el papel desempeñado por Santiago en las tempestades se concentran en los capítulos del VII al X[22]. En un marco de competición entre Jerusalén y Santiago, el santo protector universal demuestra su capacidad de hacer milagros por mar y tierra, y ejerce su patronato incluso sobre aquellos que se encuentran en el extranjero o vuelven de lugares santos. Klaus Herbers[23] ha destacado que los cuatro episodios se localizan a lo largo del recorrido jerosolimitano: todos se producen en el mar[24] y están comprendidos entre el año 1101 y 1104; es decir, poco después de la conquista de Jerusalén de 1099. Los protagonistas son un marinero, un obispo, un caballero y un peregrino.

El capítulo VII[25] narra como el marinero Frisone guía en 1101 un buque de peregrinos hacia el Santo Sepulcro de Jerusalén; un sarraceno, Avito Maimone, ataca el buque para reclutar a los peregrinos como esclavos. Frisone cae al agua e invoca a Santiago, quien lo devuelve indemne al barco. El relato hace referencia a las aguas profundas, a las profundidades marinas y a la tempestad. Las intervenciones del santo en el mar se caracterizan por la cercanía con las divinidades marinas que habitan las profundidades de los abismos: Santiago aparece en la narración como un dios pagano del mar y emerge tan rápidamente de dichos abismos que el sarraceno le pregunta si es el dios del mar. El Apóstol responde que es el servidor del Dios del mar y declara "ir en ayuda de aquellos que estén en peligro y me invoquen tanto en el mar como en la tierra"[26].

---

20 *Ibidem*, p. 216.

21 *Ibidem*, p. 217.

22 Manuel Cecilio Díaz y Díaz, "O mar nas vellas lendas xacobeas", en *Escritos jacobeos,* Santiago de Compostela, 2010, pp. 238-249, pp. 245-247.

23 Klaus Herbers, "Mentalidad y milagro. Protagonistas, autores y lectores", *Compostellanum,* XL, 3-4 (1995), pp. 321-338; Klaus Herbers, "Cruzada y peregrinación. Viajes maritímos, guerra santa y devocion", en *Rutas Atlánticas de peregrinación a Santiago de Compostela, op. cit.,* II, pp. 29-39, p. 37. Sobre los milagros de Santiago véase: Manuel Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago de Compostela..., op. cit.,* pp. 27-28, pp. 53-55; Francisco Márquez Villanueva, *Santiago: trayectoria de un mito,* Barcelona, 2004, pp. 102-110; María Jesús Lacarra, "Cuento y leyendas en el Camino de Santiago", en *Los Caminos de Santiago. Arte, Historia y Literatura,* coord. María del Carmen Lacarra Ducay, Zaragoza 2005, pp. 285-311.

24 Denise Péricard-Méa, "Les marchands-pelerins, les éléments sur les lieux qui unissent Saint Jacques et l'eau", *op. cit.*

25 *Il Codice callistino..., op. cit.,* Libro II, cap. VII, pp. 355-356.

26 Denise Péricard-Méa, "Les marchands-pélerins, les éléments sur les lieux qui unissent Saint Jacques et l'eau", *op. cit.,* p. 171.

El capítulo VIII[27] nos habla sobre un obispo que, en 1102, al regresar de Jerusalén, estaba en el borde del buque y entonaba alabanzas. Una ola violenta lo hizo caer al mar, junto con otros pasajeros. Todos invocan a Santiago, quien interviene "estando de pie a su lado, con las plantas secas sobre las olas del mar", pide al mar que devuelva a bordo a los náufragos y a los marineros, detiene el buque y pone a todos a salvo. El obispo llega después a Santiago y compone un responsorio: "Oh, Santiago, abogado de los peregrinos y sustituto de los vicios, rompe las cadenas de nuestros pecadores y guíanos por el puerto de la salvación". Se repite: "Guíanos por el puerto de la salvación".

El capítulo IX[28] se dedica a la historia de un caballero francés que, en 1103, en Tiberíades, "en las tierras de Jerusalén", hizo el voto de peregrinar a Santiago si el Apóstol lo ayudaba a vencer a los turcos. Santiago lo ayudó a conseguir la victoria, pero el caballero olvidó cumplir su voto y sufrió una grave enfermedad. Así que el santo se apareció a su escudero y le dijo que su señor se habría salvado manteniendo la promesa de ir a Santiago. Después, el caballero embarca en un barco que es golpeado por una tempestad durante el viaje. Los peregrinos, arrollados por las olas, imploraron a Santiago, prometiendo recaudar limosnas para la construcción de su basílica. El santo intervino y "él mismo arrió inmediatamente las velas, echó el ancla, estabilizó el barco y apaciguó la tempestad", el mar se pone plano y "el buque llega, con los peregrinos, al puerto deseado, a Pulla". La intervención concreta, operativa, casi técnica de Santiago parece retomada por Santiago de la Vorágine en la vida de san Nicolás: "Comenzó a ayudarles con los mástiles, con los amarres y con las velas del buque, y muy pronto la tempestad cesó"[29]. El relato está muy articulado y subraya no solo la ayuda de Santiago en batalla, sino también su capacidad para curar una grave enfermedad a aquellos que no han cumplido su voto y la protección del mar. Además contiene una interesante referencia a las ceremonias de vestimenta del peregrino; de hecho, el caballero pidió a los religiosos presentes recibir el bordón y la escarcela bendecidos y, después de haberlos recibido, fue liberado de su enfermedad y comenzó inmediatamente el viaje "provisto de lo necesario".

Por último, en el capítulo X[30], se narra cómo un peregrino de regreso de Jerusalén se cae del buque al mar y se agarra a un escudo lanzado por un compañero de navegación, en el nombre de Santiago. Se meció entre las olas durante tres días y tres noches, siguiendo al buque en su recorrido, y llegó al puerto de destino, junto con los otros compañeros de viaje.

Los cuatro episodios son de gran importancia y, en ellos, se podría entrever los albores de una espiritualidad jacobea de la peregrinación marítima, en realidad, poco desarrollada en adelante[31]. A menudo, han sido retomados por los estudiosos, también

[27] *Il Codice callistino..., op. cit.,* Libro II, cap. VIII, pp. 356-357.

[28] *Ibidem*, Libro II, cap. IX, pp. 357-358.

[29] Iacopo da Varazze, *Legenda aurea,* Nueva edición, ed. Alessandro e Lucetta Vitale Brovarone, Torino, 2010, p. 28.

[30] *Ibidem*, Libro II, cap. X, pp. 358-359.

[31] Klaus Herbers, "Cruzada y peregrinación. Viajes maritímos, guerra santa y devocion", *op. cit.,* p. 38.

porque no disponemos de mucha información sobre la peregrinación por mar, a diferencia de la terrestre y la *Guida del pellegrino di Santiago* (Libro V) no ofrece indicaciones al respecto[32], centrándose solo en las calles.

También un quinto relato representa el mar como escenario: se trata del capítulo XXII, el último del Libro II, dedicado a un comerciante de Barcelona. En 1100, un habitante de Barcelona fue a Santiago y pidió al Apóstol ser liberado de sus enemigos en caso de que fuera encarcelado. Después de volver a casa, fue a Sicilia por negocios y los sarracenos lo capturaron en el mar. Fue vendido y comprado 13 veces en los mercados y en las ferias, ya que aquellos que lo compraban no podían mantenerlo mucho tiempo como prisionero, puesto que Santiago cortaba sus cadenas. Fue vendido en Córcega, en Zara (Dalmacia), en Bulgaria (bañada por el mar Negro), en Turquía, en Persia, en India, en Etiopía (bañada por el mar Arábigo), en Alejandría, en África, en Berbería (Marruecos, Argelia, Túnez y Trípoli), en Bizerta (Túnez), en Béjaïra (Argelia), en Almería (Andalucía); debe subrayarse la amplitud del poder de Santiago en el espacio geográfico del Mediterráneo. Finalmente el santo se le aparece y le recuerda haber pedido, en su santuario, únicamente la salvación del cuerpo y no del alma. Las cadenas se rompen y el hombre vuelve a la tierra de los cristianos, mostrando las cadenas que lo habían defendido de hombres y animales feroces. El relato, como se ha dicho, el último del libro, concluye con la advertencia a todos aquellos que piden solo por el cuerpo y no por el alma: "Una mujer o felicidad terrenal, honores o riquezas, la muerte de los enemigos u otras gracias similares, que solo benefician al cuerpo, pero no representan ninguna ventaja para la salvación del alma". Santiago de la Vorágine no cita ninguno de los cuatro milagros que se produjeron en el mar, sino que solo muestra este episodio, aunque brevemente[33].

El Libro III y el Libro IV

El Libro III, más breve que los otros cuatro, está articulado en cuatro capítulos: los dos primeros están dedicados a la Traslatio (con un prólogo atribuido al papa Calixto y una epístola del papa León); el tercero, a las tres festividades; y el cuarto, a las conchas de Santiago.

Se examina detalladamente el traslado del cuerpo de Santiago[34]. Después de haber reconstruido la predicación en España, la identificación de los siete discípulos y el regreso a Palestina, la condena a muerte y el martirio, el texto describe las fases del transporte del cuerpo desde Jerusalén a Jafa y, después, a Galicia. "Después, los discípulos recogieron

[32] Robert Plötz, "Peregrinando por mar: relatos de peregrinos", *op. cit.,* p. 57.

[33] Iacopo da Varazze, *Legenda aurea…,* pp. 523-532, p. 532: il mercante di Barcellona "mentre stava tornando, facendo rotta per la Sicilia, fu catturato in mare dai Saraceni, che lo vendettero svariate volte ai mercati, ma ogni volta che gli mettevano le catene, queste si scioglievano."

[34] Sobre el traslado del cuerpo de Santiago: Manuel Cecilio Díaz y Díaz, "O mar nas vellas lendas xacobeas", *op. cit.,* pp. 238-244; Rosanna Bianco, "I viaggi di San Giacomo. La traslatio e il culto a Gerusalemme", *Ad Limina, Revista de Investigación del Camino de Santiago y las Peregrinaciones",* 3 (2012), pp. 15-42.

Fig. 4. *La traslación de Santiago,* iglesia de Santiago de Cereixo, Vimianzo (A Coruña).

furtivamente el cuerpo de su maestro y, con mucho esfuerzo y extraordinaria rapidez, lo llevaron a la playa, donde hallaron un buque específicamente predispuesto para ellos, en el que se embarcaron para dirigirse hacia mar abierto. Después de siete días de navegación, avistaron el puerto de Iria, en Galicia, y a remo, llegaron a la tierra deseada"[35].

Al lado de las fuentes literarias, los testimonios iconográficos apuntan a confirmar la presencia del cuerpo y de la cabeza en Galicia a partir de la representación de la *Traslatio.* Las numerosas representaciones del viaje por mar datan de a partir del siglo XII y todas se caracterizan por la acentuada visibilidad de la cabeza del santo, para descartar cualquier duda sobre la integridad del cuerpo.

La iglesia románica de Santiago de Cereixo (Vimianzo, A Coruña), en Galicia, no lejos de Fisterra, acoge en la luneta del portal de finales del siglo XII la *Traslatio* del cuerpo de Santiago[36], extendido en un buque y rodeado de siete[37] discípulos. (fig. 4)

El monumental altar argénteo de la catedral de San Zeno en Pistoya[38], obra compleja y

[35] *Il Codice callistino..., op. cit.,* Libro III, cap. I, pp. 383-388, p. 383.

[36] María Luisa Melero Moneo, "Translatio Sancti Iacobi": contribución al estudio de su iconografia", en VI *Congreso Español de Historia del Arte. Los Caminos y el arte,* 3 vols., Santiago de Compostela 1989, III, pp. 71-93, p. 74; Manuel Antonio Castiñeiras Gonzalez, "Calixto II, "Giovanni da Crema y Gelmirez"", *Compostellanum,* 47, 3-4 (2002), pp. 401-412.

[37] Iacopo da Varazze, *Legenda aurea…, op. cit.,* p. 523: "Santiago apóstol, hijo de Zebedeo, justo después de la ascensión del Señor, predicó en Judea y en Samaria; sin embargo, después, se fue a España para predicar la palabra del Señor. Intentó no hacer muchos progresos: de hecho, solo había reagrupado entorno a él nueve discípulos. Dejó dos para predicar y se llevó consigo a los otros siete y volvió a Judea".

[38] Lucia Gai, *L'altare argenteo di san Jacopo nel duomo di Pistoia. Contributo alla storia dell'oreficeria gotica e*

compuesta realizada entre 1287 y 1456, presenta en el lateral derecho, en nueve escenas, las historias de Santiago por la vocación por la *translatio,* obra de Leonardo di Ser Giovanni (1367-1371). Uno de los bloques representa el barco con el cuerpo del santo acompañado de diez discípulos que abandona el litoral de Jafa para dirigirse a Galicia: la única parte del cuerpo visible es la cabeza, situada para que resalte (fig. 5).

Fig. 5. *La traslación de Santiago,* Pistoia, catedral de San Zeno, capilla de Santiago, altar argénteo

El brevísimo capítulo titulado *Le conchiglie di San Giacomo* cierra el Libro III y recuerda la tradición de los peregrinos de recoger, en la playa de Fisterra[39], en Galicia, el *pecten iacobeus* y de llevarlo a casa como signo de finalización del viaje. A mi parecer, es una de las descripciones más sugerentes del Códice: "Se narra que, en algún lugar, se escucha resonar en los oídos del pueblo, la melodía de las caracolas marinas de Santiago, aquellas que los peregrinos normalmente llevaban consigo, se amplifica, en la gente, la devoción de la fe y se alejan todas las insidias del enemigo. Se atenúa el estruendo del granizo, el torbellino de las borrascas, el ímpetu de las tempestades, los truenos amenazadores; los latigazos de los vientos se convierten en benefactores y moderadamente leves, las fuerzas del aire se disuelven"[40].

El escenario descrito es el del Océano Atlántico, del mar en tempestad, del último límite del mundo hasta entonces conocido. El mismo espacio que, según la tradición, acogió el barco que llegó milagrosamente desde Palestina con el cuerpo de Santiago, acompañado por sus discípulos, y que constituyó la llegada del culto. Un espacio geográfico, por tanto, connotado por un fuerte valor simbólico, considerado por los romanos como el último límite de la tierra; un espacio lleno de creencias y tradiciones sobre la peregrinación de las almas de los muertos[41].

Fisterra[42] es una localidad más allá del santuario, la meta de un itinerario adicional para recorrer después de haber llegado a Santiago de Compostela. No se trata de un

rinascimentale italiana, Torino, 1984; Lucia Gai, "La Francigena e il Cammino italiano", *Santiago. L'Europa del pellegrinaggio,* ed. Paolo Caucci von Saucken, Milano, 1993, pp. 275-295, p. 294. Véase, además, la reciente contribución de Lucia Gai, "Un'immagine del pellegrinaggio tutta d'argento: l'altare di San Jacopo nel duomo di Pistoia", *Compostella. Rivista del Centro Italiano di Studi Compostellani,* 39 (2018), pp. 5-36, en partic. p. 21.

39 Paolo Caucci von Saucken, "Oltre Compostella: i santuari atlantici della Galizia", *I Santuari e il Mare, op. cit.,* pp. 31-42.

40 *Il Codice callistino..., op. cit.,* Libro III, cap. IV, p. 394.

41 Xosé Ramón Mariño Ferro, *Leyendas y milagros del camino de Santiago,* Castellón, Ellego Ediciones, 2010.

42 Rosanna Bianco, "Dal Finisterre galiziano a santa Maria de finibus terrae in Terra d'Otranto", en *I Santuari e il Mare, op. cit.,* pp. 43-58.

Fig. 6. Giovenale da Orvieto, *Traslación de Santiago,* siglo XV, Camerino, Museo Diocesano

lugar delimitado, sino de una línea costera de varios kilómetros de longitud, marcada por la presencia de edificios sagrados. Es el lugar donde se recogen las conchas, donde las piedras y la roca tienen un fuerte valor religioso y simbólico, a donde se va también para propiciar las concepciones y los nacimientos[43].

En el Libro IV –*l'Historia Turpini*–, Carlomagno, después de haber visitado el sepulcro de Santiago, pudo llegar a Padrón sin encontrar ninguna resistencia. Allí arroja su lanza (la clava) al mar, dando gracias a Dios y a Santiago por haberlo guiado desde allí, a aquel lugar nunca antes alcanzado[44]. Probablemente todavía está vivo un recuerdo de este episodio en el gesto realizado por los peregrinos que eligen llegar al Cabo de Fisterra: algunos de ellos lanzan al agua el bordón y queman las ropas usadas durante el camino para eliminar el cansancio del viaje.

Además, en Fisterra se sitúa el milagro del caballero que emerge del mar completamente recubierto de conchas[45]: un portugués de la zona de Maia (cerca de Oporto), mientras asistía a una boda, se cae al agua. En ese momento, el buque con el cuerpo de Santiago iba a arribar a la costa gallega y el caballero consigue salvarse, volviendo a emerger con su caballo, ambos recubiertos de conchas. El episodio, citado en un pergamino de 1443 del monasterio de Alcobaça, en Portugal, y que, probablemente, retoma fuentes anteriores, fue publicado por Castellà Ferrer en 1610[46]. Singul subraya que el milagro también debía de conocerse antes de esta fecha, como muestra la tabla del siglo XV de Giovenale di Orvieto, actualmente en el Museo Diocesano de Camerino (fig. 6), procedente de la iglesia romana de Santa María, en Aracoeli, con el relato del traslado del cuerpo de Santiago y

[43] Jacopo Caucci, "Il mito di Finisterre nella letteratura odeporica", *Compostella. Rivista del Centro Italiano di Studi Compostellani,* 28 (2001-2002), pp. 3-13.

[44] Il Codice callistino..., *op. cit.,* Libro IV, cap. II, p. 401.

[45] Francisco Singul, *Il cammino di Santiago. Cultura e pensiero,* Roma, 2007, pp. 140-141.

[46] Mauro Castellà Ferrer, *Historia del apóstol de Iesus Cristo Sanctiago Zebedeo patrón y capitán general de las Españas,* Madrid, 1610, libro II, 123-124.

el episodio del caballero[47]. Pertenecía a la tarima de un complejo políptico con Santiago, entre san Esteban y san Lorenzo, reconstruido por Vázquez Santos[48] en base a la minuciosa descripción realizada por el canónigo español Miguel de Erce y Jiménez[49].

En la fachada del Palacio del Tesoro de la catedral de Santiago, a la izquierda de la puerta de Platerías, se encuentra un relieve del siglo XVI con la misma combinación entre la Traslatio de Santiago y el milagro del caballero: en la parte superior, el barco con el cuerpo del santo; en la inferior, el caballero que emerge de las olas. (fig. 7)

Fig. 7. *La traslación del cuerpo de Santiago, y el milagro del caballero salvado del mar,* siglo XVI, Santiago de Compostela, Fachada del Tesoro de la catedral, exterior.

Las cofradías

Por último, el patrón de Santiago se vincula a algunas cofradías[50] cercanas al mundo de los pescadores y de los marineros. He elegido tres ejemplos en tres centros costeros italianos: Levanto, en Liguria; Maiori, en Campania; y Trani, en Pulla, cofradías que todavía existen y se caracterizan por una gran vivacidad.

La primera información de carácter documental sobre la Cofradía de Santiago de Levanto (La Spezia)[51] data de 1409, transcrita por un registro destruido y mostrada en el *Libro dei Conduttori dei Stabili dell'Oratorio di San Giacomo.* La primera sede se

[47] Humbert Jacomet, "Une géographie des miracles de Saint Jacques propre à l'arc méditerranéen (XIIIe-XVe siècles)? A propos des exempla IV, V et XIV du *Codex Calixtinus*", en *Santiago e l'Italia* (Atti del Convegno Internazionale di Studi, Perugia, 23-26 maggio 2002), ed. Paolo Caucci von Saucken, Perugia, 2005, pp. 289-459, pp. 328-331; Fabrizio Federici, "Il perduto "Quadro grande" di Giovenale da Orvieto nella cappella Mancini all'Aracoeli", *Paragone,* 92-93 (2010), pp. 86-101.

[48] Rosa Vázquez Santos, "Un nuevo catálogo pictórico del Quattrocento italiano: la tabla de Camerino y el desaparecido ciclo jacobeo de Giovenale de Orvieto en Araceli", *Archivo español de arte,* 322 (2008), pp. 105-114. Las otras dos tablas de la tarima representan el milagro del ahorcado (en colección privada en Pau), el milagro del comerciante encarcelado en la torre y liberado por Santiago, el milagro de los treinta caballeros de Lorrain (ahora, en el Museo Amadeo Lia di La Spezia).

[49] Miguel de Erce y Jiménez, *Prueba evidente de la predicación del Apóstol Santiago el Mayor en los reinos de España,* Madrid, 1644.

[50] Denise Péricard-Méa, *Compostela e il culto di san Giacomo nel Medioevo,* Bologna, 2004, edición original *Compostelle et cultes de Saint Jacques au Moyen Âge,* Paris 2000, en particular, el capítulo VII, "Le confraternite di San Giacomo", pp. 149-181.

[51] Angelo Terenzoni, *L'Oratorio di S. Giacomo Apostolo in Levanto e la sua Confraternita,* Genova, 1997; Giovanni Gianelli, Claudia Zattera, *Jacobus per imagines transit,* Levanto, Confraternita di San Giacomo apostolo, 2002.

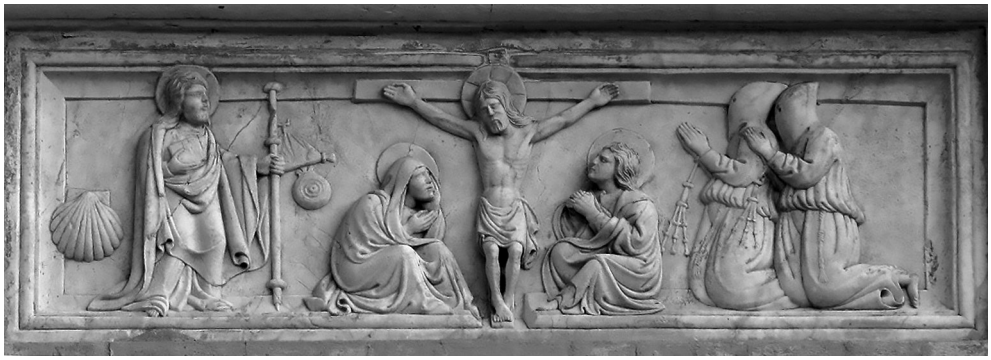


Fig. 8. Crucifixión entre Santiago peregrino y los flagelantes, siglo XV, Levanto, Oratorio de Santiago Apóstol.

encontraba en las colinas de la Costa, cerca de la iglesia de la Virgen de la Costa. En el mes de junio de 1600 se consagró el nuevo oratorio de la cofradía, de una única nave. En la fachada hay un bajorrelieve del siglo XV, procedente de la iglesia anterior, con Cristo Crucificado entre la Virgen y san Juan evangelista sentados, en plegaria, entre Santiago peregrino y dos flagelantes encapuchados. Santiago es representado como peregrino, con bordón, sombrero y alforja, acompañado por una vistosa concha. (fig. 8)

La Cofradía de Santiago el Mayor, en Maiori[52], también conocida como Santiago de Platea, se vinculaba al "Monte" de los marineros y pescadores, alimentado por la contribución obligatoria de una parte de sus ganancias. La finalidad era mantener a los marineros y pescadores pobres en caso de enfermedades e incidentes, ofrecer una dote a sus hijas, realizar obras devotas, como se indica en un privilegio del 7 de febrero de 1783[53].

La iglesia se encuentra en la pequeña plaza homónima y su fachada mira al mar. Las primeras informaciones datan de 1251 y continúan hasta 1545. Sufrió graves daños durante una marejada en 1590 y fue reconstruida pocos años después.

En el momento de la llegada de un nuevo arzobispo, antes de llegar a la sede de Amalfi, tomaba posesión de la nueva diócesis en la iglesia de Santiago de Maiori, después de un solemne rito de acogida en el mar y una procesión hasta la iglesia y a su altar mayor, acompañado, bajo el baldaquino, por canónigos y nobles del lugar. Para confirmar esta tradición, en las paredes de la iglesia, estaban pintados los escudos de los arzobispos de Amalfi[54].

Una tradición oral vincula la Cofradía de Santiago de Trani con el mundo de los pescadores y marineros, probablemente porque la primera sede de la sociedad estaba muy cerca del mar, enfrente de la catedral. La ciudad[55] alojaba dos iglesias y una cofradía de

[52] Filippo Cerasuoli, *Scrutazioni storiche, archeologiche, topografiche con annotazioni e documenti sulla città di Majori apologetico-critiche della vetusta celebrità amalfitana,* Salerno, 1865, ristampa anastatica, Amalfi, Centro di Cultura e Storia Amalfitana, 1999, pp. 122-128. Agradezco a Carmine Zarra por las preciosas indicaciones.

[53] *Ibidem*, p. 123.

[54] *Ibidem*, p. 128, nota 201.

[55] Arcangelo Prologo, "Frammenti di storia tranese. Notizie delle chiese di Ognissanti, S. Giacomo, S. Maria de Russis e S. Giuliano", *Rassegna pugliese di Scienze, Lettere ed Arti,* 11 (1894), pp. 269-273; Pietro di Biase, "Aspetti evolutivi ed involutivi della realtà confraternale della diocesi di Trani", en *Le confraternite pugliesi in*

Fig. 9. Paolo Veronese, *Alegoría de la batalla de Lepanto,* 1572-1573, Venecia, Galegía de la Academia, procedente de la iglesia de San Pedro Mártir en Murano

Santiago de, al menos, 1368, fecha en la que sus administradores daban en enfiteusis sus terrenos. La iglesia, sede de la cofradía, citada en un pergamino de 1181, se encontraba, como se ha dicho, cerca de la catedral, en la esquina del edificio, actualmente ocupado por la Corte de Apelación de Trani, enfrente del Palacio Arzobispal. En el siglo XV, el edificio fue derrumbado y la cofradía se trasladó, primero, a la iglesia de *S. Jacobi extra moenia,* después, a la iglesia de Santa Maria de Russis, ahora de Santiago[56]. Hoy tiene su sede en la iglesia de San Agustín de Trani.

Concluyo con la protección de Santiago en el mar, compartida con otros santos, en la batalla de Lepanto[57]. Paolo Veronese pinta entre 1572 y 1573 *l'Allegoria della battaglia di Lepanto*[58] (fig. 9), ahora en las Galería de la Academia de Venecia y originalmente destinada a altar de la cofradía del Rosario, en la iglesia dominicana de San Pedro Mártir, en Murano[59].

El esquema de composición de la pintura se articula en dos registros: en la parte inferior, la batalla en el mar; en la parte superior, la Virgen del Rosario con la corona de los santos, que le presentan a la Virgen de Adria; le rinden homenaje san Pedro, Santiago, santa Justina y san Marcos; es decir, los protectores de la Liga Santa, el Vaticano, la potencia española y Venecia, con una potenciación de la Serenisíma, representada por el martirio de santa Justa y san Marco[60]. Santiago, representado de espaldas y arrodillado, como el resto, empuña el bordón con el sombrero de peregrino decorado con pequeños bordones cruzados y conchas.

età moderna (Atti del Seminario Internazionale di Studi, Bari, 28-29-30 aprile 1988), ed. Liana Bertoldi Lenoci, Fasano, 1988, pp. 303-331; Luisa Lofoco, "La Puglia, il pellegrinaggio medievale ed alcuni 'signa' dell''iter sancti Jacobi'", *De peregrinatione. Studi in onore di Paolo Caucci von Saucken, op. cit.,* pp. 705-724, p. 718; Federica Monteleone, "Devozione iacopea in Puglia: funzioni, pratiche e forme di comunicazione", *Archivio Storico Pugliese,* LXIX (2016), pp. 81-107, pp. 104-106. Agradezco a Giovanni Bruno la habitual cortesía.

56 Margherita Pasquale, *Note sulla chiesa di Santa Maria de'Russis o di San Giacomo in Trani,* Barletta, 2018.

57 C. Gibellini, *L'immagine di Lepanto. La celebrazione della vittoria nella letteratura e nell'arte veneziana,* Venezia, 2008, pp. 156-157; Marino Capotorti, *Lepanto tra storia e mito. Arte e cultura visiva della Controriforma,* Galatina, 2011.

58 *Veronese. Miti, ritratti e allegorie* (Catalogo della Mostra, Venezia, febbraio-maggio 2005), ed. Patrizia Nitti, Filippo Pedrocco, Giandomenico Romanelli, Claudio Strinati, Milano 2005, pp. 167-169.

59 Marco Boschini, *Le ricche miniere della pittura veneziana,* Venezia, 1664, pp. 22-23.

60 Marino Capotorti, *Lepanto tra storia e mito…, op. cit.,* pp. 54-56.

La decorazione pittorica dell'ospedale di San Giacomo al Colosseo e altre testimonianze del patrono del pellegrini a Roma

Philine Helas
Bibliotheca Hertziana Roma, Italia

La venerazione dell'apostolo San Giacomo Maggiore nel Medioevo romano è attestata dall'esistenza di quattro chiese[1] e sei ospedali, fondati e attivi tutti nel corso del Trecento: S. Giacomo in Portico[2], S. Giacomo in Thermis[3], San Giacomo di Altopascio, legato al famoso ospedale sulla via Francigena[4], San Giacomo in Augusta, iniziato nel 1339[5], San Giacomo al Colosseo e l'ospedale dei SS. Giacomo e Lorenzo sorto verso la fine del Trecento nel rione Colonna[6]. Pare dunque evidente un incremento della

1 San Giacomo degli Armeni, San Giacomo in Horrea, San Giacomo del Lago, San Giacomo in Settignano: vedi Christian Huelsen, *Le chiese di Roma nel Medio Evo. Cataloghi ed appunti,* Firenze, 1927 (Rist. anastatica Roma, 2000), pp. 264-268. Sull'argomento vedi anche Rosa Vázquez Santos, "Primeras conclusiones sobre el culto y la iconografía de Santiago el Mayor en la ciudad de Roma", *Archivo español de arte* 83, 329 (2010), pp. 1-22.

2 Nel Catalogo di Torino del 1320 è nominata la "Ecclesia sancti Jacobi de Porticu" che corrisponde a San Giacomo Scossacavalli, e l'"Hospitale sancti Jacobi de Porticu". Christian Huelsen, *Le chiese..., op. cit.,* pp. 267-268.

3 Questo ospedale era situato fra le rovine delle Terme Neroniane. Nel Catalogo di Torino: "Hospitalis sancti Iacobi de Thermis habet V servitores": Christian Huelsen, *Le chiese ..., op. cit.,* pp. 268-269.

4 L'edificio è documentato per la prima volta nel 1302. Christian Huelsen, *Le chiese ..., op. cit.,* p. 264.

5 Voluto dal cardinale Pietro Colonna, morto nel 1326, per onorare e tramandare la memoria dello zio Giacomo. Christian Huelsen, *Le chiese..., op. cit.,* p. 265. Marco Spesso, "Il portale dell'antico ospedale di S. Giacomo in Augusta (1339)", *Quaderni dell'Istituto di Storia dell'Architettura,* 1 (1998), pp. 37-46.

6 S. Iacobi de Morattis, Christian Huelsen, *Le chiese ..., op. cit.,* p. 267.

presenza del santo nel contesto delle istituzioni assistenziali, dovuto non tanto alla sua posizione fondamentale nella schiera degli apostoli ma soprattutto al suo ruolo di patrono dei pellegrini, nelle cui vesti aveva guadagnato una funzione sempre più significativa duranti i secoli precedenti. Non è sopravvissuto molto, né delle chiese né degli ospedali; ciò nondimeno non può esservi dubbio che in questi edifici fossero presenti anche rappresentazioni del santo patrono, sia in scultura che in pittura, con tutta probabilità conformi alla sua consueta iconografia, che affianca al libro dell'apostolo il bordone e la borsa del pellegrino[7]. Così è raffigurato, ad esempio, nella piccola chiesa di Santa Passera, in un affresco verosimilmente dipinto verso il 1300, in cui il santo è raffigurato nell'atto di raccomandare il committente alla Madonna[8]; e allo stesso modo compare anche sul polittico richiesto da Jacopo Stefaneschi a Giotto, in cui Giacomo è su entrambi i lati in una posizione preminente – sicuramente anche in quanto santo eponimo del committente; ancora nel Trecento è presente in un contesto laicale, cioè negli ambienti delle cosiddette case di San Paolino alla Regola[9], e poi all'inizio del Quattrocento in forma di statua nell'ospedale di San Giacomo in Augusta[10].

L'unico caso tra quelli menzionati su cui disponiamo di un numero maggiore di informazioni utili a ricostruire un programma decorativo dedicato al santo apostolo è quello dell'ospedale di San Giacomo al Colosseo, appartenente alla "Societas Recommendatorum Ymaginis Sanctissimi Salvatoris ad Sancta Sanctorum"[11].

La prima citazione di questa compagnia laica, dedita alla venerazione e alla cura dell'icona del Cristo custodita nella cappella di San Lorenzo in palatio ad Sancta Sanctorum (fig. 1), risale al 1318[12]. Dalle fonti fino alla letteratura recente viene indicato

---

7 In Italia San Giacomo non viene quasi mai rappresentato come "matamoros" ma come apostolo o/e con gli attributi del pellegrino. Cfr. anche Rosa Vázquez Santos, "Primeras conclusiones sobre el culto...", op. cit. L'autrice però pubblica (p.13, ill. 4) un'immagine di San Giacomo Maggiore attribuendola a Simone Martini, opera che sarebbe stata eseguita per San Giovanni in Laterano e che sarebbe conservata nella Pinacoteca Vaticana. Il quadro tuttavia si trova nella National Gallery of Art di Washington e non è documentata una connessione con la basilica Lateranense.

8 S. Cyri et Iohannis extra portam Portuensem, Christian Huelsen, Le chiese..., *op. cit.,* pp. 246-247; Ilaria Molteni, La decorazione dell'arco absidiale e dell'emiciclo di Santa Passera, *La pittura medievale a Roma. Corpus,* ed. Maria Andaloro / Serena Romano, 6 voll., Roma, 2006-2018, vol. 6, *Apogeo e fine del Medioevo 1288-1431,* ed. Serena Romano, Roma, 2018, pp. 202-203.

9 Per l'affresco vedi Walter Angelelli, "Medioevo fatto in casa: tracce di decorazione laica privata a Roma tra XIII e XV secolo", in *L'officina dello sguardo. Scritti in onore di Maria Andaloro,* ed. Giulia Bordi, 2 vols., vol. I. *I luoghi dell'arte,* Roma, 2014, pp. 433-440.

10 Francesco Negri Arnoldi, "Il San Giacomo di Maestro Paolo da Gualdo", *Confronto,* 3 (2003), pp. 123-125.

11 Vedi Giovanna Capitelli, "L''ignobil masso': la perduta chiesa di San Giacomo al Colosseo e la sua decorazione pittorica attraverso la documentazione archivistica, letteraria, iconografica", *Roma moderna e contemporanea,* 6, 1/2, 1998 (1999), pp. 57-81; Serena Romano, *Eclissi di Roma. Pittura murale a Roma e nel Lazio da Bonifacio VIII a Martino V (1295-1431),* Roma, 1992, pp. 383-386; per gli affreschi jacobei: Pasquale Iacobone, "Gli affreschi jacopei della distrutta chiesa di San Giacomo al Colosseo in Roma", *Compostellanum. Revista de la Archidiócesis de Santiago de Compostela,* 49, 3-4 (2004), 421-453; per la ricostruzione da ultimo Philine Helas/ Giulia Bordi, "San Giacomo al Colosseo e le sue pitture", in *Colosseo* (catalogo della mostra Roma), Milano, 2017, pp. 92-101 e Philine Helas, "La perduta decorazione pittorica di San Giacomo al Colosseo", in *Apogeo e fine del Medioevo 1288-1431…, op. cit.,* pp. 336-343.

12 Per la storia della *Societas* vedi Giovanni Marangoni, *Istoria dell'antichissimo oratorio, o cappella di San Lorenzo nel Patriarchio Lateranense comunemente appellato Sancta Sanctorum e della celebre immagine del*

Fig. 1. Icona del Salvatore, Roma, Cappella di San Lorenzo in palatio, Sancta Sanctorum

spesso come fondatore del sodalizio il cardinale Pietro Colonna, benché né nei primi statuti né nei documenti più antichi sia mai ricordato come tale. La notizia, infatti, è riferita per la prima volta nel catasto della *Societas* del 1419, in cui il suo nome fu chiaramente inserito in un secondo momento[13].

La *Societas* godeva del suo momento di maggiore visibilità pubblica in occasione della Festa dell'Assunta: i cosiddetti *Raccomandati,* ovvero i membri della Confraternita, erano infatti responsabili della solenne processione di Ferragosto, durante la quale l'acheropita veniva portato in Santa Maria Maggiore per "incontrare" l'icona della Madonna lì conservata[14].

Già nel 1333 la Compagnia fondava un primo ospedale, denominato "Sant'Angelo", intitolazione rispecchiata nella donazione di una scultura dell'Arcangelo Michele da parte di Francesco Vecchi, committente –insieme all'altro guardiano, Francesco Rosano– anche del portale eretto nel 1348 probabilmente per adornare l'edificio ospedaliero più antico, che oggi si affaccia sulla via dei SS. Quattro Coronati[15].

L'immagine utilizzata come emblema dalla Confraternita deriva dall'icona del Salvatore, della quale –a causa della copertura in argento della figura di Cristo in trono

SS. Salvatore detta Acheropita…, Roma, 1747; Paola Pavan, "Gli Statuti della Società dei Raccomandati del Salvatore ad Sancta Sanctorum (1331-1496)", *Archivio della Società romana di storia patria,* 101, 1978 (1980), pp. 35-96; Giovanna Curcio, "L'Ospedale di S. Giovanni in Laterano: funzione urbana di una istituzione ospedaliera: I", *Storia dell'arte,* 32/34 (1978), pp. 23-39 e Giovanna Curcio, "L'Ospedale di S. Giovanni in Laterano: funzione urbana di una istituzione ospedaliera: II", *Storia dell'arte,* 35/37 (1979), pp. 103-130; Philine Helas, "Kunst und visuelle Präsenz zweier Hospitäler in Rom: Santo Spirito in Sassia und SS. Salvatore ad Sancta Sanctorum am Lateran zwischen dem 14. und frühen 16. Jahrhundert", in *Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana* 41, 2013/2014 (2017), pp. 11-109; Philine Helas e Patrizia Tosini (ed.), *Tra Campidoglio e curia. L'ospedale del SS. Salvatore ad Sancta Sanctorum tra Medioevo ed età moderna,* Cinisello Balsamo, 2017.

13 *Catastum venerabilis societatis recomendatorum ymaginis gloriose Salvatoris nostri ad Sancta sanctorum de Urbe,* Archivio di Stato di Roma, Osp. SS. Salvatore ad Santa Sanctorum, reg. 1006, fol. 2r. Philine Helas, "'Hoc opus inchoatum …'. Bautätigkeit und Bildpolitik des Hospitals von Santo Spirito in Sassia und des Hospitals am Lateran im Rom des 14. und 15. Jahrhunderts", *Ordnung und Wandel in der römischen Architektur der Frühen Neuzeit. Kunsthistorische Studien zu Ehren von Christof Thoenes,* ed. Hermann Schlimme / Lothar Sickel, München, 2011, pp. 153-183, p. 164.

14 Philine Helas / Gerhard Wolf, *Die Nacht der Bilder. Eine Beschreibung der Prozession zu Maria Himmelfahrt in Rom aus dem Jahr 1462,* Freiburg i. Br.-Berlin-Wien, 2011.

15 Philine Helas, "'Hoc opus inchoatum …'", *op. cit.,* p. 157-158; Philine Helas, "Kunst und visuelle Präsenz zweier Hospitäler in Rom", *op. cit.,* pp. 48-49; Francesco Gandolfo, "L'aspetto architettonico dell'antico Ospedale dell'Angelo", in Philine Helas e Patrizia Tosini (ed.), *Tra Campidoglio e curia…, op. cit.,* pp. 65-77.

Fig. 2. Emblema della Societas dei Raccomandati del SS. Salvatore ad Sancta Sanctorum sul portico dell'ospedale di Sant'Angelo (oggi via dei Santi Quattro Coronati)

che ne celava l'immagine– già in *antiquo* era visibile solo la testa, il collo e le spalle. Inizialmente l'emblema era infatti costituito da un busto, adagiato di solito su uno zoccolo arricchito da un disegno a rombi, ornamento, questo, ispirato alla decorazione dell'Acheropita risalente all'epoca di Innocenzo III. Più tardi, al busto furono affiancati due candelabri, provvisti o meno di candele, motivo iconografico che ovviamente allude all'impegno ottemperato dalla *Societas* di far sì che di fronte all'immagine della cappella non mancassero mai delle candele accese in segno di venerazione. Infine, il busto di Cristo talvolta era adorato da due o quattro figure maschili inginocchiate (fig. 2), i *Raccomandati*; tramite tale soluzione figurativa, i confratelli intendevano evocare sia la loro vicinanza all'icona che il momento più importante connesso ad essa, ovvero la Festa dell'Assunta.

L'asse viario tra l'ospedale e il centro dell'Urbe venne rinsaldato dalla fondazione di un altro piccolo ospedale situato nei pressi del Colosseo, dedicato, per ragioni ignote, all'apostolo Giacomo. Per la sua "edificazione" sono documentate due donazioni *inter vivos* di 50 fiorini ciascuna, offerte da parte di Petro Sertani e del sopramenzionato Francesco Rosano, l'ultimo guardiano nel 1348, come ricorda l'iscrizione sul portale dell'ospedale Sant'Angelo. Considerando gli elementi a nostra disposizione, queste

elargizioni dovrebbero essere state effettuate verso il 1360[16]. Invero né dalla *Societas* né da altri documenti coevi viene mai ricordata una struttura preesistente, riferimento più volte ricorrente, invece, nella letteratura dal Seicento in poi; in alcuni casi, inoltre, il complesso viene citato assieme all'ipotesi di una sua gestione spagnola[17]. Il documento più antico che nomina l'"hospitalis s. Jacobi" risale al 1369, mentre al 1373 si data una donazione alla *Societas* che parla di una chiesa "Jacobi apostoli prope Coliseum"[18]. Dagli statuti del 1408 fu stabilito l'obbligo, per i guardiani, di effettuare un controllo settimanale, così come avveniva nell'Ospedale dell'Angelo[19]. Nella bolla di Eugenio IV –con cui nel 1433 è conferita alla *Societas* la rendita di altre due chiese finalizzata al sostentamento di "poveri e malati" dell'ospedale di San Giacomo– non sono fornite indicazioni in merito alla clientela. Tuttavia, alla metà del Quattrocento, è documentata una dimora fissa per otto o nove povere donne[20]. Nel 1472 i maestri di strada concessero una licenzia per ingrandire il complesso utilizzato appunto da povere donne[21]. Nel 1525, invece, esso risulta adoperato come granaio[22].

[16] Pietro Egidi (ed.), *Necrologi e libri affini della provincia Romana,* 2 voll., Roma 1908-1914, vol. 1, p. 321, 1-6 e 8, Philine Helas, "Kunst und visuelle Präsenz zweier Hospitäler in Rom", *op. cit.,* p. 64, n. 272.

[17] Francesco Maria Torrigio, *Historica narratione della Chiesa Parocchiale et Archiconfraternità del Santissimo Corpo di Christo posto in S. Giacomo Apostolo in Borgo,* Roma, 1649, p. 151 è il primo che sostiene: "Vi fu già vn Monastero di monache, et anco servì vn tempo per lo Spedale della Compagnia del Salvatore detto di Sancta Sanctorum." È probabile che la confusione dell'autore derivasse dal fatto che questo era usato come ospizio per donne dalla *Societas.* Il filo del discorso viene ripreso dal compilatore anonimo settecentesco (Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 8093. fol. 25-26, cit. Giovanna Capitelli, L''ignobil masso', *op. cit.,* p. 70, n. 46), che cita Oldoini (in: Alfonso Chacón, *Vitae et res gestae pontificum Romanorum et S.R.E. Cardinalium,* 4 voll., vol. 2, Romae 1677, vol. II, coll. 268-269), secondo il quale Pietro Colonna prima di diventare cardinale era stato sposato; la moglie si sarebbe poi chiusa in un monastero "in Columneissium factionis gratiam diaconus cardinalis S. Eustachij". Secondo l'anonimo sarebbe stato questo il presunto preesistente monastero delle monache al Colosseo, per il quale manca tuttavia qualsiasi altra notizia. I monasteri dei Colonna invece erano San Silvestro in Capite e San Lorenzo in Panisperna. Nonostante l'assenza di testimonianze probanti al riguardo, l'ipotesi viene ripresa da Carla Keyvanian, *Hospitals and Urbanism in Rome, 1200-1500,* Leiden-Boston, 2015, pp. 321-322. Come si è detto, seconda un'altra tradizione, ugualmente non comprovata, questo luogo era legato alla nazione spagnola: "Monastero de Monjas Llamadas de Santiago al Colisso" scrive Erce Ximenes 1640 (in: Humbert Jacomet, "Une géographie des miracles de Saint Jacques propre à l'arc méditerranéen (XIIIe-XVe siècles)? A propos des exempla IV, V et XIV du Codex Calixtinus", in *Santiago e l'Italia* (atti di convegno, Perugia 2002), ed. Paolo Caucci von Saucken, Perugia 2005, pp. 289-459, p. 389), e Boudard nota nel 1817 come "in origine vi fosse annesso anche un ospizio di poveri spagnuoli", Ferdinand Boudard, in *Album giornale letterario e di belle arti Roma,* tomo 17 (1850), pp. 173-175, p. 175. Già Pasquale Adinolfi, *Laterano e Via Maggiore. Saggio della topografia di Roma nell'età di mezzo,* Roma, 1857, pp. 116-117, valutando gli autori precedenti, si esprimeva contro l'idea di una struttura preesistente, visto che nella documentazione della *Societas* non se ne trova la minima traccia.

[18] Nel 1369 viene nominato in un contratto di vendita di una casa con gli Annibaldi. Il documento si trova (con l'erronea datazione "1469" scritta all'esterno della pergamena) presso l'Archivio di Stato di Roma, *Ospedale SS. Salvatore ad Sancta Sanctorum,* cass. 436, n. 12. Nel 1373 nel testamento di Giacoma, moglie del fu Lello di Giovanni, sono nominate "Ecclesi(ae) beatorum Michaelis archangeli prope plateam lateranensem et Jacobi apostoli prope Coliseum". Ibid., *Ospedale SS. Salvatore ad Sancta Sanctorum,* cass. 455, n. 22.

[19] Paola Pavan, "Gli Statuti della Società dei Raccomandati del Salvatore ad Sancta Sanctorum (1331-1496)", *op. cit.,* p. 47, p. 75, cap. XIIII.

[20] Philine Helas, "Kunst und visuelle Präsenz zweier Hospitäler in Rom", *op. cit.,* p. 81.

[21] ASR, *Osp. SS. Salvatore ad S. Sanctorum,* cass 436, no. 13, cit. Adinolfi, *Laterano e Via Maggiore…,* p. 156 f., doc. XI.

[22] «San Jacomo […] adoperato hogie per granario […] ma prima vi era recepto de povere donne per buon respecto

La pianta del catasto del 1597 documenta una separazione della navata in due ambienti: un vano più piccolo, definito "chiesa" e situato sul lato della *via Maior,* e uno più grande denominato "granaio" e collocato sul lato della "strada nuova", l'odierna via di San Giovanni in Laterano, dove fu aperta una porta. Adiacente alla navata sul lato est, invece, erano disposte tre stanze e due cortili[23]. Infine, in seguito agli scavi del Colosseo del 1810 e alla riqualificazione della zona, l'edificio fu acquistato dallo Stato della Chiesa e distrutto nel febbraio 1816[24].

Per ricostruirne l'aspetto, disponiamo di alcune fonti testuali e visive, tra cui un disegno dell'Anonimo Fabrizy del Cinquecento e le vedute del Vanvitelli[25]. Esso sorgeva sul lato est del Colosseo, con l'ingresso originariamente rivolto a sud. Non sappiamo se la sala attestata dai documenti –pur priva di abside– nel Trecento fosse usata come chiesa o piuttosto come sala ospedaliera provvista di un altare. Gli affreschi all'interno della struttura furono documentati in tre momenti diversi, nel 1635 ca., nel 1792 e nel 1816[26]; oltre a ciò, possiamo avvalerci di diverse descrizioni[27]. Purtroppo però queste fonti non sempre sono coincidenti[28].

La documentazione del 1792 induce a concludere che gli affreschi fossero dislocati in larga parte sul lato sud, cioè dov'era l'ingresso originario. Tale dislocazione potrebbe trovare una giustificazione col fatto che lì si trovasse un altare, mentre lo

da quella solitudine remosse». ASR, *Osp. SS. Salvatore ad S. Sanctorum,* reg. 373, fol. 1v. Giovanna CURCIO, "L'Ospedale di S. Giovanni in Laterano: funzione urbana di una istituzione ospedaliera: II", *op. cit.,* pp. 107-108, Giovanna CAPITELLI, L''ignobil masso', *op. cit.,* pp. 77–79.

23 ASR, SS. Salvatore ad Sancta Sanctorum, *Catasto e piante 1597,* fol. 50v–51r, Giovanna CURCIO, "L'Ospedale di S. Giovanni in Laterano: funzione urbana di una istituzione ospedaliera: II", *op. cit.,* ill. 7.

24 Giovanna CAPITELLI, L''ignobil masso', *op. cit.,* pp. 77-79.

25 Philine HELAS, "'Hoc opus inchoatum …'", *op. cit.,* p. 160, fig. 4; id. "Kunst und visuelle Präsenz zweier Hospitäler in Rom", *op. cit.,* p. 65, fig. 48.

26 1635: Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. lat. 4408, fol. XXIr-Lr; 1792: Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 9848, fol. 12-r-19v; 1816: Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 15308, nn. 1-10. Cfr. Stephan WAETZOLDT, Die Kopien des 17. Jahrhunderts nach Mosaiken und Wandmalereien in Rom, Wien-München 1964, pp. 34f; Giovanna CAPITELLI, L''ignobil masso', op. cit e Philine HELAS /Giulia BORDI, "San Giacomo al Colosseo e le sue pitture", op. cit. e Philine HELAS, "La perduta decorazione pittorica di San Giacomo al Colosseo", op. cit..

27 Nel 1635 il Torrigio visitava la chiesa: Francesco Maria Torrigio, *Historica narratione…,* p. 150s. Altre descrizioni nel Seicento sono fornite da Erce Ximénez (cit. in Humbert JACOMET, "Une géographie des miracles de Saint Jacques propre à l'arc méditerranéen (XIIIe-XVe siècles)?", *op. cit.,* p. 389 e Francesco Gualdi, *Delle memorie sepolcrali,* Cap. XVII, in Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 8252, parte I, ff. 184r-186r. Per Gualdi vedi Fabrizio FEDERICI, "Il trattato 'Delle memorie sepolcrali' del cavalier Francesco Gualdi. Un collezionista del Seicento e le testimonianze figurative medievali", *Prospettiva,* 110/111, 2003/2004 (2005), pp. 149-159. Dal Settecento, invece, ci arrivano il testo di un compilatore anonimo, *Note della chiesa di San Iacomo al Colosseo,* Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 8039 B 1, ff. 25*r*-26*r,* che si basa in gran parte sul Torrigio, pubblicato da Giovanna CAPITELLI, L''ignobil masso', op. cit, p. 70, n. 46, e la descrizione che accompagna i disegni di Jean Baptiste Séroux d'Agincourt (1792), Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 9848, ff. 12r-19v. Nell'Ottocento, infine, ne rende testimonianza Giuseppe Antonio GUATTANI, *Memorie enciclopediche romane sulle belle arti, antichità,* Roma, 1817, p. 130s., tav. XXI, Carlo FEA, *Varietà di notizie economiche, fisiche, antiquarie sopra Castel Gandolfo, Albano, Ariccia, Nemi, loro laghi ed emissarii...,* Roma, 1820, p. XXVs., nota 2, e la descrizione del disegnatore Boudard del 1816, Ferdinand Boudard, in *Album giornale letterario e di belle arti Roma,* tomo 17 (1850), pp. 173-175. Per la ricerca recente v. nota 11.

28 Cfr. anche per tutta la descrizione seguente Philine HELAS, "La perduta decorazione pittorica di San Giacomo al Colosseo", in *Apogeo e fine del Medioevo 1288-1431…, op. cit.,* pp. 336-343.

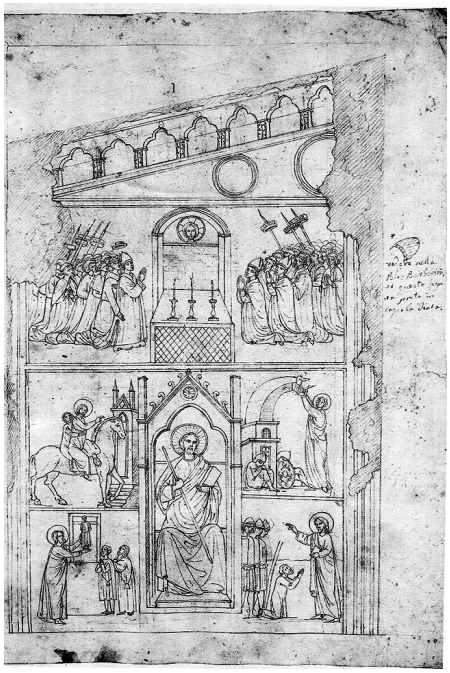


Fig. 3. L'affresco di San Giacomo. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 9848, fol. 13v

spazio in fondo –riservato a malati e pellegrini– doveva essere meno decorato. Non è da escludere, tuttavia, che la pittura murale nel settore del complesso usato come granaio fosse già andata perduta.

A sinistra della porta campeggiava l'immagine imponente di San Giacomo in trono, con un libro e il bordone in mano, fiancheggiato da due scene su ambedue i lati: per la definizione di questi soggetti, già il Torrigio individuava come fonte il *Liber Sancti Jacobi = Liber Calixtinus* del XII sec.[29] (fig. 3).

All'estrema sinistra della parete era raffigurato il miracolo del pellegrino e del suo compagno morto, accompagnati dal santo durante il loro cammino verso Santiago[30]. Al di sotto della scena era rappresentato il miracolo del figlio di una coppia di pellegrini tedeschi incolpevolmente impiccato, sostenuto dal santo fino a che la sua innocenza non venne dimostrata[31]. Il miracolo del mercante liberato da una torre inclinata trovava posto a destra del santo[32]. Il quarto riquadro –occupato da un gruppo di uomini armati affiancati da un personaggio avente sulla schiena una sorta di palo o legno e posto in ginocchio al cospetto del Santo– è stato interpretato in vari modi: Ferdinand Boudard identificava nell'uomo prostrato "l'armigero francese il quale, giunto nell'1003 a combattere i saraceni, aveva fatto voto a San Giacomo di visitare la Galizia"[33]. La scena è stata anche messa in relazione a un miracolo avvenuto a Prato nel 1238 –allorché il santo aveva salvato un giovane da false accuse– e più di recente alla liberazione del cavaliere Guglielmo, il quale, dopo un contrasto con il conte

[29] Francesco Maria Torrigio, *Historica narratione…, op. cit.,* p. 151: "… di S. Giacomo con alcuni suoi miracoli, che si leggono in un libro scritto a penna nell'Archivio di S. Pietro in Vaticano, composto da Papa Calisto II."; Vincenza Maria Berardi (ed.), *Il Codice callistino. Prima edizione italiana integrale del Liber Sancti Jacobi - Codex calixtinus (sec. XII),* Pomigliano d'Arco, 2008.

[30] Liber II, miracolo IV. Vincenza Maria Berardi (ed.), *Il Codice callistino…,* pp. 349-351. (Miracolo dei trenta cavalieri della Lorena). Per le numerose versioni vedi Humbert Jacomet, "Une géographie des miracles de Saint Jacques propre à l'arc méditerranéen (XIIIe-XVe siècles)", *op. cit.,* pp. 395-411.

[31] Liber II, miracolo V, Vincenza Maria Berardi (ed.), *Il Codice callistino…,* pp. 351-355.

[32] Liber II, Miracolo XIV, Vincenza Maria Berardi (ed.), *Il Codice callistino…,* p. 361; Hubert Jacomet, "Une géographie des miracles de Saint Jacques propre à l'arc méditerranéen (XIIIe-XVe siècles)", *op. cit.,* pp. 411-415.

[33] Liber II, Miracolo IX, Vincenza Maria Berardi (ed.), *Il Codice callistino…,* p. 375-358. Esistono anche altre leggende aventi come protagonista un cavaliere, che sarebbero da prendere in considerazione: ibid. cap. XV, pp. 362-363 e cap. XX, pp. 374-375. Vedi anche Giovanna Capitelli, L''ignobil masso', op. cit, p. 80.

di Forcalquier, venne catturato e condannato alla decapitazione[34].

Questo è l'unico ciclo murale di Roma dedicato a san Giacomo del quale abbiamo notizia. Ma è anche il più antico pervenutoci in Italia che illustra le sue vicende non nelle vesti di apostolo e martire, come per esempio accade ad Arezzo e Padova; nel raffigurare i miracoli *post mortem,* infatti, qui l'attenzione è focalizzata piuttosto sul suo ruolo di protettore dei pellegrini[35].

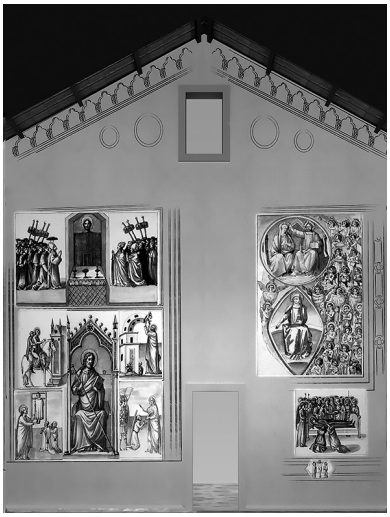


Fig. 4a. San Giacomo al Colosseo, schema della decorazione murale della navata, ricostruzione Giulia Bordi / Philine Helas per la mostra "Colosseo", Roma 2017/2018, Milano 2017

In una fascia situata al di sopra delle pitture murali dedicate a San Giacomo si trovava un quadro enorme (ca. 1,50 x 3,00 m) dedicato alla venerazione dell'icona del Salvatore custodita nel Sancta Sanctorum (fig. 4a). La composizione simmetrica raffigurava, tra le persone adoranti, un papa, due vescovi, chierici e alcuni membri della *Societas,* chiaramente riconoscibili dai bussolotti con il loro emblema.

La parte destra della controfacciata era invece dedicata alle storie della Vergine: nello spazio sovrastante la cornice decorativa, che peraltro includeva al suo interno una *Crocifissione* in un piccolo spazio esagonale, era raffigurato il *Transito di Maria,* e sopra di esso l'*Assunta* in una mandorla; il registro sommitale, infine, era occupato da un tondo con l'*Incoronazione di Maria.* Queste ultime due scene mariane, inoltre, erano circondate da una numerosa schiera di angeli musicanti con una grande varietà di strumenti. Probabilmente esse intendevano alludere al rito annuale più significativo per la *Societas,* ossia la suddetta processione dell'Assunta, accompagnata da canti e musica.

Questa sezione principale della decorazione era connessa alle due pareti laterali tramite altri affreschi (fig. 4b). Entrando a sinistra era possibile vedere, all'altezza del *Transito di Maria,* una scena raffigurante da una parte una montagna in cima alla quale era una chiesa, dall'altra una valle con un sarcofago e un gruppo di angeli in volo. Forse essa rappresentava il modo in cui il corpo di santa Caterina, dopo il suo martirio, era stato miracolosamente trasportato dagli angeli sul Sinai. Si può tuttavia altresì ipotizzare che si trattasse di una sorta di prosecuzione del racconto del *Transito di Maria*, visto che tutti gli angeli sono rivolti

[34] Rosanna BIANCO, *La conchiglia e il bordone. I viaggi di San Giacomo nella Puglia medievale,* Napoli, 2017, p. 95.

[35] Per le rappresentazioni di San Giacomo Maggiore vedi George KAFTAL, *Saints in Italian art,* Firenze, 1952-1985, 4 vol. s.v. James the more. Nel duomo di Arezzo Andrea di Nerio aveva dipinto le *Storie dei Santi Cristoforo e Giacomo Maggiore* nella metà del quinto decennio del XIV secolo, poi Spinello Aretino alla fine del Trecento i *Santi Filippo e Giacomo* con scene della loro vita. Anche a Padova furono realizzati due cicli: da Altichiero nel 1374-1379, che focalizzava l'attenzione sulla morte del santo e l'arrivo della sua salma e del culto in Galizia, e Giusto de' Menabuoi nel 1382, che fu il primo a trattare dei miracoli *post mortem.* Per le rappresentazioni in Puglia vedi Rosanna BIANCO, *La conchiglia e il bordone*….

in direzione di questo campo pittorico. Sormontava questo riquadro la figura di un papa benedicente con l'aureola e un libro nella mano sinistra, corrispondente all'iconografia di San Gregorio Magno[36]. Nel registro più alto si riconosce un santo diacono, identificabile forse come San Lorenzo. Una cornice ornamentale separava verticalmente questi tre riquadri dalla restante decorazione, ovvero un comparto, dislocato su due registri, con sei scene dedicate all'infanzia e alla gioventù di Maria, separate tra loro da un'architettura dipinta con finte colonne: il *Sacrificio di Gioacchino, l'Incontro alla Porta Aurea di Gerusalemme,* la *Nascita di Maria,* la *Presentazione di Maria al tempio,* lo *Sposalizio,* l'*Arrivo di Maria in casa di Giuseppe*[37].

Fig. 4b. San Giacomo al Colosseo, schema della decorazione murale della navata, ricostruzione Giulia Bordi / Philine Helas per la mostra "Colosseo", Roma 2017/2018, Milano 2017

Al di sopra si trovava infine una terza fascia con una serie di santi: sulla sinistra San Bartolomeo, un santo non identificato e San Pietro, mentre sulla destra San Paolo e Santa Caterina; questa teoria di santi fiancheggiava una figura descritta nel consueto gesto di proteggere un gruppo di persone con il suo mantello[38]. Nel disegno acquerellato quest'ultima è raffigurata come una persona barbuta che ricorda il Volto Santo di Lucca, probabilmente un fraintendimento da parte del copista[39]: il Seroux nel 1792, infatti, al contrario riconosceva nella figura una tradizionale rappresentazione della Madonna della Misericordia[40]. Una terza interpretazione scritta ci è infine fornita dal Gualdi, che la identificava come Sant'Orsola attorniata dalle sue vergini. L'interpretazione dei due copisti è divergente anche a proposito dei rifugiati sotto il manto: nel secondo caso, infatti, sono figure nimbate, quindi figure di santi, piuttosto inusuali per questa iconografia. Più affidabile su questo dettaglio è la documentazione del primo copista del 1635, che tramandava l'immagine di un gruppo di chierici e laici, da interpretarsi dunque come un'altra autorappresentazione dei *Raccomandati.*

A questo settore decorativo seguivano infine tre altri quadri su tre registri, che tuttavia non erano connessi a quelli sopra nominati, pur essendo disposti sulla stessa parete ma maggiormente prossimi alla "porta maggiore". Qui erano raffigurati l'arcangelo

[36] In un affresco nel Sacro Speco di Subiaco papa San Gregorio porta un abito molto simile a rombi sotto il piviale rosso.

[37] Sul prospetto del 1792 (Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 9848, fol. 17v) si nota anche un cambiamento della decorazione sottostante. Le tre scene mariane del registro inferiore sono state lucidate da Boudard. Egli identificava la sesta scena come *Visitazione.* Secondo Stephan Waetzoldt, *Die Kopien des 17. Jahrhunderts…,* p. 34, n. 98, invece, rappresenterebbe l'incontro di Maria e Giuseppe.

[38] I santi molto sciupati nel 1792 (Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 9848, 14v e 15v) sono ancora meglio riconoscibili nel Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. lat. 4408, fol. 21r e 38r.

[39] Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. lat. 4408, fol. 31r. Il *Volto Santo* di Lucca non viene mai rappresentato come *Madonna della Misericordia.*

[40] Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 9848, 14 v e 15v.

Fig. 4c. San Giacomo al Colosseo, schema della decorazione murale della navata, ricostruzione Giulia Bordi / Philine Helas per la mostra "Colosseo", Roma 2017/2018, Milano 2017

Michele, riconoscibile dalla bilancia, patrono dell'ospedale in Laterano, e l'emblema della *Societas,* cioè il busto di Cristo sopra un altare, fiancheggiato da due candele e venerato da quattro uomini in ginocchio con candele in mano. Una terza immagine nel registro superiore mostrava un santo con un bordone in una mano, nell'altra un libro, corrispondente all'iconografia di Giacomo, il patrono della struttura[41].

Per la parete sul lato est la documentazione del 1792 ci trasmette diversi frammenti pittorici molto eterogenei tra loro (fig. 4c). Adiacente alla controfacciata sono descritti dalle fonti due archi murati, che durante l'uso come ospedale probabilmente davano accesso alle stanze disposte su questo lato. Subito accanto all'arco si riconosce un busto con una iscrizione sottostante, che, stando al Gualdi, sarebbe il Salvatore con due adoranti, da interpretare dunque come emblema della *Societas*[42]. Nel primo registro seguiva poi un santo disposto all'interno di un riquadro culminante con un arco a sesto acuto, forse San Francesco riportato tra i disegni del 1635. L'altra scena sul lato settentrionale della chiesa era dedicata a un santo vescovo con due piccoli donatori inginocchiati ai piedi. Nel secondo registro erano visibili da sinistra a destra probabilmente una *Crocifissione,* un'*Annunciazione;* i santi Cosma e Damiano con due donatori, accompagnati da un'iscrizione dedicatoria, e le sante Caterina e Barbara.

Per quanto attiene la datazione e la committenza in San Giacomo al Colosseo abbiamo pochi elementi a nostra disposizione. Francesco Maria Torrigio, che, come detto, visitava la chiesa nel 1635, citava come committente Cristoforo Marroni, il quale, in occasione

[41] Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 9848, fol. 14v e 15v, il secondo ripete quasi tutto il prospetto, ma riproduce solo la figura dell'apostolo Giacomo nel secondo registro.

[42] "Dall'altro lato della parete sonnovi Santa Caterina con altri Santi, e due Santi, che tengono nelle lor mano come due chiese, o case, e due figurine inginocchioni con alcune lettere; un'Annuntiata, un altro Salvatore con due altre figurine inginocchioni, et alcune lettere, ma solo le seguenti si leggono: + Hoc ... fecit ... offert ... spitale ... cum .... " Francesco GUALDI, *Delle memorie sepolcrali ...,* fol. 186r. Il Gualdi non riconosce i santi Cosma e Damiano, il quali, secondo lui, reggono tra le mani delle "chiese": gli oggetti tenuti in mano dai santi, però, in realtà sono dei vasi geometrici che servivano come contenitori per un ungento, raffigurati anche in altre immagini come loro attributo.

del primo concistoro di Bonifacio IX nel 1389, era divenuto cardinale con il titolo di S. Ciriaco[43]. Morto nel dicembre 1404, egli aveva lasciato alla *Societas,* della quale era membro, 100 fiorini per l'anniversario suo e di suo padre[44]. Il fatto che il suo stemma araldico, il pardo presente nella documentazione relativa agli affreschi, non sia accompagnato dal cappello cardinalizio potrebbe indicare che la sua committenza in San Giacomo risalga ad un momento precedente al 1389. Il Torrigio lo menzionava in relazione al ciclo mariano, e infatti lo stemma era collocato lì, come si evince da una descrizione più corposa di Gualdi, secondo il quale nello stesso luogo era rappresentato anche uno stemma con un corvo[45]. Grazie alla descrizione di questo emblema possiamo risalire alla persona di Lorenzo di Egidio Angeleri, il quale proprio a causa del suo animale araldico, era denominato "de Corvinis"[46]. Egli fu canonico del Laterano nel 1363, e nel 1367 priore della cappella di San Lorenzo ad Sancta Sanctorum, e come tale entrò in conflitto con gli ostiarii che a quell'epoca ancora custodivano l'icona del Salvatore[47]. Vescovo di Gubbio nel 1384, morì nel 1403 e fu sepolto nella Basilica Lateranense, dove ancora oggi si conserva il suo monumento funebre. Anch'egli fu membro della *Societas*[48] e il legame con la cappella di San Lorenzo ad Sancta Sanctorum sostanzia l'ipotesi che fosse coinvolto nella committenza dell'immagine della venerazione dell'icona. In questa scena, infatti, era rappresentato a destra un papa –forse Urbano V–, mentre il vescovo collocato alle sue spalle potrebbe essere proprio Lorenzo di Egidio *de Corvinis.* Invece il vescovo sulla sinistra, al di sopra del quale è disegnato un cappello cardinalizio come fosse aggiunto in un secondo momento, potrebbe essere identificato come Marroni.

Il Gualdi, inoltre, pur confondendo la figura di San Giacomo con quella di Leonardo de Noblac, protettore dei prigionieri ingiustamente condannati, riferiva un altro elemento interessante: "A mano sinistra in un pilastro evvi San Christoforo di altissima figura; dopo segue San Leonardo, che cava una persona da una torre molto sublime, la quale sta piegata a modo di un mezz'arco, alla cui porta sonnovi alcuni soldati per guardia dormienti, e poggiati sopra i loro scudi, ne' quali evvi uno scorpione nero, arme antica degli Anibali, e vi è il cingolo militare intorno di razzetti turchini in campo bianco"[49].

---

43 Francesco Maria Torrigio, *Historica narratione ...,* p. 151. Il compilatore anonimo nel Settecento lo segue: cit. Giovanna Capitelli L''ignobil masso', *op. cit.,* p. 70-71. Per il cardinale vedi Andreas Rehberg, "Cristoforo Marroni", *Dizionario Biografico degli Italiani,* Roma 1960-, vol. 70, Roma 2008, pp. 726-728.

44 Pietro Egidi (ed.), *Necrologi ...,* vol. 2, p. 456; vol. 1, p. 332.

45 "Dentro poi ad una di dette stanze, tutte dipinte di vaghe pitture devote, nell'entrar a mano destra vediesi un fregio alto quanto un huomo, fatto a foggia di panno, o paramento, dove per intervallo di spatio scorgonsi due armi differenti in scudi tondi: in una stavvi un ucello negro, a similitudine di corvo, in campo bianco, e nell'altra un animale come pardo diritto, con fondo triangolare di scacchi gialli, e turchini." Francesco Gualdi, *Delle memorie sepolcrali ...,* fol. 184r, 194r.

46 Andreas Rehberg, *Die Kanoniker von S. Giovanni in Laterano und S. Maria Maggiore im 14. Jahrhundert. Eine Prosopographie,* Tübingen, 1999, pp. 287-290.

47 Gli ostiarii come custodi dell'icona furono sostituiti successivamente dai raccomandati a partire dalla bolla di Martino V del 1422 fino alla fine del secolo XV. Giovanni Marangoni, *Istoria dell'antichissimo oratorio ...,* pp. 46-60; Philine Helas, "'Hoc opus inchoatum …', *op. cit.,* p. 164.

48 Pietro Egidi (ed.), *Necrologi ...,* vol. 2, p. 458 come Laurentius Egidii, ep. Eugubianus.

49 Francesco Gualdi, *Delle memorie sepolcrali ...,* fol. 184v, 194r.

Il legame con gli Annibaldi, potente famiglia residente al Colosseo, è documentato nel 1366 e nel 1369, quando "Johannes et Andreas de Anniballis" vendevano alla *Societas* la metà di una casa situata sulla piazza davanti all'ospedale di San Giacomo vicino al Colosseo[50]. Pare dunque ragionevole immaginare che qualche membro della famiglia si impegnasse nella promozione di lavori nella chiesa e nell'ospedale adiacente. Visto il patrocinio, può darsi che fosse coinvolto Giacomo di Riccardo Annibaldi, anch'egli dal 1331 canonico lateranense[51]. Ricoprendo tale incarico, era sicuramente al corrente anche delle attività dei Raccomandati, come si evince dal fatto che il suo nome compaia sia in un contratto tra il capitolo Lateranense e la *Societas* stipulato nel 1333[52] sia nell'atto di locazione da parte del capitolo e di vendita del palazzo dei Novelli da parte di Giovanni Giacomo dei Novelli alla Societas nel 1348[53]. Lo scorpione era utilizzato come simbolo araldico da almeno due rami della famiglia, uno dei quali, tra l'altro, era titolare della Signoria di Castel Zancato, acquistato da Giacomo e da suo fratello Niccolò[54]. Giacomo tuttavia nel 1369 era già morto: volendo collegarlo alla committenza del ciclo dei miracoli di San Giacomo, occorre considerare la possibilità che una prima fase di decorazione fosse stata avviata già negli anni Sessanta.

Questa ricognizione sulla committenza, tuttavia, non può che rimanere allo stato attuale nel campo delle ipotesi; non va dimenticato, del resto, che lo scorpione veniva usato spesso anche per caratterizzare figure negative all'interno di dipinti dedicati alla crocifissione o ai martirii di santi[55]. Nondimeno, nel caso di San Giacomo al Colosseo, il

---

50 Pasquale Adinolfi, *Roma nell'età di mezzo,* 2 vols., Roma, 1881, vol. 1, p. 325; Francesco Cerasoli, "Nuovi documenti sulle vicende del Colosseo dal secolo XIII al XVIII", *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma,* 30 (1902), pp. 300-315; *Mare magnum 1462,* ASR, *Osp. SS. Salvatore ad Sancta Sanctorum,* reg. 1005, fol. 34.

51 Annibaldi (de Cavis), Giacomo di Riccardo, v. Andreas Rehberg, *Die Kanoniker…,* pp. 221-223.

52 23 febbraio 1336, Concessione in enfiteusi perpetua fatta dalli canonici e capitolo di S.Giovanni in Laterano alla nostra compagnia d'un orto con dentro alcune case dirute dietro il nostro ospedale di S. Michele con pigione o sia censo annuo di dieci fiorini da pagarsi nella festa di S. Giovanni di giugno, Archivio di Stato di Roma, Osp. SS. Salvatore ad S. Sanctorum, cass. 411, busta 2.

53 Si tratta di due contratti su una pergamena del 3 agosto 1348: la locazione in perpetuo dal capitolo di S. Giovanni in Laterano alla Societas d'un palazzo scoperto detto il palazzo del Re posto nella strada lateranense con un casalino, che confina mediante un muro con un altro casalino delle case de signori Novelli col censo annuo o sia pigione di due facole di due libre di cera buona e bianca nella festa della dedicazione del Salvatore nel mese di novembre […] Segue la vendita d'un altro palazzo contiguo al sudetto con case coperte e discoperte fatta alla sudetta nostra università da Giovanni et altri de Novelli per fiorino d'oro n° 120, col consenso del sudetto capitolo […]. Nella prima parte „Jacobus de Aniballis" viene nominato come primo tra i canonici. Nella seconda parte (pubblicata da Pasquale Adinolfi, *Laterano e Via Maggiore. Saggio della topografia di Roma nell'età di mezzo,* Roma, 1857, pp. 149-153, doc. VII, p. 151) appare come "Jacobus de Cavis" per primo tra i canonici lateranensi come rappresentanti della chiesa di San Giovanni in Laterano, alla quale il proprietario del palazzo deve il censo annuo.

54 Giovanni Battista Di Crollalanza, Dizionario storico-blasonico delle famiglie nobili e notabili italiane, estinte e fiorenti, 1819-1892, vol. 1, p. 48: Annibaldi o Annibaldeschi di Velletri. "Ebbero la signoria del Castel Zancato, di San Pietro in Foruiis e di quello di Lozzeria. Arma: Spaccato, al 4.° d'argento, allo scorpione di nero; al 2.° d'azzurro, a due leoni affrontati d'oro; conia fascia di rosso attraversante.". Il Castello di Zancato fu acquistato da Giacomo e da suo fratello Niccolò; nel 1369 risultano morti entrambi, però il castello non era stato ancora pagato. V. Andreas Rehberg, *Die Kanoniker …,* p. 223.

55 Per l'uso dello scorpione cfr. Giuseppe Capriotti: Lo scorpione sul petto. Iconografia antiebraica tra XV e XVI secolo alla periferia dello Stato Pontificio, Roma 2014. Come si evince dal titolo non tratta però di esempi del Trecento, un periodo inoltre che in Italia e soprattutto a Roma non conosceva ancora una propaganda "antiebraica" in questo senso, che parte più nel Quattrocento con i Francescani e la fondazione dei Monti di Pietà.

contesto in cui appare lo scorpione è un po' diverso, poiché non è connesso a due figure minacciose o colte nell'atto di compiere azioni crudeli contro Cristo o contro i santi, ma a due soldati che dormono mentre avviene un miracolo. Questa considerazione, a parere di chi scrive, potrebbe fornire un argomento a favore dell'interpretazione che si tratti comunque di un elemento araldico riferibile al committente.

Per la datazione o l'attribuzione del ciclo murale di San Giacomo abbiamo pochissimi altri elementi su cui basarci: nella documentazione risalente al 1792 troviamo una breve descrizione dello stile degli affreschi di San Giacomo al Colosseo, concentrata però piuttosto sulla parete dedicata al ciclo mariano, paragonato agli affreschi nella cappella a Subiaco. Su un altro foglio è annotato: "Il San Giacomo sembra di un altro pittore, i contorni neri e secchi, e fisionomia d'un stile diverso, le carni di un coloraccio nericcio, pallido"[56]. Basandosi sulle fonti testuali risulta difficile risalire alle caratteristiche stilistiche degli affreschi, anche se le copie tratte dai lucidi del Boudard suggeriscono in effetti l'idea che i visi fossero disegnati con un certo rilievo e con espressioni ben modellate.

L'analisi dei dati formali e iconografici non ci aiuta molto a circostanziare con precisione la cronologia. Al santo, infatti, è dedicata una composizione ispirata al modello dell'icona affiancata da scene della sua vita diffuso con l'immagine di San Francesco, tradotto qui in pittura murale. Composizioni simili, dedicate a San Giacomo ma probabilmente già del Quattrocento si trovano a San Michele a Grottelle di Padula e a Santa Maria del Giano a Bisceglie[57].

Le scenografie degli affreschi romani erano piuttosto semplici: non era considerata infatti la descrizione di paesaggi o di architetture particolarmente complesse, al di là di quanto strettamente necessario ai fini della narrazione. Inoltre, per valutare la scelta degli episodi o il modo in cui erano qui delineati, manca il sostegno dato dal confronto con altri cicli, utili a circoscrivere la cronologia del nostro. Ad esempio, il miracolo del mercante liberato dalla torre fu rappresentato nel leggendario angiovino ungherese[58], commissionato tra il 1333 e il 1345, e nel 1382 a Padova da Giusto de' Menabuoi nella cappella Belludi[59]. In entrambi i casi, però, il miracolo è illustrato in maniera completamente diversa: nel manoscritto la torre sembra crollata su un lato, mentre a Padova

[56] Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 9848, fol. 20r (quadernetto): "Pitture del Fenile al Colosseo. Hanno molta somiglianza queste pitture, con quelle del S. Speco di Subiaco, nella cappella del B. Lorenzo Loricato. Dipinta da Stagmatico, tanto nella composizione come col colorito. Le pieghe hanno andamenti raggionati e non vi sono contorni neri. Quanto al disegno queste non hanno i contorni molto neri, benché siano grossi. Le figure sono per il più svelte, e mosse con grazia. Non si vede nessuna muscolatura, né articoli nelle dita: altro che il San Bartolomeo perché scorticato si vede rozzamente accennata la mammella e una semplice linea per l'intercostato. Le teste non hanno molto espressione, e per il più eguale. Il colore nelle vesti è sempre rosso, se non è il manto è almeno la sottoveste, altro che due figure sono diverse, una il pastore, vicino alle pecore, l'altra la femmina, che mette l'acqua nel vaso nel quadro della nascita vestita di color cenericcio. Le carni sono morbide, il colore …. più vago delle altre di questi tempi, forse perché è usato il rosso come ne' panneggiamenti.".

[57] Rosanna Bianco, *La conchiglia e il bordone …, op. cit.,* pp. 91-98.

[58] Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 8541, 36v, vedi Rosa Vázquez Santos, *Vida de Santiago el Mayor en el legendario Húngaro de los Anjou (magyar anjou legendárium),* Santiago, 2005, pp. 44, 98-99.

[59] Stefania Tacchetto, "Due miracoli di San Giacomo Maggiore nella Cappella Conti al Santo", *Padova e il suo territorio,* 26 (2011), pp. 16-22.

viene sollevata lateralmente dal santo per consentire al prigioniero di fuggire. L'autore degli affreschi romani, invece, ha seguito fedelmente il testo del *Liber Calixtinus* ripreso poi dalla *Legenda aurea,* riproducendo l'incurvarsi della torre finalizzata a far uscire il prigioniero, un'invenzione che più tardi si ritroverà anche in Santa Maria del Giano[60].

L'unico dettaglio più elaborato presente nel ciclo di San Giacomo è il trono su cui è assiso il santo. La sua struttura –con un arco trilobato, decorazioni cosmatesche, un piccolo rosone e un frontone con foglie rampanti– ricorda l'invenzione del trono di Cristo nel trittico Stefaneschi del 1328. Architetture simili, del resto, si incontrano sovente anche in forma scultorea, ad esempio nel monumento di Benedetto XII di Paolo da Siena del 1342 o nella tomba di Nicola Porcari a San Giovanni della Pigna, morto nel 1362. Certamente tali elementi formali avevano duratura persistenza nella produzione artistica e quindi non forniscono un indizio preciso per la cronologia: in ogni caso, partendo da questo elemento mi sembra improbabile datare il ciclo all'inizio del Quattrocento, come pure è stato proposto per confronto con la pala d'altare di Giovenale da Orvieto per la cappella di San Giacomo a Santa Maria in Aracoeli, commissionata da Laurentius Petri Omnia Sancti, alias Mancino de Lucijs nel 1441[61]. Uno degli scomparti della predella, infatti, è dedicato al miracolo della torre, episodio qui combinato con il miracolo del compagno morto, una scena simile per composizione agli affreschi di San Giacomo. Tuttavia, oltre ad un cambiamento inerente alla modalità nella rappresentazione del miracolo – che non viene più raffigurato seguendo il principio della prospettiva di significato (Bedeutungsperspektive), col santo sovradimensionato tanto da raggiungere quasi l'altezza della torre – anche la tipologia degli abiti indossati dal cavaliere negli affreschi di San Giacomo, con i bottoni alle maniche, il mantello abbottonato sulla spalla e la cintura bassa, è chiaramente quella della moda in uso nella seconda metà del Trecento. Possiamo supporre però che la scelta di raffigurare nella tavola dell'Aracoeli come rappresentati a San Giacomo al Colosseo sia voluta, visto che il committente e suo padre erano legati alla Societas, considerazione che tuttavia non offre alcun argomento per datare gli affreschi al XV secolo e attribuirli allo stesso Giovenale da Orvieto[62].

Per riassumere: è probabile che nel momento in cui l'ospedale entrava in funzione, negli anni Sessanta del Trecento, si fosse deciso di decorare gli ambienti con storie

---

[60] *Liber calixitinus:* "Que se tantum inclinavit quod visa est cacumen suum in terra ponere". Iacopo da Varazze, *Legenda aurea:* "Cui sanctus Iacobus vigilantibus custodibus apparvit ad turri summitatem ispim perduxit. Statimque turris adea se inclinavit quod ipsius summitas terre aequalis fuit; de qua sine saltu descendends solutus recessit. Quem custodes inseuentes licet iuxta eum pergerent. Tamen ipsum videre non poterant." Per la citazione e le altre versioni della leggenda vedi Hubert JACOMET, "Une géographie", *op. cit.,* pp. 411-415.

[61] Per l'opera di Giovenale vedi Rosa VÁZQUEZ SANTOS, "Un nuevo catálogo pictórico del Quattrocento italiano. La tabla de Camerino y el desaparecido ciclo jacobeo de Giovenale de Orvieto en Araceli", *Archivo español de arte,* 81 (2008), 322, pp. 105-114 e Fabrizio FEDERICI, "Il perduto 'quadro grande' di Giovenale da Orvieto nella cappella Mancini all'Aracoeli", *Paragone. Arte* 61 (2010), Ser. 3, 92/93, pp. 86-101. Per la datazione nel '400 cfr. Pasquale IACOBONE, "Gli affreschi jacopei della distrutta chiesa di San Giacomo al Colosseo in Roma", *op. cit.,* p. 445; Rosanna BIANCO, *La conchiglia e il bordone ...,* pp. 94-95.

[62] Philine HELAS, "Kunst und visuelle Präsenz zweier Hospitäler in Rom", *op. cit.,* p. 68, n. 295.

del santo patrono, seguito poi da una campagna pittorica commissionata negli anni Ottanta del secolo da Cristoforo Marroni e Lorenzo di Egidi *de Corvinis,* due mecenati potenti che sarebbero stati responsabili della *Venerazione dell'icona* e del ciclo mariano, incluso *il Transito, l'Assunta* e *Incoronazione.* Potremmo inoltre ipotizzare che la loro iniziativa nascesse dal fatto che nel 1386 i *Raccomandati* avevano ottenuto la giurisdizione sul tratto di strada tra il Laterano e il Colosseo e la proprietà su un terzo di quest'ultimo monumento, accadimento che aveva significativamente aumentato la rilevanza di San Giacomo al Colosseo per la *Societas* e nel tessuto urbano[63].

Nella decorazione di San Giacomo al Colosseo diversi riquadri erano dedicati alla rappresentazione dei *Raccomandati,* rendendo in questo modo visibile la connessione con la *Societas* e l'Ospedale dell'Angelo: l'*Assunzione di Maria,* l'immagine della *Venerazione* dell'icona e l'emblema stesso, infatti, sono da considerare come chiari riferimenti all'impegno devozionale del sodalizio. Ciò è forse dovuto al fatto che alla fine del Trecento non si era ancora verificata quell'espansione frenetica vissuta dall'ospedale nel secolo a seguire ed era pertanto ancora necessario ribadire le proprie radici e superare la distanza tra il luogo di culto e la sede collaterale del Colosseo. Nella *Venerazione dell'icona* la *Societas* era rappresentata con una scena al contempo narrativa e simbolica: qui, infatti, veniva descritto un istante cruciale, quello dell'Acheropita aperta ed esposta all'adorazione. Attraverso la presenza dei membri del sodalizio, distintamente riconoscibili dai bussolotti, era quindi visualizzato pubblicamente il loro potere sulla gestione dell'icona, fondamento della stima di cui godeva l'ospedale.

A San Giacomo, dunque, ci troviamo forse in presenza del momento in cui i *Raccomandati* furono aggiunti all'emblema, che nella sua versione più antica, situata sul portale del 1348, come si è detto, si configurava ancora come un busto poggiato su un basamento, senza candele né oranti[64]. Cinquant'anni più tardi nella targa posta sulla taverna della Sposata del 1397, invece, vi si trovano inclusi gli accoliti[65]. Nel Quattrocento, probabilmente intorno al 1435, furono realizzati gli sportelli dell'icona, che ne consentivano l'apertura per la lavanda dei piedi durante la processione. Uno dei quattro rilievi d'argento rappresenta i *Raccomandati* in adorazione davanti ad un altare, al di sopra del quale è collocato un enorme busto di Cristo: in questo momento dunque la *Societas* arriva al punto di contrassegnare l'icona stessa con l'emblema da essa derivato[66] (fig. 1).

---

[63] Giovanni Marangoni, Istoria dell'antichissimo oratorio …, pp. 63-64; Pasquale Adinolfi, *Laterano e Via Maggiore…,* pp. 140-144; Paola Pavan, "Gli Statuti della Società dei Raccomandati del Salvatore ad Sancta Sanctorum (1331-1496)", *op. cit.,* p. 47; Philine Helas, "'Hoc opus inchoatum …', *op. cit.,* p. 50.

[64] Vedi Patrizia Tosini, "Miniature dall'Ospedale del SS. Salvatore ad Sancta Sanctorum: decorazione, rituali, iconografia", *Rivista di storia della miniatura,* 12 (2008), pp. 123-136, fig. 8; Philine Helas, "'Hoc opus inchoatum …', *op. cit.,* fig. 2.

[65] Per la targa vedi Patrizia Tosini, "Miniature dall'Ospedale del SS. Salvatore ad Sancta Sanctorum", *op. cit.,* fig. 2 e Philine Helas, "Kunst und visuelle Präsenz zweier Hospitäler in Rom", *op. cit.,* fig. 56.

[66] Per la discussione sul programma degli sportelli vedi Kirstin Noreen, "Revealing the Sacred: The Icon of Christ in the Sancta Sanctorum, Rome", *Word and Image,* 22 (2006), pp. 228-237; Philine Helas, "Kunst und visuelle

Intanto anche l'immagine di San Giacomo era giunta ad essere rappresentata sull'icona. Nel 1405 il canonico lateranense Jacopo Teoli de Vetralla dispose per testamento che le ante laterali che custodivano l'immagine venissero decorate con rilievi d'argento, eseguiti probabilmente dopo la sua morte avvenuta nel 1407[67]. Jacopo, noto anche come Giacomello o Jacovo, era figlio di Teolo Vetralla, che fece testamento nel 1361 e che era sicuramente morto nel 1367, lasciando Jacopo e suo fratello Petruccio minorenni, visto che l'abate di S. Alessio si rivolge ad un loro tutore per il pagamento del canone del casale Lo Quatraro, acquistato da Teolo insieme a Maddaleno di Iacquintello nel 1358[68]. Il casale era compreso tra i beni di S. Alessio, dati in commenda al cardinale Cristoforo Marroni[69]. Forse è solo un caso – ma non è da escludere che prenda le mosse anche da questa contingenza il contatto dei fratelli con la *Societas,* della quale Petruccio diventò membro[70].

La decorazione delle ante consiste di otto formelle montate su un supporto ligneo[71]: i due pannelli del registro superiore rappresentano l'Arcangelo Gabriele e Maria Annunziata; gli altri ospitano le immagini di sei santi, tra i quali è chiaramente riconoscibile san Giovanni Battista, patrono della basilica Lateranense, San Giacomo

Präsenz zweier Hospitäler in Rom", *op. cit.,* pp. 82-84, fig. 67.

67 Nel suo testamento del 16 maggio 1405 chiede che le ante lignee dell'icona "foderentur et ornentur de puro argento, cum figuris solum argenteis" (Archivio di Stato di Roma, *Osp. SS. Salvatore ad Sancta Sanctorum,* cass. 496, Nr. 3). Pasquale ADINOLFI, *Roma nell'età di mezzo…,* vol. 1, p. 234f. Il catasto del 1419 registra "Domino Jacobo Theuli Vetralle et Theulo Vetralla eius patre de Regione Pini, in ecclesia Sancti Laurenzoli de Ascesa protomarthiri, quia Bucius Petrucii et Andreas de Novellis, exequtores testamenti dicti domini Jacobi ornaverunt argento imaginem Salvatoris nostri ad Sancta Sanctorum de figuris relevatis et donaverunt dicte societati unum cultrum zindonis rubei, quatuor linteamina pro lecto nova de tribus telis cum dimidia, unum aliud cultrum album usitatum, unum aliud linteamen usitatum, duas tobalias a tabula usitatas, duo mataritia, unam lectieram novam cum duobus cassonibus, unum soppedanium, unam conculinam heris et alias maxaritias ac decem florenos currentes et decem alios promisit solvere Petrucius Theuli dicto tempore, ut patet manu Nucii Colutie Tefredi not. [arii] pub.[lici] anno domini MCCCCVII, die XXVI Januarii" *Catastum venerabilis societatis recomendatorum ymaginis gloriose Salvatoris nostri ad Sancta sanctorum de Urbe,* Archivio di Stato di Roma, Osp. SS. Salvatore ad Santa Sanctorum, reg. 1006, fol. LXV. Pietro EGIDI (ed.), *Necrologi …,* vol. 1, p. 333. Il *Liber anniversariorum* del 1484, (Archivio di Stato di Roma, Osp. SS. Salvatore ad S. Sanctorum, reg. 393., fol. 522r), documenta "Misser Jacovo de Teolo de vetralla" e "Teolo de Vetralla suo patre". Forcella riproduce per San Lorenzo de Ascesa (San Lorenzolo ai Monti) un epitaffio con due candelabri, che testimoniano che il morto era legato alla *Societas,* con la iscrizione: "TEVOLO IACOVIELLO VETRALLA". Vincenzo FORCELLA, *Iscrizioni delle chiese e d'altri edificii di Roma dal secolo XI fino ai giorni nostri,* Roma, 1869-1884, vol. V, p. 155, num. 441.

68 Giuseppe TOMASSETTI, *La campagna romana antica, medioevale e moderna,* Nuova ed. aggiornata a cura di Luisa Chiumenti e Fernando Bilancia, vol. 4: *Via Latina,* Firenze, 1979, pp. 89-90. Altri pagamenti da parte di Petruccio sono documentati per gli anni 1370, 1375, 1385, mentre nel 1389 pagano Pietro e Giacomello.

69 *Ibidem*, p. 90.

70 Pietro EGIDI (ed.), *Necrologi …,* vol. 2, p. 493. Tompare Theuli Vetralle è identico con Petrucius Theuli, citato nel contesto della donazione di Jacopo, fu nominato 1402 da Bonifacio IX podestà di Tivoli e viene menzionato come "Petrucius Theuli alias Tompare", v. Arnold ESCH, *Bonifaz IX. und der Kirchenstaat,* Tübingen, 1969, p. 636, 1402, 20 maggio.

71 Il supporto è notevolmente più grande rispetto alla decorazione argentea, il che potrebbe essere dovuto al fatto che gli sportelli erano più piccoli prima della protezione dell'icona nella struttura lignea presente oggi. Secondo Mario CEMPANARI, *Sancta Sanctorum lateranense,* 2 voll., Roma, 2003, vol. II, p. 725 il legno sarebbe una struttura della fine del secolo XIV, un'ipotesi che non viene sostenuta dalla decorazione esterna delle ante, piuttosto settecentesca.

Fig. 5. San Giacomo Maggiore, formella delle ante dell'icona del Salvatore, Roma, Cappella di San Lorenzo in palatio, Sancta Sanctorum

maggiore (fig. 5), Sant'Antonio Abbate e San Lorenzo, patrono della cappella. Gli altri due santi, pur essendo privi dei loro attributi iconografici di pertinenza, dovrebbero essere per logica identificabili come Pietro e Paolo. Forse si intendeva in questo modo ingrandire il programma figurativo del rivestimento risalente al periodo di Innocenzo III, che accoglieva oltre alla Vergine e all'angelo, sette santi del tutto pertinenti con il sito: i santi diaconi Stefano e Lorenzo, patroni della cappella, i santi Pietro e Paolo, forse san Giovanni Battista e infine due sante, probabilmente Agnese e Prassede, le cui reliquie erano conservate *in loco*[72].

Un'analoga selezione di santi era stata compiuta anche nel Trecento, allorché fu decorato il ciborio della basilica Lateranense, inaugurato nel 1370, nel quale furono trasferiti i preziosi reliquiari contenenti le teste dei Santi Pietro e Paolo. Qui, infatti, attorno al tabernacolo si trovano otto sculture – l'Annunziata coll'arcangelo Gabriele, San Pietro e San Paolo, San Giovanni Battista e San Giovanni Evangelista, San Giacomo maggiore e un santo non identificato, forse San Giacomo minore[73].

Nuova è invece la scelta di includere, tra i santi rappresentati sulle ante dell'icona, un'immagine di San Antonio Abate, inclusione che potrebbe trovare una spiegazione nel suo legame con il mondo ospedaliero: a Roma infatti –annesso alla chiesa dedicata al santo situata nei pressi di Santa Maria Maggiore– esisteva un ospedale a lui intitolato, poi distrutto[74]. La presenza di San Giacomo si potrebbe giustificare invece con il patronato sull'ospedale al Colosseo. Sulla formella a lui dedicata, però, inaspettatamente manca la conchiglia, suo consueto simbolo iconografico: questa, infatti, è apposta su un altro pannello, in cui vediamo il donatore accompagnato dal suo stemma inginocchiato davanti a un santo che gli porge la mano (fig. 6). La conchiglia potrebbe suggerire che si tratti di un'altra rappresentazione di Giacomo, santo patrono del

[72] Marina Di Berardo, "Roma suntuaria? Note in margine al rivestimento argenteo dell'archeropita lateranense", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia,* 3. Ser. 24 (1994), pp. 661-681, p. 675.

[73] Claudia D'Alberto, *Roma al tempo di Avignone. Sculture nel contesto,* Roma, 2013, p. 170 interpreta la figura come San Ambrogio col flagello: la figura tuttavia tiene in mano un palo, che secondo chi scrive potrebbe essere l'istrumento per la follatura come attributo di San Giacome minore.

[74] Christian Huelsen, *Le chiese..., op. cit.,* pp. 199-299.

committente[75]. È anche da sottolineare che la sua fisionomia corrisponde molto di più a quella consueta di Giacomo – così come appare tra l'altro nel ciborio della basilica lateranense. Il santo, a causa dell'assenza di altri segni identificativi, è stato interpretato in vari modi: come Cristo – il che però sarebbe insolito, essendo rappresentato esattamente come gli altri santi senza alcuna distinzione, neanche per tramite di un nimbo a croce – oppure come San Pietro, visto in *pendant* con la figura posta di fronte, San Paolo[76]. Così per esempio Giovanni Marangoni, che inserisce nella sua pubblicazione sul Sancta Sanctorum una incisione in cui si impegna particolarmente per fare di lui un San Pietro in qualche modo convincente, modificandone i capelli e la fisionomia[77]. In ogni caso l'incisione documenta anche un altro gesto della mano destra, rappresentata nell'atto di benedire. Mentre la testa del santo oggi visibile sembra far parte dell'opera originale, la mano fu sicuramente modificata in un secondo momento: quella attuale è infatti di dimensioni molto maggiori, non solo rispetto all'altra mano del santo, ma anche se paragonata alle mani di tutte le altre figure dislocate nelle ante, ed è anche di fattura diversa. Potrebbe darsi, dunque, che la mano originale, a causa del gesto aggettante, si fosse rotta e fosse stata per questo sostituta con quella attuale, più robusta e quindi meno pericolante. Ma indipendentemente dal gesto –che interpretato come benedicente avrebbe un significato plausibile vista la presenza del donatore– rimane ancora un'altra domanda: chi sta consegnando cosa? E cosa sta consegnando? Si tratta in ogni caso di un oggetto di piccole dimensioni che –vista la bocca spalancata del committente Jacopo Teoli– potrebbe essere forse un'ostia: se così fosse, la scena potrebbe dunque essere interpretata come una sorta di comunione eterna del donatore? Tuttavia, sarebbe una raffigurazione molto insolita di questo sacramento – d'altra parte mancano altre spiegazioni, come pure una sicura identificazione del santo.

Fig. 6. Angelo Puccinelli de Lucca: San Giacomo maggiore, dettaglio di una tavola d'altare, 1386, Draiflessen Collection

[75] Però sarebbe stato più consueto se si fosse fatto rappresentare insieme a San Giacomo, come per esempio Riccardo Gattola, che si fa presentare dal santo alla Madonna sulla sua tomba originariamente in San Francesco a Gaeta. Per questo vedi Cristiana PASQUALETTI, "Paolo da Gualdo Cattaneo. Uno scultore umbro a Roma e nel Lazio agli inizi del Quattrocento", *Prospettiva,* 103/104 (2001), pp. 12-46, 32-33, ill. 31-32.

[76] Joseph WILPERT, "L'Acheropita ossia l'immagine del Salvatore nella capella del 'Sancta Sanctorum'", in *L'arte* 10 (1907), pp. 161-177, 247-262, p. 255 lo identifica come Cristo. Mario CEMPANARI, *Sancta Sanctorum …,* vol. II, pp. 131-132 distingue San Giacomo maggiore da San Giacomo di Compostella, che però sarebbero la stessa persona.

[77] Giovanni MARANGONI, *Istoria dell'antichissimo oratorio…,* p. 96 "vede San Pietro in atto di stendere una mano ad una persona in abito monacale".

È certo tuttavia che la conchiglia non sia stata aggiunta in un secondo momento fu infatti sbalzato nella matrice a differenza dello stemma, che è creato da un pezzo autonomo inchiodato sulla superficie. Volendo escludere un errore dell'artista, la presenza della conchiglia assieme al donatore dovrebbe quindi avere un significato. Potrebbe alludere ad un pellegrinaggio compiuto dallo stesso; tuttavia non ho trovato altri esempi – né su monumenti funebri né nel contesto di autorappresentazioni di donatori – in cui questo segno venga usato in modo simile[78]. Tra i casi cronologicamente prossimi al nostro si può menzionare quello della tomba in Santa Prassede di Giovanni da Montopolo, effigiato con l'abito di un pellegrino di San Giacomo di Compostella[79], o quello di Ludovico IV di Turingia, che nel suo monumento funebre indossa la conchiglia sul petto (senza aver compiuto il pellegrinaggio)[80]. Ma rimane un *unicum* il fatto che la conchiglia, l'attributo consueto di San Giacomo, venga impiegato in questo modo, cioè applicato "fuori contesto" in prossimità di un santo non chiaramente identificato. Si tratta forse di un'ambivalenza voluta, volta a conferire maggiore rilievo a questo santo?

Giacomo, del resto, era connesso anche col Sancta Sanctorum in un modo speciale: Egesippo, infatti, nella descrizione del martirio del santo, afferma: "A lui solo era lecito entrare nel *«sancta sanctorum»* del tempio: infatti non indossava abiti di lana, ma di lino. Entrava da solo nel tempio e lo si poteva vedere inginocchiato a chiedere perdono per il suo popolo, tanto che le sue ginocchia si erano incallite come quelle dei cammelli, perché stava sempre prostrato in adorazione e preghiera"[81]. Certamente qui si fa riferimento al tempio di Gerusalemme, però la presenza del tesoro delle reliquie aveva fatto sì che si attribuisse lo stesso nome alla cappella di San Lorenzo in palatio. Si potrebbe dunque forse prendere in considerazione l'ipotesi che questa sorta di "raddoppiamento" di San Giacomo alluda a questo privilegio, applicandolo implicitamente anche al committente omonimo? E che quest'ultimo, forse in qualità di canonico lateranense, avesse un legame particolare col Sancta Sanctorum, come sappiamo ad esempio per Lorenzo di Angelieri Corvinus[82], tanto da sentirsi come San Giacomo?

---

[78] Non si trovano altri esempi di un tale uso nella letteratura che si occupa dell'argomento come soprattutto Maurizio Carlo Alberto Gorra, *La conchiglia in araldica. Dal simbolo arcaico all'emblema di Santiago di Compostella,* Pomigliano d'Arco, 2010.

[79] *Die mittelalterlichen Grabmäler in Rom und Latium vom 13. bis zum 15. Jahrhundert,* 2 voll, 1 Die Grabplatten und Tafeln, ed. Tassilo Blittersdorff et. al., Wien, 1981, p. 264, cat. LII, 3. Non sappiamo se il personaggio sia morto durante un pellegrinaggio a Roma e perché si rappresenti con la conchiglia di San Giacomo.

[80] Robert Plötz, "Signum peregrinationis. Heilige Erinnerung und spiritueller Schutz", *Das Zeichen am Hut im Mittelalter. Europäische Reisemarkierungen. Symposion in memoriam Kurt Köster (1912-1986) und Katalog der Pilgerzeichen im Kunstgewerbemuseum und im Museum für Byzantinische Kunst der Staatlichen Museen zu Berlin,* ed. Hartmut Kühne et. al., Frankfurt am Main, 2008, pp. 47-70, p. 63.

[81] Giuliana Caldarelli (ed.), *Atti dei martiri,* Milano, 1985, p. 58. Lo riporta anche Giovanni Marangoni, *Istoria dell'antichissimo oratorio ...* p. 20. La corrispondenza tra il Sancta Sanctorum del tempio di Gerusalemme e quello del Laterano si evince da testi come Benedetto Fedele, *Sacri panegirici de santi, de quali santa chiesa con solennità maggiore celebra per tutto l'anno la festa,* Venezia, 1641, p. 253, che, citando lo stesso Egesippo, scrive che il sommo pontefice poteva entrarvi solo una volta all'anno.

[82] Andreas Rehberg, *Die Kanoniker...,* pp. 287-290.

Fig. 7. Angelo Puccinelli: San Giacomo maggiore, dettaglio di una pala d'altare, 1386, Collezione Draiflessen

Esisteva poi anche un altro legame particolare di Giacomo Maggiore con il Laterano, del quale abbiamo testimonianza dal 1450 in poi: secondo il tedesco Nikolaus Muffel, nell'ambiente della Scala Santa, in un corridoio vicino alla sala del concistoro e al settore del complesso edilizio in cui dormivano i canonici, si trovava "una pietra rotonda su cui si diceva stava San Giacomo e da cui vedeva dentro la sua chiesa in Galizia e la indicava con il dito"[83]. Il pellegrino inglese John Capgrave descrive la medesima storia con qualche variante. Dopo aver menzionato la sala del concistoro, il suo percorso prosegue: "Poi procediamo per il lungo lastricato di un chiostro, dove troviamo una grande pietra rotonda di marmo vicino alla quale è dipinto un'immagine di San Giacomo. Ecco la storia autentica di questi oggetti, così come mi è stata riferita. Quando San Giovanni Evangelista si trovava a Roma, provò un gran desiderio di parlare con Giacomo, suo fratello, che in quel tempo era in Spagna, nella Galizia. Giovanni, dunque, gridò dalla finestra e parlò con Giacomo di certe cose che sapevano, e Giacomo gli rispose. Questa sembra impossibile alla ragione umana, a causa della grande distanza di cinque o seicento miglia, ma a Dio nulla è impossibile, quando fa qualcosa per i suoi servi"[84]. Forse possiamo considerare sia l'immagine dipinta che la leggenda narrata

[83] Nikolaus MUFFEL, *Descrizione della città di Roma nel 1452. Delle indulgenze e dei luoghi sacri di Roma,* ed. Gerhard Wiedmann, Bologna, 1999, pp. 38/39. Nella nota il curatore riferisce: "Per l'indicazione con il dito la cappella si chiamava 'al ditino'".

[84] John CAPGRAVE, *Ye solace of pilgrimes. Una guida di Roma per i pellegrini del Quattrocento,* ed. Daniela Giosuè, Roma, 1995, pp. 111-112. La leggenda si trova in diverse guide tedesche per i pellegrini della seconda metà del

come un indizio del fatto che nel Quattrocento, in Laterano, si avvertisse sempre di più il potere crescente di San Pietro, fatto che forse spinse ad aumentare l'importanza del "loco più santo del mondo"[85] persino tramite un aggancio con l'altra grande meta del pellegrinaggio – Santiago de Compostela.

Abbiamo del resto alcune testimonianze che attestano come la figura di San Giacomo venisse connessa ad altri luoghi di culto, come accade ad esempio in un'immagine del Lucchese Angelo Puccinelli del 1386, in cui il santo è caratterizzato dalla presenza dei segni di pellegrinaggio non solo legati al suo santuario ma anche ad altre mete sacre[86] (fig. 7). Della venerazione di San Giacomo oggi non rimane quasi più traccia a Roma – sia a causa del fatto che qui tante opere d'arte medievali sono andate perdute, sia che con la controriforma nuovi santi erano apparsi sulla scena; ma la doppia apparizione di Giacomo sulle ante d'argento assicura la sua presenza permanente all'interno del Sancta Sanctorum e sull'icona più venerata della città.

Quattrocento, secondo le quali San Giovanni, stando sulla pietra, avrebbe visto San Giacomo celebrare messa in Galizia: "(Runder) Stein, auf dem Johannes Evangelista gestanden hat und hat gesehen bis in Galiczia und sach san Jacob ob altar staun mes haben", Nine Robijntje Miedema, *Die römischen Kirchen im Spätmittelalter nach den 'Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae',* Tübingen, 2001, p. 188, D5, D23, D39, N7/2.

85 "NON EST IN TOTO SANCTIOR ORBE LOCUS" è scritto sull'architrave nel Sancta Sanctorum.

86 Draiflessen collection, *Dem Bild gegenüber* (catalogo della mostra), Mettingen 2017, p. 43.

Fasti, nefasti e metamorfosi del culto e del patronato di San Giacomo in Sicilia: Capizzi, Messina, Caltagirone

Giuseppe Arlotta
Centro Italiano di Studi Compostellani, Perugia, Italia

Il Panegirico per l'apostolo Giacomo di Zebedeo

Il testo letterario più antico che attesta il culto di San Giacomo in Sicilia è un *Panegirico* databile al primo trentennio del XII secolo scritto in greco-bizantino da Leone Centuripino[1], cioè di Centuripe, una di quelle località siciliane abitate da popolazioni italogreche[2].

[1] E. Follieri, *Per l'identificazione del grammatikòs Leone Siculo con Leone da Centuripe,* in «Rivista di studi bizantini e neoellenici», n.s. 24 (1987), pp. 127-141; ripubblicato in Ead., *Byzantina et Italograeca. Studi di Filologia e di Paleografia,* a cura di A. Acconcia Longo, L. Perria, A. Luzzi, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1997, pp. 399-411, p. 400, nota 6. Nel seguito citeremo l'edizione del 1997. Durante la correzione delle bozze di questo saggio, ho ricevuto e segnalo l'ottimo studio: P. Cesaretti, S. Efthymiadis, *Per Leone di Centuripe e i suoi encomi di s. Nettario* (BHG *2284) e di s. Giacomo Maggiore* (BHG 768d), in *Κῆπος ἀειθαλής. Studi in ricordo di Augusta Acconcia Longo,* II, a cura di F. D'Aiuto, S. Lucà, A. Luzzi, in «Νέα Ῥώμη. Rivista di ricerche bizantinistiche», 14 (2017) [print 2018], pp. 275-295.

[2] Centuripe nel Medioevo era compresa nel Val di Noto settentrionale etnicamente solidale con il confinante Val Dèmone dove vivevano popolazioni di etnia greco-bizantina che avevano mantenuto la propria identità culturale e cultuale durante i 250 anni di dominazione araba: «Hic Christiani, in valle Deminae manentes, sub Sarracenis tributarii erant», cfr. Gaufredo Malaterra, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis*

Il *Panegirico* (BHG 768D), inedito, è contenuto nel codice pergamenaceo *Messan. Gr. 49,* custodito nella Biblioteca Regionale Universitaria di Messina[3]. Da questo codice deriverebbe la copia *Messan. Gr. 29* del XIV secolo che si conserva nella stessa Biblioteca[4].

Secondo Enrica Follieri, Leone da Centuripe, dal modo in cui scrive, dalle formule improprie che utilizza nella stesura del testo sacro, non sembra un monaco, né un sacerdote, bensì un laico, un γραμματικός, cioè un docente, un oratore, un esegeta[5]. L'illustre filologa bizantinista avanza l'ipotesi che Leone potesse disporre della biblioteca del monastero italogreco di San Nicola di Calamace che sorgeva proprio nel territorio di Centuripe e che nel 1134 era stato sottomesso da Ruggero II al monastero di San Salvatore *de Lingua Phari* di Messina[6].

Il titolo originale del Panegirico è «Discorso commemorativo di Leone da Centuripe, umile vecchio, e anche grammatico, in forma di panegirico sul grande apostolo

et Roberti Guiscardi ducis fratris eius, ed. E. Pontieri, (Rerum Italicarum Scriptores, V, 1), Bologna 1927-28, p. 33, lib. 2, § 14.

3 Biblioteca Regionale Universitaria "G. Longo" di Messina, Fondo "SS. Salvatore", ms. *Messan. Gr. 49,* sec. XII; prima del f. 1 c'è «un quaderno di 8 pagine [recto e verso] di scrittura diversa, di formato più piccolo (0,28 x 0,19), contenente un discorso encomiastico di S. Giacomo figlio di Zebedeo scritto da Leone Centuripita"», cfr. S. Rossi, *Catalogo dei Codici greci dell'antico monastero del SS. Salvatore, che si conservano nella Biblioteca Universitaria di Messina* [parte 2a], in «Archivio Storico Messinese», 3 (1903), pp. 157-168; in part. pp. 167-168; H. Delehaye, *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Monasterii Sancti Salvatoris, nunc Bibliothecae Universitatis Messanensis*, in «Analecta Bollandiana», 23 (1904), pp. 19-75, p. 54: «Code 49. Membraneus... saec XII exaratus»; A. Mancini, *Codici Graeci Monasterii Messanensis S. Salvatoris,* Messina, Tip. D'Amico, 1907, p. 95: «... Sequitur codicillus integer ff. 8 plenis lineis, mm 293 x 190, saec. XII, ...».

4 Secondo Enrica Follieri, la copia *Messan. Gr. 29* del XIV secolo sarebbe stata eseguita sul citato codice *Messan. Gr. 49* del XII secolo, cfr. Follieri, *Byzantina et Italograeca* cit., pp. 399-400. Per il codice *Messan. Gr. 29,* cfr. Rossi, *Catalogo dei Codici greci dell'antico monastero del SS. Salvatore* cit., 2 (1902) 3-4, pp. 78-101, in part. p. 98: perg. 29; Delehaye, *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Monasterii Sancti Salvatoris* cit., p. 35: «Code 29»; Mancini, *Codici Graeci Monasterii Messanensis S. Salvatoris* cit., p. 56. Del citato *Messan. Gr. 49* ci sono altre due copie del XVII secolo conservate nella Biblioteca Apostolica Vaticana, *Barb. Gr. 571,* e *Vat. Gr. 2098,* cfr. A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts,* Leipzig, J.C. Hinrich, 1937-1943, II p. 703, III p. 449. Per una bibliografia più ampia su questi due manoscritti, cfr. M.T. Rodríguez, *Bibliografia dei manoscritti greci del Fondo del SS. Salvatore di Messina* (Testi e studi bizantino-neoellenici 12), Roma 2002, *a.vv.* Sul codice *Messan. Gr. 29,* cfr. Ead., *Catalogo dei manoscritti datati del Fondo del SS. Salvatore della Biblioteca regionale di Messina,* Palermo 1999 (Sicilia, Biblioteche, 50), pp. 57-68; *Immagine e Scrittura. Presenza greca a Messina dal Medioevo all'età Moderna,* Catalogo delle Mostra redatto a cura dell'Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici "Bruno Lavagnini", Palermo 2013, pp. 146-147.

5 Follieri, *Byzantina et Italograeca* cit., p. 408.

6 Il documento di Ruggero II del 1134 cita il monastero di «S. Nicolaus Calamachi in territorio Centorbis» (=Centuripe) tra le dipendenze del Monastero di San Salvatore in Messina, cfr. Pirri, *Sicilia sacra* Panormi, apud haeredes Petri Copula, 1733[3], t. II, pp. 974-976; Caspar, *Roger II. (1101-1154) und die Gründung der normannisch-sicilischen Monarchie,* Innsbruck 1904, pp. 522-523, n. 95; G. Caracausi, *Dizionario onomastico della Sicilia,* I, Palermo 1994, p. 235: *Calamace;* M. Scaduto, *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medievale: Rinascita e decadenza, sec. XI-XIV,* Roma 19822, p. 100. Il panegirico sarebbe pervenuto dal monastero di Centuripe a quello messinese di San Salvatore, cfr. Follieri, *Byzantina et Italograeca* cit., pp. 408-409. Scaduto cita erroneamente questo stesso monastero come *S. Nicola de Canneto.* La Follieri attinge da Scaduto. Dismesso il monastero basiliano messinese di San Salvatore *de lingua phari,* a sèguito della soppressione delle corporazioni religiose del 1866, tutti i codici sono stati assegnati alla Biblioteca Regionale Universitaria di Messina, cfr. M.T. Rodriquez, *I manoscritti della Biblioteca regionale universitaria di Messina* in «Annali di storia delle università italiane»,2 (1998), pp. 215-224.

Giacomo, figlio di Zebedeo»[7]. Nell'*incipit* Leone precisa subito la dimensione del personaggio a cui sta dedicando il suo Panegirico:

> ...fu seguace e compagno nell'iniziazione, testimone oculare di Dio incarnato; chi è dunque costui? Il figlio di Zebedeo e di Salome, ovvero Giacomo campione della tribù eletta del Signore, discendente dal patriarca Giacobbe, chiamato anche Israele per la sua lotta immateriale, il discendente di colui che ha arricchito la nobiltà del capostipite Giuda e del progenitore David[8].

Definita così la personalità di Giacomo, Leone continua:

> ...mi stupisco cercando di capire come mai tanti anni sono passati e narratori e storici –soprattutto il grande scrittore delle metafrasi– abbiano lasciato così senza ricordo colui che ha il nome scritto a perenne memoria nei cenacoli eterni. Ho paura di essere colpevole anche io stesso di questa trascuratezza[9].

In effetti, sono poche le notizie sull'Apostolo Giacomo di Zebedeo riscontrate nei testi sacri. In area orientale, il testo più antico che si conosca è contenuto negli Atti apocrifi (BHG 767) risalenti all'VIII secolo. Leggiamo la parte finale:

> ...Il beato Giacomo, figlio di Zebedeo, andò nelle città della Giudea predicando e annunciando Cristo per dieci anni. ...E gli Ebrei malvagi e perversi per ostacolarlo lo denunciarono ad Erode, il quale mandò uno dei suoi soldati per portare Giacomo a Gerusalemme. E il soldato, convertitosi durante il viaggio nella predicazione della salvezza, confessò di essere cristiano.

---

[7] «† Λέοντος Κεντωρυπίτου, χθαμαλοῦ γέροντος, τάχα δὲ γραμματικοῦ, λόγος καθ' ὑπόμνημα ἐν εἴδει πανηγυρικῷ, εἰς τὸν μέγαν ἀπόστολον Ἰάκωβον, τὸν τοῦ Ζεβεδαίου υἱόν». Ringrazio Francesca Paola Vuturo, filologa bizantinista dell'Università degli Studi di Palermo, che ha trascritto l'intero Panegirico utilizzando le fotoriproduzioni forniteci dalla Biblioteca Regionale Universitaria di Messina.

[8] Questo brano è nella Prima della quattro parti fondamentali in cui è strutturato il Panegirico di Leone da Centuripe dedicato a Giacomo di Zebedeo. Il nostro interesse è rivolto maggiormente alla Quarta parte –dalla condanna alle fasi del martirio (V. *infra,* nota 24)– perché essa è funzionale alle nostre argomentazioni sulle reliquie dell'Apostolo. Delle precedenti tre parti diamo qui una sintesi. La Prima parte, come detto, contiene l'*incipit* con un profilo della personalità di San Giacomo e la preoccupazione di Leone di non essere all'altezza di comporre il Panegirico. La Seconda parte è dedicata alla vocazione degli Apostoli: ...Gesù «vide due fratelli, figli di Salome e di Zebedeo, che stavano sistemando le reti per la pesca. E disse loro "Seguitemi"...». La Terza parte tratta la predicazione dell'Apostolo e l'avversione contro di lui da parte dei Giudei: «...E così il grande testimone di Gesù e apostolo dispensava esortazioni, versando parole dolci come il miele nelle orecchie forate delle serpi. Eppure, per quanto il magnanimo Giacomo conversasse in modo assai saggio e assai mite con i sanguinari Giudei, non otteneva alcun risultato. Infatti sarebbe stato più facile infondere l'anima nelle pietre, o rendere bianca la pece, o rendere simile all'aria la terra, o ogni cosa impossibile trasformarla nel contrario, piuttosto che volgere il loro dissenso verso il consenso. E invece [i Giudei] a guisa di cani digrignavano contro di lui i loro denti e provavano a sbranarlo...».

[9] Anche questo brano fa parte dell'*incipit,* V. nota precedente.

> Erode, essendosi irato con rabbia violenta, pronunciò la sua condanna contro di loro, e sùbito furono entrambi messi a morte dai boia con le spade[10].

Nessun riferimento alla decapitazione né alla traslazione, alle quali, successivamente, si rifarà la tradizione occidentale, come si legge, per esempio, nel laconico Martirologio di Usuardo (sec. IX)[11] o nella più ampia *Magna Passio* del *Codice callistino* (sec. XII). Riprendiamo, allora, il racconto di quest'ultimo testo dal momento in cui l'Apostolo allungò il collo verso il suo carnefice; e costui:

> ...sguainò la spada, la sollevò in aria e per due volte colpì il suo collo recidendo la sua santissima testa. In un attimo sgorgò il suo prezioso sangue. La sua testa, però, non cadde a terra, perché il beato apostolo, colmo della virtù divina, la trattenne tra le braccia rivolte verso il cielo. Rimase così, inginocchiato con la testa fra le sue stesse braccia, finché non giunse la notte, durante la quale i discepoli raccolsero il suo corpo. ... Trascorso quel giorno, dunque, nella notte seguente vennero i suoi discepoli e, come abbiamo già detto, lo trovarono inginocchiato mentre ancora reggeva tra le braccia la testa. Posero dunque il suo corpo e la sua testa in una sacca di pelle di cervo con aromi preziosi e lo trasportarono da Gerusalemme in Galizia grazie all'aiuto di un angelo del Signore. In quel luogo lo seppellirono, lì dove ancor oggi è onorato[12].

Leone, come diremo, arricchirà la narrazione del martirio dell'Apostolo Giacomo, introducendo scene e toni più carichi di *pathos* per coinvolgere e commuovere i fedeli con maggiore intensità. Di conseguenza, come avviene nelle migliori tradizioni agiografiche, egli prende a modello la *Passio* di un altro martire, Giacomo il Persiano, detto l'*Interciso,* che significa "tagliato a pezzi"[13].

Sono le stesse fonti agiografiche consultate dal miniatore del *Menologio di Basilio II* alla fine del sec. X (Figg. 1-2)[14].

---

[10] Traduzione da J. Ebersolt (ed.), *Les Actes de saint Jacques et les Actes d'Aquilas, publiés d'après deux manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale,* Paris, Ernest Leroux, 1902, pp. 1-43. Per altri antichi testi sacri relativi a San Giacomo Apostolo Maggiore, cfr. Follieri, *Byzantina et Italograeca* cit., pp. 405-407.

[11] *Usuardi Martyrologium (saec. IX),* in J.P. Migne, P*atrologia Latina,* 124, Parigi 1879, p. 295: «VIII Kal. Aug. = Die 25 Jul.: Natalis beati Jacobi apostoli, fratris Joannis evangelistae, qui ab Herode rege decollatus est. Hujus sacratissima ossa ab Hierosolymis ad Hispanias translata, et in ultimis earum finibus condita, celeberrima illarum gentium veneratione excoluntur».

[12] *Il Codice callistino. Prima edizione italiana integrale del Liber Sancti Jacobi – Codex calixtinus (sec. XII).* Traduzione e introduzione di V.M. Berardi, Perugia - Pomigliano d'Arco, CISC - Edizioni Compostellane, 2008, Lib. I, cap. IX, pp. 148-158.

[13] P. Devos, *Le dossier hagiographique de S. Jacques l'Intercis. I: La Passion grecque inédite (BHG. 772). Recensions α et β,* in «Analecta bollandiana», 71 (1953), pp. 157-210; *Recensions γ et δ, Ibid.,* 72 (1954), pp. 213-256; pp. 158-159: si parla della mancata datazione del testo letterario capostipite della *Passio* e sulle sue successive redazioni.

[14] Il *Menologio di Basilio II* è un codice miniato composto per l'imperatore bizantino alla fine del X secolo ed è

Fig. 1. *Martirio di San Giacomo fratello di San Giovanni il Teologo,* Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1613, f. 185.

Fig. 2. *Martirio di San Giacomo di Persia,* Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1613, f. 209.

Nella Figura 1 il boia affonda il gladio nel collo dell'apostolo Giacomo. La stessa azione si vede anche nella Figura 2 dedicata a Giacomo di Persia, detto l'Interciso. Qui però sono raffigurate le membra del martire persiano disseminate sul suolo dopo essere state strappate atrocemente dal suo sacro corpo. L'impatto emotivo è più coinvolgente ed il potere attrattivo e taumaturgico del sacro corpo è più intenso. A tale proposito dobbiamo ricordare che nel 1117 Mauricio Burdino –arcivescovo di Braga (1109-1118), in Portogallo, e futuro antipapa Gregorio VIII (1118-1121)– portò, da Roma alla sua cattedrale, l'efficace *Passio* del santo persiano assieme a «toto sanctissimo corpore» per metterlo in concorrenza nientemeno che con l'Apostolo Giacomo venerato a Compostella, a cui avrebbe dovuto sottrarre i flussi di pellegrini dirottandoli sul sepolcro che era stato edificato a Braga[15].

custodito nella Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vat. Gr. 1613,* f. 185: *Martirio di San Giacomo fratello di San Giovanni il Teologo; f. 209: Martirio di San Giacomo di Persia.* Le due pergamene (Figg. 1 e 2) sono pubblicate anche in quadricromia, assieme ad altre immagini relative al martirio di Giacomo l'Interciso, cfr. G. Arlotta, *La 'Passio' di San Giacomo Interciso nella 'Vita' di San Giacomo Apostolo Maggiore,* in «Compostella. Rivista del Centro Italiano di Studi Compostellani», 39 (2018) [print Nov. 2017], pp. 54-58. Per le edizioni del codice *Vat. gr. 1613,* segnaliamo quella del 1727 con testo greco, traduzione latina a fronte e xilografie tratte dalle miniature originali del sec. XII, cfr. A. Albani, *Menologium Graecorum jussu Basilii imperatoris Graece olim editum,* I, Urbino, apud A. Fantauzzi, 1727, p. 191 *Giacomo Apostolo,* p. 215 *Giacomo di Persia.* Un'altra edizione è del 1907 in due volumi: il primo con la traduzione in italiano e il secondo con la riproduzione fotostatica di ogni foglio originale del sec. XII, cfr. *Il Menologio di Basilio II (Cod. Vaticano greco 1613),* vol. I *Testo,* Torino, F.lli Rocca, 1907, p. 50, num. 185: *San Giacomo il Maggiore;* p. 57, num. 209: *San Giacomo il Persiano;* vol. II *Tavole* (1907): p. 185, f. 151 *San Giacomo il Maggiore;* p. 209, f. 209 *San Giacomo il Persiano.* Nel 2008 è stata pubblicata l'edizione in facsimile, cfr. F. D'Aiuto (éd.), *El "Menologio de Basilio II". Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Gr. 1613. Libro de estudios con ocasión de la edición facsímil* (Colección Scriptorium 18), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano / Diaconía Apostólica de la Iglesia de Grecia, Athen / Testimonio Compañia Editorial, Madrid 2008.

[15] P. David, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle,* (Collection portugaise publiée sous le patronage de l'Institut français au Portugal 7), Coimbra 1947, p. 477. I sacri resti di Giacomo l'Interciso dopo il martirio sarebbero stati portati a Roma dal nobile romano Cirillo e seppelliti in un sepolcro ubicato sulla via Clodia, cfr. *Osservazioni sopra i cimiterj de' santi martiri, ed antichi cristiani di Roma,* II, Roma, Salvioni Stampatore Vaticano, 1720, p. 581. Le fonti orientali, invece, riportano la traslazione dei sacri resti dell'Interciso da Gerusalemme in una località presso Ossirinco (oggi *Al Bahnasa),* 200 km a Sud del Cairo, V. *infra,* nota 22. A proposito del riferimento a «toto sanctissimo corpore», bisogna precisare che un «Caput S. Iacobi Intercisi» era registrato negli inventari vaticani di vari anni: 1400 ca., 1454, 1455, 1489, cfr. E. Muntz, A.L. Frothingham,

Veniamo, allora, alla *Passio* dell'Interciso, il cui martirio sarebbe avvenuto attorno all'anno 421[16]. Del testo letterario capostipite non si ha riscontro per cui mancano gli elementi per determinare la data della sua composizione[17]. Sono state tramandate, però, molte redazioni compilate tra l'inizio del X secolo e la fine del XII[18]. La più antica è la redazione siriaca pubblicata da Paul Bedjan[19] e tradotta in latino da Paul Devos[20] il quale pubblica anche quattro redazioni greche che contraddistingue con le lettere α, β, γ, δ[21]. La redazione α deriverebbe dalla siriaca, mentre β, γ, δ sarebbero rielaborazioni della α. Dalle quattro redazioni greche, infine, dipenderebbero le altre redazioni orientali[22].

Il Tesoro della basilica di S. Pietro in Vaticano dal XIII al XV secolo con una scelta d'inventari inediti, in «Archivio della Società romana di storia patria», 6 (1883), pp. 1-139, 99. Sotto Innocenzo VIII (1484-1492) nella basilica vaticana, «de posteriori minori navi sinistra», c'era un altare che «in triginta octo tabernaculis sive thecis» conteneva reliquie di altrettanti santi tra cui, «in vigesimo quinto tabernaculo aeneo deaurato est Caput sancti Iacobi Intercisi martyris», cfr. T. Alfarano, *De basilicae vaticanae antiquissima et nova structura,* Roma 1914, pp. 99-104. Sul sacro corpo dell'Interciso, oggi custodito nella cattedrale di Braga, si è consolidato il culto del santo persiano ricordato nei libri liturgici bracarensi, tra cui il Breviario di Soeiro (sec. XV), cfr. P.R. Rocha, *L'Office Divin au Moyen Age dans l'Église de Braga. Originalité et dépendances d'une liturgie particulière au Moyen Age* (Cultura Medievale Moderna 15), Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, 1980, pp. 517-518: Appendice n. 6, *Translation des reliques de Saint Jacques l'Intercis (Bréviaire de Soeiro, ff. 220-221).* Il *Breviário de Soeiro* analizzato da Rocha è il ms. 657 della Biblioteca Pública de Braga (sec. XV), copia di un altro esemplare del sec. XIV custodito nella Biblioteca spagnola de L'Escorial, cfr. Id., *Um breviário bracarense na biblioteca do Escorial,* in «Lusitania sacra», 9 (1970-71), pp. 41-54. Mauricio Burdino si era cimentato già in un'altra traslazione importante. La *Historia Compostelana* riferisce che egli, al ritorno da un pellegrinaggio a Geruralemme, portò con sé la testa di San Giacomo Apostolo Maggiore, cfr. E. Falque Rey (ed.)*, Historia Compostellana* (CCCM 70), Turnhout 1988. Qui citiamo l'edizione spagnola: Ead. (ed.), *Historia compostelana*, Madrid, Akal, *1994*, Lib. I, cap. 112, pp. 265-269. Ma nell'incipit della stessa Historia è scritto che i discepoli, nella traslazione da Gerusalemme a Compostella, portarono «totum corpus» compresa la testa dell'Apostolo, cfr. Ibid., Lib. I, cap. 1, pp. 66-68. Sull'argomento, cfr. M. Lewy, *Body in 'finis terrae', Head in 'terra sancta': The Veneration of the Head of the Apostle James in Compostela and Jerusalem: Western, Crusader and Armenian Traditions,* in «Hagiographica», 17 (2010), pp. 131-174. Sulla competizione tra la Chiesa di Compostella e quella di Braga, cfr. A.J. Costa, *Subsídios Hagiográficos,* in «Lusitania Sacra», 5 (1960-1961), pp. 221-243, 233-243: *Quem trouxe a cabeça de Santiago, de Jerusalém para Braga-Compostela?*

16 P. Bedjan (ed.), *Acta martyrum et sanctorum syriace,* II, Parigi-Lipsia, Otto Harrassowitz, 1891, pp. 539-558.

17 V. *supra,* nota 13.

18 *Ibidem*

19 V. *supra,* nota 16.

20 Devos, *Le dossier hagiographique de S. Jacques l'Intercis* cit., pp. 168-178: «Passio Syriaca (BHO 394), Martyrium beati Mar Iacobi Intercisi qui erat ex Bēth Lāpāṭ civitate Bēth Hūzāïē». La stessa *Passio* siriaca pubblicata da Bedjan è stata tradotta in tedesco, cfr. O. Braun, *Einleitung und Namensverzeichnis,* in *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer, mit einem Anhang: Ostsyrisches Mönchsleben,* traduzione dal siriaco di Oskar Braun (Bibliothek der Kirchenväter 22), Kempten-München, J. Kösel, 1915, pp. 150-162: *Zeugnis des Mâr Jakob, des Zerschnittenen, aus der Stadt Bêt Lâpat, in Bêt Hûzaje.* Sia la traduzione latina di Devos che quella tedesca di Braun, attingendo entrambi da Bedjan (V. *supra,* nota 16), riportano il martirio di Giacomo Interciso all'anno 732, che però deve essere ricondotto all'anno 421 secondo i calcoli di Th. Nöldeke (ed.), *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, aus der arabischen Chronik des Tabari,* Leyden, Brill, 1879, p. 420, nota 3. La data del 421 è condivisa da H. Hilgenfeld (ed.), *Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel,* Lipsia, Otto Harrassowitz, 1904, pp. 80-86: *Ein anderes Lied auf den Herrn Jakob, den Zerschnittenen;* pp. 87-91 testo siriaco; p. 80, nota 2: «Anno 733 da Alessandro o dopo l'era seleucide = 421/2 d.C.».

21 Devos, *Le dossier hagiographique de S. Jacques l'Intercis* cit.: *Recensio* α, pp. 178-193; *Recensio* β, pp. 193-210; *Recensio* γ, pp. 230-248; *Recensio* δ, pp. 249-256.

22 T. Orlandi, *Tradizioni copte sui Tre Giovani di Babilonia,* in *Aegyptiaca et Coptica. Studi in onore di Sergio Pernigotti,* a cura di P. Buzi, D. Picchi, M. Zecchi, Oxford (UK), Archaeopress, 2011, pp. 251-260, 257: *Giacomo persiano.* Una delle redazioni orientali, in copto boairico, contiene un lungo brano sulla traslazione delle reliquie

Entriamo, quindi, nel merito della redazione siriaca, la più antica *Passio* dell'Interciso a noi pervenuta.

> Giacomo era un alto funzionario della corte del re di Persia, messo in prigione quando si scoprì che era di fede cristiana. Durante il processo fu condannato all'amputazione delle singole membra: le dita, le mani, i piedi, le braccia, le gambe. Ad ogni supplizio, veniva invitato a rinnegare la fede cristiana, ma Giacomo invocava e ringraziava il Signore per avergli assegnato la corona del martirio. Quando rimase il solo torso con la testa, Giacomo ebbe il tempo di dire "Amen" e subito si avvicinò uno dei carnefici e con la spada gli tagliò la testa. E lui diede la sua anima al suo Signore e riposò in pace. E il cadavere del Martire era giacente, e alcuni figli della fede cristiana raccolsero non poche dracme e le diedero ai torturatori per prendere il cadavere e aspettarono le tenebre per trasportarlo segretamente. E la sera riunirono tutti i sacri brandelli, piccoli e grandi, che erano 28 membra tagliate, e le posero in un contenitore assieme al torso. Il sangue scorreva dalle membra e gocciolava a terra; e i figli della fede recitavano sommessamente il salmo «Abbi pietà di me, Signore, secondo la tua misericordia». E all'improvviso discese il fuoco e avvolse il contenitore e lambì il sangue e anche la paglia e la terra che si era bagnata. E tutti, per timore, caddero per terra e le sacre membra diventarono rosse ed erano come una rosa matura[23].

La narrazione si chiude con la ricomposizione dei sacri resti e con la loro sepoltura.

La *Passio* di Giacomo l'Interciso suggerisce a Leone da Centuripe sia la scena raccapricciante del corpo "fatto a pezzi con le lame" dai carnefici, sia l'altra scena dei servi del re che "con grande zelo smembravano quel piissimo corpo" per farne perdere le tracce. La chiusa di Leone sarà di grande effetto, perché narrerà del sacro corpo esanime che emanava un potere taumaturgico.

Leggiamo, allora, l'ultima parte del Panegirico di Leone da Centuripe che descrive gli ultimi istanti vissuti da Giacomo di Zebedeo il quale, dopo essere stato condannato a morte, così si rivolge ad Erode:

---

di Giacomo Interciso, cfr. G. Balestri, H. Hyvernat (edd.), *Scriptores coptici, Acta martyrum,* s. 3, t. 2, Parigi 1924, pp. 24-61: *[Martyrium S. Jacobi, Persae].* Stando al testo, Pietro Iberico –originario dell'Iberia, territorio che oggi fa parte della Georgia– vescovo monofisita del sec. V, avrebbe portato le reliquie dell'Interciso da Gerusalemme in una località presso Ossirinco (oggi *Al Bahnasa),* 200 km a Sud del Cairo. La traslazione delle reliquie, secondo Tito Orlandi, «è storicamente interessante ed è collocabile alla fine del V secolo», cfr. T. Orlandi, *Testi patristici in lingua copta,* in *Patrologia: I Padri orientali. Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno († 750),* a cura di A. Di Berardino, V, Roma, Istituto Patristico Augustinianum / Torino, Marietti, 2000, pp. 497-566, 562-563. Le fonti occidentali, invece, riportano la traslazione dei sacri resti di Giacomo Interciso da Gerusalemme a Roma, V. *supra,* nota 15.

[23] Traduzione e sintesi da Devos, *Le dossier hagiographique de S. Jacques l'Intercis* cit., pp. 168-178: «Passio Syriaca (BHO 394) ...», V. *supra,* nota 20.

> ...“Fai ciò che vuoi, e a me assicurerai la gloria eterna e autentica”. Avendo udito ciò, Erode infuriato disse a sua volta: “Che costui, capace di tale affronto, sia fatto a pezzi con le lame”. Oh divina tolleranza! L’uomo mite e innocente sottoposto all’inopportuno giudizio e alla tracotanza di costui. Il combattente per la sapienza divina dice: “Trovandosi in questa situazione il beatissimo apostolo provò gioia, e compiacendosi molto si rallegrava: infatti vedeva schiere immateriali dalle splendide vesti scendere verso di lui, per prendere la sua anima venerabile e presentarla al trono del Signore”. E seguivano anche le anime liete dei santi nei secoli, quante prenderanno posto alla destra del trono del Signore nella comune resurrezione, e quante si leveranno al cielo per andare incontro al Signore, quando per la seconda volta verrà a noi. E intanto i servi del re con gran zelo smembravano quel piissimo corpo, venerabile anche dagli angeli, e lo facevano a pezzi. E si era riversata lì quasi tutta la città; e assisteva attonita al martirio di Giacomo di Zebedeo; e così, quanti erano affetti da malattie incurabili, al solo contatto con qualche goccia del suo sangue o d’un pezzetto di quelle carni, ne ottenevano guarigioni, sia da affezioni fisiche che da mali demoniaci[24].

La narrazione si chiude così, senza alludere ad alcuna decapitazione né traslazione, come invece vuole la tradizione occidentale[25].

Non sappiamo quale diffusione abbia avuto il *Panegirico* di Leone da Centuripe, perché gli unici due testimoni letterari (secc. XII e XIV) sono quelli custoditi a Messina[26].

La chiesa di San Giacomo in Capizzi

Cercando altre tracce del culto jacopeo in quest’area geografica della Sicilia, ci spostiamo a circa 50 chilometri in linea d’aria a N-O di Centuripe in località Capizzi, nel Val Dèmone[27], dov’è attestata una chiesa di San Giacomo già dal 1224 quando era rètta dal priore Gemmus, canonico della Chiesa latina palestinese di Santa Maria di Betlemme[28].

Si tratta della basilica della Natività o di Santa Maria, eretta dopo che nel 1099 i Crociati conquistarono Betlemme. Qui la Santa Sede trasferì il titolo episcopale dall’antica diocesi di Ascalone ed insediò il primo vescovo nel 1109-10[29].

---

[24] È questa la Quarta delle quattro parti fondamentali in cui è strutturato il Panegirico di Leone dedicato a Giacomo di Zebedeo, V. *supra,* nota 8.

[25] V. *supra,* note 11 e 12.

[26] V. *supra,* note 3 e 4.

[27] Capizzi, in provincia di Messina, appartenne alla diocesi di Messina fino al 1844, anno in cui si unì alla diocesi di Patti, cfr. A. Gallo, *Codice ecclesiastico sicolo,* Palermo, Stamperia Carini, 1846, p. 213, § 7. Per il Val Dèmone, V. *supra*, nota 2.

[28] V. *Appendice,* doc. n. 1.

[29] M. Vogüé, *Les églises de la Terre Sainte,* Paris, Didron, 1860, pp. 46-117: *Bethlehem basilique de la Nativité*

Grazie alle tante donazioni, la chiesa di Betlemme accumulò ingenti patrimoni, come risulta dalle due bolle pontificie di Gregorio IX del 1227 e di Clemente IV del 1266, nelle quali si legge, per esempio, che in Sicilia possedeva otto chiese, tra cui quella di San Giacomo in Capizzi[30].

Queste sacre strutture avevano il compito di gestire vasti possedimenti terrieri le cui derrate alimentari –in particolare il frumento– venivano spedite alla casa madre palestinese per il proprio sostentamento[31].

Dal 1258, e per più di due secoli, quasi ininterrottamente, la Santa Sede scelse i vescovi di Betlemme tra i Domenicani[32]. È normale che essi affidassero ai loro stessi Frati domenicani alcune delle loro dipendenze, come per esempio, la chiesa di San Giacomo in Capizzi. A tale proposito, lo storico locale Nicola Larcan nel 1791, attingendo dalla memoria popolare, così scrive: «Avvi la tradizione, che quel luogo oggi occupato dalla Parrocchia di S. Giacomo fosse stata la Chiesa del Convento de' Religiosi

ou de Sainte-Marie; L. Chevalier-Lagenissière, *Histoire de l'évêché de Bethléem,* Paris-Nevers, Dumoulin-Michot, 1872; P. Riant, *L'église de Bethléem et Varazze en Ligurie. Une dépendance italienne de l'église de Bethléem: Varazze en Ligurie (1139-1424),* in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», 17 (1885), pp. 543-705; Id., *Études sur l'histoire de l'église de Bethléem*, Paris, Ernest Leroux éditeur, I (1889), II (1896); Id., *Éclaircissements sur quelques points de l'histoire de l'église de Bethléem-Ascalon,* in «Revue de l'Orient latin», I (1893), pp. 140-160, 381-412, 475-524; II (1894), pp. 35-72.

30 Queste le otto chiese, di cui 4 nella Diocesi di Messina: San Tommaso di Canterbury in Messina, San Basilio in Milazzo, San Giacomo in Capizzi, e «una ecclesia» in Nicosia; 3 nella Diocesi di Siracusa: Santa Maria di Terrana (oggi nel territorio di Caltagirone), Santa Maria in Meac/Muac/Moach (Modica), e San Giorgio in Bussèm (Buscemi); e 1 nella Diocesi di Catania: Santa Maria in Lambàccar (oggi Mirabella Imbàccari), cfr. la bolla di Gregorio IX (1227) in G.B. Mittarelli, *Annales camaldulenses ordinis Sancti Benedicti,* VI, Venezia 1761, coll. 501-506. Paul Riant pubblica la bolla di Gregorio IX del 21 agosto 1227 (doc. IX) e anche la bolla di Clemente IV dell'11 maggio 1266 (doc. XI) che conferma la precedente, cfr. Riant, *L'église de Bethléem et Varazze en Ligurie* cit., pp. 654-661 (doc. IX), 661-665 (doc. XI). Le due citate bolle sono ripubblicate nel primo di due volumi che Riant dedica alla chiesa di Betlemme, cfr., Id., *Études sur l'histoire de l'église de Bethléem* cit., I, pp. 140-147: doc. IX; pp. 147-151: doc. XI; p. 235: S. Maria in Lambaccar, Imbàccari; p. 252: S. Maria de Moach, Muac (Modica). La «Ecclesia Sancti Petri, in Calo civitate», elencata da Riant erroneamente assieme alle 8 chiese siciliane, si deve invece accorpare al precedente elenco delle chiese di Costantinopoli.

31 Un'altra Chiesa palestinese, quella di Santa Maria Latina di Gerusalemme, che aveva in Sicilia parecchie dipendenze, nel 1195 aveva ottenuto un privilegio da Enrico VI di Svevia. L'imperatore concedeva di esportare ogni anno e senza oneri di dogana, duecento salme di frumento (= 508 quintali) «ad terram Hjerosolimitanam pro sustentamento Fratrum Ecclesiae S. Mariae de Latina» utilizzando i porti di Siracusa, Catania e Messina, cfr. G.P. Sinopoli di Giunta, *Tabulario di S. Maria Latina di Agira,* in «Archivio Storico per la Sicilia Orientale», 22 (1926) 1-2, pp.135-190, 145 num. 32. La trascrizione del privilegio è in B. Attardi, *Storia dell'integra Città di S. Filippo d'Aggira col rapporto d'inediti monumenti e delle sue antiche medaglie,* Palermo, per Antonino Gramignani, 1742, pp. 156-159. La bibliografia completa relativa al documento è in J.F. Böhmer, *Regesta imperii. Die Regesten des Kaiserreiches unter Heinrich VI. (1165 [1190] - 1197),* a cura di G. Baaken, IV, 3, [1], Köln - Wien, Böhlau Verlag, 1972, pp. 160-161, n. 393. Per i privilegi relativi alle spedizioni dal porto di Messina accordati agli Ordini palestinesi, cfr. J. L. A. Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici Secundi,* Paris 1852-61: I, 1, pp. 11-14, 144-145, 156-158; II, 1, pp. 226-228; L. T. White Jr., *Il monachesimo latino nella Sicilia normanna,* trad. di A. Chersi, Catania 1984[2], (1ª ed.: *Latin Monasticism in Norman Sicily,* Cambridge Mass. 1938), pp. 109 sg., 327-331, 352-355.

32 La scelta della Santa Sede cadde sui Frati domenicani –Ordine dei Predicatori– perché in quegli anni si erano distinti per il loro zelo apostolico. Il primo vescovo domenicano di Betlemme fu Tommaso Agni, siciliano di Lentini, eletto nel 1258. Il provvedimento fu conseguenza della triste vicenda del vescovo Giovanni Romano eletto nel 1238-39 e rimosso nel 1244 perché, con la complicità dei suoi canonici, aveva saccheggiato alcune proprietà della chiesa di Betlemme, cfr. Riant, *L'église de Bethléem et Varazze* cit., pp. 572-577; tra le pp. 641 e 642 è inserita la *Tavola sinottica dei vescovi di Betlemme.*

Domenicani»[33] cioè l'antica chiesa di San Giacomo in Capizzi di proprietà del vescovo di Betlemme almeno dal 1224[34] e sicuramente fino al 1308 quando «Frater Rogerius rector ecclesie S. Iacobi de Belem [=Bethelem] de eodem castro Capitii» pagava le decime alla Chiesa di Roma[35].

Qualche anno dopo, il 9 dicembre 1323 [?][36], papa Giovanni XXII con un *breve* emesso da Avignone conferma a Leonardo da Eboli «Rectori ecclesie sancti Jacobi de Capitio» tutte le libertà, immunità e indulgenze concesse dai precedenti pontefici, nonché le esenzioni avute dalle autorità secolari. Questa pergamena fa parte di un Fondo archivistico di 68 documenti –rinvenuti nel 2018 e in fase d'inventariazione–, in nessuno dei quali è menzionata l'appartenenza di San Giacomo di Capizzi alla chiesa di Betlemme[37].

Reliquia di San Giacomo

Nel citato Fondo si conserva anche un'indulgenza concessa nel 1425 dal vescovo di Siracusa, Ruggero Bellomo, al cui cospetto si presenta il «magnificus dominus» Sancio de Heredia[38] che esibisce alcune reliquie di San Nicola, di San Giacomo apostolo e di un frammento della Santa Croce, unitamente agli attestati di autenticità *(condigna testimonia)*. Sancio dichiara «di averle e di tenerle in suo possesso». Il vescovo concede 40 giorni d'indulgenza a tutti i fedeli che andranno a venerare le suddette reliquie nelle cappelle del regno di Sicilia in cui Heredia avrà scelto di collocarle[39].

Sancio non spiega come e dove abbia acquisito i sacri resti, ma la presenza della reliquia di San Nicola, vescovo di Myra in Asia Minore e, soprattutto, del frammento

[33] N. Larcan e Lanza, *Memorie topografiche della Città di Capizzi,* in *Nuova raccolta di opuscoli di autori siciliani,* 4, Palermo 1791, p. 324.

[34] V. *Appendice,* doc. n. 1.

[35] *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV: Sicilia,* a cura di P. Sella, Città del Vaticano 1944, p. 59, n. 689: «Frater Rogerius de Bethelem pro ecclesia S. Iacobi de castro Capizi tar. III»; p. 63, n. 791: «Frater Rogerius rector ecclesie S. Iacobi de Belem de eodem castro Capitii solvit unc. I, tar. IX».

[36] Forse 1326, un dubbio dovuto alla bassa qualità della foto fornitaci dall'arciprete Antonio Cipriano di Capizzi.

[37] Questi 68 documenti, tra pergamene e carte antiche, coprono un lungo arco temporale, dal primo quarto del sec. XIV fino alla seconda metà del sec. XIX. I documenti erano già noti allo storico locale Nicola Russo che ne cita parecchi nel suo saggio *Appendici alle notizie storiche delle chiese e luoghi pii del Comune di Capizzi, [Appendice Prima],* Palermo, Stab. libraio-tip. Tripodo e Frascona, 1852, pp. 13-22: *Sul tempio di s. Giacomo Maggiore,* pp. 23-27: *Reliquie.* Di questi documenti si erano perse le tracce fino a quando di recente, nel 2018, durante i lavori di manutenzione nella *Sala dei canonici* del Santuario di San Giacomo in Capizzi, sono stati ritrovati in uno scrigno nascosto dietro una finta parete di legno.

[38] Sancio de Heredia era il *provisor castrorum* di Sicilia, V. *Appendice,* doc. n. 8. Egli ottenne questo incarico nel 1420 con il compito di esercitare un controllo costante su tutti i castelli demaniali del Regno, cfr. P. Corrao, *Governare un regno. Potere, società e istituzioni in Sicilia fra Trecento e Quattrocento,* Napoli 1991, pp. 315 nota 26, 398, 528, 553. Nel 1426 il vescovo di Messina, Tommaso Crisafi affidò a Sancio il giuspatronato della chiesa di *S. Maria de Plano Capizii,* cfr. Pirri, *Sicilia sacra* cit., t. II, p. 1270. Divenuta abbazia benedettina, il suo abate occupava il 36° scanno del braccio ecclesiastico del Parlamento siciliano, cfr. F.M. Emanuele e Gaetani, Marchese di Villa Bianca, *Della Sicilia nobile,* I, 1, Palermo 1754, rist. anast. Bologna 1968, p. 116.

[39] V. *Appendice,* doc. n. 4.

della Santa Croce, lasciano pensare ad una loro provenienza da Oriente, in linea con le consuetudini del tempo ben documentate dal Paul Riant[40]. L'orientalista parigino prende in esame documenti (secc. XII e XIII) relativi a reliquie attestate in Costantinopoli e a reliquie traslate in Occidente. In particolare, per le reliquie di San Giacomo Maggiore[41], Riant cita un primo documento (1150 ca.) che attesta la presenza del *caput* e di un *brachium* dell'Apostolo nel palazzo del Bucoleone sito nel complesso del Gran Palazzo imperiale di Costantinopoli[42]. Riant documenta un altro *brachium* dell'Apostolo a Pairis nell'Alsazia germanica (sec. XIII)[43] e un altro ancora –forse un avambraccio– a Troyes in Francia (1209)[44]. E, infine, lo studioso segnala un documento del 1218 in cui è citata una *manus iunctura* di San Giacomo a Namur in Belgio[45].

Per quanto riguarda il luogo dove Sancio de Heredia abbia scelto di collocare le "sue" reliquie, sembra evidente che egli le abbia portate nella chiesa di San Giacomo di Capizzi, perché qui è custodita la citata indulgenza del vescovo siracusano[46].

Oltretutto, a questa «chiesa di San Giacomo della Terra di Capizzi» fa riferimento la lettera dell'8 Luglio 1430 di papa Martino V, il quale è informato che in quel sacro luogo, avvengono «numerosi miracoli» attribuiti alle reliquie dell'Apostolo ivi custodite. Il papa Martino fa quindi preparare una bolla contenente indulgenze per coloro che si rechino in quel sacro luogo. Ma a causa della sua morte, la bolla viene emanata l'11 Marzo 1431 dal successore Eugenio IV[47].

Alla fine di quell'anno, l'11 Novembre 1431, lo stesso papa Eugenio – a richiesta del re Alfonso V d'Aragona e della regina Maria – consente che la miracolosa reliquia, consistente in «unus digitus prefati sancti Iacobi», assieme a quelle di altri santi, conservate e venerate nella chiesa eponima di Capizzi, siano traslate «in alia notabili ecclesia»[48].

La bolla pontificia è inequivocabile nella sua formulazione: non parla di spartizione di reliquie tra la chiesa di Capizzi e la nuova destinazione, ma impone che la reliquia del patrono di tutta la Spagna[49], in quanto tale, doveva essere custodita, assieme alle al-

---

40 P. Riant, *Exuviæ sacræ Constantinopolitanæ,* I, Ginevra, Fick, 1877; II, 1878; ristampa: Parigi, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 2004.

41 *Ibid.,* II, pp. 355-356: *Iacobi Maioris brachium* etc.

42 *Ibid.,* II, p. 212.

43 *Ibid.,* I, p. 121.

44 *Ibid.,* II, p. 178.

45 *Ibid.,* II, p. 107.

46 V. *Appendice,* doc. n. 4.

47 V. *Appendice,* doc. n. 5.

48 V. *Appendice,* doc. n. 6. Si noti che questo documento puntualizza che si tratta di «unus digitus prefati sancti Iacobi», mentre il documento precedente dell'11 marzo 1431 cita genericamente «nonnulle reliquie Sancti Jacobi maioris».

49 Il concetto di Spagna si riferisce alla *Hispania* del mondo classico che era stata evangelizzata dall'Apostolo. Il patronato della Spagna gli era stato riconosciuto sin dall'VIII secolo, come attesta l'inno *O Dei Verbum,* composto al tempo di Mauregato re delle Asturie (783-788): «O vere digne sanctior apostole / Caput refulgens aureum eSpaniae», cfr. C. Blume, *Hymnodia Gotica. Die mozarabischen Hymnen des alt-spanischen Ritus Aus handschriftlichen und gedruckten Quellen herausgegeben,* in *Analecta hymnica medii aevi,* a cura di C. Blume, G.M. Dreves, 27, Lipsia, O.R. Reisland, 1897, pp. 186-188.

tre, «in alia notabili ecclesia» e non in un piccolo centro montano. È alquanto evidente, dunque, che nessun sacro frammento doveva restare a Capizzi.

Re Alfonso e la regina Maria, per agevolare l'individuazione della nuova sede dove custodire le reliquie, il 12 ottobre del 1432[50] aveva dato incarico al *miles* aragonese Sancio de Heredia[51], cioè lo stesso che nel 1425 aveva portato le reliquie al cospetto del vescovo di Siracusa[52].

Anche il papa, per dare solennità all'evento, aveva concesso ai pellegrini che si fossero diretti alla nuova sacra meta, 1.500 giorni di indulgenza[53] a cui, qualche mese dopo, si sarebbero aggiunti altri 100 giorni dispensati dal cardinale Giordano Orsini[54]. Ma, nonostante l'interessamento del re, del papa e del porporato, la traslazione delle reliquie da Capizzi a Messina dovette incontrare non poche difficoltà, non certo per l'impossibilità di trovare una sede adeguata, perché qualsiasi chiesa avrebbe spalancato le porte alla reliquia del santo patrono di tutta la Spagna[55] e ai privilegi che sarebbero derivati dalla sua custodia. La resistenza alla traslazione, invece, doveva pervenire dalla popolazione di Capizzi che mai avrebbe rinunciato alla reliquia di quel Santo che proteggeva la città e i suoi abitanti.

Erano trascorsi più di due anni dall'incarico ricevuto dal re, e Sancio de Heredia aveva finalmente individuato la cattedrale di Messina dove poter trasferire le reliquie. Qui egli si recò il 28 marzo 1435 per firmare l'atto di donazione dei sacri frammenti. Non li aveva, però, portati con sé ma, com'è scritto nel documento, li teneva in suo possesso a Capizzi[56].

Tutto era pronto per il trasferimento alla cattedrale di Messina. Da lì a pochi giorni, infatti, il 16 di Aprile, re Alfonso sarebbe giunto a Messina per concedere un ulteriore privilegio alla città e, in quella occasione, avrebbe consegnato *personaliter* alla cattedrale peloritana le reliquie provenienti da Capizzi[57].

---

[50] V. *Appendice,* doc. n. 8.

[51] Per la figura di Sancio de Heredia, *provisor castrorum,* V. *supra,* nota 38.

[52] V. *Appendice,* doc. n. 4.

[53] V. *Appendice,* doc. n. 6.

[54] V. *Appendice,* doc. n. 7.

[55] V. *supra,* nota 49.

[56] «…in possessionem idem miles induxit…», V. *Appendice,* doc. n. 8.

[57] La notizia delle reliquie consegnate *personaliter* dal re alla cattedrale di Messina, la rileviamo da un documento del 1444, 2 ... VII ind., custodito a Messina, Biblioteca Painiana del Seminario S. Pio X, Fondo Capitolo, vecchia numerazione 127, nuova numerazione 141: «… ipsas sacras / reliquias omnes quas habebat in ecclesia sancti Jacobi terre Capicij cum omnibus bullis et rescriptis suis etcetera Capicio Messanam venerabiliter et devote transportari facere et eis consignare prout hec talia in quodam publico instrumento olim Messane confecto manu mei subscripti notarij Johannis / De Marco sub anno divine Incarnacionis millesimo quatrigentesimo trigesimo quinto die vicesimo octavo mensis marcij terciedecime Indictionis limpidius expressantur, postmodum autem dictus serenissimus dominus noster rex personaliter Messanam veniens ipsas sacras reliquias / cum omnibus bullis et rescriptis antedictis maxima veneracione adstantibus dictis domino archiepiscopo capitulo et clero, magnatibus et toto populo Messane dicte ecclesie dedicaverit et assignaverit, quorum bulle rescriptorum et instrumentorum vigore dicti capitulum et clerus dicte sancte maioris / messanensis ecclesie ab illo tunc in antea continue et usque ad presenciarum dictis indulgencijs gracijs libertatibus et exempcionibus gavisi fuerint et usi et in eorum quasi possessione illarum continuo persisterint et persistunt et eis in dicta quasi possessione pacifice et quiete

Non ci sono cronache o documenti che spieghino quale sia stata la reazione della popolazione di Capizzi quando prese atto che le reliquie del loro protettore erano state traslate a Messina.

Se c'è stato un risentimento popolare, esso dovrebbe coincidere con quello che si coglie ancora oggi nella liturgia processionale che, il 26 Luglio di ogni anno, prende l'avvio dalla chiesa di San Giacomo.

La folla concitata procede con passo sostenuto e attraversa la città nelle strettissime viuzze del centro storico fino a quando il corteo processionale non sia giunto nella *piazza dei Miracoli.* Qui viene presa di mira una casa – pubblica o privata che sia stata – come simbolo da bersagliare, contro cui di lì a poco si scatenerà l'impeto irrefrenabile dei portatori del fercolo, come vuole la tradizione che si tramanda di padre in figlio.

L'Apostolo, dall'alto del suo fercolo, sembra guidare il suo popolo come nella leggendaria battaglia di Clavijo dell'844[58]. Il fercolo è utilizzato come un poderoso ariete spinto violentemente contro il muro da abbattere. Sotto i massicci colpi inferti con una ripetizione sempre crescente di attacchi, il muro crolla[59] (Figg. 3-4).

La folla appagata si placa dopo avere ricevuto la benedizione con il braccio reliquiario portato in processione dall'arciprete[60].

Secondo la tradizione l'oggetto sacro contiene una parte del citato «unus digitus prefati sancti Iacobi»[61] traslato a Messina nel 1435[62]. Una tradizione che sembra trovare credibilità in due inventari messinesi settecenteschi.

---

perseverantibus /…». Il documento è citato in L. Bensaja, G. Cara, *Memoria sul privilegio dell'esenzione dalla giurisdizione dell'ordinario goduto dal Capitolo della Protometropolitana Chiesa di Messina dal 1435,* Messina, Officina tipografica Fratelli Bruschetta, 1927, pp. 20-22; C. Salvo, *Regesti delle pergamene dell'Archivio Capitolare di Messina (1275-1628)* [1ª parte], in «Archivio Storico Messinese», 62 (1992), p. 141 doc. 141. Il citato documento del 1444 non specifica in quale data il sovrano consegnò le reliquie alla cattedrale messinese, ma da altra fonte apprendiamo che re Alfonso il 16 Aprile del 1435 si trovava a Messina, cfr. C.D. Gallo, *Annali della Città di Messina, Capitale del Regno di Sicilia,* II, Messina, Francesco Gaipa regio impressore, 1758, p. 307: «In questo stesso tempo [1435], essendosi il re Alfonso portato di nuovo in Messina a 16 aprile XIII ind., concedette alla città altro privilegio...».

58 A. López Ferreiro, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela,* II, Santiago 1899, pp. 83-146: *Cap. V: Discátense los argumentos con que se pretendió demostrar la falsedad del Voto nacional y de la batalla de Clavijo;* C. Sánchez Albornoz, *La auténtica batalla de Clavijo,* in «Cuadernos de historia de España», 9 (1948), p. 94-139; E. Falque, *El llamado privilegio de los votos, fuente del Chronicon mundi de Lucas de Tuy,* in «Habis», 33 (2002), pp. 573-577.

59 G. Arlotta, *Guida alla Sicilia jacopea. 40 località legate a Santiago di Compostella,* Presentazione di P. Caucci von Saucken, Perugia-Pomigliano d'Arco, CISC-Edizioni Compostellane, 2004, pp. 51-55; Id., *Santiago e la Sicilia: pellegrini, cavalieri, confrati, in Santiago e l'Italia,* Atti del Convegno Internazionale di Studi (Perugia, 23-26 maggio 2002), a cura di P. Caucci von Saucken, Perugia-Pomigliano d'Arco, CISC-Edizioni Compostellane, 2005, pp. 41-99, 65-67; Id., *Confraternite di San Giacomo in Sicilia, in Santiago e la Sicilia,* Atti del Convegno Internazionale di Studi (Messina, 2-4 Maggio 2003) a cura di G. Arlotta, Perugia-Pomigliano d'Arco, CISC-Edizioni Compostellane, 2008, pp. 265-402, 280; Id., *Storia di una reliquia jacopea in Sicilia,* in «Santiago. Foglio di informazionee di notizie sul pellegrinaggio della Confraternita di San Jacopo di Compostella», 28 (2016), pp. 4-6. Per vedere online la processione di San Giacomo a Capizzi: https://goo.gl/6gkDGe

60 Il braccio reliquiario è stato realizzato nel 2015. Precedentemente, la reliquia era custodita in un reliquiario –databile tra il XIX e il XX secolo– a forma di mano benedicente.

61 V. *Appendice,* doc. n. 6.

62 V. *Appendice,* doc. n. 8.

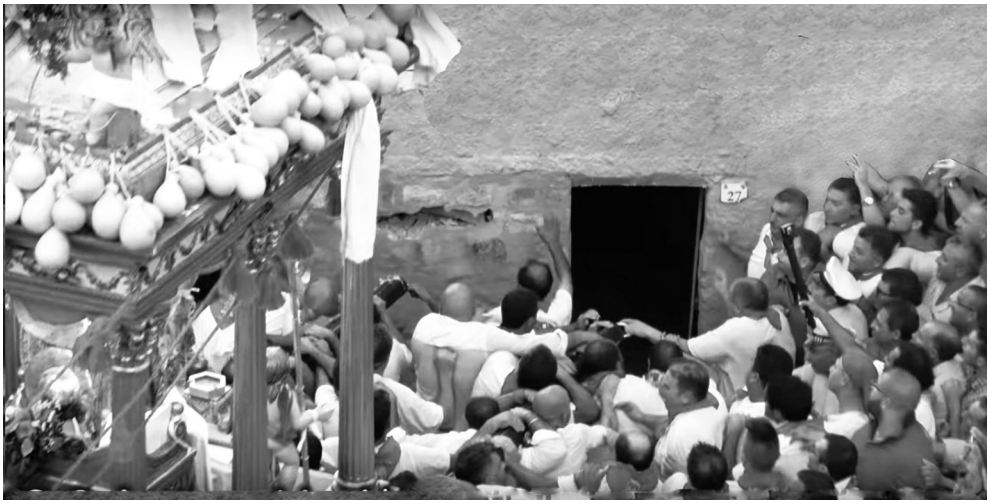


Fig. 3. Capizzi (Messina). Processione di San Giacomo. Il fercolo è spinto contro la casa da abbattere.
(Filmato online: https://goo.gl/6gkDGe)

Fig. 4. Capizzi (Messina). Processione di San Giacomo. Il fercolo colpisce la casa da abbattere

Il primo è un «Inventario delle reliquie che si conservano nella Protometropolitana chiesa della nobile fidelissima ed esemplare capitale città di Messina» che porta la data del 18 novembre 1728. Al n. 7 dell'inventario si legge: «In un braccio d'argento che tiene una cocciola, sopra della quale posa una lanternetta di cristallo, dentro di essa si conserva una giuntura del Dito del Glorioso San Giacomo Apostolo il Maggiore»[63]. Questo significa che nel Settecento la cattedrale di Messina non custodiva più, nella

[63] «...una giuntura del Dito...», cfr. Archivio del Capitolo della Chiesa protometropolitana di Messina (ACCPM), Fondo Maramma, vol. 30, c. 4. Sul frontespizio del citato vol. 30 si legge: «Volume 30 attinente alle sante preziose reliquie lasciate alla nostra basilica chiesa di Messina da don Sancio de Heredia per commissione del re Alfonso di Aragona e Sicilia una con tutte le indulgenze ed autentiche delle medesime», cfr. Arlotta, *Santiago e la Sicilia: pellegrini, cavalieri, confrati* cit., pp. 65-66, nota 76.

sua interezza, il citato «unus digitus»[64], ma di esso era rimasta solamente «una giuntura del Dito»[65]. La conferma si trova in un altro Inventario «De Sacris Reliquiis... Metropolitanae Ecclesiae Messanensis» del 1742 in cui si legge «pars digiti S. Jacobi Apostoli in reliquiario argenteo»[66].

I due inventari, quindi, aprono uno spiraglio a conferma della tradizione capitina secondo cui la parte mancante del sacro dito custodito nella cattedrale di Messina potrebbe essere stata restituita – non si sa quando né come – a Capizzi. Un evento talmente eclatante non sarebbe sfuggito nemmeno al più abulico abitante di Capizzi e men che meno al più attento Nicola Larcan e Lanza. Ma lo storico capitino, che scrive nel 1791, non fa alcun riferimento alla presenza di un sacro frammento jacopeo a Capizzi, pur soffermandosi sulle «rinomate Reliquie de' Santi», –tra cui «il Dito dell'Appostolo S. Giacomo il Maggiore»– «le quali furono portate [a Messina] da Sancio d'Eredia, Regio Milite, per comando del suddetto Re Alfonso, a di cui istanza Papa Eugenio IV per sua Bolla data in Roma l'anno 1431»[67]. L'ipotesi che la cattedrale di Messina abbia potuto restituire parte della reliquia sembra, dunque, vacillare.

Nel 1852, l'altro storico capitino, Nicola Russo, scrive –senza però produrre prove documentali– che al momento della traslazione del 1435, «quasi d'ogni reliquia un piccolo frammento fu rimasto in Capizzi»[68]. Russo aggiunge che «il deposito dei frammenti fu eseguito per disposizione del papa e dell'arcivescovo, ma il documento si deplora spento» cioè non è più rintracciabile[69].

Russo poi va oltre l'esigua quantità del «piccolo frammento» e pubblica un «Elenco delle sacre reliquie esistenti in Capizzi» in cui è citato un «dito dell'apostolo s. Giacomo il Maggiore»; ma del documento non si ha riscontro alcuno né si conosce la data in

---

64 V. *Appendice,* doc. n. 6.

65 V. *supra,* nota 63.

66 G.A. De Ciocchis, *Sacrae Regiae Visitationis per Siciliam,* II, *Vallis Nemorum,* Panormi, ex Tipographia Diarii Literarii, 1836, pp. 89 sgg.: *Archiepiscopatus Messanensis Visitatio.* § 1 - *De Regalis et Metropolitanae Ecclesiae Messanensis Origine et Statu;* p. 93 *De Sacris Reliquiis;* p. 94: *«pars digiti S. Jacobi Apostoli in reliquiario argenteo».* L'inventario, pubblicato nel 1836, era stato stilato nel 1742 da Giovanni Angelo De Ciocchis, regio visitatore incaricato da Carlo III di effettuare una generale ricognizione di benefici e beni religiosi soggetti a regio patronato, estesa a tutto il territorio siciliano, cfr. E. Garofalo, *La Sacra Regia Visita di monsignor De Ciocchis a Messina (1742),* in «Lexicon», 1 (2005), pp. 70-84.

67 Larcan e Lanza, *Memorie topografiche della Città di Capizzi* cit., pp. 313-314. Il Larcan ricorda l'atto di donazione delle reliquie del 28 marzo 1435 (V. *Appendice,* doc. 8) che poneva le autorità messinesi «su la condizione di doversi annualmente il dì 25 di Luglio con solennità portare in processione» le reliquie ricevute in dono da Sancio de Heredia. Il Larcan aggiunge pure, *sua sponte,* che «ciò ommesso anche per una fiata, si dovessero alla nostra Città [di Capizzi] restituire, come lasciò scritto l'Abate Pirri». Rocco Pirri, però, pur ricordando la traslazione delle reliquie da Capizzi a Messina, non fa riferimento alcuno ad una eventuale restituzione delle reliquie, cfr. Pirri, *Sicilia sacra* cit., t. I, p. 420, col. 2. Larcan cita il "fol. 357" dell'edizione precedente del Pirri. A tale proposito, Nicola Russo, l'altro storico capitino, avendo probabilmente consultato il Pirri, scrive: «... ignoro però da quale fonte il Larcan abbia attinto la notizia della restituzione pelle omissioni», cfr. Russo, *Appendici alle notizie storiche delle chiese e luoghi pii del Comune di Capizzi, [Appendice Prima]* cit., p. 16 nota 5.

68 *Ibid.,* pp. 15-16.

69 *Ibid.,* p. 16 nota 1. Russo rifiuta la critica che gli si muove a proposito di qualche sua citazione non documentata, anzi la giustifica quando essa «ridonda» «alla gloria dell'intera città», cfr. *Ibid.,* p. 14 note 2 e 3.

cui esso sia stato stilato[70]. Lo stesso Russo, nella stessa pubblicazione, parla di un altro «Digitus S. Iacobi apostoli» elencato in un'altra «Lista delle SS. Reliquie da Capizzi trasportate a Messina nel 1435...», copiata dal *Martyrologium* del Maurolico del 1568[71].

È evidente l'intento di placare gli animi dei fedeli restituendo loro un sacro frammento di San Giacomo, ma la moltiplicazione delle reliquie dà l'impressione che la situazione sia sfuggita di mano. A questo punto, non è il caso di argomentare sull'autenticità delle reliquie soprattutto quando si può constatare che esse sono accolte dal popolo con fede genuina. È giusto, allora, applicare il principio che «non è la reliquia che fa vera la fede, ma è la fede che fa vera la reliquia»[72].

Messina

Con la traslazione della reliquia jacopea a Messina nel 1435[73], la metamorfosi del culto dell'Apostolo era compiuta: *Ἰάκωβος,* santo martire palestinese, venerato dalle popolazioni italogreche di Capizzi e del Val Dèmone[74], veniva trasformato in *Iācōbus Christi miles,* santo guerriero, patrono e simbolo della Spagna[75] e della *Reconquista*[76].

Re Alfonso aveva consegnato alla cattedrale messinese le reliquie provenienti da Capizzi, e l'Arcivescovo, il Capitolo e i Giurati, accettandole, si erano impegnati a celebrare ogni anno la festa di San Giacomo con una processione solenne[77].

Dell'osservanza di questo impegno abbiamo notizia ancora nel 1606, quando lo storico Buonfiglio ci informa che il 25 Luglio si festeggiava «San Iacopo il maggiore», nel cui tempio messinese, in quella occasione, si conducevano tutte le reliquie donate alla Chiesa cattedrale da Sancio d'Heredia[78]. Il tempio di San Giacomo sorgeva a pochi

---

70 *Ibid.,* p. 23 sgg. La fonte da cui Russo avrà potuto attingere questa notizia potrebbe essere uno di quei documenti venuti alla luce di recente, nel 2018, che lo storico capitino conosceva bene, V. *supra,* nota 37.

71 *Ibid.,* pp. 26-27: «Lista delle SS. Reliquie da Capizzi trasportate a Messina nel 1435, estratta dal martirologio dell'Abb. Francesco Maurolico, stampato in Venezia apud Junctas 1570, pag. 117». Qui è stata consultata l'edizione precedente: F. Maurolico, *Martyrologium, multo quam antea purgatum, et locupletatum,* Venetiis, apud Iuntas, 1568, p. 151ª: «Digitus S. Iacobi apostoli».

72 Su questo argomento, l'etnoantropologo siciliano Giuseppe Pitrè (1841-1916) riporta la frase «Fede mi salva e non legno di barca» pronunciata da un uomo guarito da un brutto male. Gli avevano svelato che la reliquia, da lui ritenuta taumaturgica per il suo male, non era un frammento della Santa Croce portatagli dai Luoghi Santi bensì una comunissima scheggia di barca, cfr. G. Pitrè, *Medicina popolare siciliana,* Firenze, G. Barbèra editore, 1949, pp. 13-14.

73 V. *Appendice,* doc. n. 8.

74 V. *supra,* nota 2.

75 V. *supra,* nota 49.

76 San Giacomo appare per la prima volta come «Christi miles» nella *Historia Silense* del sec. XII: «... Iacobus Christi miles apud magistrum intercedere non cessat», cfr. F. Santos Coco (ed.), *Historia Silense,* Madrid 1921, p. 75. Cfr. anche la più recente edizione: S. Barton, R.A. Fletcher, (edd. and trans.), *Historia Silense,* in *The World of El Cid: Chronicles of the Spanish Reconquest,* Manchester, Manchester University Press, 2000, pp. 9-64.

77 V. *Appendice,* doc. n. 8.

78 «...a' venticinque di Luglio, [festa] di San Iacopo il maggiore, nel cui Tempio si conducono tutte le reliquie donate alla Chiesa catedrale dal Cavalier Sanchio d'Heredia», cfr. G. Buonfiglio e Costanzo, *Messina città nobilissima,*

metri dall'abside della cattedrale e nel 1333 è documentato il suo *status* di chiesa parrocchiale[79]. Il tempio esisteva già nel XII secolo come si rileva dalla letteratura[80], ma soprattutto dai recenti scavi archeologici[81]. Secondo lo storico Placido Samperi (1644) la chiesa di San Giacomo era il luogo di culto degli «Spagnuoli»[82]. E Buonfiglio ci informa che nel 1606 un altro culto all'Apostolo era reso nel casale messinese di Camàro da parte della confraternita jacopea detta appunto di «San Iacopo delli Cammàri»[83]. Qui il culto di San Giacomo è documentato ancora prima, come si evince da un dipinto raffigurante l'Apostolo nelle vesti di pellegrino, oggi custodito nella nuova chiesa parrocchiale di Santa Maria Incoronata e proveniente dalla vecchia chiesa[84]. L'opera, di pregiata fattura, è attribuita a Stefano Giordano della scuola di Polidoro da Caravaggio ed è databile alla seconda metà del Cinquecento. Il committente, verosimilmente il signore del luogo, è inginocchiato ai piedi del Santo con le mani giunte che tengono una coroncina del santo Rosario[85]. Il committente dovrebbe essere stato il facoltoso barone D. Federico Spadafora il quale nel casale di Camàro aveva diverse proprietà tra cui una che ancora oggi porta il suo nome: la contrada Spadafora[86].

---

in Venetia, presso Gio. Antonio & de' Franceschi, 1606, rist. anast. a cura di P. Bruno, Messina 1985, p. 40r.

79 V. *Appendice,* doc. n. 2.

80 Il tempio di San Giacomo in Messina è ricordato dal Buonfiglio (1606) come «edificio Francese» e il Samperi (1644) precisa che esso «si giudica alla maniera della struttura, che fosse stato fondato ne' tempi de' Rè Normanni», cfr. Buonfiglio e Costanzo, *Messina città nobilissima* cit., p. 32v; P. Samperi, *Iconologia della gloriosa Vergine Madre di Dio Maria protettrice di Messina,* in Messina, appresso Giacomo Matthei stampatore camerale, 1644, rist. anast. con Introduzione di G. Lipari, E. Pispisa e G. Molonia, II, Messina 1990, pp. 526, 614.

81 La struttura fu sepolta sotto il fondo stradale a causa del terribile terremoto del 1908, e la fortuita scoperta dell'estate del 2000 fu seguita da campagne di scavo che portarono alla luce le varie stratificazioni sin dal primo impianto del sec. XII, cfr. E. D'Amico, *L'antica chiesa di S. Giacomo apostolo a Messina,* in «Archivio Storico Messinese», 93 (2012), pp. 7-64; Ead., *La riscoperta della chiesa di San Giacomo Apostolo nel centro storico di Messina,* in VII Congresso nazionale di archeologia medievale (Lecce, 9-12 settembre 2015), a cura di P. Arthur, M.L. Imperiale, II, Sesto Fiorentino, All'Insegna del Giglio, 2015, pp. 80-84.

82 Samperi, *Iconologia della gloriosa Vergine Madre di Dio* cit., I (1644), p. 198: «...in Messina in particolare vi erano, per cagion de' traffichi, molti mercanti pisani che ... per loro comodità hebbero questo Tempio [di S. Pietro] vicino al Porto, sicome altre Nationi avevano: i Genovesi S. Cataldo, hoggi il Carmine, i Catalani, l'Annuntiata di Castell'à mare, gli Alemanni il tempio vicino à S. Michele Arcangelo, i Lucchesi S. Cita, dirimpetto al Convento de' Frati di S. Domenico, i Fiorentini S. Gio. Battista, i Greci Levantini S. Nicolò, e i Spagnuoli S. Giacomo».

83 Buonfiglio e Costanzo, *Messina città nobilissima* cit., p. 33v.

84 L'attuale chiesa parrocchiale di Santa Maria Incoronata, dopo che la vecchia chiesa fu resa inagibile dal terremoto del 1908, fu edificata sulla proprietà dei Ruffo, nella contrada omonima, su progetto dell'ing. Francesco Barbaro datato all'agosto del 1928, cfr. N. Principato, *Luoghi di culto dedicati a San Giacomo Apostolo a Messina,* in *Peloro '99. Anno Santo Jacobeo 1999. Celebrazioni du San Giacomo Maggiore,* Messina 1999, pp. 93-106, 103.

85 T. Pugliatti, *Lettura di due quadri con la figura di San Giacomo,* in *Santiago e la Sicilia* cit., pp. 177-194, immagine a p. 186.

86 Altre proprietà del barone Spadafora e degli eredi –tra cui il nipote D. Antonio Ruffo del quale diremo più diffusamente in avanti–, si rilevano in altre contrade del casale Camàro, come si evince dalla persistenza del cognome Ruffo-Spadafora. In contrada Faraone, per esempio, ancora oggi esiste la cosiddetta *ex-casa Ruffo* nel cui giardino si ammira una fontana costruita nel 1772 da Antonio Spadafora e Ruffo, cfr. F. Chillemi, *I casali di Messina. Strutture urbane e patrimonio artistico,* Messina 1995, pp. 240-243: *Camaro Superiore.* In contrada Luce, nella chiesa di Santa Maria della Luce si nota una coppia di stemmi degli Spadafora, *Ibidem.* Nella contrada Sant'Anna, nella proprietà di campagna del principe Ruffo, era annessa la chiesetta sotto il titolo di S. Anna con l'obbligo della messa in tutti i giorni festivi, cfr. C. Cigni, *Residenze di campagna e giardini di delizia. Due esempi a nord e a sud di Messina,* in «Quadrato, Dipartimento di Rappresentazione e Progetto, Università degli

In questo terreno il nipote D. Antonio Ruffo Spadafora[87] nel 1663 aveva installato una piantagione di arancio *portogallo* i cui innesti li aveva esportati in tutta la Sicilia[88]. D. Antonio Ruffo fu anche un celeberrimo collezionista d'arte. La sua casa di Messina era piena di tele di grandi pittori del tempo e di pregiate argenterie commissionate ai più rinomati artisti messinesi[89]. Erano gli stessi argentieri che in quegli anni stavano lavorando alla realizzazione del maestoso fercolo argenteo dedicato a San Giacomo[90]. Il committente ufficiale, come si evince dal documento del 20 gennaio 1666, fu D. Francesco Capano, cappellano della citata chiesa di Santa Maria Incoronata di Camàro, il quale aveva pagato agli argentieri la somma complessiva di 337 onze e 22 tarì, «tanto che dell'argento quanto della mastrìa»[91]. Questa spesa non poteva essere sostenuta dal cappellano né dalla sparuta popolazione di Camàro[92] che viveva alla giornata[93]. Dietro il cappellano, vedremo delinearsi un personaggio della

Studi di Messina», 2 (2004), pp. 23-47. Anche l'attuale chiesa parrocchiale di Santa Maria Incoronata, come detto, fu edificata nel 1928, nella contrada Ruffo del casale Camàro, V. *supra*, nota 84.

87 D. Antonio Ruffo era nato nel 1610 dal matrimonio di Antonia Spadafora, figlia di Federico, con Carlo Ruffo duca di Bagnara Calabra, cfr. V. Ruffo, *La Galleria Ruffo in Messina nel secolo XVII,* in «Bollettino d'arte», 10 (1916), p. 21. Il saggio di Vincenzo Ruffo è suddiviso nei sei fascicoli del bimestrale «Bollettino d'arte», 10 (1916): nn. 1-2, pp. 21-64; nn. 3-4, pp. 95-128; nn. 5-6, pp. 165-192; nn. 7-8, pp. 237-256; nn. 9-10, pp. 284-320; nn. 11-12, pp. 369-388.

88 «...In Sicilia si coltivava allora l'arancio così detto *ariddu.* Da questa ed altre lettere del Petrazzini si rileva che don Antonio Ruffo alle sue benemerenze aggiunse quella di avere introdotto in Sicilia la coltivazione del *portogallo.* Infatti, nel 1663, avuti da Malta gl'innesti di *portogallo,* li propagò nel suo giardino vicino al villaggio del Camàro, in contrada detta Spatafora, perché antica proprietà di casa Spatafora, dal Ruffo ereditata dalla madre, e appartenente a tutt'oggi [1916] alla nostra famiglia. Fu di lì che la coltivazione del *portogallo* si sparse nelle campagne messinesi, e poi per tutto il resto della Sicilia», cfr. Ruffo, *La Galleria Ruffo* cit., p. 252, nota 2. «D. Antonio Ruffo possedeva un loco grande chiamato Spadafori», cfr. M.C. Calabrese, *L'epopea dei Ruffo di Sicilia,* Roma-Bari, Laterza, 2014, p. 63.

89 «...egli aveva comprato e commissionato quantità di quadri, di argenterie artistiche, di medaglie, di gioielli, mentre faceva abbellire le sale del palazzo di splendidi affreschi. ... argenterie artistiche lavorate da Innocenzo Mangani, da Pietro Juvara, dal Donia, da Giuseppe Focà e da altri artisti della scuola messinese...», cfr. Ruffo, *La Galleria Ruffo* cit., pp. 24-25.

90 Gli argentieri sono i fratelli Pietro e Giovanni Juvarra, con Eutichio e Sebastiano figli di Pietro, i cui nomi si leggono nell'atto notarile del 1666, V. *Appendice,* doc. n. 13. Alla realizzazione dell'opera, comunque, collaborarono altri argentieri messinesi come si evince dai marchi e dai punzoni rilevati sull'argento, cfr. G. Musolino, *Il Fercolo di San Giacomo e l'argenteria legata al culto jacopeo messinese,* in *Santiago e la Sicilia* cit., p. 200.

91 V. *Appendice,* doc. n. 13.

92 Secondo una stima di Maurice Aymard, Messina e i casali del suo distretto nel 1681 contavano 62.279 abitanti, cfr. M. Aymard, *In Sicilia: sviluppo demografico e sue differenziazioni geografiche, 1500-1800,* in «Quaderni storici», 17 (1971) 2, pp. 417-446, 428. Il citato numero degli abitanti è stato già epurato dei morti della rivolta antispagnola del 1674-78 di cui non abbiamo il dato, però in approssimazione si calcola che nell'anno 1666 la popolazione di Messina poteva aggirarsi attorno alle 50.000 unità, tenuto conto che l'epidemia del 1648 aveva falcidiato circa 20.000 persone ed aveva provocato l'inurbamento dalla campagna con conseguente spopolamento dei piccoli centri, tra cui Camàro, cfr. E. Zadra Bruni, *Su la popolazione di Messina dopo il 1648: la parrocchia di S. Maria dell'Arco,* in «Archivio Storico Messinese», ser. 3a, 31 (1980), pp. 111-128, 112, 121. Di conseguenza, l'abitato di Camàro poteva contare qualche centinaio di abitanti, tenuto conto di quanto detto, e sapendo che attorno a Messina erano sparsi 48 casali, cfr. F. Chillemi, *Messina: i quarantotto casali,* Messina, Libreria Ciofalo, 2015.

93 Per avere un'idea del potere d'acquisto della somma pagata dal cappellano, rileviamo che nel 1625 uno zappatore –come pure un bracciante di piantagioni– in 10 giorni lavorativi guadagnava pressappoco un'onza (= 30 tarì) «alla scarsa», cioè senza vitto. Il dato è estrapolato da un recente studio di Rosario Termotto che analizza parecchi contratti di lavoro nell'ambito della lavorazione della canna da zucchero nella zona tirrenica occidentale della Sicilia, cfr. R. Termotto, *Contratti di lavoro e migrazioni stagionali nell'industria zuccheriera siciliana,* in «Mediterranea – ricerche storiche», 25 (2012) 2, pp. 253-284, 257-258. Con un'onza si potevano acquistare, per

Fig. 5. Argentieri messinesi, *San Giacomo,* statuina, part. del fercolo d'argento, 1666, Camàro di Messina, Parrocchia Santa Maria Incoronata

statura di D. Antonio Ruffo, futuro principe della Scaletta[94].

Dobbiamo, intanto, ricordare che nella sua qualità di senatore (1660-61), D. Antonio dovette difendere i privilegi della città di Messina fronteggiando il vicerè conte di Ayala che li voleva abolire. E il 5 marzo 1661 Ayala mise al bando D. Antonio, gli confiscò tutti i beni che possedeva nel regno di Sicilia e scrisse al vicerè di Napoli per fare altrettanto in quel regno. L'insediamento di Ayala, l'8 gennaio 1660, fu l'inizio di un progressivo e inarrestabile inasprimento degli animi che avrebbe portato la città dello Stretto inesorabilmente alla rivolta antispagnola (1674-78), nella quale, come diremo, fu coinvolto anche il culto reso all'Apostolo Giacomo. Dovette intervenire direttamente re Filippo (IV di Spagna, III di Sicilia) il quale, dopo avere ricevuto a Madrid gli ambasciatori messinesi «con sommo onore», il 5 ottobre 1662 firmò il decreto di restituzione dei beni sequestrati al Ruffo, e confermò tutte le antiche prerogative ed esenzioni di cui godeva la città di Messina[95].

Alla luce di questi episodi, la realizzazione del fercolo di San Giacomo, prezioso *ex-voto* di chiara impronta filospagnola offerto al patrono degli Spagnoli, si configura come un segno di riconoscenza e di fedeltà di D. Antonio Ruffo nei riguardi del re di Spagna. La statuina, infatti, raffigura l'Apostolo, non nelle vesti del pellegrino dipinto da Stefano Giordano[96], bensì nell'abbigliamento di un guerriero armato di corazza su cui spicca una grande croce dell'Ordine militare di *Santiago de la Espada*[97] (Fig. 5).

La mano sinistra regge il vessillo di guerra spiegato al vento, mentre il braccio destro fa corpo unico con una spada sguainata. Questo elemento iconografico figura nello

esempio, 112 kg di grano duro. Il dato è rilevato nel periodo 1651-1682, ma lo studio di Saverio Di Bella è esteso ad altri prodotti e ad altri periodi, cfr. S. Di Bella, *Caino Barocco. Messina e la Spagna 1672-1678,* Cosenza, Pellegrini editore, 2005, p. 154.

94 D. Antonio ebbe l'investitura di principe della Scaletta il 30 luglio 1673, cfr. Ruffo, *La Galleria Ruffo* cit., p. 28.

95 *Ibid.,* p. 27; É. Laloy, *La révolte de Messine. L'expédition de Sicile et la politique française en Italie (1674-1678),* I, Parigi 1929, p. 71.

96 V. *supra,* nota 85.

97 Sull'Ordine militare di *Santiago de la Espada,* cfr. G. de' Giovanni-Centelles, *Il carisma di fondazione della "Militia Sancti Jacobi",* in *Santiago e la Sicilia* cit., pp. 71-104; G. Travagliato, *L'Ordine di Santiago in Sicilia, Ibid.,* pp. 106-144.

stemma araldico della famiglia Spadafora, cognome che in dialetto siciliano significa proprio "Spada sguinata"[98] (Fig. 6).

D. Antonio, dunque, aveva fatto inserire nell'opera d'arte un "nome nascosto"[99] che racchiudeva il cognome della madre, come segno di gratitudine a quella famiglia[100], e che, al tempo stesso, gli consentiva di mantenere l'anonimato, ad esempio, per umiltà.

Anonimato e umiltà erano osservati dai confrati di Camàro che indossavano il cappuccio[101], come si evince da una delle 8 formelle del fercolo[102] (Fig. 7).

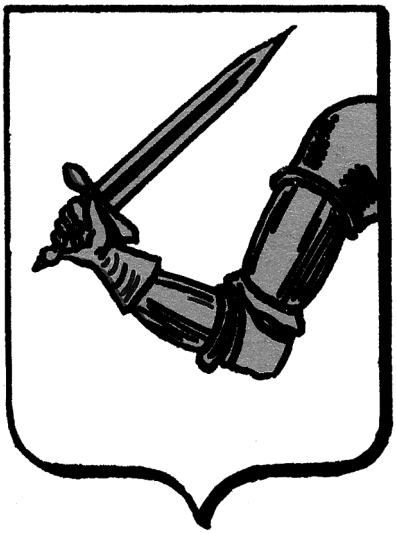


Fig. 6. Stemma della famiglia messinese Spadafora, in Mango di Casalgerardo, *Il Nobiliario di Sicilia* cit., 2 (1912), a.v.: *Spadafora* o *Spatafora.*

[98] V. Palizzolo Gravina, *Il Blasone in Sicilia,* Palermo 1871-75, pp. 352-353: *Spadafora,* «Arma: di rosso, col braccio destro armato movente dal fianco sinistro dello scudo, impugnante una spada d'argento alta in isbarra. Elmo e corona di principe», Tav. LXXI. 5; G. Gallupi di Pancaldo, *Nobiliario della città di Messina,* Napoli 1877, p. 251: *Spadafora;* A. Mango di Casalgerardo, *Il Nobiliario di Sicilia,* 2, Palermo 1912, a.v.: *Spadafora o Spatafora,* «Arma: di rosso, al braccio armato, tenente una spada, posta in sbarra, il tutto al naturale».

[99] M. M. Donato, *Il repertorio. Opere firmate nell'arte italiana/Medioevo. La versione libraria, in Opere firmate nell'arte italiana/Medioevo. Siena e artisti senesi. Maestri Orafi,* a cura di M. M. Donato, in «Opera, Nomina, Historiae. Giornale di cultura artistica», 5-6 (2011-2012), p. IV; Ead., *Nomi nascosti: qualche caso toscano per una ricerca difficile,* in *Le opere e i nomi: prospettive sulla firma medievale: in margine ai lavori per il corpus delle opere firmate del Medioevo italiano,* a cura di M. M. Donato, Pisa 2000, pp. 51-58.

[100] D. Antonio nacque nel 1610 senza conoscere il padre, D. Carlo Ruffo duca di Bagnara Calabra, il quale era morto pochi mesi prima. Di conseguenza la vedova duchessa Antonia si ritirò a Messina nell'ambito della famiglia d'origine degli Spadafora, ma morì il 25 settembre 1619, cioè quando il piccolo Antonio aveva solo 9 anni. Egli, perciò, fu cresciuto dalla famiglia Spadafora, dalla quale ereditò la posizione sociale, economica e finanziaria. D. Antonio «ebbe la gabella del biscotto, già del [nonno] Federico Spatafora, ossia l'appalto della fornitura del biscotto, specialmente per le galee dell'ordine dei Cavalieri di Malta, la gabella sui frumenti e le farine che entravano nel Regio Campo delle vettovaglie, la fornitura del legname per la costruzione e riparazione delle navi dell'Armata Reale e della flotta dell'Ordine di Malta, la gestione dell'arsenale, la gabella della seta, i cui proventi –uniti a quelli ricavati dal traffico dei suoi bastimenti col commercio della seta, del legname, lardo, carne salata e formaggi di Calabria, ed alle rendite del suo patrimonio– gli permettevano di fare acquisti di ogni genere», cfr. Ruffo, *La Galleria Ruffo in Messina nel secolo XVII* cit., pp. 21-24.

[101] Il cappuccio veniva indossato nelle confraternite di Disciplinati che traevano il nome dalla disciplina, cioè dal flagello con cui i confrati penitenti si percuotevano, in memoria della Passione di Cristo, per espiare i loro peccati, cfr. Arlotta, *Confraternite di San Giacomo in Sicilia* cit., p. 288 nota 129.

[102] Il fercolo contiene otto formelle, nelle quattro superiori sono rappresentati i seguenti argomenti: San Giacomo *Matamoros,* San Giacomo tra i confrati di Camàro, San Giacomo condotto in Spagna dall'Angelo, Il corpo di San Giacomo giunge alla reggia di Lupa. Le quattro formelle inferiori contengono le seguenti scene: San Giacomo sbarca in Spagna, San Giacomo converte il mago Ermogene, Il miracolo dell'impiccato e dei galletti risorti, San Giacomo e Carlo Magno, cfr. Musolino, *Il Fercolo di San Giacomo* cit., pp. 195-214; le immagini del fercolo e delle 8 formelle sono illustrate alle pp. 206-214. Per un approfondimento sul fercolo argenteo di Camàro, cfr. M. Accascina, *Oreficeria di Sicilia dal XII al XIX secolo,* Palermo 1976, pp. 312-317; G. Musolino Santoro, *Scheda n. 20: Vara di S. Giacomo,* in *Orafi e argentieri al Monte di Pietà. Artefici e botteghe messinesi del sec. XVII,* Catalogo della mostra a cura di C. Ciolino Maugeri, Messina 1988, pp. 194-197; Ead., *Argentieri messinesi tra XVII e XVIII secolo,* Messina 2001, pp. 82-86, 185: *Camaro.*

Fig. 7. Argentieri messinesi, *Confrati incappucciati ai piedi di San Giacomo,* formella, part. del fercolo d'argento, 1666, Camàro di Messina, Parrocchia Santa Maria Incoronata

Non è difficile immaginare sotto uno di quei mantelli incappucciati la figura di D. Antonio Ruffo. Così come non è difficile pensare che il fercolo sia stato realizzato non certo per condurre il Santo in processione per le strette viuzze sterrate del casale di Camàro. Un'opera d'arte di quella portata era destinata ad impreziosire una scenografia ben più ampia e sfarzosa quale poteva essere la processione di San Giacomo a Messina.

Ma la situazione politica, in quel periodo non era certo delle migliori. Basti pensare che in occasione della festa dell'Apostolo del 1672, lo *strategoto* –il funzionario spagnolo che a Messina amministrava la giustizia– fu consigliato dal vicerè di non mettersi alla testa dell'imponente cavalcata che ogni anno sfilava in onore del «glorioso San Giacomo» –un privilegio che, per antica consuetudine, spettava allo *strategoto*– al fine di evitare che la manifestazione potesse essere percepita come ostentazione del potere spagnolo[103].

Ormai gli animi erano esasperati, e gli aristocratici messinesi, forti dell'appoggio del re francese Luigi XIV, si ribellarono al governo vessatorio degli Spagnoli. La rivolta di Messina iniziata nel 1674, si concluse nel 1678 con la resa dei Messinesi agli Spagnoli perché la Francia – dopo la pace di Nimega con la Spagna – voltò le spalle alla città dello Stretto abbandonandola al proprio destino[104].

La repressione spagnola fu durissima perché Messina venne privata di tutti i privilegi, fra i quali il monopolio esclusivo della tratta della seta, il Porto franco e la Zecca; l'Università venne chiusa e fu abbattuto il Palazzo Senatorio sulle cui rovine venne sparso il sale in dispregio della passata magnificenza[105].

Il pittore napoletano Luca Giordano, nella tela allegorica realizzata in quello stesso 1678, ora esposta al Prado, raffigura Messina come una donna spogliata di tutti i suoi

[103] Laloy, *La révolte de Messine* cit., I, pp. 173-174: *La cavalcade de la [fête de] Saint-Jacques;* pp. 175-176: *La [fête de] Saint-Jacques (25 juillet 1672).*

[104] G. Arenaprimo, *Diario messinese (1662-1712) del Notaro Giovanni Chiatto,* in «Archivio Storico Messinese», I (1900) 1-2, pp. 209-239; II (1901) 1-2, pp. 83-115; Laloy, *La révolte de Messine* cit., III (1931), pp. 572-622: *L'Évacuation de Messine;* pp. 722-725: *Les négociations à Nimègue,* pp. 726-755: *La vice-royauté de Santistevan;* G. Galasso, *Napoli spagnola dopo Masaniello: politica, cultura, società,* I, Firenze, Sansoni, 1982, pp. 179-216: *Gli anni della rivolta di Messina;* S. Di Bella (a cura di), *La rivolta di Messina (1674-78) e il mondo mediterraneo nella seconda metà del Seicento,* Atti del Convegno storico internazionale (Messina - Aula Magna dell'Università, 10-12 Ottobre 1975), Cosenza 20012.

[105] V. nota precedente.

Fig. 8. Luca Giordano, *Messina restituita alla Spagna,* 1678, olio su tela, Madrid, Museo Nacional del Prado

privilegi, le cui pergamene sono portate via da uno stuolo di putti visibili in alto a sinistra. Un soldato francese, riconoscibile dall'elmo sormontato da un gallo, sferra un poderoso calcio alla donna denudata dopo averle negato l'aiuto che le aveva già concesso, spingendola così a invocare clemenza alla Spagna rappresentata da una donna che viene incoronata sopra un trono alla cui base si adagiano le 4 Virtù cardinali, i pilastri su cui poggia il buon governo del Paese (Fig. 8).

Al culmine del disprezzo per la città di Messina, il 9 gennaio 1679 gli Spagnoli sequestrarono l'Archivio contenente tutti i privilegi, custodito nel campanile della cattedrale, e lo spedirono via mare al re Carlo II d'Asburgo[106].

Furono questi gli episodi più eclatanti e più umilianti che rimasero indelebili nella memoria dei Messinesi contro gli Spagnoli e contro il loro patrono San Giacomo della cui processione troviamo una traccia letteraria negli *Annali* del 1756. L'annalista Cajo Domenico Gallo, dopo avere descritto «il Tempio di San Giacomo situato dietro la gran tribuna della Chiesa protometropolitana» di Messina, spiega che

> ...Il giorno del Santo Titolare va in processione il Clero, il Capitolo ed il Senato, [i] quali dalla Cattedrale conducono su d'una bara d'argento le insigni Reliquie lasciate da D. Sancio d'Eredia. In questa processione interviene

[106] Si tratta di circa 2.000 documenti che oggi costituiscono il Fondo 'Messina' dell'*Archivo general de la Fundaciòn Casa ducal de Medinaceli* ubicato a Siviglia nel palazzo conosciuto come 'casa de Pilatos', cfr. A. Sparti, *Il Fondo 'Messina' nell'archivio della Casa ducale di Medinaceli di Siviglia,* in *Messina. Il ritorno della memoria,* Palermo 1994, pp. 119-127; A. Sánchez González, *De Messina a Sevilla. El largo peregrinar de un archivo siciliano por tierras españolas,* pp. 129-141.

Fig. 9. Messina. La rimozione della statuina di San Giacomo dal fercolo d'argento quando la processione da Camàro giunge sul sagrato del duomo.
(Filmato online: *https://goo.gl/Q54xgF)*

la Compagnia di S. Giacomo del Casale de' Cammàri[107].

La processione di metà Settecento testè descritta sembra identica a quella che si svolge ai nostri giorni –il sabato successivo al 25 luglio– quando i confrati della citata «Compagnia di S. Giacomo del Casale de' Cammàri» conducono in corteo il fercolo d'argento fin sul sagrato della cattedrale di Messina. Oggi, però, si assiste ad un cerimoniale che non è descritto nella letteratura, né nei documenti, per cui è difficile determinarne l'origine. Il suo significato, comunque, è palesemente visibile nella liturgia processionale che racchiude il ricordo della violenta repressione subìta dai Messinesi a sèguito della rivolta contro la Spagna (1674-78)[108]. Ma c'è anche il ricordo delle angherie sofferte dalla popolazione sotto la dominazione dei Borbone che culminarono con l'insurrezione del 1848, quando le truppe borboniche, espugnata la città, si abbandonarono alle violenze più atroci sui vinti: massacri, stupri, incendi, saccheggi[109].

In ogni epoca, dunque, furono tante le occasioni di ostilità dei Messinesi contro le dinastie ispaniche che si susseguirono nel dominio della Sicilia. Esse inneggiavano al loro patrono San Giacomo, contro il quale, di conseguenza, si accumulava di volta in volta il risentimento antispagnolo dei Messinesi, così come ancora oggi si percepisce nella semiologia delle fasi culminanti della processione.

Quando, infatti, il corteo processionale giunge sul sagrato della cattedrale di Messina, ad attenderlo ci sono i canonici che reggono le reliquie di San Giacomo e di altri santi, compresa la teca contenente il sacro Capello della Madonna[110]. Tutte le reliquie vengono poste sul fercolo d'argento come da antica consuetudine[111]. La statuina dell'Apostolo è rimossa dalla vetta del fercolo (Fig. 9) e, senza alcun cerimoniale, è portata sull'altare maggiore.

---

[107] Gallo, *Apparato agli Annali della città di Messina* cit., I (1756), pp. 139-141. La «bara d'argento» è la «vara del glorioso S. Giacomo», cioè il fercolo argenteo di Camàro realizzato nel 1666, V. *Appendice,* doc. n. 13.

[108] V. *supra,* nota 95.

[109] N. Checco, E. Consolo, *Messina nei moti del 1847-1848,* in «Il Risorgimento: rivista di storia del Risorgimento e storia contemporanea», 51 (1999) 1, pp. 5-41; G. Restifo, *L'insorgenza messinese del 1847,* in «Humanities», 6 (2017) 11, pp. 13-26

[110] Il sacro Capello, secondo la tradizione, avvolgeva il rotolo contenente la Lettera inviata dalla Madonna ai Messinesi con la celebre frase: «...Vos et ipsam Civitatem benedicimus...», da cui la devozione alla Madonna della Lettera, protettrice della Città, cfr. G. Molonia, *La processione del Sacro Capello,* in *Arte, storia e tradizione nella devozione alla Madonna della Lettera,* a cura di G. Molonia, Messina 1995, pp. 81-89.

[111] V. *supra,* nota 107.

Al suo posto viene collocata la teca contenente il sacro Capello della Vergine Maria, venerata a Messina come "Madonna della Lettera": è lei la patrona della città, mentre San Giacomo degli Spagnoli è ormai relegato ad un ruolo di secondo piano. Il sacerdote intona la litania "Vergine della Lettera, Regina della Lettera, prega per noi"[112]. Da questo momento la processione jacopea subisce una metamorfosi e si trasforma in processione mariana che si snoda attorno alla cattedrale e ritorna sul sagrato.

Ora il fercolo, con in vetta il sacro Capello della Madonna, può accedere all'interno della cattedrale, ma solo per il tempo limitato alla durata della Messa. Fino a qualche anno fa, infatti, entro mezzogiorno i confrati di Camàro dovevano riporre la statuina di San Giacomo in cima al fercolo ed uscire rapidamente dalla cattedrale per tornare al loro casale, evitando così che i canonici lo sequestrassero[113]. Si deve alla perseveranza dei Confrati di Camàro che, nonostante i nefasti del Santo, hanno continuato a mantenere vivo il culto jacopeo fino ai nostri giorni.

Caltagirone

Un'umiliazione simile rivolta all'Apostolo Giacomo, sembra ravvisarsi in una satira popolare del 1667 che colpisce con lo scherno parecchie località siciliane. Tra queste è presa di mira la città di Caltagirone il cui patrono è descritto con gli occhi impiastricciati. Questo inconveniente si verificava perché i fedeli lanciavano fichi sul volto del santo allo scopo di chiedergli un miracolo[114].

Un modo alquanto strano di invocare la benevolenza dell'Apostolo il quale, invece, se avesse potuto scegliere, avrebbe preferito più volentieri un cesto di fichi freschi deposto ai propri piedi piuttosto che riceverli in faccia. In effetti, dovrebbe trattarsi di

[112] V. *supra,* nota 110.

[113] Arlotta, *Guida alla Sicilia jacopea* cit., pp. 111-113; Id., *Santiago e la Sicilia: pellegrini, cavalieri, confrati* cit., pp. 83-85; Id., *Confraternite di San Giacomo in Sicilia* cit., p. 320; Id., *Storia di una reliquia jacopea in Sicilia* cit., pp. 4-6. Per vedere online la processione di San Giacomo da Camàro a Messina: *https://goo.gl/Q54xgF*

[114] Questo episodio popolare si rileva da una poesia carnascialesca, in ottave siciliane, composta dal poeta dialettale Natale Lo Gatto e recitata in occasione del Carnevale del 1667 nella Contea di Modica. La poesia fu trascritta e commentata nello stesso anno dal chierico Marco Guastella. I due versi relativi a Caltagirone recitano così: *«Catraggiruni cantra e Signuria, / E lu Patronu ccu l'uocci 'nciappati».* Il primo verso fa riferimento alla principale attività produttiva di Caltagirone, la lavorazione della ceramica, dalle stoviglie, ai laterizi, fino alle più raffinate maioliche artistiche. Il poeta, però, mette in evidenza solo la fabbricazione di *cantra* (pl.), voce dialettale per *cànteri, a.v.*: «Càntero: Vaso per bisogni corporali (spec. quello, in uso nel passato, alto e cilindrico); orinale». Sempre nel primo verso si fa riferimento alle *Signuria* (pl.), cioè alle troppe famiglie nobili della città. Il secondo verso vuole sottolineare che Caltagirone ha «il patrono con gli occhi impiastricciati». Il citato chierico Marco Guastella così commenta questo secondo verso: «Dice il basso popolo de la nostra Comarca [di Modica] che ne la chitate di Cartajerone chi uolesse domandare grattie al glorioso S. Japico Apostulo butta ne la facchia de la statua o fico o alteri frutti, e se li fico impicano ne la facchia del Santo la gratia è fatta. Questa cosa è inuentione, e manco è vero che il Patrono de la chitate è S. Japico, ma è S. Juliano», cfr. S.A. Guastella, *Una poesia popolare carnascialesca del secolo XVII,* in «Archivio per lo Studio delle Tradizioni Popolari», rivista trimestrale diretta da Giuseppe Pitrè e Salvatore Salomone-Marino, II (1883), pp. 383-392, 386. Diremo in avanti che nel 1667 già da tempo San Giacomo era il patrono di Caltagirone.

un gesto che nascondeva una velata contestazione contro la classe politica di cui San Giacomo era il simbolo: colpire il Santo, per colpire il potere spagnolo.

Dobbiamo ricordare che siamo ancora nel periodo delle rivolte antispagnole e il malcontento era avvertito anche a Caltagirone, per esempio, quando nel 1661 fu redatta la nuova *Mastra nobile,* un elenco di aristocratici e facoltosi del luogo ai quali venivano riconosciuti i requisiti per candidarsi al governo della città. Ebbene, in quell'anno furono ristretti i criteri selettivi, per cui parecchie casate rimasero estromesse dalla possibilità di governare la città[115].

Al malcontento che serpeggiava nella *élite* della città, si aggiunse quello delle classi meno abbienti, per esempio, quando la gente affamata assistette ai festeggiamenti organizzati a Caltagirone in onore di Carlo II d'Asburgo, salito al trono di Spagna il 17 settembre 1665. Il gesuita Francesco Aprile, nativo di Caltagirone, scrive che la città festeggiò con pompe solenni l'acclamazione del re per tre giorni e tre notti, con un consumo abnorme di lumi ad olio e a cera, e con spari di migliaia di mortaretti[116]. Nell'ultimo dei tre giorni, il 17 Gennaio del 1666, la città era tutta in gala, la nobiltà adorna di catenelle d'oro e gioielli, col sèguito della servitù in belle livree. E sfilò anche un battaglione di 600 archibugieri[117]. Seguì la cavalcata dei nobili e delle Corti della città, preceduta dal rullo di tamburi e da altri suoni di guerra, mentre il capitano giustiziere portava lo stendardo reale[118] come si vede ancora oggi nell'annuale rievocazione storica. Gli sfarzosi festeggiamenti sicuramente avevano mortificato e offeso la popolazione stremata dalla fame e dalle malattie; passerà qualche anno e l'intera città sarà messa in ginocchio dalla carestia del 1671-72[119]. C'erano dunque in quegli anni a Caltagirone, come d'altronde in tutta la Sicilia, picchi di insofferenza contro il governo della città, a tal punto da manifestare il dissenso colpendo, con i fichi in faccia, San Giacomo in quanto patrono degli Spagnoli.

Furono questi i giorni nefasti dell'Apostolo, ma ci furono anche i giorni fausti, come proveremo a documentare andando, per quanto possibile, alle origini del culto e del patronato di San Giacomo a Caltagirone.

Pietro Paolo Morretta, patrizio della città, nella sua *Brevis notitia* del 1663, riconduce il culto jacopeo di Caltagirone ad un improbabile ingresso in città del granconte Ruggero il Normanno[120].

---

[115] F. Spadaro di Passanitello, *Le mastre nobili,* Roma, Istituto di Studi Storici e di Diritto Nobiliare, 1938 (rist. anast.: Bologna, Forni, 1975), p. 118 nota 1; D. Ligresti, *Feudatari e patrizi nella Sicilia moderna (secoli XVI-XVII),* Catania, Cuecm, 1992, pp. 152-163. Altre notizie sulle *Mastre nobili* di Caltagirone sono in F. Aprile, *Della cronologia universale della Sicilia,* Palermo, nella Stamperia di Gaspare Bayona, 1725, p. 394: «Mancato colla sospensione del Bussolo [=l'estrazione a sorte] il modo d'aggregare le famiglie al Ruolo de' Nobili –che dipendea dagli Scrutini dei medesimi senza verun Ordine, o intervenimento di persona, o Corte superiore, ma dal solo consiglio segreto della Città– si diedero nuove Istruzioni dal Vicerè Conte di S. Stefano a' 16. d'Aprile del 1675, e 22. di Gennaio 1686».

[116] *Ibidem.*

[117] *Ibidem.*

[118] *Ibidem.*

[119] *Ibidem.*

[120] P. P. Morretta, *Utriusq. iuris doctoris d. Petri Pauli Morrettae baronis mautanae viri patritii De calatagirono urbe gratissima brevis notitia,* Venetiis, ex typogrphia Iacobi Hertz, 1663, p. 4, cap. II: «Comes enim Rogerius

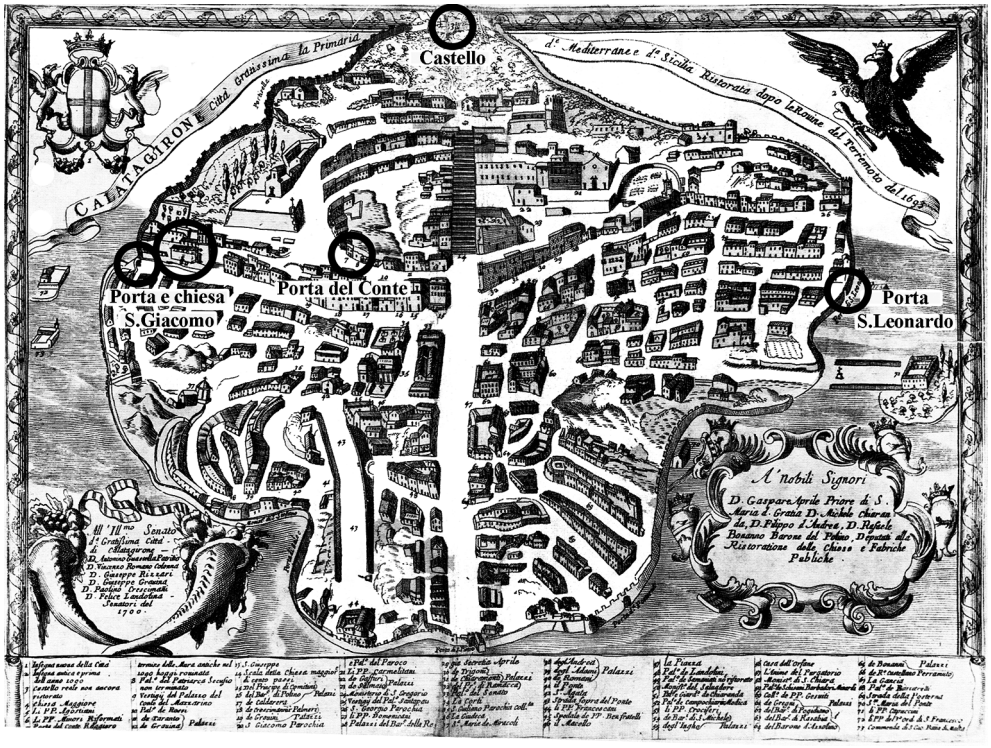


Fig. 10. ANONIMO, *Calatagirone città Gratissima, la Primaria delle Mediterranee e della Sicilia, ristorata dopo le rovine del terremoto del 1693,* incisione su rame, cm 45x34, 1700, Biblioteca dell'Istituto d'Arte per la Ceramica di Caltagirone

Nel 1725 lo storico Francesco Aprile accoglie la notizia del Morretta, la arricchisce di particolari e le assegna una precisa collocazione storica: l'evento si sarebbe verificato nel mese di Luglio del 1090 cioè quando Ruggero stava recandosi a *Resacramba,* sul litorale ragusano, dove l'attendeva la flotta per salpare alla conquista di Malta[121].

Questa narrazione contiene alcuni fatti descritti nel *De rebus gestis Rogerii* dal cronista Goffredo Malaterra (sec. XI) il quale, in effetti, riferisce che il granconte, in quella data, domate alcune ribellioni in Calabria, si era recato a *Resacramba*[122]. Malaterra, però, non

devictis secundo proelio Saracenis Calatagironum venit, et triumphantis morem ingressus Urbis ianuam (quae licet vetustate semidiruta adhuc extat, vocaturque Porta dello Conte, et est nunc in urbe media, non longe ab aede divi Bonaventurae), in monumentum victoriae Templum Divo Iacobo posuit...». La chiesa di San Bonaventura esiste ancora oggi in via Trigona.

[121] Francesco Aprile, parlando di Ruggero, ripropone «l'entrata solenne fatta dal medesimo e la fondazione del Tempio di S. Giacomo in questa Città. Era il Gran Conte in viaggio nel mese di Luglio per la via più dritta alla spiaggia di *Riscarambri:* onde volle alloggiare in questa Città di Calatagirone...». cfr. APRILE, *Della cronologia universale della Sicilia* cit., pp. 82-83. Sulla località *Riscarambri,* citata da Malaterra come *Resacramba,* V. nota successiva.

[122] MALATERRA, *De rebus gestis* cit., pp. 94-96, lib. 4, § 16. La località *Resacramba* corrisponde oggi a Capo Scalambri, in contrada *Punta secca* del comune di Santa Croce Camerina, sul litorale ragusano, cfr. G. DI STEFANO, S. FIORILLA, *Santa Croce Camerina (RG). Saggi di scavo nel casale medievale. Relazione preliminare,* in Atti del II Congresso Nazionale di Archeologia Medievale (Brescia, Musei Civici, Chiesa di Santa Giulia, 28 settembre-1 ottobre 2000), a cura di G.P. Brogiolo, Firenze, All'Insegna del Giglio, 2000, pp. 242-248.

solo non cita Caltagirone, ma non accenna minimamente ad alcun itinerario terrestre di Ruggero, attraverso il quale si sarebbe potuta avanzare l'ipotesi di un suo passaggio dalla città erèa. Dal contesto, anzi, si intuisce chiaramente che Ruggero, già avanti negli anni, sia pervenuto dalla Calabria a *Resacramba* optando per un viaggio più rapido e più comodo via mare[123]. Della devozione di Ruggero all'Apostolo Giacomo, Malaterra non fa cenno alcuno. Il cronista anzi precisa che il granconte era devoto dell'Apostolo Pietro, il vicario di Cristo in nome del quale stava combattendo gli Arabi per cacciarli dalla Sicilia e ricondurla alla Chiesa di Roma. Ruggero, devoto di San Pietro, al suo «patrocinio riconosceva d'aver ottenuto una grande vittoria» contro gli Arabi, nella drammatica battaglia di Cerami del 1063. In quella occasione, apparve San Giorgio su un maestoso cavallo bianco e condusse alla vittoria un manipolo di coraggiosi Normanni contro migliaia di nemici[124].

Restiamo ancora nel racconto di Pietro Paolo Morretta il quale scrive che il granconte Ruggero «posuit» il tempio di San Giacomo dopo essere entrato trionfalmente in città dalla "Porta dello Conte"[125]. Essa è raffigurata nella mappa *a volo d'uccello* del 1700 e si apriva sulle «Mura antiche», qui non disegnate perché in quell'anno erano già scomparse, però il loro perimetro si può ricavare, con buona approssimazione, partendo dalla "Porta del Conte" e ruotando attorno al castello[126] (Fig. 10).

Attraverso la "Porta del Conte", dunque, Ruggero sarebbe entrato nel cuore dell'antica città: un'ubicazione centrale e, quindi, adeguata a edificare un tempio votivo in segno di gratitudine all'Apostolo[127]. E invece il tempio di San Giacomo, come mostra la citata mappa[128] (Fig. 10), sorgeva nella periferia occidentale, cioè all'esterno delle *Mura antiche,* dov'è ancora oggi. All'interno del tempio sono stati trovati cocci ceramici smaltati, databili all'XI secolo, venuti alla luce durante i lavori di sistemazione del pavimento eseguiti nel 1764[129].

Successivamente, la chiesa di San Giacomo sarà inglobata dentro le *Mura nuove* della città delle quali abbiamo una prima attestazione nel 1333 sul versante orientale, «in

[123] Malaterra, *De rebus gestis* cit., pp. 94-96, Lib. 4, § 16.

[124] *Ibid.,* pp. 42-45, Lib. 2, § 33.

[125] V. *supra,* nota 120.

[126] *Calatagirone città Gratissima, la Primaria delle Mediterranee e della Sicilia, ristorata dopo le rovine del terremoto del 1693,* incisione su rame, anno 1700, Biblioteca dell'Istituto d'Arte per la Ceramica di Caltagirone. Nella didascalia, al punto 7 si legge: «Porta del Conte Ruggiero, termine delle Mura antiche nel 1090 hoggi rovinata». Il riferimento all'anno 1090 risente del campanilismo del Morretta e dell'Aprile, V. *supra,* note 120 e 121. La citata mappa del 1700 è pubblicata in: A. Ragona, *Il Tempio di San Giacomo in Caltagirone,* Catania 1992, p. 83; L. Dufour, *1693: Val di Noto, la rinascita dopo il disastro,* Catania 1994, p. 88; P. e P. Militello, *Ritratti di città in Sicilia e a Malta: XVI-XVII secolo,* Palermo, Officina di Studi Medievali, 2008, pp. 83, 94 e 143 fig. 39; M. Marchese, *Iconografia delle città colpite da catastrofi in età moderna,* in M. R. Nobile, D. Sutera (edd.), *Catastrofi e dinamiche di inurbamento contemporaneo. Città nuove e contesto,* Palermo, Edizioni Caracol, 2012, pp. 27-34, 31.

[127] V. *supra,* nota 120.

[128] La descrizione è nella didascalia della mappa che al punto 20 riporta: «S. Giacomo, Parochia e Palazzo del Paroco».

[129] F. Jännicke, *Geschichte der Keramik,* Leipzig, Verlag von J.J. Weber, 1900, p. 434; Ragona, *Il Tempio di San Giacomo in Caltagirone* cit., p. 93.

contrata sancti Leonardi»[130], ubicata nello stesso punto in cui la citata mappa del 1700 indica la «Porta di S. Leonardo» (Fig. 10).

Nella mappa, oltre la chiesa di San Giacomo, è evidenziata anche la "Porta di San Giacomo" che si apre sull'importante asse viario, attestato nel 1172, che collegava Caltagirone con Baccarato[131] e, quindi, con Piazza Armerina, Enna, e l'interno della Sicilia[132].

Una chiesa, dunque, la cui posizione strategica a ridosso della strada fa pensare ad una struttura di accoglienza per pellegrini e viandanti in transito.

La prima attestazione documentale per la chiesa di San Giacomo è del 1308, quando per essa l'arcidiacono di Siracusa pagava le decime alla Chiesa di Roma[133]. E nel 1327 gli Ospitalieri traslarono le reliquie del beato Gerlando dalla vicina commenda di Santa Maria del Tempio alla «Chiesa del Glorioso San Iacomo Apostolo, Padrone e Protettore della medesima Città» di Caltagirone, come riferisce Giacomo Bosio che scrive nel 1621: il patronato di San Giacomo si riferisce al 1621[134].

Un'altra notizia del 1388 fa riferimento alla nomina del «presbitero Salvatore Rizzuto alla direzione delle chiese di Santa Maria del Monte e di San Giacomo di Caltagirone nella diocesi di Siracusa»[135].

---

[130] V. *Appendice,* doc. n. 3.

[131] L. T. White Jr., *Il monachesimo latino nella Sicilia normanna,* cit., pp. 423-424, doc. 30: «via qua itur a Baccarato ad Calatagironem». Baccarato oggi è una frazione di Aidone (EN), cfr. G. Caracausi, *Dizionario onomastico della Sicilia,* I, Palermo 1994, p. 94: *Baccarato.*

[132] Per l'individuazione dell'antico percorso è interessante lo studio della Regia trazzera RT 15 *Caltagirone-Piazza,* cfr. Ufficio tecnico speciale per le trazzere di Sicilia in Palermo, *Trazzera Caltagirone-Piazza, Riconoscimento della Demanialità,* Palermo 28 agosto 1929, Approvata il 26.XI.1952. Per un approccio scientifico allo studio delle Regie Trazzere, cfr. S. Fontana, *L'irruzione del diritto nella storia. Il mito delle Regie Trazzere di Sicilia,* in «Rassegna di Diritto civile», 1 (2001), pp. 63-80; V. Martelliano, *Dal recupero degli itinerari storici alla valorizzazione paesaggistica dei nuclei minori,* in *Vivere e camminare in città. I centri minori: recupero e valorizzazione,* Atti della XV Conferenza internazionale (Parma-Brescia, 19-20 giugno 2008), a cura di M. Pezzagno, E. Chiaf, Forlì 2009, pp. 141-151; Id., *La scoperta paesaggistica delle regie trazzere di Sicilia. Ricerche ed esperienze di pianificazione,* in *Ricerca, didattica e prassi urbanistica nelle città del Mediterraneo. Scritti in onore di Giuseppe Dato,* a cura di F. Martinico, Roma 2011, pp. 425-435.

[133] La «Ecclesia S. Iacobi» nel 1308-10 dipendeva dal «rector» della chiesa di Santa Maria Maggiore che era l'«archidiaconus siracusanus», figura di spicco della Curia di Siracusa, cfr. *Rationes decimarum* cit., p. 93, «1211. Ecclesia S. Marie maioris de eodem loco [Calatageroni] valet rectori unc. III½ et capellanis unc. II et sacriste tar. XV, solverunt capellani et sacrista pro utraque decima tar. XIII½: rector vero est archidiaconus siracusanus qui solvit pro dieta ecclesia cum aliis beneficiis suis tar. XIII½»; «1212. Ecclesia S. Iacobi que est eiusdem archidiaconi valet eidem unc. V, tar. VII ½, cappellanis et sacristis unc., tar. XII, solverunt capellani et sacriste pro utraque decima tar. XXXIIII, dictus vero archidiaconus solvit pro se cum aliis benefitiis suis unc. I, tar. IIII». La città erèa, a quel tempo, apparteneva alla diocesi di Siracusa. La Diocesi di Caltagirone sarà eretta da Pio VII con la bolla Romanus pontifex del 12 settembre 1816, cfr. *Sanctissimi Domini nostri Pii PP. VII literae decretales super dismembratione quindecim Terrarum a nimis extensa Syracusana Diœcesi, et in illarum præcipua Civitate nuncupata Calatajeronen. Unius Episcopatus ejus nominis Erectione in Insigni Collegiata Ecclesia S. Juliani dictae Civitatis precante serenissimo Principra Ferdinando IV utriusque Siciliae rege sancita,* Romae, Typis Poggioli Typographi Cameralis, 1816.

[134] *Dell'istoria della sacra religione et ill.ma militia di S. Gio[vanni] Gierosol[imita]no, di Iacomo Bosio, parte prima di nuovo ristampata e dal medesimo autore ampliata et illustrata,* I, in Roma, appresso Guglielmo Facciotti, 1621, pp. 619-622; G. De Caro, *Bosio Giacomo,* in *Dizionario Biografico degli Italiani,* 13, Roma 1971, pp. 261-264.

[135] Archivio Storico Diocesano di Catania, *Tutt'Atti,* I, ff. 32v-33r, citato in C. Biondi, *Mentalità religiosa e patriziato urbano a Catania, secoli XIV-XV,* Messina, Intilla editore, 2001, p. 43 nota 156. La Diocesi di Caltagirone sarà eretta nel 1816, V. *supra,* nota 133.

Non abbiamo trovato altre informazioni significative sulla chiesa di San Giacomo a Caltagirone fino all'8 febbraio 1458 quando Giovanni Burgio, vescovo di Manfredonia in Puglia, donava a Nicola Monteleone cinque reliquie di altrettanti santi, tra cui il frammento di un braccio di San Giacomo Maggiore apostolo[136].

Il Monteleone era il beneficiale della chiesa di San Giacomo di Caltagirone il quale, con le cinque reliquie avrebbe dovuto realizzare un reliquiario per dare prestigio alla sua chiesa che era stata edificata «ad honorem beati Jacobi Apostoli»[137].

Ma l'obiettivo del Burgio doveva essere molto più ambizioso perché egli, non solo era cittadino di Caltagirone ma era anche amico del re Alfonso V d'Aragona, proprio quello che aveva consegnato *personaliter* le reliquie di San Giacomo alla cattedrale di Messina[138]. Poter ricevere a Caltagirone le reliquie del santo patrono della Spagna direttamente dalle mani del sovrano, sarebbe stato per la città e per i suoi abitanti un prestigio inestimabile.

Sull'amicizia con re Alfonso, ricordiamo che Giovanni Burgio, medico, uomo politico ed ecclesiastico, in qualità di ambasciatore della sua città, nel 1447 si presentò al cospetto del sovrano –che in quel tempo si trovava a Gaeta– per chiedere privilegi in favore di Caltagirone. Dopo pochi giorni dall'arrivo del Burgio, il re si ammalò gravemente e giunse in fin di vita. A nulla valsero le cure dei valenti medici di corte, ma fu grazie ai farmaci somministrati dal Burgio che il sovrano guarì. Alfonso manifestò la sua gratitudine elargendo ampie concessioni per la città di Caltagirone e caldeggiando, presso papa Nicolò V, la nomina del Burgio a vescovo di Manfredonia in Puglia. L'insediamento avvenne nel 1449 e Burgio volle al suo fianco, come vicario generale, il proprio concittadino Nicola Monteleone[139].

L'atto di donazione delle reliquie da parte del Burgio, con la data dell'8 febbraio 1458, non fa alcun riferimento al patronato di San Giacomo, e non fa alcuna differenza tra la reliquia dell'Apostolo e le altre quattro[140]. Forse, come detto, si attendeva l'ufficializzazione con una cerimonia solenne alla presenza del re, ma purtroppo, 4 mesi dopo, il 26 giugno del 1458, Alfonso V moriva a Napoli[141]. Dopo quest'anno, non sono emersi documenti, né episodi da cui si possa dedurre il patronato di San Giacomo su Caltagirone. Bisogna aspettare il 1518 per registrare alcune fondamentali iniziative dei Giurati che furono propedeutiche alla ufficializzazione del patronato di San Giacomo sulla città di Caltagirone.

---

136 V. *Appendice,* doc. n. 9.

137 *Ibidem.*

138 V. *supra,* nota 57.

139 Anche sul piano personale il Burgio ottenne i favori del re. Dopo la nomina a vescovo di Manfredonia, nel 1463 fu eletto vescovo di Mazara del Vallo e nel 1467 arcivescovo di Palermo, cfr. E. Taranto-Rosso, *Biografia di Giovanni Burgio morto Arcivescovo di Palermo nel 1469,* in «Giornale di scienze, letteratura ed arti per la Sicilia, diretto da Vincenzo Mortillaro», 79 (1842), pp. 45-102.

140 V. *Appendice,* doc. n. 9.

141 Secondo il cronista napoletano Gasparro Fuscolillo, vissuto a metà del Cinquecento, Alfonso morì a Napoli il 26 giugno 1458, cfr. Gasparro Fuscolillo, *Croniche,* Edizione critica e studio linguistico a cura di N. Ciampaglia, Arce (FR), Nuovi Segnali, 2008, p. 9.

La prima iniziativa è dell'8 maggio del 1518 quando i Giurati della città firmarono un contratto con il celebre scultore catanese Vincenzo Archifel per la realizzazione di una statua raffigurante l'Apostolo da portare in processione[142].

Due mesi dopo, il 6 luglio, il vicario dell'arcivescovo di Siracusa concedeva ai Giurati di Caltagirone l'autorizzazione perpetua a condurre in processione la statua di San Giacomo, nel giorno della sua festa e nell'Ottava, purché accompagnata da alcune reliquie di santi[143] senza specificare che tra esse vi era anche la reliquia di San Giacomo.

Pochi giorni prima della festa dell'Apostolo, il 16 luglio 1518, arrivò anche l'autorizzazione del vicerè Ettore Pignatelli, conte di Monteleone. Il vicerè era stato informato che nella chiesa di San Giacomo erano custodite le reliquie del Santo, e che erano avvenuti molti miracoli, a sèguito dei quali erano guarite tante persone sofferenti di varie malattie. Di conseguenza Pignatelli concedette, in occasione della festa dell'Apostolo, la fiera franca per 8 giorni e, nel giorno del Santo, la corsa del palio[144].

Finalmente erano stati assunti i necessari provvedimenti per ufficializzare e solennizzare il patronato di San Giacomo sulla città di Caltagirone.

Si provvide anche a far realizzare più di un fercolo per adeguarlo all'imponenza della statua dell'Archifel. Uno fu commissionato allo scultore bolognese Giacomo La Porta nel 1519[145], mentre nel 1589 i Giurati stipularono un contratto con lo scultore Scipione di Guido per la realizzazione del fercolo in legno intagliato che ancora oggi si conserva nei Musei Civici della Città[146].

Si volle dare finalmente grande risalto alla reliquia di San Giacomo ponendola in un pregevole braccio reliquiario in argento dorato impreziosito con gemme e turchesi, realizzato da un Anonimo argentiere siciliano del XVI secolo[147].

E per dare maggiore solennità alla reliquia, alla fine del secolo, nel 1599, si diede incarico all'argentiere Nibilio Gagini di realizzare la monumentale *Cassa argentea,* in cui poter collocare il braccio reliquiario e ottenere maggiore effetto scenico durante la processione; ma anche per disporre di una preziosa custodia da ubicare nella chiesa dell'Apostolo, dov'è oggi. Di notevole interesse artistico e iconografico sono le sei formelle distribuite sulle pareti della Cassa che raffiugurano storie della tradizione jacopeo-compostellana[148].

---

[142] V. *Appendice*, doc. n. 10.

[143] V. *Appendice,* doc. n. 11.

[144] V. *Appendice,* doc. n. 12.

[145] Ragona, *Il Tempio di S. Giacomo in Caltagirone* cit., p. 32

[146] *Ibid.,* pp. 45-48. Nella seconda parte del volume, nella sezione "Sculture e dipinti" c'è l'immagine del fercolo di Scipione di Guido.

[147] Bottega siciliana, *Reliquiario a braccio di San Giacomo,* sec. XVI, Materiali: argento inciso, dorato; argento fuso; gemma; turchese; Iscrizione sul fondo: "Reliquie San[c]ti Iacobi"; custodito nel Santuario di San Giacomo in Caltagirone; Fonte: Inventario dei beni storici e artistici della diocesi di Caltagirone (04/08/2016).

[148] Accascina, *Oreficeria di Sicilia dal XII al XIX secolo* cit., pp. 182-194; M.C. Di Natale, *Gli argenti in Sicilia tra rito e decoro,* in *Ori e Argenti di Sicilia dal Quattrocento al Settecento,* a cura di M.C. Di Natale, Milano 1989, p. 144, fig. 22. «Le istorie raffigurate nella Cassa sono le seguenti: 1. La decollazione del santo; 2. La liberazione miracolosa del giovinetto impiccato; 3. La sconfitta dei Saraceni; 4. Il miracolo dei polli che saltan

Fig. 11. Caltagirone, la Scala illuminata. (Filmato online: *https://goo.gl/2TYCGp*)

Ancora oggi, quando il corteo processionale giunge in piazza Municipio, l'assessore comunale più giovane ha il compito di aprire la Cassa argentea e prelevare il braccio reliquiario di San Giacomo. Un diacono lo porta al Vescovo che aspetta sul balcone centrale del Palazzo comunale per benedire con esso la folla sottostante.

Lateralmente al palazzo comunale si staglia maestosa la celebre Scala, di cui abbiamo una prima notizia nel 1703[149]. Essa sale dal livello di piazza Municipio fino a

vivi nel piatto del Pretore; 5. Il pellegrino morto richiamato in vita da s. Giacomo dopo d'averne Egli disputato l'anima al demonio; 6. La liberazione di un tal Milone destinato al rogo», cfr. Ragona, *Il Tempio di S. Giacomo in Caltagirone* cit., p. 206, nota 28.

[149] *Ibid.,* p. 218, nota 24: nelle spese del Comune del 1703 si registrano «Onze 3 a Francesco Bonanno, Mazzero, per fare li coppi nella scala della Matrice per la detta festa [di San Giacomo]». Negli anni precedenti i costi sostenuti per la festa del Santo erano talmente elevati che nel 1610 le autorità imposero un massimale di 200 onze, abbassato a 150 onze nel 1612, cfr. *Ibid.,* p. 102. Sul potere d'acquisto di un'onza, V. *supra,* nota 93. Giovanni Verga nella novella *Cos'è il Re* (1883) racconta che in occasione della visita del re «c'era tal via vai quella volta per le strade di Caltagirone che pareva la festa di San Giacomo», con «la chiesa di San Giacomo tutta illuminata» che «sputava ancora fuoco e fiamme, in cima alla scalinata che non finiva più» e, sottolinea lo sfarzo, aggiungendo che «non li spegnevano mai quei lumi», cfr. G. Verga, *I grandi romanzi e tutte le novelle,* edizione integrale a cura di C. Greco Lanza, Roma 1992, pp. 579-582.

Santa Maria del Monte. Nelle sere del 24 e 25 luglio e all'Ottava, sui 142 gradini viene disegnata una gigantesca immagine che appare come un mosaico di fuoco i cui tasselli sono costituiti dai circa 4.000 *coppi* disposti secondo le indicazioni contenute nel disegno del progettista. I *coppi* sono recipienti cilindrici di una particolare carta oleata, detta *briglia,* dentro ognuno dei quali si mette la *lumèra,* una piccola lucerna alimentata ad olio d'oliva in cui pesca uno *stoppino.* Al fischio del capomastro, la folla entra compostamente tra i gradini angusti della scalinata, accende simultaneamente tutti i 4.000 *coppi* e, con la stessa compostezza, esce di scena. Quando il corteo processionale con il fercolo di San Giacomo giunge ai piedi della Scala si assiste ad uno spettacolo di straordinaria suggestione[150] (Fig. 11).

Finisce qui il nostro *excursus* attraverso secoli di culto reso all'Apostolo dalle popolazioni di Capizzi, Messina e Caltagirone che continuano a venerare, con profonda devozione, il loro *Iacobus patronus.*

[150] Arlotta, *Guida alla Sicilia jacopea* cit., pp. 44-48; Id., *Santiago e la Sicilia: pellegrini, cavalieri, confrati* cit., pp. 82-83. Per vedere online la Scala illuminata di Caltagirone: *https://goo.gl/2TYCGp*

Appendice

1

Capizzi, 1223, febbraio 2, ind. XII (=1224).

Frate Nicola, priore della casa di San Filippo di Capizzi, con il consenso del convento stabilisce e costruisce in compartecipazione con i suoi vicini Pietro de Vicina Salicet e Pietro de Manderano un palmento a servizio delle loro vigne limitrofe. Tra i testimoni che sottoscrivono l'atto figura «Gemmus canonicus Betleem et prior Sancti Iacobi».

Originale: Agira, Archivio storico della Chiesa abbaziale S. Filippo di Agira, Tabulario di S. Maria Latina, pergamena n. 360 [151].

† Signum manus fratris Nicolay, prioris domus Sancti Philipi de Capitio./
(C) In nomine Domini amen. Anno eiusdem ab incarnatione Domini .MCC.XX.III. / mensis februarij. IJ., indic(tione). XIJ. Notum sit universis tam presentibus quam futuris, / quod ego prenominatus frater Nicolaus cum ad regendam domum Latine que / sita est in territorio Capicij precepto venerabilis prioris domus Sancti / Philipj, consenssu etiam et licentia tocjus conventus et capituli fratrum nostrorum / in loco prephato rector manerem, quedam vinea nostra indigeret torculari, / comunicato consilio fratrum et amicorum domus nostre, fecimus fieri comuniter / quoddam torcular lignis pariter cum Petro de Vicina Salicet et Petro Manderano / de comuni omnium trium n[ost]ratu(m); ideo quod isti duo memorati viri sunt con/vicini vinee nostre convenimus nos tres ab invicem inito autem consilio pre/factorum fratrum domus et amicorum statuimus et hedificavimus illud torcular in / uno angulo territorij clausule[152] intus sepibus vinee nostre. Tali pacto / talique tenore quod ille qui prius ex nostris tribus habebit paratum vindemi/andi vineam suam vindemiet illam in prephato torculare absque / ulla molestia neminis et contraditione trium nostrorum prephacti torcularis par/ticipium sed debemus inter nos participes suaviter et amicabiliter disponere/ vindemiam nostram in torculare sicut boni vicini amici et fratres. Si vero quod ab/sit aliquis fratrum nostrorum venturus qui erit sucessor noster et hanc comunitatem et societa/tem quam fecimus de cetero voluerit molestarj non audeat in irritum provocare, quia como/do pariter et honore domus factum est et per alphabetum utriusque partis scriptum et divisum / per manus autem fratris Guillelmi qui precibus reduxit nostris ad memoriam.
† Ego Gemmus canonicus Betleem et prior Sancti Iacobi testis sum[153]
† Ego presbiter Christianus interfuj et testis sum.
† Ego Gaudianus testis sum.
† Ego Tomas de Grimaldo testor
† Ego Bartholomeus filjus quondam Riccardi de Adelasia testor.
† Ego Bonavita clericus testis sum.
† Ego Petrus de Bella testor.
† Ego Leo Brunus testis sum.
† Ego Leonardus testor.
† Ego Bernardus de Saxa testis sum.
(ST) Ego frater [Guillelmus …] ac scripxi testis sum.

2

Messina, 1332 (m.c. 1333)[154], mense februario, ind. I

Guidotto de Abbiatis, arcivescovo di Messina, dispone, tra l'altro, diversi legati a favore di enti ecclesiastici peloritani, tra cui la chiesa parrocchiale di San Giacomo

Originale: Biblioteca Comunale di Palermo, Codice Qq.H.4[155]

[154] La sigla «m.c.» = *more communi,* fa riferimento all'uso comune fuori Sicilia, dove invece l'anno iniziava il 25 marzo.

[155] Trascrizione pubblicata in *I diplomi della cattedrale di Messina raccolti da Antonino Amico, pubblicati da un codice della Biblioteca Comunale di Palermo, ed illustrati da Raffaele Starrabba,* Palermo, Tipografia Amenta,

Anno MCCCXXXIII, XXVI Februarii, I Indictionis, Pontificatus Papae Joannis XXII, XVII; secundum morem Romanum, more vero siculo anno MCCCXXXII. Regnantibus Friderico et Petro II ejus filio Regibus Siciliae, anno Friderici XXXVII et Petri II anno XII. Judice Bartholomaeo de Peregrinis, Guidottus de Abbiatis de Mediolano testatur, ex Privilegio sibi a dicto Pontifice concesso Avenioni, anno VII sui Pontificatus. Eligit sepulturam in Cappella Sancti Ambrosii in Cathedrali, quam Cappellam ipse construxit. Legat Ecclesiis et Conventibus Fratrum Praedicatorum, Minorum, Heremitarum Sancti Augustini, Carmelitarum masculorum, Sanctae Mariae de Mandanicio, Sanctae Mariae Magdalenae de Valle Josaphat, et cuilibet Ecclesiae Parrochialium, videlicet: Sancti Jacobi, Sancti Laurentii, Sancti Leonardi, Sancti Petri et Sancti Juliani; Hospitalibus Majoris Ecclesiae et Sancti Nicolai, et Hospitalibus infectorum Sanctae Agathae et Sancti Pauli tenimenti Messanae. Legat Ecclesiae Sancti Nicolai pro tecto operiendo de plumbo uncias auri centum. Legat Ecclesiae Sanctae Mariae Cathedralis Messanensis libras MD Papienses, quae sunt in summa auri unciae CL.
Meminit Rogerii Benincasae quondam Episcopi Cephaludensis Electi et confirmati, et Angeli Saccani, viventis, Decani Ecclesiae Messanensis, Electi et confirmati Catanensis, quem facit executorem sui testamenti.

3

Caltagirone, 1333, 13 ottobre, ind. II

Bonagrazia, vedova di Venturino da Favara, vende a Riccardo Fulco, tesoriere dell'Università della terra di Caltagirone, per il prezzo di un'onza d'oro, un appezzamento di terreno sito nella contrada San Leonardo, accanto alle mura della predetta terra e a una via pubblica. Giudice al contratto, Guarino de Guarino. Notaio Giuliano de Guastasola.
Originale: Caltagirone, Archivio dei Musei Civici "Luigi Sturzo", pergamena MC 4922[156].

In Dei nomine amen. Anno dominice Incarnacionis millesimo trecentesimo tricesimo tercio mense octubris terciodecimo die eiusdem, secunde / Indicionis, regnantibus serenissimis dominis nostris dominis Dei gracia regibus Sicilie illustri rege Friderico regni eius anno tricesimo / octavo ac inclito rege Petro secundo regni eius anno terciodecimo feliciter amen. Nos Guarinus de Guarino iudex terre Calata-/gironj, Iulianus de Guastasola regius publicus eiusdem terre notarius et testes subscripti videlicet notarius Ricardus de Fisu, Nicolaus de Dimino, / Johannes de Accursio et Jordanus de Rizotto vocati ad hoc specialiter rogati presenti scripto publico notum facimus et testamur quod Bona-/gracia, mulier uxor quondam Ventorini de Fabaria, habitatrix dicte terre Calatagironj presencialiter sponte puro et libero jure proprio / vendidit ac vendicionis nomine tradidit et assignavit per fustem secundum usum dicte terre Calatagironj Ricardo de Fulco de eadem / terra Calatagironj, thesaurario pecunie Universitatis eiusdem terre, ementi pro parte et nomine Universitatis predicte et de propria pecunia Universitatis ipsius / pro eadem Universitate et pro pecunia (?) quandam peciam terrarum dicte venditricis positam in territorio dicte terre in contrata sanctj Leonardj juxta menia / ipsius terre, juxta terras uxoris et vidue (?) quondam domini astiarij [nome illegibile] de Capparrosa militis a duabus partibus, iuxta viam publicam et si qui alij sunt / confines cum omnibus racionibus iuribus finibus et pertinencijs suis introytibus et exitibus omnique jure usu dominio accione et possessione dicte / venditionis de predicta pecia terrarum quousque jure competentibus et de facto usque ad viam publicam pro uncia aurj una ponderis generalis quam / dicta venditrix sponte confessa est sollemniter et in veritate se recepisse et integram habuisse ab eodem thesaurario
[seguono le rituali formule notarili di garanzia e di chiusura]

† Ego Guarinus de Guarino qui supra iudex Calatagironj subscripsi
† Ego Petrus de Fisu testor

1888, p. 156, n. 137

[156] Trascrizione di Franco Biviano, Centro Italiano di Studi Compostellani.

† Ego Johannes de Accursio testor
† Ego Nicolaus de Dimino testor
(ST) Ego Julianus de Guastasola qui supra regius publicus Calatagironj / notarius predicta omnia scripsi et meo signo signavi.

4
Siracusa, 1425, gennaio 3.

Ruggero [Bellomo], vescovo di Siracusa, accondiscendendo alla richiesta di Sancio de Heredia, possessore di alcune reliquie di San Nicola, San Giacomo apostolo e soprattutto di un frammento della croce, concede 40 giorni d'indulgenza a tutti i fedeli che andranno a venerare le suddette reliquie nelle cappelle del regno di Sicilia in cui il de Heredia avrà scelto di collocarle.
Originale: Capizzi, Santuario di San Giacomo, Fondo in fase di inventariazione[157].

Rogerius, Dei et apostolice sedis gracia episcopus syracusanus. Universis et singulis Christi fidelibus, ad quos presentes pervenerint, salutem in Christo Ihesu, omnium Salvatore.
Cum magnificus dominus Sanchius de Heredia habeat et teneat in eius posse certas reliquias sanctorum videlicet sancti Nicolay, sancti Jacobi apostoli et presertim particulam ligni crucis domini nostri Ihesu Christi, de quarum omnium supradictarum reliquiarum veritate per condigna testimonia nobis plene constiterit, et intendat ipse dominus Sanchius in una seu duabus capellis huius regni devotis que sibi magis placuerint eligendis easdem reliquias deponere ac depositare et propter hoc a nobis pecierit omnibus hijs Christi fidelibus qui dictas reliquias digne veneraverint indulgencias XL dierum impertiri. Ideoque nos, dicti domini Sanchi peticionibus ut iustis, piis et devotis inclinati, autoritate nostra ordinaria et de omnipotentis Dei misericordia et beatorum apostolorum eius Petri et <Pauli> autoritate confixi, omnibus Christi fidelibus vere penitentibus et confessis, qui dictas reliquias in capellas, quas idem dominus Sanchius eligerit depositandas, digne et legitime veneraverint, quadraginta dies indulgenciarum de iniuntis eis penitencijs in domino relaxamus. In cuius rei testimonium has nostras patentes literas fieri iussimus nostri pontificalis sigilli appensione communitas.
Datum Syracusis in nostro episcopali palacio sub anno dominice incarnacionis M° CCCC° vigesimoquinto, de mense Januarij, die tercio eiusdem mensis, quarte Indicionis. //

5
Roma, 11 marzo 1430 (= 1431)[158]

Il neoeletto papa Eugenio IV prende atto che il suo predecessore Martino V, in data 8 luglio 1430, a ragione della presenza nella chiesa della Terra di Capizzi, diocesi di Messina, di diverse reliquie di San Giacomo Maggiore, dei numerosi miracoli attribuiti all'intercessione del Santo e del conseguente elevato afflusso di fedeli della zona, aveva concesso l'indulgenza di due anni e due quadragene ai fedeli che annualmente, nel giorno della festa del Santo apostolo, avessero visitato la predetta chiesa e avessero contribuito finanziariamente alla sua manutenzione, ma la relativa bolla papale non era stata emanata a causa della morte del pontefice, sopravvenuta il 20 febbraio 1431. Volendo dare piena attuazione alla volontà del predecessore e per non privare i fedeli del godimento delle predette indulgenze, il nuovo papa, il giorno stesso della sua incoronazione, avvenuta in San Pietro l'11 marzo 1431, emana le disposizioni attuative mancanti, dando ad esse valore retroattivo, come se fossero state emanate dal predecessore l'8 luglio dell'anno precedente.

[157] Trascrizione di Franco Biviano, Centro Italiano di Studi Compostellani.
[158] La datazione segue lo stile fiorentino, per cui il nuovo anno iniziava il 25 marzo. Pertanto l'11 marzo 1430 del documento corrisponde all'11 marzo 1431, secondo la cronologia odierna.

Originale: Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Reg. Lat. 304, f. 212rv[159].
Eugenius etc. Universis etc. Salutem etc. Rationi con/gruit etc. Dudum siquidem per felicis recordationis / Martinum papam V predecessorem nostrum accepto quod ad ecclesiam / Sancti Jacobi de Terra Capitij Messanensis diocesis in qua non/nulle reliquie Sancti Jacobi maioris devotissime conser/vantur et a Xristi fidelibus honorantur et propter crebra / miracula quibus Deus ejusdem Sancti meritis et inter/cessionibus fideles ipsos ad prefatam ecclesiam confluentes / prosequi dignatus fuerat et continuo eis prodesse / dignabatur magna fidelium eorumdem illarum partium / confluebat multitudo, Idem predecessor cupiens ut ecclesia / ipsa congruis honoribus frequentaretur et ut fideles / ipsi eo libentius causa devotionis confluerent ad eandem / et ad eius conservationem et fabricam manus promptius / porrigerent adiutrices quo ex hoc ibidem dono celestis gratie uberius conspicerent se refectos de omnipotentis / Dei misericordia et beatorum Petri et Pauli apostolorum eius / auctoritate confisus, videlicet VIII Idus Julii pontificatus / sui anno tertiodecimo voluit et concessit omnibus vere /penitentibus et confessis, qui in festivitate eiusdem / Sancti a primis vesperis usque ad secundos eandem ecclesiam / devote visitarent annuatim et ad eius conservationem / et fabricam manus porrigerent adiutrices duos / annos et totidem quadragenas de iniunctis eis / penitentijs misericorditer relaxari, quodque si alias ecclesiam / ipsam visitantibus vel ad eius conservationem et fabri/cam adiutrices manus porrigentibus aut inibi / pias elemosinas erogantibus aut alias aliqua / alia indulgentia in perpetuum vel ad certum tempus iam vel / nondum elapsum duratura per eum concessa foret, / littere [si, aggiunto sul margine sinistro] super huiusmodi concessione confecte forent, nullius / existerent roboris vel momenti. Quia autem pro // eo quod super voluntate et concessione dicti Martini predeces/soris eius superveniente obitu littere apostolice super illis confecte / non fuerunt, prefati fideles earumdem voluntatis et / concessionis frustrentur effectu, volumus et eadem / auctoritate decernimus quod voluntas et concessio predicte a dicta die VIII [Idus, aggiunto sul margine sinistro] Julij valeant suumque sortiantur effetum [sic] / in omnibus et per omnia perinde ac si super eis sub ipsius diei / data predicti Martini predecessoris littere confecte fuissent / prout superius enarratur, quodque presentes littere ad probandum / plene voluntatem et concessionem easdem ubique suffi/ciant, nec ad id probationis alterius adminiculum / requiratur. Datum Rome apud Sanctum Petrum / Anno Incarnationis dominice millesimoquadrin/gentesimotricesimo Quinto Idus Martij Anno primo. [An. XXII de Adria, aggiunto dalla stessa mano che ha redatto e siglato le inserzioni sul margine sinistro].
Johannes de Crivellis *[sul margine destro, in corrispondenza del primo rigo].*

6
Roma, 11 novembre 1431

Il papa Eugenio IV, a richiesta del re Alfonso d'Aragona e della regina Maria, acconsente che le miracolose reliquie conservate e venerate nella chiesa di san Giacomo della Terra di Capizzi, diocesi di Messina, consistenti in un frammento del legno della Croce, un dito di san Giacomo apostolo, un braccio di san Paolo apostolo, un braccio di san Nicola vescovo e confessore e altre reliquie di santi, siano trasferite in altra chiesa più idonea, esistente o da costruire nell'isola di Trinacria[160], libera da ogni peso e contribuzione, concedendo 1.500 giorni di indulgenza ai fedeli che si recheranno a visitarle, nella sede attuale o in quella futura, il Venerdì Santo o nel giorno della festa di san Giacomo e relativa ottava. Inoltre conferma sin da ora le ulteriori indulgenze che saranno eventualmente concesse dai prelati del luogo ove le reliquie si troveranno o da altri prelati che ne hanno la facoltà. La bolla papale reca la controfirma del segretario Jacopo de Langusco.

[159] Trascrizione di Franco Biviano, Centro Italiano di Studi Compostellani. Il documento è citato in Bresc, *Le culte de saint Jacques en Sicile* cit., pp. 67-68 e nota 109.

[160] È rilevante che la corte papale nel 1431 utilizzi ancora la dicitura "isola di Trinacria", quasi a volere ricordare al re Alfonso che formalmente egli è un vassallo del re angioino di Napoli. Solo nel 1442, infatti, Alfonso conquisterà il regno continentale e potrà assumere il titolo di "rex utriusque Siciliae".

Originale: Messina, Biblioteca Painiana del Seminario S. Pio X, Fondo Capitolo, vecchia numerazione 155, nuova numerazione 135[161]

EUGENIUS EPISCOPUS SERVUS SERVORUM DEI AD PERPETUAM REI MEMORIAM /
Altus et incomprehensibilis Deus prodigia faciens in celo et in terra per coeternum sibi filium nostre redemptionis auctorem sue nobis immense divinitatis signa revelavit et per beatos apostolos ac ceteros sanctos suos patentibus si/gnis dum semitam nobis nostre salvationis ostendit ipsos innumeris virtutum radijs insignivit ut nedum verbis et exemplis proficerent sed functis iam vita mortali suorum corporum reliquie celebranda miracula faterentur unde fideles / Christi ad venerationes debitas concitari sacras religiones augeri verasque devotiones et caritatis opera cognoscimus ferventius ampliari nam maxime in altum tollitur mens humana quando aspicere potest in terra eximia / eorum quos contemplatur in celo. Sane quidem exhibita nobis pro parte carissimorum in Christo filiorum illustrium Alfonsi regis et Marie regine Aragonum petitio continebat quod in insula Trinacrie in ecclesia sancti Iacobi / Terre Capicij Messanensis diocesis ex ligno adorande Crucis domini et unus digitus prefati sancti Iacobi et brachium sancti Pauli apostolorum necnon brachium sancti Nicolai episcopi et confessoris cum nonnullis alijs sanctorum reli/quijs maxima reverentia conservantur pro quarum devotione magnus solet esse concursus confluentium populorum quoniam miserator Dominus per ipsas reliquias multa proximis temporibus notanda miracula patefecit. Nam / sub vocabulis et invocationibus mirifice Crucis et beati Iacobi qui vexabantur a malignis spiritibus sunt mundati. Ceci lumen receperunt, infecti lepra, claudi et idropici ac aliis multis infirmitatibus languidi sunt sanati. Que / miracula usque ad hec tempora continuant sicuti per auctenticos processus nobis nuper exhibitos per dilectum filium nobilem virum Sancium de Redia militem prefatorum regis et regine illustrium oratorem plenius cernitur con/tineri. Quarum rerum fide atque miraculis provocati prefati rex et regina ipsas reliquias in dicta ecclesia sancti Iacobi in qua resident de presenti sive in alia notabili ecclesia quam duxerint eligendam cum debitis ornamentis conservare / vel pro ipsis conservandis notabile templum et ecclesiam cum monasterio fundare instituerunt. Et proinde fecerunt nobis humiliter supplicari quatinus predictas reliquias transferendi et premissa faciendi licentiam concedere et / ecclesiam ubi dicte reliquie fuerint exemptam facere et de aliqua sibi indulgencia providere de benignitate apostolica dignaremur sicuti plenius ipsa petitione narrabatur. Nos igitur attendentes fidei puritatem et devotionis plenitudinem / quibus prefati rex atque regina illustres terrena pro celestibus et caduca pro sempiternis cupiunt permutare eorum pijs supplicationibus inclinati prefatas reliquias permutandi ecclesiam in qua sunt vel ubi permutate fue/rint dotandi exornandi et ampliandi sive templum vel ecclesiam cum monasterio de novo fundandi et construendi cum choro capellis et campanile cimiterio claustris dormitorijs refectorijs omnibus officinis et habitationi/bus ortis et spacijs oportunis in loco ydoneo et honesto insule Trinacrie predicte qui eis legitimo iure pertineat servato eis imperpetuum in prefato monasterio iure patronatus, et ipsum monasterium dotandi et in eo monachos / ordinis sancti Benedicti vel alterius approbate regule vel religionis ad id sponte et de superiorum suorum licentia venientes ponendi et deputandi apostolica auctoritate plenariam et omnimodam tenore presencium concedimus facul/tatem. Decernentes quod ipsum monasterium si fundari contingat et in eo monachos vel alios religiosos deputari omnibus privilegijs exemptionibus immunitatibus indulgentijs gratijs libertatibus iuridicionibus atque favo/ribus gaudeat et fruatur quibus deputatorum in ipso monasterio monachorum seu aliorum religiosorum regula professio sive religio gaudere et frui consuevit. Insuper volentes ipsam ecclesiam sive monasterium ubi prefate reliquie / servabuntur prosequi favore gratie spetialis ipsam vel ipsum in personis et bonis ac iuribus quibuscunque a quorumcunque patriarcarum archiepiscoporum episcoporum ac eorum officialium et aliorum iudicum ordinariorum omnimoda iurisdi/tione auctoritate potestate dominio visitatione et caritatuum subsidij subventione quorumlibet prestatione necnon a triennalibus decimis collectis talijs omni quarta et alijs oneribus quibuscunque eximimus et totaliter / liberamus. Ipsamque ecclesiam sive monasterium in ius et proprietatem beati Petri et sedis eiusdem et sub eorum speciali protectione

[161] Trascrizione di Franco Biviano, Centro Italiano di Studi Compostellani. Il documento è trascritto, con parecchie imprecisioni, anche in Bensaja, Cara, *Memoria sul privilegio dell'esenzione* cit., pp. 6-10. Il documento è citato in Salvo, *Regesti delle pergamene dell'Archivio Capitolare di Messina (1275-1628)* [1ª parte] cit., pp. 87-174, p. 139, n. 135.

suscipimus atque nostra decernentes prefatam ecclesiam sive monasterium unacum personis /et bonis presentibus et futuris fore eidem sedi immediate subiectam iure tamen parrochialis ecclesie in omnibus semper salvo. Et ut christifideles ad visitationem prefate ecclesie et reliquiarum huiusmodi eo libentius conflu/ant ad eandem quo dono celestis gratie conspexerint se refectos de omnipotentis Dei misericordia et beatorum Petri et Pauli apostolorum eius auctoritate confisi omnibus et singulis christifidelibus utriusque sexus vere / confessis et contritis qui in die veneris sancta (!) et in beati Iacobi predicti festivitate necnon per totam eius octavam prefatas reliquias visitaverint mille et quingentos dies de iniunctis eis penitencijs mi/sericorditer relaxamus. Insuper omnes indulgentias quas quicunque prelati auctoritatem habentes prefate ecclesie sive ecclesijs ubi dicte reliquie servabuntur vel contigerit conservari hactenus tribuissent et quas alij pre/lati auctoritatem habentes imposterum usque ad annum a data presentium computandum sicut eis competit ipsi ecclesie concesserint confirmamus et presentis scripti patrocinio communimus, constitutione felicis recordationis Innocentij pape IIIJ predecessoris nostri circa exemptiones que incipit Volentes et alijs apostolicis provincialibus et synodalibus constitutionibus necnon statutis et consuetudinibus etiam iuramento confirmatione apostolica / vel quacunque firmitate alia roboratis ceterisque contrarijs non obstantibus quibuscunque. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostre concessionis constitutionis voluntatis exemptionis liberationis relaxa/tionis confirmationis et communitionis infringere vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attemptare presumpserit indignationem omnipotentis Dei et beatorum Petri et Pauli apostolorum eius se / noverit incursurum. Datum Rome apud Sanctumpetrum anno incarnationis dominice millesimoquadringentesimotricesimoprimo IIJ Idus Novembris, Pontificatus nostri anno primo./
Jacobus de Langusco

7

Data topica e data cronica mancanti

[*post* 11.11.1431 - *ante* 11.11.1432][162]

Con bolla apostolica dell'11 novembre 1431, aderendo al desiderio del re Alfonso d'Aragona e della regina Maria, il papa Eugenio IV ha concesso millecinquecento giorni di indulgenza a coloro che, in occasione del venerdì santo o della festa di S. Giacomo apostolo e durante l'ottava successiva, si recheranno a visitare alcune miracolose reliquie, sia nella chiesa di S. Giacomo di Capizzi, diocesi di Messina, dove in atto sono custodite, sia in altro edificio sacro più idoneo dove esse dovranno essere trasferite per volontà dei sovrani. Con la stessa bolla il papa ha confermato a priori l'eventuale integrazione con ulteriori indulgenze che saranno concesse, entro il termine di un anno, dai prelati che ne hanno la facoltà. In forza di tale previsione papale, il cardinale Giordano Orsini, arcivescovo della Sabina (1431-1438), con il presente atto concede cento giorni di indulgenza ai devoti che visiteranno le predette reliquie in occasione di altre festività dettagliatamente elencate o che faranno donazioni alla chiesa in cui esse saranno custodite o chiederanno di esservi seppelliti.

Originale: Archivio del Capitolo della Chiesa protometropolitana di Messina, Fondo Maramma, vecchia numerazione Vol. 30, 2, nuova numerazione 15[163].

[162] NB. 1. L'incompletezza e la trascuratezza del documento, mancante della data topica e cronica, delle sottoscrizioni, dell'autenticazione notarile e di qualsiasi traccia di sigillo, inducono a ritenere che si tratti di un semplice estratto dal documento originale da servire per uso interno. 2. Per una migliore comprensione del testo, la punteggiatura e le iniziali maiuscole sono state adattate all'uso odierno.

[163] Trascrizione di Franco Biviano, Centro Italiano di Studi Compostellani. Il documento è citato in C. Salvo, *Regesti delle pergamene dell'Archivio dell'Opera della Cattedrale o Maramma di Messina (1267-1609)* [2ª parte], in «Archivio Storico Messinese», 65 (1993), pp. 51-104, 75. Il regesto della Salvo è errato: «A richiesta del re e della regina di Aragona, Eugenio IV concede indulgenze e esenta da decime, collette, tasse e da ogni altro onere la chiesa o il monastero in cui saranno trasferite le reliquie che attualmente si trovano a Capizzi».

Altus et inconprehensibilis Deus prodigia faci/ens in celo et in terra, per coeternum sibi filium nostre / Redemptionis auctorem, sue nobis inmense divinitatis signa revelavit. Hinc est quod sanctissimus / dominus noster papa Eugenius divina providentia papa quartus ac subscripti dominj cardinales, / patriarcha, archiepiscopi, episcopj et prelati, ad supplicationem devotorum serenissimorum dominorum nostrorum regis Al/fonsj et regine Marie, Dei gratia Aragonum et Sicilie regis et regine, inclinati, concesserunt vere penitentibus et confessis / visitantibus infrascriptas reliquias, videlicet: ex ligno adorande crucis dominj nostrj Ihesu Christi, et unum digitum sancti Iacobi apostolj, brachium sancti Pauli apostolj, / brachium sancti Nicolai episcopi et confessoris, nec non alias reliquias sanctorum nunc existentes in ecclesia sancti Iacobi apostoli de Capitio, dyocesis messanensis, ubi / cum maxima reverentia conservantur et ubi dicte reliquie erunt in alio loco constructo vel construendo, eligendo per dictos serenissimos / regem et reginam, in insula Sicilie, pro quarum devotione magnus solet esse concursus confluentium populorum, quoniam miserator dominus propter ipsas reliquias / multa proximis temporibus notanda miracula patefecit. Nam sub vocabulis et invocationibus mirifice crucis et beati Iacobi qui vocabatur [rectius vexabantur] a mali/gnis spiritibus sunt mundati. Ceci lumina receperunt, infecti lepra, claudi et ydropici et alijs multis infirmitatibus languidj sunt sanati. Que / miracula usque ad hec tempora continuant, sicut autenticos processus, nuper eisdem summo pontifici et dominis cardinalibus per nobilem dominum / Sancium de Heredia militem exhibitos et presentatos, plenius cernitur contineri. Infrascriptas indulgentias, scriptas et notatas in bullis / dicti summj pontificis et dictorum ut supra nominatorum, nobis infrascriptis notarijs exhibitis et ostensis constitit satis plene. /

Predictus sanctissimus dominus papa Eugenius, ad verificacionem reliquiarum huiusmodi, de omnipotentis Dei misericordia et / beatorum Petri et Pauli apostolorum, cuius autoritatis confisus, omnibus et singulis Christi fidelibus utriusque sexus vere confessis / et contrictis, qui in die veneris sancti et beati Iacobi predicti festivitatibus ac non per totam eius octavam prefatas reliquias / visitaverit [rectius visitaverint], de iniunctis eis penitencijs misericorditer relaxavit dies M.D. /

Et omnes indulgencias quas quicumque prelati auctoritatem habentes ubi dicte reliquie contigerit conservari hactenus tribuissent / et quas alij prelati auctoritatem habentes in posterum usque ad annum a die date dicte bulle apostolice, videlicet anno incarnacionis Dominj M.CCCC./ XXXJ., IIJ Idus Novembris in antea computando sicut eis competit in dictis locis concesserint confirmavit. /

Ordanus [rectius Iordanus] miseracione divina episcopus sabinensis Sacrosancte Romane Ecclesie cardinalis de Ursinis, ubi extant et pro tempore er/unt dicte reliquie, omnibus vere penitentibus et confessis qui ad dicta loca in festis Natalis Dominj, Circumcisionis, Epiphanie, Para/seves, Pasca, Ascensionis, Pentecostes, Corporis Christi, singulis quoque festis beata [rectius beate] Maria [rectius Marie] Virginis, Sanctorum Joannes [rectius Joannis] Baptiste et / Evangeliste, Petri et Pauli, Andree, ac omnium aliorum sanctorum apostolorum et evangelistarum, sanctorum Laurencij, Stephani, Vincencij, Georgij, Blasij, Martini, Nicolay, Augustini, Ambrosij, Gregorij, Ieronimj, Benedicti et sanctarum Marie Magdale/ne, Catherine, Margarite, Barbare, Agate, Lucie, Cicilie, maxime in festo sancti Iacobi apostoli, in commemoracionem / omnium sanctorum et animarum, omnibus diebus dominicis et per octavas dictarum festivitatuum octavas habencium causa dev/ocionis et acionis aut peregrinacionis accesserunt [rectius accesserint], aut commissis predicacionibus, matutinis, vesperis, aut alijs qui/buscumque divinis officijs ibidem interfuerint, aut corpus Christi vel oleum sanctum cum infirmitate (?) portantur sicuti fuerint, si/ve in eretica pulsacione genibus flexis ter Ave Maria dixerint et qui ad fabricam, luminaria, ornamenta dicte ecclesie necessa/ria manus porrexerint adiutrices vel dona ferentes aut extra, aurum, argentum, vestimenta, aut aliqua caritativa subsidia dicte ecclesie / donaverint, legaverint, seu procuraverint, aut testati fuerint, vel ad sepelliendum corpora eorum ibidem elegerint sepulturam. Quorumcumque / quarumcumque et ubicumque premissa vel aliquid premissorum devote fecerint, omnipotentis Dei, sueque gloriose matris et beatorum / Petri et Pauli apostolorum, cuius auctoritate confisus, centum dies indulgenciarum ex iniunctis sibi penitencijs misericorditer / relaxavit. Centum dies.

8

1435 Marzo 28, XIII ind., Messina

Sancio de Heredia, regius provisor castrorum regij demanij, alla presenza dei giurati della città, in esecuzione di incarico avuto dal re Alfonso con rescritto dato in Catania il 12 ottobre 1432, dona all'arcivescovo Bartolomeo de Gattulis e al capitolo della cattedrale di Messina, che accettano, alcune reliquie di S. Giacomo e di altri santi, al momento in suo possesso nella terra di Capizzi. Da parte loro, l'arcivescovo, il capitolo e i giurati si impegnano a celebrare ogni anno, per la festa di S. Giacomo, o in altra data che sarà fissata dal sommo pontefice, una processione solenne con la partecipazione delle autorità religiose, degli stessi giurati e di tutto il popolo.

Notaio: Giovanni de Marco

Giudici: Sebastiano de Maiore, Antonio de Abrognali, Onofrio de Pitella.

Originale: Archivio del Capitolo della Chiesa protometropolitana di Messina, Fondo Maramma, vecchia numerazione Vol. 30, 9, nuova numerazione 18[164].

In nomine Domini Amen. Anno Incarnationis eiusdem millesimo quatricentesimo tricesimo quinto mense marcij die vicesimo octavo eiusdem tercie decime indictionis regnante serenissimo domino nostro domino Rege Alfonso Dei gratia illustrissimo rege Aragonum et Sicilie Valencie Maioricarum Sardinie et Corsice, comite Barchinone duce Athenarum et Neopatrie ac etiam Rossilionis et Ceritanie comite, regiminis vero regni Sicilie anno decimo octavo feliciter amen.

Coram nobis legum doctoribus iudicibus nobilis civitatis Messane Joanne de Marco de Messana sacris apostolica et imperiali ubique locorum ac regia civitatis predicte suique districtus auctoritatibus notario publico et testibus subnotatis et ad hoc vocatis specialiter et rogatis. Magnificus dominus Sancius de Heredia aragonensis miles regius provisor castrorum regij demanij presentis regni Sicilie ibidem presentibus reverendissimo in Xristo patre et domino domino Bartholomeo de Gactulis Dei et apostolice sedis gratia archiepiscopo sancte majoris messanensis ecclesie ac venerabili capitulo dicte ecclesie consistente in maiori et seniori parte canonicorum eiusdem ecclesie ut infra videlicet domini Antonij de Agonea decani, domini Angeli de Arnono, domini Henricij de Avillino thesaurarij, domini Guillelmi de Mariscalco, domini Petri de Compagno, domini Nicolai de Castella, domini Bactiste de Jordano, domini Johannis de Peregrino, domini Johannis de Bulichio, domini Bactiste de Riso, domini Antonij de Rosa et domini Johannis de Lazaro, in unum una cum dicto domino archiepiscopo pariter existentibus intus sacristiam eiusdem ecclesie nec non nobilibus Pino Pancaldo, Antonio Barbuglicto, Petro de la Funtana, Guillelmo Spatafora, Alexandro de Falcono et Angelo de Compagno juratis nobilis civitatis Messane et ab eodem domino Sanchio solenniter et legitime stipulantibus tam nomine et pro parte dicte ecclesie quam universitatis dicte civitatis sponte exposuerunt quod cum serenissimus dominus noster dominus Rex Alfonsus aliis suis perpenditus negotiis dederit et concesserit tam religiosissimo viro fratri Juliano ordinis Sancti Benedicti quam eidem magnifico domino Sancio et cuilibet eorum ob mortem vel absentiam seu quodvis aliud impedimentum alterius ipsorum plenam licentiam facultatem et omnem potestatem sacratissimas reliquias Sanctorum Jacobi et ceterorum aliorum Sanctorum cum omnibus et singulis bullis apostolicis et aliorum prelatorum continentibus nonnullas indulgentias et gratias easdem reliquias visitantibus penes eundem dominum Sanchium in terra Capitii existentes donandi et collocandi cuicumque sacro loco sive notabili ecclesie presentis regni Sicilie ad Dei omnipotentis laudem et ipsarum sacrarum reliquiarum veneracionem quem vel quam ipse frater Julianus et dominus Sanchius vel alter eorum maluerint ut clare asseritur liquere in quodam regio rescripto dudum Cathane dato duodecimo die mensis octobris anno Domini millesimo quatricentesimo tricesimo secundo ac regio sigillo impendenti intus quandam buxulam cum cordula serica crocei et rubri coloris ac

[164] Trascrizione di Franco Biviano, Centro Italiano di Studi Compostellani, già pubblicata in Arlotta, *Santiago e la Sicilia: pellegrini, cavalieri, confrati* cit., pp. 41-99, 89-92 doc. 2. Altra trascrizione è in Bensaja, Cara, *Memoria sul privilegio dell'esenzione* cit., pp. 12-19. Il documento è citato in Salvo, *Regesti delle pergamene dell'Archivio dell'Opera della Cattedrale o Maramma di Messina (1267-1609)* [2ª parte] cit., pp. 51-104, p. 76 n. 18.

subscripcione proprie manus ejusdem serenissimi domini Regis communito. Dictusque dominus Sanchius cupiens ea que in commissis habuit ab ipsa regia maiestate ob absentiam dicti fratris Iuliani effectualiter exequi ut tenetur omnes et singulas ecclesias et loca sacra huiusmodi regni mente circuerit ut ex illis unam eligeret pulchriorem aptam et notabilem cui ipsas sacras reliquias una cum dictis bullis dedicare valeret et facto earundem ecclesiarum giro et summa cum diligentia discussione dono omnipotentis Dei a quo cuncta bona procedunt iuxta illud Jacobi in canonica sua inquit enim ipse Omne datum optimum et omne donum perfectum de sursum est descendens a patre luminum etenim mens ipsius magnifici in dictam sanctam maiorem messanensem ecclesiam subsedit. Ecclesiam itaque pulcherrimam devotissimam notabilem ornatissimam magnam grandissimis edificijs et pulcherrimis ornamentis adornatam ac talis et tante famosissime nobilis civitatis tot magnificis et nobilibus utriusque sexus devotis concivibus decorate matrem fore ecclesiam ubi divina jugiter celebrantur officia et ad quam ipsius tam nobilis civitatis omnes populi conflunt devotissime tandem dictus magnificus dominus Sanchius nomine et pro parte supradicte regie serenitatis auctoritate regia sibi ut premittitur impartita permeditans erga tam pulcherrimam ecclesiam quam nobilem civitatem huius regni Sicilie principalem et caput fore ad presentiarum divitiis similium sacrarum reliquiarum egenam et pauperem eas supradictis sacratissimis reliquiis regia munificentia earumdem et largiflua gratiosaque voluntate erga dictas ecclesiam et civitatem benigniter precedentibus ditare specie donationis inrevocabiliter inter vivos titulo sive apciori alio et meliori titulo quo potuit et potest donavit dedicavit cessit collocavit et habere concessit sive quam primo poterit dare tradere et assignare realiter et cum effectu solenniter convenit et promisit subdictis domino archiepiscopo et capitulo ac nobilibus iuratis nomine et pro parte dicte maioris messanensis ecclesie ibidem presentibus et stipulantibus supradictas sacratissimas reliquias sanctorum ligni Sanctissime Crucis, Jacobi maioris, Petri, Pauli, Andree apostolorum, Johannis Bactiste et ceterorum aliorum sanctorum et sanctarum una cum omnibus et singulis bullis apostolicis atque aliorum reverendissimorum prelatorum indulgentias et gratias omnibus et singulis ipsas reliquias visitaturis continentibus et scripturaliter intimantibus imperpetuum quas ipse magnificus habet ad presens in dicta terra Capitij de quibus sacratissimis reliquijs atque bullis prefatum dominum archiepiscopum nomine ejusdem ecclesie in possessionem idem miles induxit per calamum sive pennam constituens se illas precario possidere donec ipsarum idem dominus archiepiscopus capitulum et nobiles iurati nomine dicte sancte maioris messanensis ecclesie realiter et actualiter possessionem vel qui fuerint adepti ad ipsas sacras reliquias in dicta maiori messanensi ecclesia venerabiliter et devote habendum tenendum venerandum collocandum reponendum statuendum et perpetualiter conservandum tamquam sacratissima iocalia ecclesie huiusmodi et nomine et pro parte ecclesie ipsius in loco aptiori et comodiori ejusdem ecclesie ubi dictus dominus archiepiscopus una cum capitulo et iuratis ac ipso magnifico Domino Sanchio si ipse tunc Messane adfuerit elegerint et maluerint. Et ex adverso dicti dominus archiepiscopus et capitulum considerantes et actendentes tot et tantas sacratissimas reliquias tantorum et talium beatissimorum corporum maximam venerationem mereri contemplatione tanti et inextimabilis doni quod ut profertur dictus magnificus dominus Sanchius nomine et de voluntate ac largiflua complacentia supradicti serenissimi principis et Domini Domini nostri Regis eidem messanensi ecclesie contulit et didicavit sponte ob reverentiam sacratissimi Domini nostri Ihesu Xristi et gloriosissime Virginis Marie ejus matris ac omnium sanctorum quorum reliquie eidem ecclesie ut predicitur sunt oblate per eos et eorum successores imperpetuum convenerunt et promiserunt atque se et successores solenniter obligaverunt eidem domino Sanchio ibidem presenti et ab eis pro se et suis heredibus solenniter et legitime stipulanti a die consignationis corporalis realis et actualis dictarum sacratissimarum reliquiarum per ipsum dominum Sanchium vel alium sui parte eisdem archiepiscopo capitulo et iuratis vel alicui eorum faciende in antea numerando die quolibet perpetuo ad eorum archiepiscopi et capituli proprios sumptus et expensas finito officio completorij ejusdem ecclesie per omnes et singulos illos presbiteros et clericos ejusdem ecclesie qui celebraverint illohinc dictum completorii officium solenniter et devote concinj et celebrari facere ante dictas sacras reliquias in loco ubi reponentur cum cereis sive brandonis cere accensis imnum compilatum per gloriosos ecclesie Dei doctores Sanctos Ambrosium et Augustinum incipientem Te Deum Laudamus etc. et sequerit canticum sive orationem compilatam per Sanctum Gregorium incipientem Salve Regina misericordie etc.

Successive orationem gloriosissime Dei genetricis et inde orationem Sancti Jacobi majoris. Quia anno quolibet perpetuo die festi Sancti Jacobi majoris de mense Julij vel alio die quem forsan Sanctissimus in Xristo pater et dominus dominus summus pontifex ex hinc in antea pro tali solennitate statuet ordinare unam annuam et perpetualem solennem et dupplicem processionem in qua sint diocesanus una cum omnibus canonicis, presbiteris, clericis, religiosis et fratribus, quatuor regularum et cunctis aliis clericis huius civitatis et ipsis nobilibus iuratis et toto populo, qui simul in dicta maiori ecclesia messanensi conveniant et inde ab ipsa ecclesia cum ipsis sacratissimis reliquiis et presertim Sancti Jacobi majoris eorum studia laudabiliter exequendo tanti festi solemnia celebrantes maxima reverentia devotissime illas per civitatem huiusmodi proficiscentes apportari per sacerdotes honestos studiose faciant nobilibus iuratis qui pro tempore fuerint astas pallei cum ipso palleo delaturis cum blandonis accensis. Ad quod faciendum supradicti nobiles iurati iuratorio nomine et eorum successores perpetualiter et solenniter ypotecavere et obligaverunt et inde redeundo ad ecclesiam eamdem unde discederint et in ipso reditu immediate celebrari facere missam solemnem et predicationem ad instar et similitudinem processionis que anno quolibet solet celebrari in eadem civitate die festivitatis Sancte Agathe pro bracchio eiusdem. Quam quidem donationem et omnia et singula supradicta dictus magnificus dominus Sanchius consentiens prius in nos predictos iudices et notarium tamquam in suos proprios quantum ex certa sua scientia sciret nos suos iudices et notarium non esse ex una parte dictique dominus archiepiscopus et capitulum consentientes et prius in nos prefatos iudices tamquam in eorum proprios et eorum iurisdicioni in hoc obnictentes nec non nobiles iurati ex altera presentes et una pars ab altera quibus supra nominibus vicissim et versa vice solenniter et legitime stipulantes tenentur et debent ac sponte convenerunt et promiserunt per stipulationem solennem per eos videlicet dictus dominus Sanchius per se, heredes et successores suos dictique dominus archiepiscopus capitulum et iurati per eos et successores eorum in dignitate et officio eorum habere rata et firma grata et illibata tenere firmiter actendere inviolabiliter observare et in nullo contrafacere vel venire alii iure titulo ratione ingenio causa vel modo sub pena duppli eius quo fuerit contrafactum parti predicta servanti legitime stipulanti a parte conveniente solvenda solenniter promissa et teneri sibi ad invicem et promiserunt videlicet ipse conveniens presenti predicta servanti legitime stipulanti reficere et resarcire omnia dampna, expensas et interesse propria facta et facienda in curia et extra curiam ratis manentibus donacione et omnibus et singulis supradictis. Obligantes dicte ambepartes sibi ad invicem et vicissim pro in pignorj omnia bona mobilia et stabilia presentia et futura ubicumque melius apparentia et existentia videlicet dictus archiepiscopus bona archiepiscopatus et dicte ecclesie dictum capitulum bona capituli et ejusdem ecclesie dicti nobiles iurati bona dicte universitatis dictus dominus Sanchius bona sua. Renunciantes expresse in hiis omnibus consuetudini Messane supra pignoribus existenti et exceptione doli condictioni sive causa in factum privilegio fori eorum legi si convenerit beneficio restitucionis integrum feriis et omnibus generaliter iuribus canonicis et civilibus scriptis et non scriptis et legum ac sacrorum canonum auxiliis et presertim dictus magnificus donator beneficio illius legis qua perfecta donatio revocatur propter filios natos et nascituros vitio ingratitudinis indignationis vel offense illate vel inferende et si donator ad inopiam vergat quibus contra predicta vel aliquod predictorum venire possent et tacto corporaliter libro dicti videlicet dominus archiepiscopus et canonici in proprijs manibus ad Sancta Dei Evangelia sponte et solenniter juraverunt predicta omnia et singula firmiter actendere et inviolabiliter observare et in nullo contrafacere vel venire. Unde ad futuram memoriam et quoad de premissis fides plenaria ubicumque sumi et haberi valeat ac dictarum parcium et ecclesie et civitatis prefatarum atque heredum et successorum eorumdem certitudinem et cautelam factum est inde presens publicum instrumentum manu mei notarii Iohannis de Marco nostris subscriptionibus roboratum. Actum Messane anno mense die et indictione premissis [sigla del notaio]
Ego Sebastianus de Maiore utriusque iuris doctor iudex messane
Ego Antonius de Abrognalj iuris professor iudex messane
Ego Honophrius de Pitella legum doctor iudex messane
Ego Nicolaus Romanus in premissis rogatus interfui et testor
Ego Aldoynus de Aldoyno in premissis rogatus interfui et testor
Ego Petrus Porcus in premissis rogatus interfui et testor

Ego Andreas de Staiti miles segretus Messane rogatus testor et in premissis interfui
Ego Notarius Raynerius de Donato testor
Ego Nicolaus Mariconda testor
Ego notarius Nicolaus de Palicio testor
Ego Andreas Anzarello testor
Ego Matheus de Marco testor
Ego Iohannes de Marco de Messana sacris apostolica et imperiali ubique locorum ac regia civitatis predicte suisque districtus auctoritatibus notarius publicus in premissis rogatus interfui ipsaque publicam et mea propria manu scripsi meoque consueto signo signavi meque subscripsi et testor *[sigla del notaio].*

9

Manfredonia, 8 febbraio 1457, VI Indizione, (= 1458)

L'arcivescovo di Siponto, Giovanni [Burgio], informa di avere donato all'arcidiacono Nicolò da Monteleone, suo vicario generale, cinque reliquie prelevate dal tesoro della propria cattedrale, col consenso del relativo capitolo, per contribuire alla dotazione della chiesa parrocchiale di san Giacomo Maggiore Apostolo esistente nella terra di Caltagirone, diocesi di Siracusa, in Sicilia, di cui l'arcidiacono è beneficiale e per la quale ha deciso di far realizzare un reliquiario. Le cinque reliquie sono: un frammento di un braccio di s. Giacomo Maggiore apostolo; un frammento di un braccio di s. Lorenzo [Maiorano], vescovo di Siponto e confessore; un frammento di un braccio di s. Stefano protomartire; una costola di s. Basilio vescovo e confessore; un frammento del braccio sinistro di s. Zaccaria, padre di s. Giovanni Battista.
Originale: Caltagirone, Chiesa di San Giacomo, Archivio Parrocchiale[165].

Johannes, miseracione divina archiepiscopus sipontinus. Universis et singulis Xristi fidelibus ad quos presentes pervenerint et fuerint quomodolibet presentate et presertim hominibus et Universitati terre Calathage/ronj Siracusane dyocesis Regni Sicilie salutem et sinceram in Domino caritatem. Notum facimus per easdem quod actentis devocione, sapiencia, moribus atque vita venerabilis virj domini Nicolai de Monte Leonis archi/dyaconi garganici, canonici siracusani ac eciam prebendati parrochialis ecclesie Sancti Jacobi dicte terre Calathageronj, nec non nostri in spiritualibus et temporalibus ad presens generalis Vicarij, qui Dei nutu inspiratus decre/vit conficere seu confici facere reliquiarium quoddam ad honorem et gloriam altissimi creatoris et sanctorum suorum, nos ad honorem beati Jacobi Apostoli, in cuius nomine in eadem terra Calathageronj constructa estat dicta / parrochialis ecclesia devota, venerabilis ac venusta ac eciam ob reverenciam infrascriptorum sanctorum et ad complacenciam prefati venerabilis viri donnj Nicolai, cui ob in mensa beneficia et servicia nobis et nostre ecclesie sipontine / elapsis temporibus per eum inpensa et amplissima jn nos merita omnia debemus, nec non ut tanti et tam accepti operis partem habeamus, et ad honorem prefate Universitatis et terre Calathageronj, cuius nos alupnus sumus atque concivis, et ad devocionem et merita in dicta terra Calathageronj et eius populo augendam, habito super hijs cum venerabilibus personatu et capitulo nostre maioris ecclesie sipontine, matura cum deliberacione, consilio, /assensu et consensu, particulas infrascriptas sanctorum corporum a thesauro nostre maioris predicte ecclesie, in quo multa sanctorum corpora et parthiculas poxidemus, cepimus eidemque venerabili viro donno Nicolao ex caritate sincera con/cedimus, auro et argento ornandas, nec non a fidelibus venerandas. Que quidem sanctorum particule seu reliquie hec sunt, videlicet: particula ossis accepta ex brachio Sancti Jacobi maioris apostoli; item particula ex

[165] Trascrizione di Franco Biviano, Centro Italiano di Studi Compostellani. Del documento originale del 1458, qui trascritto, esiste una copia nella Biblioteca Comunale "E. Taranto" di Caltagirone: *Libri privilegiorum, capitulorum, gratiarum, immunitatum et consuetudinum civitatis gratissimae Calatageroni,* I, f. 345. Emmanuele Taranto-Rosso pubblica, non la trascrizione dell'originale, ma la copia custodita nella Biblioteca, cfr. Taranto-Rosso, *Biografia di Giovanni Burgio* cit., pp. 91-92 nota 25. Alla fine della trascrizione si legge: «Ex origin. in Arca privileg. Calatag. registr. in*. 1. fol. 345». Antonino Ragona segnala i due documenti, l'originale e la copia, e pubblica la foto del primo, cfr. Ragona, *Il Tempio di S. Giacomo in Caltagirone* cit., p. 23.

bra/chio sancti Laurencij sipontini episcopi et confessoris; item particula ex brachio sancti Stephani prothomartiris; item costa sancti Basilj episcopi et confessoris; particula ex sinistro brachio sancti Zacharie patris sancti Johannis Baptiste. Quas reve/renter abscindi fecimus a membris et maioribus partibus corporis prefatorum sanctorum easque prefato venerabili viro donno Nicolao prebendato ut supra coram predictis venerabilibus personatu et consilio Sipon/tinis consignavimus. Quas quidem reliquias ad libitum et voluntatem tenere possit pro ornamento sue parrochialis ecclesie, nec non pro devocione jncolarum dicte terre Calathageronj et presertim dicte ecclesie parro/chianorum. Jn quorum testimonium et certitudinem atque fidem in futurum presentes exinde fieri fecimus et nostro pontificali sigillo quo in talibus utimur appensione iubximus communiri. Datum in civitate Man/fridonie jn nostro archiepiscopali palacio die octavo mensis frebuarij, sexte Jndicionis, millesimo quatricentesimo quinquagesimo septimo, pontificatus sanctissimj in Xristo patris et dominj, dominj / Calisti divina providencia pape tercij anno tercio feliciter amen.

10

VII° eiusdem (madii VIe Indicionis 1518)

Il maestro Vincenzo Archifel, cittadino catanese, riceve onze 20 in acconto della somma pattuita col comune di Caltagirone per la fattura della statua di san Giacomo.

Originale: Archivio di Stato di Catania, Archivio del Distretto notarile di Catania, I versamento, Notaio Antonio Merlino di Catania, vol. 13.825, c. 216v [166].

Coram magnifico Iohanne de Adamo et notario Iacopo de Angelo, magnifico Iohanne Benedicto de Santo Basilio et Pino Aparu testibus

Pro Universitate civitatis Calathagironi

Quod presens coram nobis honestus magister Vicencius Archifel civis cathaniensis sponte etc., presencialiter et manualiter habuit et recepit uncias viginti in docatis aureys et aquilis argenteys a magnifico Iohanne Henrigo de Minardo, thesaurario gratissime civtatis Calathagironi absente, per manus magistri Thomei Lazulina presentis et solventis nomine et pro parte magnificorum Persii et Lelii de Cona absentium de eadem civitate Calathagironi, quas sunt in partem solucionis facture inmaginis sancti Iacopi iuxta formam cuiusdam mandati magnificorum dominorum iuratorum dicte civitatis Calathagironi die VII° aprilis VIe Indicionis presentis. Renunciantes etc. Iuraverunt etc. Unde etc.

11

Vizzini, 6 luglio 1517, VI Indizione (= 1518)

Giacomo Frances, vicario generale del vescovo siracusano Pietro d'Urrea, a richiesta dei giurati di Caltagirone (i quali intendono realizzare una immagine di san Giacomo apostolo, molto venerato in quella città, dove esiste una chiesa a lui dedicata), concede l'autorizzazione perpetua a portare in processione la predetta immagine di san Giacomo, nel giorno della sua festa e nell'ottava, purché accompagnata da alcune reliquie di santi.

Copia: Caltagirone, Biblioteca Comunale "E. Taranto", *Libri privilegiorum, capitulorum, gratiarum, immunitatum et consuetudinum civitatis gratissimae Calatageroni*, II, ff. 511v-512r [167].

[166] Trascrizione di Anna Maria Iozzia, direttore dell'Archivio di Stato di Catania. Altra trascrizione in M. Catalano, *Artisti e artefici a Catania nel Rinascimento,* in «Bollettino Storico Catanese», 3 (1938), pp. 75-100, 95 doc. n. VIII. La trascrizione del Catalano è copiata e tradotta in Ragona, *Il Tempio di San Giacomo in Caltagirone* cit., pp. 28, 194-195 nota 8.

[167] Trascrizione di Franco Biviano, Centro Italiano di Studi Compostellani. L'originale è smarrito. Il documento è citato in Ragona, *Il Tempio di San Giacomo in Caltagirone* cit., pp. 27-28, 194 nota 5.

Petrus Dei et Apostolicae Sedis [*omesso* gratia] episcopus syracusanus/
Jacobus Frances, prior civitatis Bergie et predicti eccellentissimi domini generalis / vicarius, magnificis juratis civitatis Calatayeronis nec / non beneficiato, cappellanis et procuratoribus ecclesiae / sancti Jacobi dictae civitatis presentibus et futuris salutem in Domino / sempiternam. Cum ob devoctionem quam geritis erga glo/riosum apostolum Jacobum, in cuius civitate fundata est / dicta ecclesia, intendatis fieri facere quamdam immaginem dicti / gloriosi apostoli, quam quidem immaginem intendatis in die sollemnitatis et festi eiusdem decenter deferri processio/naliter per civitatem ipsam, quam quidem maxime sine / nostra licentia potestis. Supplicastis propterea nos / ut vobis licentiam defferendi processionaliter dictam immaginem / decenter concedere dignaremur. Nos vero supplicationibus / huiusmodi beninge [rectius benigne] annuentes devotionem vestram in Domino / comendantes et ut populorum devotio augeatur et / congruentius concurrat ad festum gloriosi Jacobi apostoli / et ad exaltationem catholicae fidei, vigore presentium vobis li/centiam huiusmodi impertimur ut die sollemnitatis eiusdem apostoli / ac et die octavo eiusdem possitis et valeatis decenter pro/cessionaliter per civitatem deferri facere immaginem / dicti gloriosi apostoli Jacobi dummodo quod superdeffe/rantur aliquae sanctorum reliquiae, concedentes / has easdem ad futuram rei memoriam itaque singulis // sequentibus annis futuris et in perpetuum hoc facere / licite possitis et valeatis mandantes per has easdem / magnifico vice vicario ceterisque canonicis et clericis dictae civitatis /quod ad huiusmodi vestram devotionem vos adiuvent et / assistant faveantque dictam osservantiam ab omnibus in/violabiliter observari. In cuius rei testimonium / hoc privilegium fieri fecimus nostre manus subscriptione / et communis episcopalis siggilli impressione munitum. Datum in / terra Bizini in discursu visitationis diocesis die / sexto mensis Julii sexte Inditionis 1517./
Jacobus Frances Vicarius Generalis /
Vidit Antonius Gilius /
Dominus Vicarius generalis mandat mihi Francisco Madreasi / Secretario. Visum per Antonium Iudicem †
Loco siggilli
Presententur registrentur in libro privilegiorum et restituantur / Reverendo Beneficiato Ecclesiae Sancti Jacobis (sic!) Urbis Huius Prottectoris. / U.I.Dr. Don Joseph Annibal Morretta Iuratus / Die trigesimo Maij 8e Inditionis 1655

12
Palermo, 16 luglio 1518, VI Indizione

In riscontro all'istanza presentata dai giurati di Caltagirone, i quali, visto il notevole afflusso di fedeli che dai paesi circostanti si recano in quella città per la festa di san Giacomo allo scopo di venerarne le miracolose reliquie custodite nella chiesa parrocchiale a lui dedicata, chiedono che si possa tenere per l'occasione una fiera franca di otto giorni e far correre il palio, il viceré Ettore Pignatelli, conte di Monteleone, concede la relativa licenza disponendo di fare fronte alle relative spese con i proventi della regia dogana, fintantoché le gabelle regie resteranno in potere di quella Università.

Copia: Caltagirone, Biblioteca Comunale "E. Taranto", Libri privilegiorum, capitulorum, gratiarum, *immunitatum et consuetudinum civitatis gratissimae Calatageroni,* I, ff. 274r-275r [168].

Johanna et Carolus Dei gracia reges Hyspanorum / Utriusque Sicilie et cetera /
Vicerrex in dicto Sicilie regno magnificis Iuratis / gratissime civitatis Calatagironi tam pre/sentibus quam futuris cui vel quibus presentes pre/sentate fuerint fidelibus regiis dilectis salutem. Vestra littera / facta in quissa chitati die ij presentis mensis ha/vimo richiputo et intiso quanto per quilla ni ha/viti scripto comu per in quissa chitati chi e una / eclesia parrochiali sub vocabulo di Santu Ja/cobu multu di vota in la quali su certi divoti / reliquij di dicto Santo cum autentichi privilegij / antiqui dalo quali sustati visti multi evidenti / miraculi et multi infirmi di diversi morbi / et infirmitati guariti in modo

[168] Trascrizione di Franco Biviano, Centro Italiano di Studi Compostellani. L'originale è smarrito. Il documento è citato in Ragona, *Il Tempio di San Giacomo in Caltagirone* cit., pp. 31, 195 nota 22.

chi per tali devocj/oni in dicta eclesia la sua festa concurrino di / li lochi et terri convichini multi persunj per la qual cosa / congregato consilio in quissa terra fu votato in / dicta festa farisichi fera franca per octu jorni et / fu venduta la cabella franca per dicti jorni octu / et chi di li elemosini di li devoti di dicto Sancto / in dicta festa si potissi curriri palio habita / prius super hoc licencia et non aliter nec alio modo / supplicandoni propterea vi damo tali licencia et conchedj/rivj la quali per nui intisa quilla comisimo a li magnificj / regij consiglerj dilectj maestrj racionali di quisto regno // et conservaturj di lo regio patrimonio chi quilla / vidissero et fachissirondi relacioni in causis pa/trimonialibus, fu provistu quod placeat ad regium / et nostrum beneplacitum et donec cabelle regie per/manebunt penes ipsam Universitatem et non ultra./ Per tanto vi respondimo dichimo et ordinamo et / comandamo chi dicto regio et nostro beneplacito per / durante et damentri li dicti regij cabelli sarranno / in putirj di quissa Universitati poczati et digiati in / dicta festa di Santo Jacobo farj la dicta fera fran/ca per jorni octu di la cabella di la dohana et in / lo jorno di lo dicto Santo Jacobo farj currirj lo / palio ut moris est et comu si currj di li terrj / ferj di lo regno ca nuj per la presentj comandamo / a lo magnifico maestro secreto et altrj officiali di lo regno mayuri et minurj presenti et futurj chi la / presenti nostra licencia omniaque singula premissa / et infrascripta et in presenti nostra provisionj con/tenta et vuj di dicto regio et nostro processeris / suplacio et damentrj dictj regij cabelli sarranno / in putirj di quissa Universitati vi dijano ad unguem / exequirj et inviolabiliter observarj et farj per / quos deceat exequirj et observarj juxta suj con/tinenciam et tenorem pleniorem guardandosi quo/vis modo farindi lo contrario per quanto la gracia / regia tenimo [rectius tenino] cara sub pena florenorum / mille fisco regio applicanda. Datum in Urbe felici // Panhormi die XVJ mensis Julij VJe Indicionis XL° [rectius M°] CCCCC / XVIIJ. Salvis juribus regie curie data die quo supra./ El Conte de Monte Leone./
Dominus Vicerrex mandat mihi Antonio Cepriano / pro magistro notario. Visa per Joannem Aloysium / cum benestat Andream Augustinum, Troyanum Ab/bati, Joannem Jacobum Bonannum, Thesauraryum Aloysium San/chez pro conservatore et Jacobum pro judice./
Benestat/
Joannes Aloysius † Andreas Augustinus † / Troyanus Abbati † Joannes Jacobus Bonannus † / Aloysius Sanches pro conservatore † / Jacobus pro judice./
VIJ Augusti VJe Indicionis 1518 / Presentate sunt presentes provisiones curie magnificorum / dominorum Juratorum Civitatis Calatagironj / de mandato Joannis de Maydo Jurati dicte Civitatis.

13
1666 gennaio 20, Messina

I fratelli Pietro e Giovanni Juvarra, con Eutichio e Sebastiano figli di Pietro, cittadini messinesi, davanti al notaio Giovan Battista Romeo dichiarano di avere ricevuto in diverse soluzioni la somma di 337 onze e 22 tarì, «tanto dell'argento quanto della mastria», dal reverendo D. Francesco Capano, cappellano della chiesa di S. Maria Incoronata ubicata nel Casale di Camaro, per la realizzazione «della vara del glorioso S. Giacomo».

Originale: Archivio di Stato di Messina, Fondo Notarile di Messina, Notaio Giovan Battista Romeo, vol. 229, c. 202r-v [169].

Eodem [20 gennaio 1666]
Petrus et Joannes Juvarra fratres necnon Euthichius et Sebastianus Juvarra fratres filij dicti Petri et nepotes dicti Joannis cives Messane presentes cogniti etc. Sponte etc. Una insimul et in solidum con-

[169] Trascrizione di Alfio Seminara, già direttore dell'Archivio di Stato di Messina, pubblicata in Arlotta, *Santiago e la Sicilia: pellegrini, cavalieri, confrati* cit., pp. 41-99, 96-97 doc. 5. Il volume 229 è un 'bastardello', cioè un registro per l'annotazione provvisoria di atti disparati. Il documento è citato in Accascina, *Oreficeria di Sicilia dal XII al XIX secolo* cit., pp. 312, 316. Maria Accascina ha letto il documento nella trascrizione manoscritta di Domenico Puzzolo Sigillo mai pubblicata, cfr. S. Di Bella, *Argentieri messinesi del Seicento, da documenti notarili,* in «Quaderni dell'Istituto di Storia dell'Arte medievale e moderna, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Messina», XI (1987), pp. 53, 57, nota 4, p. 61, n. 32: regesto del doc. del 1666.

fessi sunt habuisse et recepisse a Reverendo Don Francisco Capano cappellano venerande Ecclesie ruris Cammariorum sub titulo Sancte Marie de Incoronata presente etc. cognito etc. uncias tricentas triginta septem et tarenos viginti duos pecunie de contanti in tot moneta argentea numerata et ponderata in diversis vicibus et partitis et per manus diversarum personarum inclusis omnibus confessionibus si et quominus etc. Ac pro deletis habitis omnibus apodixis et receptionibus in eius libro a toto tempore preterito usque ad presentem diem ut ne dupplicantur partite solo presentes etc. Et sunt in compotum pretij ut dicitur della vara del glorioso S. Giacomo tanto dell'argento quanto della mastria giusta la forma del contratto d'obligatione fatto per l'atti di Notar Giovanni Chiatto[170] di questa Città. Die etc. Ad quem etc. Et juraverunt. Unde etc.
Presentibus Dominico Billuso et Carolo Mancuso civibus Messane.

[170] Stando a quanto riportato dal notaro Luigi Martino, il Chiatto dovrebbe avere svolto la sua attività a Messina dal 1640 al 1712: però, tale arco di tempo (72 anni) sembra eccessivo. Probabilmente il Martino confonde assieme due notai omonimi (senior e junior), padre e figlio o, più verosimilmente, nonno e nipote, cfr. L. Martino, *Riordinamento dello Archivio Provinciale di Stato e ritiro degli atti notarili,* Messina 1907, p. 36: *Chiatto Giovanni seniore.* Purtroppo, gli atti di questo, come di tanti altri notai messinesi, sono andati distrutti durante i bombardamenti angloamericani del 1943. Restano, comunque, alcune trascrizioni, cfr. Arenaprimo, *Diario messinese (1662-1712) del Notaro Giovanni Chiatto* cit. Non c'è, purtroppo, notizia alcuna relativa al «contratto d'obligatione» citato nel bastardello del 1666.

Qué significa el término patrón

Francisco Puy Muñoz
Profesor Emérito de la Universidade de Santiago de Compostela, España

El término *patrón* presenta una gran variedad de significados. Su pluralidad significativa permite al usuario un uso tópico argumental rico en posibilidades retóricas pero equívoco en sus secuencias lógicas. Entiendo que todo eso es inevitable. Pero que hay quizá una posibilidad de atemperar la equivocidad argumental, analizando el juego de sus significados principales; estableciendo sus principales valoraciones positivas y negativas; y en el límite, descubriendo los dos sentidos básicos, positivo y negativo, que el término conserva desde sus orígenes documentados.

He intentado verificar esa hipótesis de trabajo y ofrezco a continuación el resultado de la pesquisa, con la esperanza de que pueda ser útil para las personas interesadas en el tema de un congreso sobre *Jacobus patronus;* a cuyos organizadores agradezco la invitación que me han hecho para ocupar hoy esta tribuna.

La palabra patrón o patrono tiene en la actualidad diez significados usuales. Voy a recordarlos comenzando por los más recientemente incorporados al idioma y retrocediendo hasta los más antiguos.

1.- Patrón, metal tipo de un sistema monetario

El bienquisto *Diccionario ideológico* de Julio Casares Sánchez (1942) coleccionó en 1942 ocho definiciones de *patrón,* con la particularidad de que añadió dos nuevas a las ya admitidas por la Academia de la Lengua en el suyo. La primera de ellas consta en la entrada número 7 con esta definición:

> [**§ 1**] *Patrón* es el metal que se toma como tipo para la evaluación de la moneda en un sistema monetario.

La vigésima edición del *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia ha recogido esta acepción literalmente en todas sus ediciones posteriores. En la vigésima (*DRAE-20* 1984), como entrada número 12[1]. En la vigésimo primera edición (*DRAE-21* 1992), como entrada número 14. En la vigésimo segunda edición (*DRAE-22* 2001), también como entrada número 14. Y en la vigésimo tercera y última edición (*DRAE-23* 2014), como entrada número 9.

2.- Patrón, planta en que se hace un injerto

La otra nueva definición de patrón que añadió el *Diccionario ideológico* de Julio Casares (1942) en 1942 a la voz *patrón,* consta en la entrada número 8 y última, con esta definición:

> [**§ 2.1**] *Patrón* es planta en que se hace un injerto.

Al igual que antes, el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia ha recogido esta acepción literalmente en todas sus ediciones posteriores. En la vigésima (*DRAE-20* 1984), como entrada número 13. En la vigésimo primera edición (*DRAE-21* 1992), y en la vigésimo segunda (*DRAE-22* 2001), como entrada número 12. Y en la vigésimo tercera y última edición (*DRAE-23* 2014), como entrada número 10.

3. Patrón, hospedero, mesonero, hotelero

La sinonimia de la palabra patrón con las palabras *hospedero, mesonero, hotelero,* creo que la estableció en 1737 el *Diccionario de autoridades* (*DdA-V* 1737) en el signifi-

[1] Esta edición añadió esta otra en su entrada número 15, a cuyo tenor patrón significaría también "el sistema monetario basado en la equivalencia establecida por ley, a tipo fijo entre una moneda y una cantidad de oro de determinada calidad". Este añadido lo mantuvieron las ediciones vigésimo primera (DRAE-21 1992) y vigésimo segunda (DRAE-22 2001); pero lo ha suprimido la vigésimo tercera (DRAE-23 2014), acertadamente a mi juicio.

cado número 3 de los nueve que adjudicó a la primera, y que pienso que por entonces debía estar comenzando a usarse. La nueva definición estipulaba que patrón significa:

[§ **3.1**] Dueño de la casa donde otro se aloja.

La primera edición del *Diccionario de la lengua castellana* de la Real Academia Española (*DRAE-1* 1780) reprodujo el artículo *patrón del Diccionario de Autoridades* manteniendo ésta y las demás acepciones. En su duodécima edición, impresa en 1884, el *Diccionario* (*DRAE-12* 1884) retocó la definición en la entrada número 5 así:

[§ **3.2**] Dueño de la casa donde uno se aloja u hospeda.

Lo mismo, pero reduciendo texto, hizo Julio Casares (1942) en su *Diccionario ideológico,* entrada número 3:

[§ **3.3**] Dueño de una casa de huéspedes.

Y las últimas ediciones del *Diccionario* de la Real Academia han conservado esta definición de 1884: La vigésima edición (*DRAE-20* 1984), literalmente, en la entrada número 6. La vigésimo primera (*DRAE-21* 1992) y la vigésimo segunda (*DRAE-22* 2001), también literalmente, ambas en la entrada número 5. Y la vigésimo tercera (*DRAE-23* 2014), casi literalmente, pues en la entrada número 4 se ha limitado a sustituir la inicial expresión *donde uno,* por la expresión *donde alguien,* dejando así la definición:

[§ **3.4**]. Dueño de la casa donde alguien se aloja u hospeda.

4.- Patrón, señor o amo al que sirven otros a sueldo

El significado de *patrón* como señor o amo al que sirven criados o trabajadores a sueldo se comenzó a difundir en al siglo XIX y se consolidó a lo largo del siglo XX.

La duodécima edición del *Diccionario de la lengua española* (*DRAE-12* 1884), que es de 1884 y dio ocho definiciones a la voz *patrón,* aún no recoge ésta. Sin embargo, Alonso Zamora Vicente (1978 pp. 369-370) estimó en 1978 que éste significado de patrón era el tercero más usado entonces. Según su fórmula:

[§ **4.1**] *Patrón* o *patrono* es la persona que emplea los servicios de otras y los paga con dinero.

La vigésima edición del *Diccionario* de la Real Academia (*DRAE-20* 1984) fijó esta acepción en la entrada número 8 estableciendo que *patrón* o *patrono* es:

[§ **4.2**] La persona que emplea obreros en trabajos y oficios.

La vigésimo primera edición (*DRAE-21* 1992) y la vigésimo segunda reprodujeron en sus entradas número 7 ese mismo texto.

Y la vigésimo tercera y última edición (*DRAE-23* 2014) ha variado (en las dos entradas 5 y 6) que le dedica a la definición que ahora analizo, distinguiendo en esta significación del término *patrón* dos imágenes distintas, la moderna y la contemporánea. Según la primera,

[§ **4.3**] *Patrón* es el señor o persona a la que sirve un criado.

Y según la segunda,

[§ **4.4**] *Patrón* es el patrono, la persona que emplea trabajadores.

5.- Patrón, cosa que sirve de dechado a un operario

El significado de patrón como cosa que sirve de dechado o modelo a un operario consta por primera vez, creo, en 1611 en el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias (Covarrubias 1611). Es la última de las cinco definiciones de patrón que recoge, y dice:

[§ **5.1**] *Patrón* es el dechado por donde se gobierna el bordador; y de los demás oficiales, aquello que les sirve de muestra y regla.

El *Diccionario de autoridades* (*DdA-V* 1737) expuso este significado de patrón (en su entrada número 9) con otra fórmula:

[§ **5.2**] *Patrón* es el dechado que sirve de muestra para sacar otra cosa igual o semejante.

En 1780, la primera edición del *Diccionario de la lengua castellana* de la Real Academia Española (DRAE- 1780) reprodujo el artículo *patrón* del *Diccionario de Autoridades* manteniendo incólume su texto.

La duodécima edición del *Diccionario de la lengua española* (*DRAE-12* 1884) optó por una fórmula más breve (en la entrada número 8, última de las que articuló), que suena así:

[§ **5.3**] *Patrón* es el dechado que sirve de muestra para sacar otra cosa igual.

El *Diccionario ideológico* de Julio Casares (1942) asumió esta misma fórmula (en la entrada número 6) sustituyendo la palabra *muestra* por la palabra *modelo:*

> [§ **5.4**] *Patrón* es el dechado que sirve de modelo para sacar otra cosa igual.

En 1984 la vigésima edición del *Diccionario* de la Real Academia (*DRAE-20* 1984) reprodujo (en la entrada número 11) el texto de la edición de 1884. Pero la vigésimo primera edición (*DRAE-21* 1992) cambió esa definición por la de Casares recién trascrita. La vigésimo segunda edición del *Diccionario* (*DRAE-22* 2001) mantuvo en 2001 la misma definición de patrón. Y lo mismo ha hecho la vigésimo tercera edición (*DRAE-23* 2014, *patrón*), que sólo ha variado el número de entrada (que aquí es la octava, en lugar de la décima).

6.- Patrón, capitán de un una unidad de soldados o marineros

La existencia de santos mílites de tierra y mar, como Santiago, San Jorge, San Mauricio, San Martín, San Fernando, etc. dio lugar en el siglo XVII a un significado especial del término patrón, referido esta vez a la milicia de tierra y mar.

Notorio ejemplo de esta acepción es el libro *Historia del Apóstol de Jesús Christo Sanctiago Zebedeo,* de Mauro Castellá Ferrer (1610), impreso en 1610. El autor iguala la condición de *Patrón* con la de *Capitán General,* ya desde el título de la obra. La idea se reitera en el texto al hablar del Patrón Santiago. P. e. en la carta de ofrecimiento de la obra *Al católico Rey de las Españas, nuestro Señor,* que era a la sazón Felipe III[2]. Descripción que esboza la imagen del patrón cual:

> [§ **6.1**] Capitán o general al que se venera como soldado amigo que se nos une en las batallas armado sobre su caballo blanco…

Esta nueva imagen del *patrón,* hijuela de otra muy anterior –la religiosa de los santos patrones de la que me ocupo en seguida– fue muy utilizada en adelante. Así p. e., en 1630, el abad de Urdilde D. Martín Torrado (1630) dibujó, mirando de nuevo a Santiago Apóstol, una imagen barroca y florida del patrón como:

> [§ **6.2**] Un viejo y honrado capitán, un señor combatiente, un guerrero fuerte, un caballero[3].

[2] Donde lo pinta con estas palabras: "Muéstrase siempre en las batallas armado y en un caballo blanco (…) por lo cual justísima cosa es se conserve y venere (el patronazgo de) un tan grande amigo y un tan gran soldado" (Castellá Ferrer 1610).

[3] "Santo de barba dourada, / bello honrrado, meu patrón / rayo fillo do trebón, / capitán da roja espada, / señor da cruz colorada, / datente, forte guerreiro, / a quen todo o mundo enteiro, /polo mar e pola terra, / chama na paz e

Y más adelante, en 1791, Antonio Capmany editó y tradujo al castellano el *Libro del Consulado del Mar,* todo él dedicado a fijar los derechos y deberes que surgen de la relación comercial entre los patrones o navieros y los constructores, accionistas, contramaestres, escribanos, oficiales, marineros, cargadores, mercaderes, pasajeros y otros interesados en el buque. Capmany llama siempre en castellano simplemente *patrón* a lo que el texto catalán llama *senyor de la nau* o *del leny* (Capmany 1791, tit. 1, cp. 46, p. 75). Lo que renovó la acepción de que patrón significa:

[§ **6.3**] Señor de la nave.

Los diccionarios de nuestra lengua asumieron sin falta esta acepción de patrón acentuando más la capitanía de buques, comerciales o militares, que la capitanía de infantes o caballeros.

El Tesoro de la lengua de Sebastián de Covarrubias (1611) ofrecía en 1611 una acepción de patrón referida a la marina, según la cual:

[§ **6.4**] *Patrón* es, en la galera y nave, uno de los oficiales de ella.

El *Diccionario de autoridades* (*DdA-V* 1737) enunció esta acepción de patrón (en su entrada número 2), en estos otros términos:

[§ **6.5**] *Patrón* es el que gobierna, conduce y guía alguna embarcación.

El *Diccionario de la lengua castellana* de la Real Academia Española (*DRAE-1* 1780) reprodujo en su primera edición (1780) esa misma noción. Pero en la duodécima edición (*DRAE-12* 1884) – entrada número 7– usó una fórmula más restringida:

[§ **6.6**] *Patrón* es el que tiene el cargo y mando de una embarcación.

El *Diccionario ideológico* de Julio Casares (1942) –en la entrada número 5– propuso esta definición reducida a la navegación civil:

[§ **6.7**] *Patrón* significa marinero que manda un barco mercante.

La vigésima edición del *Diccionario* de la Real Academia (*DRAE-20* 1984) dividió esta última fórmula en dos distintas (en las entradas números 9 y 14), a saber:

[§ **6.8**] *Patrón* es el que manda y dirige un pequeño buque mercante.

na guerra, / Santiago o cabaleiro".

> [§ **6.9**] *Patrón* es el hombre de mar encargado del gobierno de una embarcación menor.

La vigésimo primera y la vigésimo segunda edición del *Diccionario* de la Real Academia (*DRAE-21* 1992 & (*DRAE-22* 2001) mantuvieron esa misma fórmula doble en las entradas números 8 (antes 9) y 13 (antes 14). En cambio, la vigésimo tercera y última edición del *Diccionario de la lengua* (*DRAE-23* 2014) sí que ha modificado la definición a fondo, ya que, aunque también le dedica dos entradas (números 7 y 11), la primera asume el doblete ofrecido hasta aquí, pero con otra redacción:

> [§ **6.10**] *Patrón* es la persona (hombre o mujer) que manda un pequeño buque mercante o una embarcación de recreo".

Y la segunda innova, trasladando el sujeto de la figura de las personas a las cosas. Pues define *patrón* diciendo que es un barco; exactamente:

> [§ **6.11**] La galera inmediatamente inferior en dignidad a la capitana de una escuadra.

7.- Patrón, titular del derecho de patronato de una iglesia

Los patrones titulares de algunos derechos derivados de iglesias edificadas o restauradas por terratenientes y casi siempre dotadas de iglesarios donados o roturados por ellos mismos, comenzaron a existir tras la cristianización del Imperio Romano, pero se multiplicaron con las reconstrucciones de ruinas ocasionadas por las invasiones bárbaras primero, y por las islámicas después. En el siglo XIII este concepto de patrón tenía ya una vigencia socioeconómica muy fuerte, que se prolongó hasta que lo cercenó la codificación en el siglo XIX.

Lo que acabo de decir significa que este prototipo de *patrón* se realizó durante la larga etapa histórica durante la cual Europa occidental pasó de hablar sólo latín a hablar latín y romance primero; y a hablar sólo romance finalmente. Y eso obliga a hacer ahora un inciso sobre la ocurrencia del bilingüismo latín-romances en cuanto afecta a la palabra latina *patronus* y a la castellana *patrón.*

Siguiendo la opinión de filólogos cuya autoridad estimo, y sin querer confrontar otras disidentes, advierto que razono en adelante aquí a partir de cuatro datos que doy por establecidos.

Primero, que la palabra *patronus* se siguió utilizando en todos los siglos medios en España; hasta el siglo XII, en solitario; y después, junto a la palabra romance *patrón* o *patrono*.

Segundo, que el término *padre,* que también se adelantó en castellano a su derivado *patrón,* comenzó a existir a comienzos del siglo XII[4].

Tercero, que el término castellano *patrón* surgió un siglo más tarde, pues no se generalizó hasta que lo recogieron las *Partidas* en 1263.

Y cuarto, que los significados de *patronus* y *patrón* en cada una de las dos lenguas sufrieron una evolución simultánea, lo que permite exponerla con un solo discurso.

Cierro el inciso y prosigo.

En 1263 Alfonso el Sabio dedicó todo el Título 15 del Libro 1 de *Partidas* a exponer *El derecho de patronazgo*[5]. Los términos *patrón* y *patronazgo* vienen definidos y justificados en la Ley 1 de este Título 15[6] en forma precisa:

> "*Patronus* en latín tanto quiere decir en romance como *padre de carga* (*id est, pater oneris,* anota Gregorio López en 1555) (…) Así, el que hace una iglesia está obligado a sufrir su carga, abundándola de todas las cosas que sean menester cuando la hace, y amparándola después que esté hecha.
>
> Y *patronazgo* es derecho o poder que ganan en la iglesia, por los bienes que hacen los que son patrones de ella; y este derecho lo gana un hombre por tres cosas.
>
> La una, por el suelo que da a la iglesia, en que la hace.
>
> La segunda, porque la hace.
>
> La tercera, por el heredamiento que le da, a que dicen dote, donde vivan los clérigos que la sirvieren y con que puedan cumplir las otras cosas, según dice el título que habla de lo que deben hacer las iglesias.
>
> Otrosí pertenecen al patrón tres cosas de su derecho por razón del patronazgo.
>
> La una es *honra.*
>
> La otra es *pro,* que debe haber de ello.
>
> La tercera, cuidados y trabajos que debe tener" (Alfonso el Sabio 1263 § 1.15.1).

Esto último lo especifican las otras catorce leyes del Título 1, como indican sus propios rótulos (Alfonso el Sabio 1263 § 1.15.2/15)[7].

---

4 Victor Oelschläger (1940) data concretamente en 1132 su primera aparición escrita.

5 El preámbulo del título lo justifica de una forma entrañable: "Naturaleza y razón –dice– mueven a los hombres a amar las cosas que hacen, y a guardarlas cuanto pueden, para que se mejoren y no se menoscaben (…) De donde por esta razón, el que hace una iglesia debe amarla y honrarla como cosa que él hizo en servicio de Dios, y otrosí la iglesia debe amarle a él, y honrarle y reconocerle como a padre (…) Así pues conviene (…) que digamos el derecho que han de las iglesias aquellos que las hacen de nuevo que son sus patrones" (Alfonso el Sabio 1263 § 1.15.pr.).

6 "Ley 1. Qué quiere decir patrón y patronazgo y por qué se gana, y qué derecho tiene el patrón en la iglesia".

7 "Ley 2. En qué cosas puede el patrón aprovechar en la iglesia donde es patrón. Ley 3. Que los patrones deben tener cuidado y sufrir trabajo para amparar y guardar la iglesia y sus cosas. Ley 4. Que los patrones no

Como puede apreciarse, las *Partidas* formalizaron un concepto de patrono que especificaba a los anteriores en algo distinto, y muy complejo, pues que era a la vez, sacro y profano, teológico y filosófico, jurídico y político, económico y social. Me atrevo a simplificar esa complejidad en esta fórmula:

> [**§ 7.1**] *Patronus* (en latín *pater oneris,* padre de carga) es el que hace una iglesia en servicio de Dios, y que por eso está obligado a sufrir la carga de proveerla de todas las cosas que sean menester cuando la hace, y de ampararla después; y que, por los bienes que le hace con su patronazgo tiene derecho a recibir de ella honra (i. e., honores) y pro (i. e., rentas), y a realizar en ella los cuidados y trabajos que estime convenientes.

La autoridad de *Partidas* impuso durante siglos esta noción de *patrón* como la predominante en el lenguaje jurídico de España. Lógicamente produjo y soportó novedades, e importa destacar aquí dos de ellas: la aparición de abusos y de la normativa canónica tendente a reprimirlos y evitarlos; y la creación del Patronato Real, que fue una suma gigantesca de patronazgos.

Dos muestras típicas del primer fenómeno son las compilaciones canónicas aprobadas en dos importantes sínodos del siglo XVI: la *Compilación y sínodo palentino de 20.09.1500* mandada componer por el obispo Diego de Deza; y la *Compilación sinodal burgalesa de noviembre de 1503* mandada componer por el obispo Pascual Ampudia. Ambas dedicaron bastantes cánones a castigar conductas antijurídicas de los patronos eclesiásticos de la diócesis de Palencia[8] y de Burgos[9]. Y testificaron bien, y a la par, las

deben tomar ninguna cosa de la iglesia. Ley 5. Que los obispos no deben poner clérigos que sean patrones, a menos de que se los hayan presentado a ellos. Ley 6. Cómo pueden los patrones mudar sus voluntades en cuanto a presentar los clérigos al obispo. Ley 7. Por qué razón no pueden los clérigos que son patrones mudar sus voluntades en presentar clérigos, como los legos. Ley 8. En cuantas maneras puede pasar el derecho de patronazgo de un hombre a otro. "Ley 9. Por qué razones puede pasar el poder de presentar clérigo de un hombre a otro. Ley 10. Qué derecho es cuando son muchos los patrones de una iglesia y no concuerdan en presentar un clérigo. Ley 11. Hasta cuanto tiempo después que la iglesia vaca debe el obispo esperar a los patrones que desacordaron en presentar. Ley 12. Que el derecho de patronazgo no se puede partir, mas todos los patrones deben tener el mismo derecho, cuantos quiera que sean. Ley 13. Qué clérigos deben los patrones primeramente presentar para las iglesias, cuando vacaren. Ley 14. Qué derecho debe ser guardado cuando ordenan algunos clérigos a título de las iglesias que tienen patrones. Ley 15. Por qué razón tuvo por bien la Santa Iglesia que algunos legos tuviesen derecho de patronazgo".

8 P. e.: "C. 45. Que los patronos no lleven cosa alguna por la presentación" (Deza 1500 § 79). "C. 46. Que los patronos de las iglesias no den letras de presentación de los beneficios antes que vaquen" (Deza 1500 § 80). "C. 47. Que los patronos no hagan intrusiones en las iglesias" (Deza 1500 § 81). "C. 48. Cuando son muchos los patronos de una iglesia y presentan muchos clérigos" (Deza 1500 § 82). "C. 49. Que los patronos no agravien ni fatiguen a los rectores de las iglesias, demandándoles yantares u otras exacciones" (Deza 1500 § 83).

9 P. e.: "Algunos de los patrones de algunas iglesias y monasterios de nuestro obispado presentaron a nos, o a nuestros antecesores, algunos clérigos para servir las dichas iglesias y para dar los dichos sacramentos a los parroquianos feligreses de ellas; y los dichos clérigos, de nos o de nuestros antecesores, recibieron colación e institución y poderío para ello, y entonces les fue asignado por los dichos patrones conveniente ración de los dichos frutos y rentas y derechos de las dichas iglesias para mantenimiento conveniente de los dichos clérigos, y para pagar los nuestros derechos y las cargas a quien eran debidas.

"Empero ahora, algunos de los dichos patrones, no temiendo a Dios, en gran peligro de sus ánimas, con pura

imágenes positiva y negativa del *patrón* de patronato eclesiástico.

Las personas titulares de derechos de patronato eran siempre personajes: nobles, jerarcas civiles, militares y eclesiásticos, o terratenientes o burgueses acaudalados. Y el personaje más importante de España era el rey. De la acumulación de iglesias de que era patrono este último surgió el Patronato Real, una institución muy importante en la España filipina.

En 1565 reivindicó Felipe II el Patronato Real sobre todos sus reinos europeos[10]; y en 1574 lo estableció y reorganizó con su proverbial meticulosidad en sus virreinatos americanos mediante una *Cédula general de 1.06.1574 de declaración del Patronazgo Real acerca del orden que se ha de tener en la presentación de arzobispados y obispados y prebendas de las Indias, y beneficios y doctrinas de las iglesias catedrales de ellas*[11].

Por lo demás, los diccionarios de la lengua fueron certificando las variaciones que sufrió la imagen de esta especie de patronos.

El *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias (1611) constató (en la tercera entrada) que:

> [**§ 7.2**] *Patrón de memorias* es el que queda instituido para nombrar en ellas, y esta facultad se llama patronazgo.

---

codicia, guardan y reciben para sí la mayor y la mejor parte de los dichos frutos y rentas y derechos de las dichas iglesias; y no quieren dar a los dichos clérigos para su mantenimiento, ni para pagar los nuestros derechos y las cargas a que son tenidos, sino muy pequeña cuantía; por lo cual se avienen con ellos y con lo cual no se pueden mantener sino muy pobremente, ni pagar los nuestros derechos, ni las dichas cargas, ni las quieren ellos pagar ni sufrir; por lo cual las iglesias son mal servidas, y los dichos clérigos han de andar mendigando, en gran oprobio y deshonra de la orden sacerdotal que tienen" (Ampudia de Rebenga 1503, § 134).

"Sabemos de cierto que en muchas iglesias de nuestro obispado los que en el patronazgo de ellas se llaman abades de ellas, tanto legos como clérigos, en las iglesias donde son patrones ponen clérigos abogados, y los tiran cuando les place, y no les dan mantenencia que les cumpla de que se puedan proveer, y esto es gran mengua y denuesto de la clerecía y de la fe. Por ende establecemos (…) que los asígnen los padroneros de las iglesias y de los monasterios tal mantenencia por que puedan vivir honestamente. Y en todas las otras cosas tenemos por bien que sea guardada su honra y sus derechos a los patrones de las iglesias y monasterios" (Ampudia de Rebenga 1503, § 196).

"Por cuanto los patronos de las iglesias monasteriales y otras abadías que tienen iglesias, especialmente en las montañas, que llevan todos los diezmos de ellas, o dos tercios, o el uno que a los clérigos pertenece, son obligados a poner clérigos suficientes que residan y sirvan las tales iglesias y administren a los pueblos los santos sacramentos, y para esto darles congrua sustentación, pero no lo hacen así, antes toman clérigos del mejor mercado y precio que pueden, no curando si son suficientes o no, ni que residan o no residan, ni miran si los pueblos son servidos como es razón, ni curan de la salvación de las ánimas, sino solamente entienden en procurar que sus rentas crezcan, y en llevar lo más que pueden de las rentas de las tales iglesias. A cuya causa, lo clérigos, por no tener honesta sustentación, aunque sean buenos, no pueden residir en los tales beneficios, y se mueren las personas sin recibir los santos sacramentos, y sin conocimiento de Dios, y el culto divino está muy disminuido en las tales iglesias, y las iglesias están hechas como establos" (Ampudia de Rebenga 1503, § 401).

[10] "Por derecho y antigua costumbre y justos títulos y concesiones apostólicas somos patrón de todas las iglesias catedrales de estos reinos y nos pertenece la presentación de los arzobispados y obispados y prelacías y abadías consistoriales de estos reinos, aunque vaquen en corte de Roma" *(Nueva Recopilación,* 1.6.1 & *Novísima Recopilación* 1.17.4).

[11] En donde se lee: "El derecho de patronazgo eclesiástico nos pertenece en todo el Estado de las Indias, así por haberse descubierto y adquirido aquel nuevo orbe, y edificado en él, y dotado en él las iglesias y monasterios a nuestra costa, y de los reyes católicos nuestros antecesores, como por habérsenos concedido por bulas de los Sumos Pontífices concedidas de su *proprio motu,* y para conservación de él y de la justicia que a él tenemos, ordenamos y mandamos que el dicho derecho del dicho patronazgo, único e *in solidum* de las Indias siempre sea reservado a nos y a nuestra Corona Real" (Encinas 1596, t. 1 fol. 83).

El *Diccionario de autoridades* (DdA-V 1737) y la primera edición del *Diccionario de la lengua castellana* de la Real Academia Española (*DRAE-1* 1780) enunciaron un significado mucho más lato (en la entrada número 7 de ambos); a cuyo tenor:

[**§ 7.3**] *Patrón* es el que tiene el derecho de patronato en alguna cosa.

La duodécima edición del mismo (*DRAE-12* 1884 *patrón*) abrevió la fórmula y expresó la noción (en la entrada número 2), afirmando que:

[**§ 7.4**] *Patrón* es el que tiene derecho o cargo de patronato.

La vigésima edición del mismo Diccionario (*DRAE-20* 1984) volvió a abreviarla (en la entrada número 2) dejándola así:

[**§ 7.5**] Que tiene cargo de patronato.

Esta definición la han conservado (ambas en la entrada 2) las ediciones vigésimo primera (*DRAE-21* 1992) y vigésimo segunda (*DRAE-22* 2001). Y en realidad, también la vigésimo tercera (*DRAE-23* 2014), que en la entrada 6 define el *patrón* como:

[**§ 7.6**] Persona que tiene derecho o cargo de patronato.

Los datos recién recogidos evidencian que desde el siglo XVIII la noción de patronato se fue secularizando progresivamente de modo que hoy es más civil que canónica, a diferencia de lo que fue hasta el siglo XVII. En consecuencia se habla de *patronato* para señalar: ora *una institución que tiene por objeto la realización desinteresada de una obra de naturaleza social, dedicada a la protección de personas desvalidas;* ora, *el órgano de gobierno de las fundaciones que tiene la finalidad de cumplir el fin establecido por el fundador.*

8.- Patrón santo protector de sus fieles

El concepto de patrono de iglesias de que acabo de hablar tuvo que ser una secuencia de otra imagen anterior, de la que paso a ocuparme ahora; que es la del *santo patrono protector de sus fieles homónimos, sean éstos individuos, cofrades, parroquianos, consocios, conciudadanos, etc.*

El término *patrón* significando *santo protector de una persona o grupo de personas* fue también una secuencia de otro sentido anterior, o mejor dicho de los dos anteriores que considero originarios en cuanto heredados del término antecesor *pater:* el sentido político-económico y el sentido sagrado-religioso. Y el paso adelante consistió en sustituir el politeísmo pagano por el santoral angélico y humano propio del monoteísmo cristiano.

A lo largo de la Edad Media los dos significados de *patronus* se mantuvieron cada uno en su ámbito. Pero a medida que aquella sociedad se auto identificaba como *cristiandad* de una forma cada vez más radical, el sentido *jurídico-económico* fue quedando en el vocabulario técnico de los gremios y de los notarios, y el sentido *religioso-político* fue ganando terreno en el vocabulario de los burgueses y de los cofrades. Este proceso estaba consumado ya en el siglo XII. He aquí algunos ejemplos del mismo.

En 1140 Giraldo de Beauvais usaba el término en la *Historia Compostelana* (*Hist. Comp.* 1140, §§ 2.50.1, 2.50.4 & 2.50.6) dando a entender que:

> [**§ 8.1**] El *patronus* es un santo, protector piadoso y oportuno auxiliador, a quien con razón alaba y ruega devotamente la multitud.

En 1160 Aymerico Picaud empleaba en el *Calixtinus* (Picaud 1160 §§ 1.5, 1.15, 1.17, 1.20 & 1.22) la palabra *patronus* repetidas veces refiriéndose al Apóstol Santiago. Esbozo así una recomposición de la imagen fragmentada que ofrece:

> [**§ 8.2**] El *patronus* es un santo que es un pastor y guía excelso[12] y un protector y valedor poderoso[13], que merece ser venerado por una persona o un colectivo de personas[14] para que las rija y conforte[15], si ellas se lo merecen[16].

No se crea que esta cristianización del concepto fue objeto de un consenso angelical… El demonio metió baza aprovechando las luchas políticas y sociales, p. e., entre señores civiles y señores eclesiásticos, o entre burgueses agremiados y usuarios de sus servicios.

Refiriéndose a los patronos de los gremios medievales gallegos, Alfonso Otero Varela (1989.04.9 p. 33) explicaba su multiplicación y veneración como una consecuencia de la necesidad de amparo divino, dada la ineficacia de las autoridades, así civiles como eclesiásticas, en el amparo de los derechos de los individuos. Lo hacía por cierto con una frase que es en realidad otra acepción de esta tercera idea del patrón que estoy describiendo. Es la siguiente:

> [**§ 8.3**] Un *patronus* es un intercesor ante la divinidad dada la falta o debilidad de la instancia judicial terrena.

Revisando los estatutos de la *Opera di San Jacopo de Pistoia,* Lucia Gai y sus colaboradores descubrieron "una tradición atestiguada ininterrumpidamente desde el más

[12] *Almus noster* patronus (…) *plebis pastor et dux* § 1.20; *tantum ducem ac pastorem* (…) *tanto patrono* § 1.22.
[13] *Valentem* patronum, *protectorem tibi et adiutorem* § 1.17.
[14] *Gallecie* patronum qui (…) *venerari meruit* § 1.5.
[15] *Ut suo* patrocinio *regeret verum etiam* (…) *confortaret* § 1.15.
[16] *Sic illum* patronum *habere merebimur* § 1.15.

antiguo texto conservado de estatutos pistoieses", que consta en un fragmento del siglo XII, de hacia **1180** (Rauty-Savino 1977 § 46). Dice que se estableció como "estatuto del pueblo" una "función de San Jacopo como patrón laico de la ciudad de Pistoia, opuesto por así decir a San Zenón, patrono de la iglesia pistoiense, y no sólo titular de la catedral" (Gai-Tolu-Savino (1984, p. 49). Donde no deja de sorprender el hecho de que, incluso en trance de elegir un patrón laico, se eligiera un santo cristiano para oponerlo a otro patrón eclesiástico también santo cristiano. La meticulosidad con que la vigente disciplina canónica y administrativa regulan los nombramientos de patrones de agrupaciones humanas de uno y otro género son hierbas que nacieron de aquellas semillas.

La imagen del patrón como un santo protector ha conservado una vigencia ininterrumpida y muy viva en el lenguaje usual hasta nuestros días. Pero debo notar que las imágenes del concepto que revelan los usos del término ofrecen más bien *visiones estimativas sentimentales* que *visiones descriptivas racionales.* Pongo algunas muestras.

Acreditó José María Díaz Fernández –en uno de sus excelentes ensayos periodísticos (Díaz Fernández 1995.05.2)– que desde 1465 se aludía en las *Actas Capitulares del Cabildo de la Catedral de Santiago de Compostela* a la antífona *Oh Beate Jacobe,* cuyo texto[17], incorporado después como antífona de vísperas en el llamado *Breviario Compostelano de 1569,* contiene los elementos de una visión retórica de *patronus* que puede componer una definición como ésta:

> [§ **8.4**] Un *patronus* es un bienaventurado digno de amor singular, merecedor de que todos devotamente le pidan con el corazón y con los labios intercesión ante el Señor.

El *Sínodo de la Diócesis de Tuy de 4-6.11.1482,* convocado por don Diego de Muros, habló de su patrón San Agustín (Muros-I 1482, *Tuy* 1.2) considerando que:

> [§ **8.5**] Un *patrón* es un glorioso doctor santo cuya religión y hábito se sigue observando.

Y en 1628 Francisco de Quevedo Villegas (1628.02.1) encomiaba a nuestro patrón Santiago, puntualizando que:

> [§ **8.6**] Un *patrón* es un padre en la fe y un libertador en la vida y en la honra de sus patrocinados.

A finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII, los pleitos del patronazgo de España consolidaron la idea de que un patrón era –y tenía que ser– "único y celestial",

[17] *Oh Beate Jacobe, ómnium corde, ore devote cantande / Oh Patrone singularis, amabilis, intercede pro nobis ad Dominum.*

según ha recordado José María Díaz Fernández (2001 p. 166). Matiz que diluyó el liberalismo durante el siglo XIX.

Ya en el siglo XX, el *Codex iuris canonici de 17.05.1917,* promulgado por Benedicto XV usó la palabra *patrón* para referirse a los santos titulares de comunidades locales, ofreciendo una definición de estos patrones en los cánones 1278 y 1247.2. De acuerdo con ellos:

> [§ **8.7**] Los *patronos* de las naciones, diócesis, provincias, cofradías, familias religiosas u otros lugares o personas morales son santos elegidos por éstas, cumpliendo los debidos requisitos, y constituidos con la confirmación de la Sede Apostólica[18], cuyas fiestas no son de precepto eclesiástico ni siquiera en su localidad[19] (CIC 1917 cánones 1278 y 1247.2).

El académico Alonso Zamora Vicente (1978: pp. 369-370) estimó en 1978 que éste significado de patrón era el segundo más usado entonces. Su fórmula era:

> [§ **8.8**] *Patrón* o *patrono* es el santo titular de una iglesia.

En 1983, el Arzobispo Rouco Varela (1983.07.25) expresó el valor positivo del *santo patrón* en su aceptación como "un modelo vivo, una mano protectora y un intercesor incesante para todos".

El canónigo Jesús Precedo –que ya había manifestado en 1982 el valor positivo del santo patrón, celebrando que no hubiera "desaparecido hoy del todo, gracias a Dios, el culto a los santos patronos" y que el crecimiento del afán festivo estuviera produciendo "una especie de resurrección de las fiestas patronales, a pesar de la secularización de la cultura" (Precedo 1982.02.27)– escribió en 1985 un excelente libro sobre *Santiago el Mayor, patrón de España,* en el que se refiere a sus representaciones artísticas puntualizando que la imagen central del altar mayor de la catedral compostelana es la del "apóstol sentado, como maestro, amigo y doctor (…) que con su cartela nos informa de la presencia de su cuerpo en Compostela: *Aquí está el cuerpo de Santiago Apóstol, Patrono de las Españas*"[20] (Precedo Lafuente 1985, p. 183), don Jesús dibujó ahí esta preciosa idea de *patrono:*

> [§ **8.9**] *Patrono* es el santo reconocido como maestro, amigo y doctor de una comunidad humana.

[18] *Laudabiliter (...) sancti nationum, diocesium, provinciarum, confraternitatum, familiarum religiosarum aliorumque locorum et moralium personarum eliguntur et (...) constituuntur Patroni.*

[19] *Ecclesiastico praecepto dies festi patronorum non subiacent; locorum autem Ordinarii possunt solemnitatem exteriorem transfere.*

[20] *Hic est corpus divi Jacobi Apostoli et Hispanarum Patroni.*

El abogado José Manuel Blanco Fernández (1990.12.1) trazó en 1990 otra no menos hermosa imagen del *patrón* glosando el patronazgo que la Infantería Española reconoce a María Inmaculada, propugnando que:

> [§ **8.10**] Un *patrón* es un modelo de conducta que necesita el ser humano que sufre, lucha y muere, en el que depositar anhelos, y al que recurrir en los inevitables momentos de desfallecimiento.

Este mismo año 2017 ha hecho suya Mercedes Brea (2017.07.25) la muy antigua consideración cristiana de *patrón* como:

> [§ **8.11**] Un santo que milita en Dios y por Dios, y que protege y auxilia en su nombre a todos los que lo invocan.

Los diccionarios corroboran la estela que acabo de trazar.

El Diccionario de autoridades (*DdA-V* 1737) enunció esta acepción de patrón de forma superlativa, pues le dedicó tres de nueve entradas (4, 5 y 6), que dicen que un *patrón* es:

> [§ **8.12**] Un santo que se elige por especial protector de algún reino o pueblo, cofradía o hermandad.

> [§ **8.13**] Un santo que alguno tiene por protector con particular devoción.

> [§ **8.14**] Un santo de quien toma la advocación o título alguna iglesia.

La primera edición del *Diccionario de la lengua castellana* de la Real Academia Española (*DRAE-1* 1780) mantuvo esas tres explicaciones.

La duodécima edición del mismo (*DRAE-12* 1884 *patrón*) resumió los mismos conceptos en dos entradas (números 2 y 3), con estas fórmulas:

> [§ **8.15**] *Patrón* es el santo titular de una iglesia.

> [§ **8.16**] *Patrón* es el (santo) que se elige por especial protector de un reino, pueblo o congregación.

El *Diccionario ideológico* de Julio Casares Sánchez (1942) mantuvo este cambio, pero variando la redacción. En su magín, patrón es:

> [§ **8.17**] El santo titular de una iglesia.

> [§ **8.18**] El protector escogido por un pueblo o congregación, ya sea un santo, ya la Virgen o Jesucristo en algunas de sus advocaciones.

La vigésima edición del *Diccionario de la Real Academia* (*DRAE-20* 1984) hizo suyas estas dos definiciones (en las entradas números 4 y 5). Y lo mismo han decidido, después, la vigésimo primera edición (entradas tercera y cuarta); la vigésimo segunda (entradas tercera y cuarta); y la vigésimo tercera y última (entradas números 2 y 3).

9. *Patronus, advocatus* defensor y protector

Creo que el significado fuerte del término latino *patronus*, anterior en el tiempo al que acabo de perfilar, es el jurídico de *advocatus* que le atribuyó la jurisprudencia romana, fundamentando la idea en el valor *auctoritas,* o sea, en el saber socialmente reconocido. El patrón fue considerado entonces como un defensor y protector a todos los niveles, incluido el más técnico y delicado que era el de los tribunales de justicia.

Ahora bien, las fuentes jurídicas romanas antiguas usuales –escrituras, normas, sentencias, doctrinas– no dan, hasta donde yo sé, una definición técnica de este término. Por tanto, hay que inducirla de lo que esas mismas fuentes disponen o dictaminan con ocasión de la casuística real de la institución. Una institución articulada en un manojo de derechos y deberes de dominio que tienen los patronos reales que son los *paterfamilias* sobre los libertos, es decir sobre los siervos que han manumitido.

Pero el problema se agudiza porque la regulación romana de los derechos de dominio del *patronus* sobre las personas y bienes de los libertos es complicada, intrincada y casi inabarcable. Quien desee comprobar lo que digo puede leer en las *Instituciones* escritas por GAIO DE BERITO hacia 161 dC., que creo es la primera exposición doctrinal del asunto que tenemos, el bosque de disposiciones concretas que expone[21].

En 533, las *Instituciones* de JUSTINIANO incorporaron el texto de GAIO (JUSTINIANO 533 *Inst.* 3.7 pr. & 1). De este modo, sus reglas: han participado de la vigencia de que ha gozado el *Corpus iuris civilis,* al menos como derecho supletorio, hasta nuestros días; y han colonizando muchos escritos de derecho posteriores a GAIO (...) Cuyos autores continuaron usando el término *patronus* con este contenido (…) Pero sin definirlo como derecho, hasta que lo hizo la romanística del siglo XX.

Así pues esta noción fuerte que tuvo y conserva el término *patronus* debe entenderse tal como la han fijado los profesores de Derecho Romano de nuestro tiempo. Pongo tres ejemplos que tomo de mi propia experiencia discente.

[21] P. e., "Consideremos ahora los bienes de los libertos. En otros tiempos le estaba permitido al liberto preterir impunemente a su patrono en el testamento (…) Como resultaba claramente injusto que el patrono no tuviera ningún derecho (a la herencia del liberto), esta injusticia fue pronto corregida por el Edicto del Pretor" *Nunc de libertorum bonis videamos. Olim itaque licebat liberto patronum suum impune testamento praeterire (...) Aperte iniquum erat iuris patrono superesse. Qua de causa postea Praetoris Edicto haec iuris iniquitas emendata est* (GAIO DE BERITO 161, 3.39-41).

De D. José Arias Ramos (1951 § 32 & § 92 n. 183) aprendí en los años 50 que:

> [§ **9.1**] *Patronus* es el antiguo amo del esclavo al que manumitió, convirtiéndose a sí mismo en *patronus*, *orator, causidicus* o *advocatus* del manumitido, y a éste en su liberto.

De D. Álvaro D'Ors aprendí[22] en los años setenta (D'Ors 1977 § 21) que en derecho romano eran *patroni:*

> [§ **9.2**] Las personas independientes *(sui iuris)* que tenían subordinados a grupos de personas como clientes *(cliens clientis),* de quienes recibían servicios, especialmente apoyo político, y a quienes a su vez defendían en los pleitos y otros negocios como abogados.
>
> Y de D. Víctor Herrero aprendí en los años ochenta (Herrero Llorente 1992 § 6256) que el concepto latino de *patronus* o *defensor* designaba a:
>
> [§ **9.3**] Un *patricius* en posesión de todos los derechos, al cual estaban unidos los clientes que voluntariamente se ponían bajo su protección mediante un vínculo sagrado creado por un contrato fundado sobre la *fides*[23].

Ni *patronus* ni *patrón* han perdido a lo largo de la historia el significado de abogado legitimado para actuar en el foro judicial, entendiéndose el abogado como un defensor y protector que actúa en ambos foros, el jurídico estricto y el político-social genérico. Se mantuvo en la Edad Media de la mano de la praxis y con el soporte doctrinal de San Isidoro.

Las *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla conservaron desde 632 los dos sentidos anteriores de *patronus*, sin optar entre uno u otro, ni sustituirlos. Eso sí, acentuó la vigencia del segundo significado –la del *patronus jurídico-económico*–, advirtiéndonos que era el más reconocido por los hablantes del siglo VII; pero mantuvo la percepción del primer significado –la del *patronus religioso-político*– con la hábil introducción en su

[22] "En virtud de la *fides* debida por el *patronus* a su *clientela,* formada por familias modestas a él acogidas y por los esclavos a los que había dado la libertad, aquél debía intervenir (en el proceso) como *vindex* (o sea como un defensor que se oponía a la reclamación ejecutiva, corriendo el riesgo de ser condenado al doble de la deuda reclamada); o, después, como pagador de las deudas de sus clientes insolventes; de suerte que la situación de supeditación no se daba tanto respecto a los acreedores, cuanto a los patronos que liberaban a sus clientes de caer en servidumbre por deudas. Sólo quien carecía de todo patrimonio y de toda protección podía llegar a caer en tal servidumbre" (D'Ors 1960, § 72).

[23] Herrero puntualizaba su contenido básico así: "El *patronus* presta a su cliente protección, ayuda y consejo, le defiende en los procesos, e incluso puede darle una parcela de tierra de cultivo. El cliente debe a su patrono obediencia, respeto, ayuda militar e incluso préstamos de dinero en casos especiales. En las elecciones debe sostener la candidatura del *patronus.* Cuando los plebeyos fueron alcanzando poder y notoriedad, también ellos se rodearon de clientes" (Herrero Llorente 1992 § 6256).

definición del distintivo cristiano de la caridad envuelto en la palabra *affectum.* De su texto[24] (Isidoro de Sevilla 632, 10.205) infiero esta idea del concepto:

> [§ **9.4**] *Patroni* son las personas que tienen clientes a los que muestran afecto de padres (*patri*) y a los que defienden como padres.

Y además el *patronus advocatus* de sus clientes se afianzó desde la postrera Edad Media con la recepción del derecho romano, que repuso la noción de *patronus* como abogado en el citado sentido estricto del término. Ambas funciones se han mezclado a lo largo de los siglos inevitablemente. Enhebro algunas muestras que lo atestiguan.

De un texto jurídico latino escrito hacia 1149 llamado *Lo Codi* se hicieron, hacia 1350, versiones castellanas[25], que recogen la idea de *patronus* con ocasión de explicar el concepto de infamia (LCec 1350, 2.5.3)[26]. Pues bien, *Lo Codi en castellano* repuso el segundo significado fuerte del *patronus* romano, entendiéndolo en sentido estricto así:

> [§ **9.5**] *Patrones* (*patroni*) son quienes pueden andar a pleito, razonando por sí y por sus libertos.

En 1471, las *Nominum legalium expositiones,* editadas en Segovia por el *magister* Johannes Parix, volvieron a enseñar la significación de *advocatus* que enlaza los términos *patronus* y *libertus* (Parix ed. 1471 § 12.8-10), de este modo:

> [§ **9.6**] Es *patronus* de un (*servus*) manumitido quien lo manumitió, y se llama al manumitido liberto (*libertus*) del manumitente[27].

En 1490 el *Universal vocabulario en latín y en romance* de Alonso Fernández de Palencia (1490 7b, 80d) documentó el primer uso impreso en castellano del término *patrón* significando *defensor* y *protector*[28].

> [§ **9.7**] *Patrón* es el *defensor* y *protector.*

---

[24] *Patroni a patribus dicti sunt, quod huiusmodi affectum clientibus exhibeant ut quasi patres illos regant.*

[25] Traducciones que tienen además la infrecuente peculiaridad ortográfica de escribir *patrón* con d *(padrón)* en lugar de con t, además de otras habituales como *enfames* por infames, *furto* por hurto, *rabina* por rapiña, *iniuria* por injuria, *libertín* por liberto…

[26] Dice así el texto: "Infames son aquéllos que son vencidos ante el juez de hurto, o de rapiña, o de injuria… Estos tales dichos infames no pueden andar a pleito ni razonar sino por sí, y por sus hijos, y por sus parientes; y el liberto *(libertín)* por su patrón *(padrón),* y el patrón *(padrón)* por su liberto *(libertín),* y el tutor o el curador por quien es tutor o curador". El editor, Juan Antonio Arias Bonet, apunta en nota que el inciso "y el padrón por su libertín" no figura en los manuscritos latinos ni provenzales, lo que significa que es un añadido del traductor español medieval (LCec 1350, 2.5.3).

[27] *Manumittere est servum a servitute dimittere (...) qui vero manumittit ipse est manumissi patronus, manumissus vero manumittentis dicitur libertus.*

[28] Tomo el dato de Coromines 1973 y de Coromines & Pascual 1980.

En 1495 el *Vocabulario español latino* de Elio Antonio de Nebrija (1495) tradujo el sustantivo latino *patronus patroni* a los términos castellanos "*patrón* o *defensor*". De donde que aquí,

> [**§ 9.8**] *Patrón* es el defensor.

En 1611, el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias (Covarrubias 1611) ofreció cinco definiciones de patrón, siendo la primera de ellas que:

> [**§ 9.9**] *Patrón,* del nombre latino *patronus*, significa *advocatus.*

En 1604, Hernando de Oxea explicó la noción de *patrono* como una propiedad ontológica del ente, en la muy curiosa dedicatoria que hizo el 20 de marzo de ese año 1604 de su obra *Historia del glorioso Apóstol Santiago, Patrón de España* a don Pedro Fernández de Castro y Andrade, Conde de Lemos. Copio la parte de ella que interesa ahora:

> Es tan antiguo en el mundo –escribió Oxea– el tener unos necesidad de otros para su socorro y amparo, que nació con la misma naturaleza. Y fue Dios, tan próvido en la confección de ella, que aunque a todas las cosas criadas repartió con larga mano de los tesoros de su misericordia, dando a cada una lo que le convenía para poder vivir y sustentarse según la condición de su naturaleza, las dejó con necesidad de recurso a otros superiores, sin escaparse de esto ninguna de ellas, por poderosa que sea (…). "Esto vemos en la jerarquía y máquina del mundo, a donde todas las cosas terrestres y materiales tienen necesidad para su vida y conservación de las influencias de los elementos; (éstos,) de los astros; (éstos,) de los movimientos de los cielos; éstos, de los ángeles que los mueven; y unos ángeles de otros, para que los alumbren y den a entender la divina voluntad; y el último o los últimos de ellos, del mismo Dios: del cual, como de primera causa, principio sin principio, y piélago de inmensa sabiduría y poder, está todo pendiente y eslabonado (…).
>
> Como dice el Doctor Angélico y príncipe de los teólogos Santo Tomás, a cada especie de animales brutos proveyó Dios un ángel para su gobierno y conservación; y a cada hombre, que es el animal más noble y racional, de otro para su amparo. Y de la Divina Escritura nos consta que a las provincias enteras, y a cada una de ellas, hizo Dios este favor: que les dio ángel y ángeles para su protección y amparo. Los cuales tienen de ellas y de sus cosas tanto cuidado que, además de interceder siempre por su bien en la presencia de Dios, le tienen muy particular de procurársele por otras vías; y de removerles y apartarles con todas sus fuerzas el mal y daño que padecen o les amenaza (…).

> Y no sólo de naturaleza angélica nos dio Dios estos custodios y patrones, sino también de la humana. Y así vemos que apenas hay provincia, pueblo o ciudad que no tenga por su patrón, concedido de la divina mano, a uno o más de los santos del cielo, y a otro príncipe temporal de los que viven en la tierra, para que la socorra en sus necesidades" (Oxea 1615 *dedicatoria*).

Hernando de Oxea perfiló así lo que podemos llamar la imagen metafísica del concepto de *patrón,* que me atrevo a esbozar así:

> [**§ 9.10**] *Patrón* es el ser superior protector que necesita cada ser, sea inanimado o animado, humano o angélico, individual o colectivo, para soportar la existencia.

La idea despedía una luz tan brillante que cegó a sus coetáneos y sucesores todos. Su contemporáneo, Covarrubias (1611), la empobreció en la segunda de sus cinco definiciones de *patrón*; la que dice que:

> [**§ 9.11**] *Patrón* es cualquiera que nos favorece y ampara.

Y después, el abstraccionismo ilustrado la dejó aún más enjuta, reducida a sustantivos sinónimos como *abogado, defensor, protector, amparador, mediador,* etc. Los diccionarios lo atestiguan:

En 1737 el tomo V del *Diccionario de autoridades* (*DdA-V* 1737) enunció la acepción que ahora analizo (entrada número 1) así:

> [**§ 9.12**] *Patrón* significa defensor, protector o amparador.

La primera edición del *Diccionario de la lengua castellana* de la Real Academia Española (*DRAE-1* 1780) reprodujo el artículo patrón del *Diccionario de Autoridades* manteniendo ésta. La duodécima edición (*DRAE-12* 1884) aún la mantenía (en la entrada número 1). La vigésima edición (*DRAE-20* 1984) la redujo (en la entrada número 3) diciendo que patrón significa:

> [**§ 9.13**] Defensor, protector.

La vigésimo primera edición del mismo (*DRAE-21* 1992) reiteró texto y ordinal en la entrada número 3. Y las ediciones vigésimo segunda (*DRAE-22* 2001) y vigésimo tercera (*DRAE-23* 2014) han mantenido la entrada número 3 (*defensor, protector*), elevándola a número uno.

Es muy de notar que el derecho canónico actual ha vuelto a recoger la noción de *patrón* como abogado de los tribunales eclesiásticos. En efecto, el *Codex Iuris Canonici de Juan Pablo II* (*CIC* 1983: canon 1490) reguló el rol de *patrono* como *procurador o abogado* de los tribunales eclesiásticos, con unos cánones que dejan emerger esta definición:

> [**§ 9.14**] "*Patronos* son personas en la medida de lo posible estables que debe haber en todo tribunal, recibiendo sus honorarios del mismo tribunal, y ejerciendo la función de abogado o de procurador[29] en favor de las partes que libremente prefieran designarlos, sobre todo en las causas matrimoniales".

10. *Patronus*, *pater familias*, amo y señor poderoso

Parece seguro que el primer sentido fuerte que el término patrón o patrono ha tenido a lo largo del tiempo en el mundo indoeuropeo es el del término jurídico latino *patronus* que lo recibió a su vez del término socio-religioso *pater.* Lo explico pasando la palabra a dos maestros a quienes concedo autoridad, Alfred Ernout y Émile Benveniste.

Al explicar el sentido originario del término *pater patris,* padre, el *Diccionario etimológico de la lengua latina* de Ernout-Meillet-André (1959, p. 487) ofrece los datos de interés que resumo.

> a) *Pater* no indica la paternidad física, que más bien se indica por *parens* y *genitor*. *Pater* tiene un valor social. Es el jefe de la casa, el *dominus,* el *pater familias:* se trata del hombre que es uno de los representantes de la sucesión de las generaciones, y por eso se habla de los *patres*. Lo cual explica la aparición de los términos *patronus*, *patrocinium,* y *patria potestas* (Ernout-Meillet-André 1959 p. 487/a).
>
> b) También se emplea *pater* como palabra de respeto hablando de los hombres y de los dioses (Ernout-Meillet-André 1959 p. 487/a).
>
> c) *Patronus* está poco representado y no fue productivo en la época histórica; la palabra principal a que dio lugar fue *colonus,* porque *colonus* es quien tiene un *patronus* (Ernout-Meillet-André 1959 p. 487/a).
>
> d) De *patronus* derivaron *patrocinium,* de donde *patrocinor;* y en la baja época, *patronalis* y *patronatus* (Ernout-Meillet-André 1959 p. 487/b).
>
> e) El valor social, y consecuentemente religioso, de *pater* que se observa en latín es una herencia del indoeuropeo. En el *Rigveda* se lee muchas veces *pitá, pater,* al lado de *janitá, genitor;* y *pitá* se dice de personajes diversos, en especial *dyauh,* o sea celestiales, luminosos; como en latín *Iuppiter,* en umbro *Ju-pater.* Por otro lado, el sánscrito *pitárah,* como

[29] *Stabiles patroni constituantur (...) qui munus advocati vel procuratoris in causis (...) exerceant.*

el latino *patres,* designa a los ancestros, y la palabra tiene un valor religioso, al mismo tiempo que social (Ernout-Meillet-André 1959 p. 487/b).

Y, en su *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas,* Benveniste (1969) añade estas otras anotaciones que perfilan la distinción entre el padre ancestro y el padre inmediato (Benveniste 1969 § 1.2.1):

a) De todos los términos (indoeuropeos) de parentesco, la forma mejor asegurada es el nombre *pater* del *padre:* en *sánscrito* es *pitar-;* en armenio es *hayr;* en griego es *pater patros;* en latín es *pater patris;* en antiguo irlandés es *athir;* en gótico es *fadar;* y en tocario A y B, *pacar.* Sólo dos de estas formas se apartan del modelo común: en irlandés y en armenio ha habido alteración de la *p* inicial…

b) Pero el testimonio de cierto número de lenguas (hitita, latín, griego, gótico, eslavo) revela otra denominación del padre nutricio, que es *atta*…

c) El término *pater* se impone en el empleo mitológico: es la calificación permanente del dios supremo de los indoeuropeos y figura en vocativo en el nombre divino *Júpiter,* cuya forma latina ha salido de la fórmula de invocación *dyeu pater, ¡cielo padre!,* que abarca exactamente el vocativo griego *Zeu pater*… El área de esta apelación divina es lo bastante amplia para que tengamos derecho a referir al periodo indoeuropeo común el empleo mitológico de ese nombre del *padre.*

d) Ahora bien, en esta figuración original, la relación de paternidad física está excluida. Estamos fuera del parentesco estricto. *Pater* no puede designar al padre en el sentido personal… Se trata de dos representaciones distintas que pueden, según las lenguas, mostrarse irreductibles una a otra.

e) El padre personal es *atta*… término que no puede ser separado de *tata,* que es la manera infantil tradicional de interpelar afectuosamente al padre en védico, en griego, en latín y en rumano… De donde se deduce que *atta* debe ser el padre nutricio, aquel que educa al niño. Y de ahí se deriva la diferencia entre *atta* y *pater*.

De estos testimonios se infiere que el sentido fuerte primero que tuvo el término *patronus* es el religioso y político que le dio su étimo *pater;* y que de ahí se sigue esta definición inicial:

[**§ 10.1**] *Patronus* es el *pater familias,* el jefe de la casa, el *dominus,* el señor con la potestad y la autoridad necesarias para defenderla, porque su condición religioso-política de representante de los *patres* de las sucesivas generaciones del grupo le atribuye el dominio de bienes y personas, y le reconoce como el defensor y protector que necesita el grupo y sus individuos.

Esta idea del *patrón* propia de la antigüedad incluye un juego dinámico entre el *patrón titular del derecho propio del dueño, amo o señor de personas y bienes y de sus frutos, y el patrón sujeto al deber de defensa y protección de esas mismas personas y bienes.*

Quizá es esa visión temporal y dinámica la causa que le proporcionó a este tópico lógico y ontológico su *admirable resistencia a la desaparición.* De hecho la doble imagen romana del patrono que es amo y señor (potestad) y por eso a la vez defensor y protector (autoridad) se mantuvo en la cultura antigua y medieval, cobró nuevo brío en la Edad Moderna, y sigue viva en sus dos focos polares.

Me detengo un poco en la imagen del *patrono amo y señor poderoso.*

En el capítulo 23 de la segunda parte del *Quijote,* publicada como es sabido en 1615, y no antes de esa fecha, hay un pasaje en el que Sancho llama a don Quijote "caro patrón mío" (Cervantes (1615, 2.23). Francisco Rico, en la *edición del IV centenario* de la obra explica en nota que *caro patrón* significa "querido amo, querido señor" y que "es italianismo". Obviamente se refiere a la expresión completa, no a la palabra *patrón.* Que, eso sí, significa desde entonces en castellano persona que emplea a otra a cambio de protección consistente en defensa y en recompensa. Lo que indica que en este contexto *patrón* significa:

> [§ **10.2**] Amo o señor poderoso (caballero) al que sirve otro débil (escudero).

El *Diccionario de autoridades* (*DdA-V* 1737) recogió esta acepción, sólo que recortada, en su entrada número 8, donde se lee que:

> [§ **10.3**] *Patrón* significa amo y señor.

Luego, la primera edición del *Diccionario de la lengua castellana* de la Real Academia Española (*DRAE-1* 1780) reprodujo el artículo *patrón* del *Diccionario de Autoridades* manteniendo ésta y las demás acepciones. La duodécima edición (*DRAE-12* 1884) y siguientes no incluyen esta acepción. Pero la vigésima edición (*DRAE-20* 1984) recogió de nuevo (en la entrada número 3, de 15) la noción de patrón como:

> [§ **10.4**] El último dueño de un esclavo.

Un siglo después, la vigésima edición de este *Diccionario* (*DRAE-20* 1984) definió en la entrada número 7 que:

> [§ **10.5**] *Patrón* significa amo, señor.

La vigésimo primera edición del mismo *Diccionario* (*DRAE-21* 1992) reprodujo esta definición en la entrada número 6. Y las ediciones vigésimo segunda (*DRAE-22* 2001)

y vigésimo tercera (*DRAE-22* 2014) han prescindido de ella, decisión que nos parece errónea, siendo como es este significado ancestral el último cimiento de todos los sentidos históricos del término *patrón.*

§ 11. Recapitulación estimativa y normativa

Procediendo a exponer mi propia valoración subjetiva, la resumo, en primer lugar, en una última definición que intenta expresar el significado fundamental que el término patrón insufla en todos sus usos, unas veces de modo expreso y otras tácito. A saber:

> [**§ 11.1**] *Un patrón* es siempre un personaje histórico y simbólico –p. e. un santo, un guerrero, un sabio, un ancestro biológico–, en quien un grupo social ve simbolizado al creador o creadores de los elementos básicos de la cultura que lo identifica y distingue de los otros innumerables grupos sociales; y por eso también la persona o personas vivas a quien la comunidad inviste como representantes de aquél o aquéllos –p. e. un político, un militar, un sabio, un artista, un empresario, un restaurador–; y por eso en fin la cosa o cosas en que se manifiesta el poder de aquél o aquéllos –p. e. el oro, el árbol, el modelo, la nave, el templo–.

Soy consciente de que esta definición descriptiva adolece de una cierta volatilidad. La considero una inevitable consecuencia de la natural multivocidad significativa que tiene esta palabra como tantas otras. Con razón ha puesto de manifiesto Jacopo Caucci que cuando los peregrinos de Santiago Apóstol le dan el título de *patronus*, éste asume con prioridades cambiantes seis conceptos, a saber, los de *padre, pastor, guía, abogado, socorro y alimento* (Caucci von Saucken, Jacopo 2001, 3.3.3)[30]. ¡Y sólo se trata de un caso!

En segundo lugar, valoro expresamente el tópico, advirtiendo que, como todos, lleva su carga positiva y su carga negativa.

La carga negativa tiene su causa en la evidencia de que todo poderoso tiende a abusar de su supremacía. Esta cara negativa del tópico ha tenido innúmeras denuncias a lo largo del tiempo. He nombrado algunas de ellas. Pero no debo silenciar a la más odiosa y exorbitada de todas que fue la lanzada por Karl Marx y Friedrich Engels en su *Manifiesto comunista* de 1848, proclama en la que los *patronos* –a los que ni siquiera se les llama por su nombre– son calificados como opresores, desde el comienzo del discurso, que suena así en un párrafo clave:

> Toda la historia de la sociedad humana, hasta el día, es una historia de lucha de clases. *Libres* y esclavos, *patricios* y plebeyos, *barones* y siervos,

[30] "Che é *almus noster patronus, Yspanie et Gallecie plebis pastor et dux, pater splendidissime, adiutor, advocatus"*.

> *maestros* y oficiales, (*burgueses* y proletarios, *industriales* y obreros), en una palabra *opresores* y oprimidos… (Marx Engels 1848: § 1).

Y que un poco más adelante explica así la condición de opresores:

> Los obreros, soldados rasos de la industria, trabajan bajo el mando de toda una jerarquía de *sargentos, oficiales* y *jefes*. No sólo son siervos de la burguesía y del Estado burgués, sino que están todos los días y a todas horas *bajo el yugo esclavizador de la máquina, del contramaestre y sobre todo del industrial burgués dueño* de la fábrica. Y este *despotismo* es tanto más *mezquino,* más *execrable* y más *indignante,* cuanta mayor es la franqueza con que proclama que no tiene otro fin que el lucro (Marx Engels 1848, § 1).

En cuanto al valor positivo fundamental de este tópico, pienso que consiste en sus efectos prácticos.

> [**§ 11.2**] Un patrón es en efecto una de las estrellas por las que los seres humanos y los innumerables grupos en que se insertan se guían con alguna seguridad en su existencia, y evitan perderse en la inexistencia.

¿Es de verdad valiosa esa función? Creo que sí y sobre todo en esta fase histórica en que todas las civilizaciones entran en confrontación actual y continua. Por la razón que explicó Juan Vallet de Goytisolo hace años aludiendo al tópico pariente de *patrón* que es la *patria:*

> El hombre moderno –decía Vallet de Goytisolo (1979 pp. 115-116)– se está esforzando en romper todos los vínculos reales que le han ayudado a conservar el equilibrio existencial, psíquico y moral, intentando repetidamente desasirse de ellos. Ése fue el empeño de Rousseau, que quiso *liberar* al individuo de los vínculos sociales creados en la historia; y del joven Marx, que se propuso *desalienarnos;* y de Marcuse, que pretendía *descondicionarnos,* no sólo de los vínculos naturales, sino también de los condicionamientos artificiales en los que hemos caído precisamente al querer liberarnos y desalienarnos de aquéllos. La revolución cultural de Mao fue la cima del esfuerzo totalitario para separar al hombre de toda herencia (…) Pero, por terrible paradoja, por ese camino se priva al hombre de todo cuanto su libertad necesita para realizar sus fines.

Y paso a la conclusión normativa, que es una simple deducción de las valoraciones anteriores y no necesita más justificación que la ya implícita en ellas:

> [**§ 11.3**] El patrón abusivo y perjudicial para la comunidad debe ser desmitificado y destituido u olvidado por ésta. Pero el patrón protector y beneficioso debe ser imitado, honrado y mantenido.

Nuestro inolvidable amigo Jesús Precedo Lafuente (1982.02.27) justificó con acierto este consejo práctico en 1982 con palabras muy oportunas:

> Puesto que "el patrono es, más que nada, un ejemplo o un modelo" –explicó– el hombre que le da culto, lo honra, por tres buenas razones:
>
> En primer término, "porque lo tiene por su insigne antecesor en tal o cual profesión".
>
> En segundo término, "porque quiere imitarlo".
>
> "Y sólo en tercer término, porque quiere invocarlo como intercesor".

En mi opinión, conviene mucho a los individuos, y a los grupos sociales en que se insertan, respetar a sus patrones, imitar sus virtudes, honrarlos periódicamente, y cuando son santos, venerarlos con los cultos tradicionales establecidos... Porque todos tenemos necesidad de ellos. Porque como decía Hernando de Oxea, "el tener unos necesidad de otros para su socorro y amparo, nació con la misma naturaleza".

Bibliografía citada

Alfonso el Sabio 1263, *Las Siete Partidas,* ed. de Gregorio López, Andrea Portonaris, Salamanca, 1555.

Ampudia de Rebenga 1503, Pascual, "Compilación sinodal burgalesa de noviembre de 1503", *Synodicon Hispanum. VII. Burgos y Palencia,* Ed. de Antonio García y García, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997, pp. 34-282.

Arias Ramos 1951, José, *Derecho Romano,* 2 vols., Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid.

Benveniste 1969, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes,* Les Editions de Minuit, Paris. Citado por *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas,* trad. de Mauro Armiño & Jaime Siles, Taurus, Madrid, 1983.

Blanco Fernández 1990.12.1, José Manuel, "El día de la Patrona de Infantería y su significado actual", *Noroeste. Revista Militar,* Coruña, nº 9, p. 27.

Brea 2017.07.25, Mercedes, "Patrón de las Españas", *El Correo Gallego. Especial Apóstol 2017,* Santiago de Compostela, p. 21.

Capmany 1791, Antonio de, *Código de las costumbres marítimas de Barcelona, hasta aquí vulgarmente llamado Libro del Consulado.* Nuevamente traducido al castellano con el texto lemosín restituido a su original integridad y pureza, e ilustrado con varios apéndices, glosarios y observaciones históricas por D. Antonio de

Capmany y de Montpalau, secretario perpetuo de la Real Academia de la Historia. Publícase por disposición y a expensas de la Real Junta y Consulado de Comercio de la misma ciudad, bajo la dirección de la general y suprema del Reino, en la imprenta de don Antonio de Sancha, Madrid. Consultado por la edición *Libro del Consulado del Mar. Edición del texto original catalán y traducción castellana de Antonio de Capmany,* Estudio preliminar por J. M. Font Ríus, revisión y anotación por A. M. Saavedra, Epílogo de J. Morro Cerdá. Cámara Oficial de Comercio y Navegación de Barcelona, 1965.

Casares Sánchez 1942, Julio, *Diccionario ideológico de la lengua española. Desde la idea a la palabra; desde la palabra a la idea,* Ed. Gustavo Gili, Barcelona. Citado por la reimpresión de 1948.

Castellá Ferrer 1610, Mauro, *Historia del Apóstol de Jesús Christo Sanctiago Zebedeo, Patrón y Capitán General de las Españas,* Madrid. Ed. facsímil de José María Díaz Fernández, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2000.

Caucci von Saucken, Jacopo 2001, "Il sermone Veneranda Dies del Liber Sancti Jacobi", *Senso e valore del pellegrinaggio compostellano,* Xunta de Galicia, Lugami Artes Gráficas, Betanzos.

Cervantes 1615, Miguel de, *Segunda parte del ingenioso cavallero don Quixote de la Mancha.* En Madrid, por Juan de la Cuesta. Véndese en casa de Francisco de Robles. Año 1615. Citado por la ed. *Don Quijote de la Mancha. Edición del IV Centenario. Edición de Francisco Rico,* Real Academia Española, Santillana Eds., Madrid, 2004.

CIC 1917: *Código de Derecho Canónico de Benedicto XV, de 17.05.1917 y legislación complementaria.* Texto latino y versión castellana con jurisprudencia y comentarios, Edición de Lorenzo Miguélez Domínguez y otros, Editorial Católica, Madrid, 1949.

CIC 1983: *Código de Derecho Canónico de Juan Pablo II, de 25.01.1983,* Edición bilingüe comentada de Lamberto de Echeverría y otros, Editorial Católica, Madrid, 1983.

Coromines 1973, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana,* tercera edición muy revisada y mejorada, Ed. Gredos, Madrid.

Coromines & Pascual 1980, Joan & José A., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico, vol. 4.* ME-RE, Ed. Gredos, Madrid.

Covarrubias Horozco 1611, Sebastián, *Tesoro de la lengua castellana o española,* Luis Sánchez, Madrid, 1611. Cito por la edición de Martín de Riquer, Alta Fulla, Barcelona, 1993.

DdA-V 1737, *Diccionario de autoridades. Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua... compuesto por la Real Academia Española.* Tomo V que contiene las letras O. P. Q. R., en la Imprenta de la Real Academia Española, por los Herederos de Francisco del Hierro, Madrid.

Deza 1500, Diego de, "Compilación y sínodo palentino de 20.09.1500 de Diego de Deza", *Synodicon Hispanum. VII. Burgos y Palencia,* Ed. de Antonio García y García, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997, pp. 442-566.

Díaz Fernández 1995.05.2, José María, "Liturgia catedralicia. V. Oh Beate Jacobe", *El Correo Gallego,* Santiago de Compostela, p. 30.

Díaz Fernández 2001, José María, "Liturgia y música para el patrón de España en el siglo XVII", *La polifonía jacobea. Los villancicos al Apóstol de José Vaquedano,* José María Díaz Fernández y Carlos Villanueva eds., Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, pp. 15-23. Citado por la reedición del autor en su libro, *En torno a lo jacobeo,* Consorcio de Santiago, tres.C.tres editores, Santa Comba, 2008, pp. 151-166.

D'Ors 1960, Álvaro, *Elementos de derecho privado romano,* Eunsa, Pamplona.

D'Ors 1977, Álvaro, *Derecho privado romano,* Eunsa, Pamplona.

DRAE-1 1780, *Diccionario de la lengua castellana reducido a un tomo para su más fácil uso,* Real Academia Española, Joaquín Ibarra Impresor, Madrid. Citado por la ed. facsímil de la primera edición patrocinada por la Asociación de Amigos de la Real Academia Española, Real Academia Española, impresa en Imprenta Aguirre, Madrid, 1991.

DRAE-12 1884, *Diccionario de la lengua castellana. Duodécima edición,* Real Academia Española, en la Imprenta de D. Gregorio Hernando, Madrid.

DRAE-20 1984, *Diccionario de la lengua española. Vigésima edición,* Real Academia Española, en los Talleres Tipográficos de Editorial Espasa-Calpe, Madrid.

DRAE-21 1992, *Diccionario de la lengua española. Vigésimo primera edición,* Real Academia Española, en Talleres Tipográficos de Editorial Espasa-Calpe, Madrid.

DRAE-22 2001, *Diccionario de la lengua española.* Vigésimo segunda edición, Real Academia Española, en Rotapapel, Madrid.

DRAE-23 2014, *Diccionario de la lengua española.* Vigésimo tercera edición, edición del tricentenario, Real Academia Española, Madrid.

Encinas 1596, Diego de, *Cedulario Indiano recopilado por Diego de Encinas. Reproducción facsímil de la edición única de la Imprenta Real de Madrid, 1596, con estudio e índices de Alfonso García Gallo,* Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1945, 5 vols.

Ernout-Meillet-André 1959, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots, par* Ernout, A., Meillet, A., & André, J. (1932), 4ª ed. Éditions Klincksieck, Paris.

Fernández de Palencia 1490, Alonso, *Universal vocabulario en latín y en romance,* Sevilla. Editado por la Real Academia Española, Madrid, 1957.

Gai-Tolu-Savino 1984, *L'Apostolo San Jacopo in documenti dell'Archivio di Stato di Pistoia,* a cura di Lucia Gai, Rosalía Manno Tolu & Giancarlo Savino, Archivio di Stato di Pistoia, Pistoia.

Gaio de Berito 161, *Instituciones. Institutionum Commentarii Quattuor,* ed. de Álvaro D'Ors, Instituto Vitoria, Madrid, 1943. Ed. de Francisco Hernández Tejero, Cívitas, Madrid, 1985.

Herrero Llorente 1992, Víctor José, *Diccionario de expresiones y frases latinas,* Gredos, Madrid. 1980. 2 ª ed. 1985. 3ª edición muy corregida y muy aumentada1992.

Hist. Comp. 1140, "Historia Compostellana sive de rebus gestis D. Didaci Gelmirez, primi Compostellani Archiepiscopi" (1140), *España Sagrada,* t. 20, Madrid, Ibarra, 1765.- *La Compostelana. Historia compostelana, o sea, Hechos de D. Diego Gelmírez* (1140), trad. de Manuel Suárez y José Campelo, Santiago de Compostela, Porto, 1950.

Isidoro de Sevilla 632, *Etimologías. Edición bilingüe.* 1. *Libros I-X. 2. Libros XI-XX,* ed. bilingüe de José Oroz Reta, Manuel Marcos Casquero & Manuel Díaz Díaz, Editorial Católica, Madrid, 1982.

Justiniano 533 *Inst.,* Flavius Petrus Sabbatius, *Imperatoris Iustiniani Institutionum libri quattuor* (533) con la traducción al castellano por Ismael Calvo y Madroño, 3ª ed., Centro Editorial Góngora, Madrid, 1915.

LCec 1350, *Lo Codi* (1149), *en castellano según los manuscritos 6416 y 10816 de la Biblioteca Nacional* (1350). Edición y estudio preliminar de Juan Antonio Arias Bonet, Seminario de Derecho Romano de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, 1984.

Marx Engels 1848, Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848).- Citada por la edición *Manifiesto comunista.* trad. de Wenceslao Roces, Ed. Ayuso, Madrid, 1977.

Muros-I 1482, Muros (I) Rodríguez De Viveiro, Diego de, "Sínodo Tudense de 4-6 de noviembre de 1482". Ed. de Antonio García y García, *Synodicon Hispanum,* 1, Editorial Católica, Madrid, 1981, pp. 341-385.

Nebrija 1495 Elio Antonio de, *Vocabulario español latino,* incunable, Salamanca. Ed. facsímil de la Real Academia Española y Arco Libros S. A. Madrid, 1951.

Oelschläger 1940 Victor R. B., *A Medieval Spanisch Word-List. A preliminary dated vocabulary of first appearances up to Berceo,* University of Wisconsin.

Otero Varela 1989.04.9, Alfonso, "El Camino de Santiago", *El Correo Gallego,* Santiago de Compostela, pp. 32-33.

Oxea 1615, Hernando de, *Historia del glorioso apóstol Santiago, patrón de España,* Madrid, Luis Sánchez, 1615. Ed. facsímil de Ignacio Cabano Vázquez, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1993.

Parix (ed.) 1471, Johannes, *Nominum legalium expositiones,* Magister Johanes Parix Alimanus de Heydelberga. Segovia, 1471?.- Ed. de Alfonso García-Gallo y Gustavo Villapalos Salas, *Las expositiones nominum legalium y los vocabularios jurídicos medievales,* Joyas Bibliográficas, Madrid, 1974.

Picaud 1160, Aimerico, *Liber Sancti Jacobi Codex Calixtinus* (1160), ed. de Walter Muir Whitehill, Santiago de Compostela, Seminario de Estudios Gallegos, 1944. Trad. de A. Moralejo, C. Torres e J. Feo, Santiago de Compostela, Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos, 1951.

Precedo Lafuente 1982.02.27, Jesús, "Santos patronos", *El Correo Gallego,* Santiago de Compostela.

Precedo Lafuente 1985, Jesús, *Santiago el Mayor, patrón de España. Vida y culto,* Santiago de Compostela, Arzobispado de Santiago de Compostela.

Quevedo Villegas 1628.02.1, Francisco de, "Carta al Licenciado Francisco de la Calle, presidente del Cabildo de Santiago de Compostela (Madrid 1.02.1628)", transcrita por José Filgueira Valverde, *Historias de Compostela, Dezasete crónicas de Santiago,* 1ª ed. en lengua gallega, Alvarellos Editora, Santiago de Compostela, 2015, pp. 181-183; que es traducción de la 1ª ed. en lengua castellana, editada por Bibliófilos Gallegos, Santiago de Compostela, 1970.

Rauty-Savino 1977, *Lo Statuto dei Consoli del Commune di Pistoia. Frammento del secolo XII,* a cura di N. Rauty e G. Savino, Commune e Società Pistoiese di Storia Patria.

Rouco Varela 1983.07.25, Antonio María, "Homilía de la Ofrenda Nacional", *El Correo Gallego,* Santiago de Compostela.

Torrado 1630, Martín, "Santo da barba dourada. Décimas", transcritas por José Filgueira Valverde, *Historias de Compostela, Dezasete crónicas de Santiago,* 1ª ed. en lengua gallega, Alvarellos Editora, Santiago de Compostela, 2015, pp. 207-208; que es traducción de la 1ª ed. en lengua castellana, editada por Bibliófilos Gallegos, Santiago de Compostela, 1970.

Vallet De Goytisolo 1979, Juan Berchmans, "Raíces espirituales, intelectuales, existenciales de la patria", *Más sobre temas de hoy,* Speiro, Madrid, pp. 114-118.

Zamora Vicente 1978, Alonso, *La fuerza de las palabras,* Alonso Zamora Vicente Consejero, Selecciones del Reader's Digest, Madrid.

Santiago patrón de Filipinas y de las Indias Orientales

Anna Sulai Capponi
Università degli Studi di Perugia, Italia

Prólogo

El 22 de marzo de 1518 la Corona española, en la persona del rey Carlos I, suscribe la Capitulación con los portugueses Fernando de Magallanes y Ruy Falero, los cuales se obligan a descubrir "en los términos que nos pertenesçen y son nuestros, del mar oçeano dentro de los límites de nuestra demarcación, yslas e tierras firmes, rricas espeçierías, y otras cosas de que seremos muy servidos, e estos nuestros reinos muy aprovechados". El descubrimiento de la "speçieria", Especiería, que pretenden hacer los dos portugueses, entonces, no debe entrar en la demarcación que corresponde al reino de Portugal, según lo establecido en las bulas pontificias de Alejandro VI y del Tratado de Tordesillas[1].

Las islas de las Especias, hoy conocidas con el nombre de islas Molucas, eran las únicas productoras de nuez moscada del mundo, además de cultivar otro tipo de especias. El comercio de las especias estaba bajo control árabe y chino hasta 1511, cuando

[1] José María Ortuño Sánchez-Pedreño, "Hernando de Magallanes, Adelantado y Gobernador de las islas y tierra de la especiería", *Revista de estudios histórico-jurídicos,* 22 (2000), Valparaíso, pp. 61-75.

el segundo gobernador de la India portuguesa, Alfonso de Alburquerque (1453-1515), derrotaría al sultanato de Malaca, invadiendo su capital y convirtiendo a Portugal en la potencia regional en la zona. Alburquerque tuvo que organizar una expedición para buscarlas porque la localización de las Islas de las Especias era un secreto. Antonio de Abreu y Francisco Serrão, acompañados por pilotos malayos, llegan a estas islas en noviembre de 1512, convirtiendo a Portugal en el dueño del lucrativo comercio de especias y manteniendo en secreto las cartas de navegación para ubicarlas. España, sin embargo, no se resigna a quedar al margen de este fructífero comercio y busca nuevas rutas para alcanzar las Islas de las Especias. Con el Tratado de Tordesillas, de 1494, el papa Alejandro VI había divido el mundo en dos partes, concediendo a Portugal y España la posibilidad de descubrir y conquistar todos los territorios e islas que podían encontrar en cada zona del globo que se les había destinado:

> Vos damos el dicho poder para çue vos podays dexar e dexe / ys a los dichos rrey y rreyna e a sus rreynos, e subcesores todos los mares, / yslas e tierras çue fueron y estouieren dentro de çualçuier limitaçión e demar/ cación çue con los dichos rrey e rreyna fincaren. E así vos damos el dicho poder / para en nuestro nombre e de nuestros herederos e subcesores e de todos nuestros rreynos / e señoríos e súbditos e naturales dellos podays con los dichos rrey e / rreyna e con sus procuradores concordar. asentar e rreçebir e açeptar çue / todos los mares, yslas e tierras çue fueron e estouieren dentro de la dicha limita / çión e demarcaçión de costas, mares e islas e tierras çue con Nos e nuestros subçeso / res fincaren sean nuestros e de nuestro señorío e conçuista e así de nuestros rreynos / e subcesores dellos con açuellas limitaçiones, exçebçiones de nuestras yslas // e con todas las Otras cláusulas e declaraciones çue vos bien paresciere[2].

En realidad, los límites no fueron respetados por completo: Portugal había colonizado en América una zona más amplia de lo que podía, ocupando lo que hoy es Brasil, y España había entrado en los límites portugueses, negándose a retroceder de los territorios que hoy son Filipinas. El resto de Europa se quedaba fuera, solamente se le permitía el comercio por mar y la piratería. Es famosa la irónica frase que se le atribuye al rey Francisco I de Francia: "El sol luce para mí como para otros. Querría ver la cláusula del testamento de Adán que me excluye del reparto del mundo y le deja todo a castellanos y portugueses». Lo que queda de relieve en el tratado es que a los luso-ibéricos solamente se les permiten viajes de exploración, sino que lo encontrado es inmediatamente propiedad de los reyes y sus sucesores[3].

[2] http://www.artic.ua.es/biblioteca/u85/documentos/1596.pdf, consultado el 10/10/2017.

[3] Demetrio Ramos Pérez, "Los criterios contrarios al tratado de Tordesillas en el siglo XVIII: determinantes de la necesidad de su anulación", separata de la *Revista da Universidade da Coimbra,* vol. XXV, Coimbra, UC

Castilla empieza a surcar entonces el Océano Pacífico; habían sido varias las desafortunadas tentativas de la Corona española cuando un navegante, Francisco Serrão, que había participado en el viaje organizado por Alburquerque, escribe a su primo Magallanes para animarle a organizar la expedición. Según nos cuenta Antonio Pigafetta[4], entre Alburquerque y Magallanes no había una buena relación dado que este último se había opuesto al virrey negándose a atacar la ciudad de Goa durante la expedición militar de Alburquerque en Asia. El rey Manuel I de Portugal, entonces, cumple varias acciones en contra del navegante, el cual, sintiéndose humillado y necesitado de dinero, presenta su proyecto de alcanzar las islas de las Especias a la Corona española[5].

Viajes de exploración

La reina Juana y su hijo Carlos, como reina y rey, nombran a Magallanes y a Falero capitanes de la armada que el monarca ordena constituir: está formada por cinco navíos abastecidos de artillería, maestres, marineros y gente necesaria para el éxito de la expedición; un número total de doscientas treinta y cuatro personas con provisiones para dos años[6]. Sin embargo, Falero no formará parte de la tripulación por tener problemas de salud y por haber tenido contiendas con el mismo Magallanes[7]. Entre los barcos que zarpan el 8 de septiembre de 1519 se encuentra la nao Santiago, capitaneada por Juan Serrano[8]. En enero de 1521, después de haber cruzado el Atlántico, el estrecho que comunica el Atlántico con el mar del Sur y el Océano Pacífico, la expedición descubre las islas Marianas y Guam, a las que llaman islas de los Ladrones, ya que sufren continuos robos por parte de los naturales. Fueron reclamadas efectivamente por España solo en 1667, cuando se las bautizó con el nombre de Marianas, en honor a la reina Mariana de Austria, esposa del rey español Felipe IV. Descubren además la isla de Mindanao, la mayor de aquel archipiélago, que bautizan como San Lázaro, ya que fue descubierta en el día del citado santo y que recibirá el nombre de Filipinas en 1542, cuando el explorador Ruy López de Villalobos la renombró en honor a Felipe II. El 31 de marzo de 1521 se celebró la primera

Biblioteca Geral 1 (1974), pp. 1-34.

4 Para las referencias a Antonio Pigafetta nos referimos a la obra Antonio Pigafetta, *Primo viaggio intorno al mondo,* Storia d'Italia Einaudi, Edizione di riferimento: *Relazione del primo viaggio attorno al mondo,* Padova, Editrice Antenore, 1999, pdf consultabile liberamente in Internet alla pagina: http://docenti.lett.unisi.it/ftp_blog/greppi_claudio/Modulo%20A%202007-08/testi/PIGAFETTA.pdf.

5 "Costui [Francesco Serrano] era grande amico e parente del nostro fedel capitano generale; e fu causa de commuoverlo a pigliar questa impresa, perché più volte, essendo lo nostro capitano a Malacca, li aveva scritto come lui stava ivi. Don Manuel, già re di Portogallo, per non volere accrescere la provvigione del nostro capitano generale solamente di un testone al mese per li suoi benemeriti, venne in Ispagna ed ebbe da la Sacra Maestà tutto quello [che] seppe domandare", Antonio Pigafetta, *Primo viaggio intorno al mondo, op. cit.,* p. 36.

6 José María Ortuño Sánchez-Pedreño, "Hernando de Magallanes, Adelantado y Gobernador de las islas y tierra de la especiería", *op. cit.,* p. 64.

7 *Ibidem,* p. 69.

8 *Ibidem,* p. 70.

misa, consagrando el territorio a la fe católica y su pertenencia a la Corona de Castilla.

Antonio Pigafetta, noble vicentino, participó en el viaje y nos dejó un diario en donde relata todos los sucesos desde el principio hasta la muerte del mismo Magallanes, acaecida el 27 de abril de 1521 por mano de Lapu Lapu, caudillo musulmán de la isla de Mactán[9]. Cuando Pigafetta encontró a Magallanes en España lo describió con estas palabras: "Era commendatore di Santo Jacobo de la Spada, [che] più volte con molte sue laudi aveva peregrato in diverse guise lo Mar Oceano"[10]. Efectivamente el mismo rey Carlos I, al nombrar a Magallanes capitán de la expedición, lo había investido comendador de la Orden de Santiago[11]. El viaje empieza entonces bajo el patronazgo de Santiago.

Magallanes había concluido el primer viaje alrededor del mundo. Si bien no regresa a España, ya que murió en Mactán, dieciocho miembros de su tripulación nos dejan el relato de esta impresionante travesía, además de indicaciones sobre poblados y testimonios de territorios que merecen seguir siendo explorados y conquistados. La Corona española no dejará nunca de surcar el Pacífico buscando tierras para imponer su presencia en donde predominaban portugueses, holandeses y, más tarde, también ingleses y franceses.

Estas son las evidencias de los múltiples viajes de exploración que siguieron durante tres siglos:

1521, **islas Marianas, Guam y Filipinas.** El primer europeo en llegar fue Magallanes. Del archipiélago filipino hablaremos detenidamente. Con respecto a las islas Marianas y Guam notamos que la Corona española trató de reunir el mayor número de personas en las tres islas mayores: Guam, Rota y Saipán[12]. Quienes se ocuparon de la colonización de las islas fueron sobre todo los misioneros, que no solamente tenían el poder religioso, sino también el militar y el jurídico. El jesuita Sanvitores, viajando de México a Filipinas, hizo escala en Guam, lo que le permitió percatarse de la situación de abandono en que se encontraban los chamorros, población autóctona. Pidió por seis años los permisos para establecerse en Guam, pero siempre le venían denegados, hasta la intervención de doña Mariana de Austria, mujer de Felipe IV, que amparó la misión por parte de Sanvitores. Gracias al patrocinio regio, a finales del siglo XVII se dio inicio a la evangelización y las islas dejaron de llamarse "de los ladrones" para tomar el nombre de islas Marianas, en honor a la reina[13]. Estas islas dependían administrativamente de Filipinas y, por consiguiente, de Nueva España. Se mantuvieron como colonias españolas hasta 1898. Hoy en día, las islas Marianas del Norte son un estado libre asociado de Estados Unidos de

[9] Antonio Pigafetta, *Primo viaggio intorno al mondo, op. cit.,* p. 25.

[10] *Ibidem,* p. 3.

[11] Carlos Martin Fritz, "Hernando de Magallanes: coraje y tenacidad", *Publicaciones de la Academia de Historia Naval y Marítima de Chile,* (2014), pp. 1-19, http://www.historianaval.cl/publico/publicacion_archivo/publicaciones/14_6.pdf, consultado el 11/10/2017.

[12] María de la Cerca González Enríquez, "Guam: Recuerdos del 98", *Anales del Museo de América,* 6 (1998), Subdirección General de Documentación y Publicaciones, p. 8.

[13] *Ibidem,* p. 8.

América, mientras Guam es territorio no incorporado de USA[14].

1526, **islas Carolinas e islas Palaos.** El primer europeo que las localiza es el portugués Diogo da Rocha, en 1527. El capitán del navío español Santa Rosa, Francisco de Lezcano, es el primer europeo que en 1686 llega a estas islas, que bautiza como las Carolinas, en honor del rey Carlos II. Desde 1698 hasta 1712 fueron varias las tentativas de conquista de las islas organizadas directamente desde Manila, pero todas las expediciones fracasan. En 1721 llegan a Guam algunos náufragos carolinos, lo que impulsará nuevamente la búsqueda de las islas. Será Guam, ahora, sustituyendo a Manila, la que organice las nuevas expediciones, por la influencia del jesuita Giovanni Antonio Cantova. La expedición también fracasa, pero el religioso italiano seguirá buscando apoyo y fondos hasta conseguir organizar otra expedición desde las Marianas y llegar finalmente en 1731. Según lo que cuentan los nativos, Cantova es asesinado en Mogmog por la traición de su intérprete Digal y cuando en 1733 llega el padre Víctor Walter con su séquito y descubre el asesinato, los nativos, por temor a una represalia, los matan a todos; únicamente sobrevive el sacristán tagalo Domingo Lizardo. Con esto finalizan las tentativas de colonizar las islas y lo que sabemos de este territorio lo conocemos gracias a las cartas escritas por Cantova[15]. El fracaso de los proyectos evangelizadores del siglo XVII hará que España vaya perdiendo interés hasta finales del siglo XIX, cuando británicos y alemanes avanzan con sus planes imperialistas. En 1885, por el miedo a que otra potencia pueda ocupar las Carolinas, España retoma sus planes expansivos.

Otro factor reaviva el interés hacia Oriente: en Europa nace una visión estereotipada de la riqueza y el exotismo. Empiezan a circular libros que cuentan la historia de personajes cautivadores, como la del príncipe de las Palaos, Lee Boo, quien muere en Inglaterra; o la del adolescente Aulokopé, que llega a Madrid desde Palaos con Triay y que había sido abandonado por los españoles primero y vejado por los indígenas luego. El niño Aulokopé fue bautizado y recibió el nombre católico de Ignacio, en presencia de Isabel II. También destacarían las imágenes de riqueza de los comerciantes que surcaban estos mares, sobre todo de los balleneros[16].

España decide entonces destinar fondos para otras expediciones: el noble italiano Alessandro Malaspina cumplirá para la Corona española dos viajes, en 1789 y 1794, para conocer las tierras del imperio español y de sus habitantes desde un punto de vista científico y social.

A mitad del siglo XIX los misioneros metodistas estadounidenses se expanden hasta las Carolinas, donde establecen una colonia, en Ponapé, en 1854. La colonización de Oceanía por parte de las grandes potencias se producía con la anexión de nuevos territorios sin armar ninguna lucha colonial, sino trasladando sus comerciantes y misioneros

[14] *Ibidem,* p. 13.

[15] David Manzano Cosano, "De la Colonización Hispana de Las Palaos al olvido de Las Carolinas (1696-1885)", *Revista Hispanoamericana,* Publicación digital de la Real Academia Hispano Americana de Ciencias, Artes y Letras, 5 (2015), p. 6, en http://revista.raha.es/15_art4.pdf, consultado el 12/10/2018.

[16] *Ibidem,* pp. 9-11.

para introducirlos en su órbita de influencia, sin tener ningún coste administrativo. España, hasta entonces, había conservado sus derechos de conquista en la Micronesia debido a la marginación del área por parte del sistema internacional. Frente al nuevo peligro, España, con la Real Orden del 30 de julio de 1860, reorganiza administrativamente las Visayas y Mindanao, las expediciones de castigo contra los moros y la búsqueda en los archivos peninsulares de fuentes que prueben los derechos ibéricos sobre la región[17]. Reino Unido y Alemania ven comprometido su comercio en la zona y empieza una disputa diplomática sobre la efectiva posesión por parte de España de estas islas, de la cuales nunca se había ocupado. El 25 de agosto de 1885 Alemania iza bandera en Yap, generando un conflicto diplomático que se resolverá en diciembre del mismo año gracias al Protocolo de Roma: Alemania acepta la soberanía hispana en las Carolinas a cambio de la libertad de comerciar en cualquier punto y el derecho de ocupación de las islas Marshall[18]. España ordenará la ocupación efectiva de las Carolinas y Palaos mediante el establecimiento de dos gobiernos políticos, uno en Yap (Carolinas occidentales) y otro en Ponapé (Carolinas orientales). En 1886 se fundó en la isla de Ponapé una pequeña colonia llamada Santiago de la Ascensión, localidad que hasta hoy se conoce con el nombre de Kolonia[19], y en 1889 se dibuja el plano del Puerto de Santiago[20]. A los pocos años, en 1899, tras la pérdida de las colonias de Cuba, Puerto Rico, Filipinas y Guam, como efecto de la guerra hispanoamericana de 1898, las islas Carolinas serán vendidas a Alemania[21]. En 1919 pasarían al dominio japonés y, después de la Segunda Guerra Mundial, serían puestas bajo la tutela de la ONU, con una administración fiduciaria de los Estados Unidos de América[22].

1526, **islas Marshall.** El primer europeo en llegar al archipiélago fue el explorador español Alonso de Salazar, en 1526, durante la expedición de García Jofre de Loaísa. Fueron conquistadas en 1528 en nombre del rey de España por Álvaro de Saavedra Cerón, que las llamó Los Pintados. Hasta 1885 fueron de dominio español, si bien los ingleses las nombraron Marshall en sus mapas, por el explorador John Marshall, que las visitó en 1799. En 1875 fueron reclamadas por España y la diplomacia internacional reconoció su soberanía, excepto Alemania y Reino Unido, que gracias a la mediación papal logran acceder a las islas.

1543, **Hawai.** El primero que las avista es Álvaro de Saavedra, en 1527[23]. El primer eu-

[17] *Ibidem,* p. 18.

[18] *Ibidem*, p. 21.

[19] Ana Verde Casanova, "España y el Pacífico: un breve repaso a las expediciones españolas de los siglos XVI al XVIII", *Asociación Española de Orientalistas,* XXXVIII (2002), p. 46.

[20] http://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=440993, consultado el 22/10/2017.

[21] David Manzano Cosano, "De la Colonización Hispana de Las Palaos al olvido de Las Carolinas (1696-1885)", *op. cit.,* p. 22.

[22] Ingrid Schulze Schneider, "Alemania y Filipinas en el 98", *Revista de Comunicación de la SEECI,* 5 (2005), p. 105.

[23] Ana Verde Casanova, "España y el Pacífico: un breve repaso a las expediciones españolas de los siglos XVI al

ropeo en llegar a las islas fue Ruy López de Villalobos, que las bautiza con el nombre de islas del Rey, hecho testimoniado por la presencia de un gran número de cartas marinas trazadas por cartógrafos españoles, lusitanos, holandeses, italianos y franceses. La primera de ellas, fechada en 1555, y la última, en la segunda mitad del siglo XVII, prueban que Villalobos las identifica 235 años antes que el capitán James Cook, llegado en 1778[24].

1568, **Ellice y Salomón.** Visitadas por Álvaro de Mendaña durante su primer viaje, quien partió de El Callao, en Lima, el 19 de noviembre de 1567 en busca de unas islas llenas de oro de las que hablaba una leyenda. Se creía que las minas de Ofir del rey Salomón se encontraban en los mares del Sur y de las costas de Nueva Guinea. Mendaña era el sobrino de Lope García de Castro, quien ejercía como virrey del Perú y que fue el encargado de dirigir la expedición española hacia la supuesta *Terra Australis Incognita.* A los 80 días de su partida divisó la primera de las islas Salomón, que llamó Santa Isabel, adonde llegaron el 7 de febrero de 1568. Los indios de la isla de Santa Isabel comían carne humana. "El cacique envió de presente a Mendaña un cuarto de un brazo con su mano de un muchacho, que el español enterró allí mismo ante el asombro del indio". Desde allí y a bordo de un pequeño barco construido en el lugar, el Santiago, exploraron las islas cercanas de Ramos (Malaita), La Galera, Buena Vista, Flores, San Dunas, San Germán, Guadalupe, Guadalcanal, San Jorge, San Nicolás, Arrecifes, San Marcos (Choiseul)..., una veintena de islas durante seis meses[25].

1595, **islas Las Marquesas.** Visitadas por Álvaro de Mendaña durante su segundo viaje. Durante veinticinco años Mendaña intentó volver a las islas Salomón, hasta que un nuevo virrey, García Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete, patrocinó un segundo viaje con el objetivo de establecer una colonia e impedir que se convirtiera en un refugio para los piratas ingleses en el Pacífico. Unas 400 personas participaron en esta expedición, que descubrió las islas Marquesas, bautizadas así en honor de la mujer del virrey[26].

1606, **Espíritu Santo / Nuevas Hébridas.** Pedro Fernández de Quirós tomó posesión de estas islas en 1606 en nombre del rey de España (a la que Felipe II había anexionado Portugal), llamándolas Australia del Espíritu Santo. Sin embargo, la llegada del capitán James Cook por aquellos lares en 1774 propició la colonización franco-británica. Él fue quien les cambió el nombre por el de Nuevas Hébridas. En 1906 ambos países firmaron un acuerdo de condominio que se mantuvo hasta la independencia, en 1980[27].

XVIII", *op. cit.,* p. 34.

[24] http://www.diariosur.es/20091215/malaga/malagueno-descubrio-hawai-japon-20091215.html, consultado el 22/08/2017.

[25] http://www.abc.es/20120621/archivo/abci-navegante-bierzo-descubrio-islas-201206211140.html, consultado el 23/08/2017.

[26] *Idem.*

[27] https://www.labrujulaverde.com/2015/06/nuevas-hebridas-el-pais-donde-todo-estaba-duplicado, consultado el 23/08/2017.

1772, **islas de la Sociedad.** Entre 1772 y 1775, el virrey del Perú, el español Manuel Amat y Juniet, organizó tres expediciones a las islas de la Sociedad. Teniendo noticia de la expedición de James Cook y ante el temor de una colonización británica de la isla, ordenó una primera expedición al mando del marino español Domingo de Bonechea. En la segunda expedición (1774-1775), Bonechea exploró una docena de islas entre los archipiélagos de Tuamotu y de las islas Australes, y fundó una misión en Tahití, que no tuvo éxito. Bonechea, cuya salud estaba debilitada, murió en esta expedición. Los nombres españoles utilizados para las islas son estos: *San Cristóbal:* Mehetia, *Amat:* Tahití, *Santo Domingo:* Moorea, *La Pelada:* Maiao, *Los Tres Hermanos:* Tetiaroa, *La Hermosa:* Huahine, *San Pedro:* Bora Bora, *La Princesa:* Raiatea, *San Antonio:* Maupiti, *Pájaros:* Scilly.

1780, **Tonga.** El archipiélago de Tonga también es conocido con el nombre de islas de los Amigos, que en 1773 le dio James Cook al visitarlo. Los primeros europeos en avistar las islas fueron los holandeses, seguidos por los ingleses. Francisco Mourelle de la Rúa, gallego de Santo Adrián de Corme, A Coruña, fue uno de los representantes del marino–científico ilustrado español y llegó a Tonga en 1781, nombrando muchos territorios. Muchos topónimos del archipiélago de Tonga se deben a su pasaje: la isla Amargura, así llamada por no tener refugio; en Vauvau crea el puerto del Refugio, un magnífico puerto que encuentra en esta isla; a algunas otras islas las llama islas de Don Martín Mayorga, en honor al virrey de Nueva España, Martín de Mayorga, y en donde permanece durante dieciséis días[28]; a otro grupo de islas las llamó islas Gálvez, en honor al entonces ministro de las Indias, José de Gálvez. La posesión española, sin embargo, se quedó sobre el papel y Tonga siguió teniendo sus propios reyes. Una placa en el centro de Nieafu, capital de las Vauvau, recuerda el descubrimiento de Mourelle a bordo de su fragata Princesa. En 1789, dos corbetas, la Descubierta y la Atrevida, comandadas por el italiano Alessandro Malaspina y al servicio de la Armada Invencible, entran en las islas de Tonga enviadas por el rey Carlos III, que necesita reavivar la prioridad del descubrimiento del territorio[29]. En 1865 el archipiélago se convierte en un protectorado del Reino Unido y en 1970 obtiene la plena independencia.

1781, **Archipiélago Bismarck.** Mourelle de la Rúa llega a las llamadas Mil Islas, del grupo de las Ninigo en el archipiélago Bismarck, que le causan gran admiración ya que estaban habitadas, pese a su reducido tamaño, lo que deduce por los fuegos que ve desde el barco[30].

Esta recapitulación de las posesiones españolas en el océano Pacífico nos sirve para subrayar algunos elementos.

[28] Ana Verde Casanova, "España y el Pacífico: un breve repaso a las expediciones españolas de los siglos XVI al XVIII", *op. cit.,* p. 44.

[29] Phyllis Herda, "Documents on Vava'u, Tonga, Located in Spanish Archives", *The Journal of Pacific History,* 22, 2 (1987), pp. 102-105.

[30] Ana Verde Casanova, "España y el Pacífico: un breve repaso a las expediciones españolas de los siglos XVI al XVIII", *op. cit.,* p. 44.

Primero: gracias al Tratado de Tordesillas, España no necesita demostrar que sus conquistas están o no en el concepto de "guerra justa" agustiniano que tanto le preocupaba en territorio americano. El mismo Papa le había otorgado el derecho a la conquista.

Segundo: España, siempre gracias al Tratado, necesitaba únicamente demostrar que islas y tierras se encontraran en la zona de pertenencia para reclamarlas, lo que impulsó los numerosos viajes de exploración.

Tercero: basta con indicar los territorios recién descubiertos en un mapa, y la conquista y colonización pueden producirse inclusive en momentos posteriores.

Cuarto: el derecho a la posesión procedía del antiguo concepto de la *nominatio* en donde nombrar equivale a poseer. Según el cuento bíblico de la creación, Dios invita al hombre a nombrar a todas las criaturas, recibiendo poder sobre ellas. Según este concepto, empezando desde Colón hasta todos los exploradores de la época, quien pisa tierra en un territorio hasta entonces desconocido lo primero que hace es darle un nombre. Dedicar, además, el nombre a la Corona española y a la fe católica los identifica como posesores.

Aun cuando con el discurrir del tiempo muchos territorios han pasado a pertenecer a otros países, la toponimia nos permite reconocer cuáles fueron las poblaciones que los poseyeron anteriormente. Las Filipinas, Marianas, Carolinas, entre otras tantas, son muestra de la conquista española en Oriente. No es un caso que en el afán de erradicar cualquier referencia a lo hispánico en las Filipinas de hoy, el 12 de junio de 2017, el diputado de la Cámara de Representantes de Filipinas y exmilitar golpista Gary Alejano propuso, con motivo del día nacional, cambiar el nombre del país para "eliminar los vínculos" con el colonialismo español[31].

El archipiélago de las Filipinas

El archipiélago de las Filipinas es posesión de España desde que Magallanes lo nombra en 1521 como San Lázaro y recibe el nombre de Filipinas solo en 1542, cuando el explorador Ruy López de Villalobos lo dedica al rey Felipe II. La definitiva colonización se cumple en 1565. El viaje de Villalobos no saldrá de Europa, sino de Nueva España, o sea, del actual México.

Durante el viaje de exploración de 1542, Villalobos iba acompañado por cuatro frailes agustinos que permanecieron en las islas por más de un año. Entre estos iba fray Andrés de Urdaneta, quien había participado en la expedición de García Jofre de Loaísa

[31] https://www.efe.com/efe/america/portada/un-diputado-propone-cambiar-el-nombre-de-filipinas-para-borrar-lazos-con-espana/20000064-3294287, consultado el 28/08/2017.

de 1525 a las Molucas, en donde el fraile se había quedado ocho años. Villalobos llega a Filipinas pero no logra cumplir la conquista debido a varias adversidades. En 1559 el rey Felipe II ordena a Miguel López de Legazpi conquistar y empezar la colonización de la región. Nadie hasta entonces había logrado encontrar la ruta para regresar de Filipinas a México y, en esta ocasión, el rey pide al fraile agustino Andrés de Urdaneta acompañar a Legazpy. La motivación reside en el hecho de que Urdaneta fue explorador, navegante, cosmógrafo y gran conocedor de aquellos territorios en los cuales había permanecido largo tiempo en su juventud.

Esta vez no solamente logra cumplirse la expedición con la consecuente conquista y colonización, sino que además Urdaneta logra identificar aquella ruta que unirá por unos tres siglos las posesiones de Oriente con las de Occidente. La ruta encontrada por Urdaneta toma el nombre de Tornaviaje y permitirá contactos comerciales, culturales y humanos entre tres continentes: América, Asia y Europa.

El *tornaviaje* y las rutas comerciales

Los puertos que unirán América y Asia son Acapulco y Manila, y por allí pasará tanta historia que seguirá cambiando el destino del mundo. Uno de los ejemplos más impactantes resulta ser el mantón de Manila, que nace en Asia, bordado con dibujos chinos, pasa por México y se convierte en uno de los emblemas característicos de España. Otro ejemplo es el abanico, antiguo como el hombre, pero el abanico plegable vio la luz en Japón en el siglo VII d. C. Los primeros entraron en Europa gracias a los portugueses, pero su mayor comercialización se produjo con España, que los transportaba en el Galeón de Manila y que los introdujo también en América[32]. Filipinas no podía competir con las colonias americanas en cuanto a explotación de materias primas o a productividad agrícola, su fuerza estaba en el cambio de las mercancías. Los españoles se empeñaron en la construcción de puertos, que llevaron al país a ser competitivo con los vecinos. En el siglo XIX contaba con el mejor puerto de Asia y era una primera potencia. La ruta de Manila a Acapulco permitía comerciar con todas las mercancías que se producían en la costa del Pacífico de las colonias americanas y los productos de los países asiáticos vecinos. Lo que merecía ser llevado a Europa venía transportado al otro lado de México y viajaba rumbo al Atlántico, y viceversa. Los barcos viajaban una vez al año y tomaron el nombre de Galeón o Nao de Manila y Galeón o Nao de Acapulco.

[32] https://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/877952.el-abanico-su-origen-y-su-uso-simbolico.html, consultado el 28/08/2017.

Los chinos

La comercialización de productos asiáticos en Filipinas precede la conquista española, pero la vía que se abre a América y Europa interesa no solamente a los españoles, sino también a los orientales. Tomamos como ejemplo a los chinos, que desde el principio del siglo XIII efectuaban migraciones al archipiélago filipino y se asentaban en pequeños núcleos en las islas. Al llegar los españoles, y abriéndose una nueva ruta comercial, el flujo migratorio de los chinos aumentó de forma notable, creando un nuevo trayecto que conectaba los puertos del sur de Fujian con Manila. Las relaciones entre chinos y españoles fueron conflictivas debido a motivos religiosos y a la presencia de grupos y compañías navales ilegales en China que formaron coaliciones de piratas a lo largo del siglo XVII[33]. Entre los más famosos piratas chinos, recordamos a Li Mahong, llamado Limahon por los españoles, que en 1574 logró entrar con una flota de 62 embarcaciones en la bahía de Manila incendiando buena parte de la ciudad[34].

La cristianización de los chinos fue iniciada por los jesuitas a finales del siglo XVI. La dificultad con la que se encontraron fue la imposibilidad de poder convertir a los súbditos, en cuanto cada cambio debía ser autorizado por las autoridades. Los jesuitas, entonces, pensaron realizar la conversión del imperio empezando por los emperadores, dirigentes y literatos[35]. Esta sumisión no permitía proceder en la evangelización de los chinos en Filipinas aun cuando se encontraran propensos a aceptar la nueva religión. El contacto con la clase noble china que mantuvieron los jesuitas los llevó a tener un conflicto con los demás misioneros franciscanos y dominicos que se ocupaban de la cristianización del pueblo llano. La frecuente relación con las diferentes clases sociales comportó visiones diferentes de la ritualidad oriental con respecto a la doctrina al punto que fue necesario recurrir a las decisiones papales en Roma. La controversia de los llamados "ritos chinos" llevaba a los jesuitas considerar estas prácticas religiosas como ritos de carácter patriótico y, consecuentemente, tolerables, mientras que las otras congregaciones religiosas los consideraban cultos idolátricos[36]. A mediados del siglo XVIII, terminado el imperio de Kangxi, empieza la persecución y expulsión de los cristianos a Macao y Europa[37].

Además de la conflictividad religiosa entre españoles y chinos residentes en Filipinas, llamados sangleyes, las relaciones son también muy difíciles debido a la competición económico-comercial. La tensión que se acumula entre chinos y españoles será tan violenta que desembocará en el exterminio masivo de decenas de millares de los pri-

[33] Manel Ollé, "Interacción y conflicto en el Parián de Manila", *Illes i imperis,* 10/11 (2008), p. 64.

[34] Daniel Gomà, "Control, espacio urbano e identidad en la Filipinas colonial española: El caso de Intramuros, Manila (siglos XVI-XVII)", *Scripta Nova: revista electrónica de geografía y ciencias sociales,* 16 (2012), p. 6.

[35] Andreas Janousch, "La religión china en el espejo de Occidente", *Gerónimo de Uztariz,* 25 (2009), p. 70.

[36] Salvatore Zavarella, *L'evangelizzazione in Giappone e Filippine,* Saggio di Storia Universale delle Missioni Francescane dei Frati Minori nei tre Continenti Missionari: Africa-Terra Santa, Asia, America Latina, vol. 6, Assisi, Grafiche VD, 2011, p. 164.

[37] Salvatore Zavarella, *L'evangelizzazione in Giappone e Filippine… op.cit.,* p. 180.

meros en Filipinas por los segundos[38]. Las motivaciones de las masacres de chinos, porque fueron varias, parecen residir sobre todo en las expectativas de conquista por parte de los chinos de las islas Filipinas. Esta perspectiva parece apoyarse en varios factores, entre ellos la ilusión de encontrar oro en Luzón; la abundancia de plata traída del Nuevo Mundo a Manila y rebuscada en la China del tiempo; la competición de su propia piratería con la japonesa y holandesa…, todo favorecido por la evidencia de la superioridad numérica: en efectivos, la presencia de los españoles en Filipinas era de un 10% con respecto a la china[39]. Los sangleyes, chinos presentes en Filipinas y muy a menudo cristianizados, mantenían la antigua costumbre de permanecer en el archipiélago durante unos meses para vender sus productos y, dada la conflictividad que producía su presencia, el gobernador Gonzalo Ronquillo de Peñalosa en 1581 decide concentrar la populosa comunidad china en el llamado barrio de la seda. Estos comerciantes venían recluidos en esta especie de gueto que en tagalo, lengua filipina, toma el nombre de "parián". Se trataba de un mercado amurallado, con calles internas y locales en donde se vendían productos muy finos como seda, perlas, especias, marfil y era frecuentado por una clientela rica que podía permitirse este tipo de mercado. Este barrio se encontraba en las afueras de la ciudad y estaba "a tiro de cañón"[40].

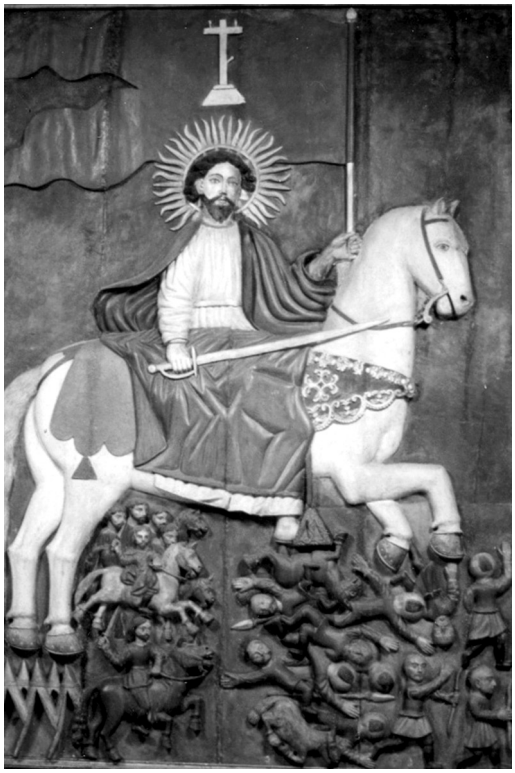


Fig. 1. Santiago Matachinos

La presencia de los chinos en Filipinas ha dejado sus trazas en las colonias españolas de América: lo primero que recordamos es la creación del parián, que se reproducirá en las ciudades de Nuevo México, ya no como gueto, sino como mercado típico del México de hoy; otras muchas leyendas en que se involucran personas trasportadas como esclavas al Nuevo Continente, como es el caso de la China poblana; y los recuerdos de las batallas entre españoles y chinos.

[38] Manel OLLÉ, "Interacción y conflicto en el Parián de Manila", *op. cit.,* p. 62.

[39] José Eugenio BORAO, "The Massacre of 1603 Chinese Perception of the Spanish in the Philippines", *Itinerario,* 22, 1 (1998), pp. 22-40.

[40] Manel OLLÉ, "Interacción y conflicto en el Parián de Manila", *op. cit.,* p. 64.

En Bolivia, justamente en el museo de la Catedral de Santa Cruz de la Sierra, se encuentra la escultura de un Santiago Matachinos que procede de las Misiones Moxos de los jesuitas en el este boliviano (fig. 1). La representación de los chinos aparece algo aproximada y esto nos deja suponer que la escultura se produjo gracias a los cuentos entre misioneros jesuitas que se movían por las colonias españolas en todo el mundo[41].

Los japoneses

Desde Filipinas se intentó, en distintas ocasiones, tomar contactos con el cercano Japón con la idea de evangelizar la región. En 1613 el samurái Hasekura Tsunenaga, embajador del señor del reino de Bojú, al norte de Japón, organizó una misión diplomática conocida como Embajada Keicho con la intención de ser recibido por el rey Felipe III y el papa Pablo V. El objetivo era abrir nuevas rutas comerciales entre Japón y Europa a través de Nueva España. Consecuentemente el padre franciscano Luis Sotela pretendía enviar misioneros para la evangelización del reino nipón. La misión no tuvo éxito: Japón se aisló internacionalmente y prohibió el cristianismo, pero quedaron algunas huellas como el apellido español "Japón"[42]. Si bien fracasada, la misión representa uno de los pocos contactos entre los diplomáticos europeos y japoneses. En 2015, Galicia y Japón firmaron un protocolo de colaboración entre el Camino de Santiago y el Camino Shikoku Henro, ambas rutas de peregrinación, repitiendo el proyecto ya existente desde 1998 entre el Camino de Santiago y el Camino Kumano Kodo. Esta colaboración pretende la promoción y difusión conjunta de las rutas de peregrinación gallega y nipona[43].

La colonización de Filipinas

La conquista de Filipinas resulta totalmente diferente de la de América por entremezclar motivos comerciales, políticos y religiosos. La Orden de San Agustín es la primera que entra directamente con las expediciones, asumiéndose el compromiso de la evangelización. Ya a finales del siglo XVI se habían fundado treinta y cinco conventos[44]. Totalmente diferente de la conquista americana, en Filipinas la conquista se desarrolla

[41] Juan Carlos Garavaglia, *Au miroir de l'anthropologie historique: Mélanges offerts à Nathan Wachtel,* Presses universitaires de Rennes, 2017, pp. 452-453.

[42] https://www.mecd.gob.es/cultura/areas/archivos/mc/registro-memoria-unesco/2013/documentos-espanoles-japoneses.html, consultado el 16/05/2017.

[43] http://www.caminosantiago.org/cpperegrino/comun/..%5Cprensa%5Cverprensa.asp?PrensaID=9786, consultado el 16/05/2017.

[44] Rocío Anguiano Pérez, "La labor traductora de los P.P. agustinos en Filipinas: Un puente entre dos culturas", *Áreas de investigación "Catalogación y estudio de las traducciones de los Agustinos españoles",* 2004, http://www.traduccion-monacal.uva.es/investigacion/textos/contacto-asia-africa02.asp, consultado el 28/08/2017.

de forma casi pacífica. Los españoles no se trasladan en gran números al archipiélago sea por evidencias logísticas, sea por no ser atractivo desde el punto de vista de la explotación, lo que conlleva falta de mestizaje y evita el choque micróbico que tantas muertes había provocado entre los nativos americanos. Las raras hibridaciones raciales que se averiguan son por la mayoría entre filipinos y mexicanos, que se conocerán como "mexipinos". Serán propios los problemas logísticos que determinarán la decisión de la Corona española a que Filipinas dependa, desde el punto de vista administrativo, de Nueva España. Si bien el mestizaje entre españoles y autóctonos no ha tenido lugar, por lo menos en las proporciones de las colonias hispanoamericanas, los filipinos tienen apellidos hispánicos. Esto fue debido a la reorganización administrativa que los españoles efectuaron al inicio de la colonia. Los nativos no tenían la costumbre de utilizar apellidos para la identificación, y consecuentemente el gobernador y capitán general de Filipinas, Narciso de Clavería, pidió a México que le enviara una lista de apellidos para poderlos distribuir entre la población[45]. Es esta la motivación por la cual los filipinos tienen nombres hispánicos sin haberlos heredado de por la sangre. Filipinas es un archipiélago compuesto por unas siete mil islas y cuando llegan los españoles no existía una organización unitaria, sino que los naturales se reunían en grupos de unas cincuentas familias, llamadas Barangayes, o sea, núcleos sociales mínimos y aislados entre sí, lo que permitió la colonización rápida y pacífica. El hecho de no tener un estado central hizo que por primera vez estas poblaciones sintieran un sentido de identidad y se vieran de alguna forma protegidos de los ataques de los moros, que las amenazaban desde la antigüedad. En realidad, con la conquista española aumentaron los ataques porque los moros recibían armas y municiones de los portugueses y holandeses, que esperaban evitar la construcción de Manila[46]. Si la conquista no determina una gran pérdida de vidas humanas y de recursos económicos, la defensa del territorio se convertirá, desde los primeros tiempos, en uno de los problemas más pujantes. En primer lugar, era necesario conocer la población que vivía en estas islas y el gobernador Luis Pérez Dasmariñas manda elaborar un texto en que se describan las etnias presentes en el territorio. En 1595 se redacta una descripción anónima conocida como Códex Bóxer, en su mayor parte ilustrado, en donde aparecen las varias etnias presentes en las islas antes de la llegada de los españoles: cagayanos, negritos, tagalos, bisayas y zambales. En el texto no se comentan solamente las poblaciones asentadas, sino también las muchas con las cuales las tribus presentes en el territorio mantenían relaciones comerciales desde la antigüedad: japoneses, chinos, austronesios, malayo-polinesios, etc…[47].

[45] Antonio M. Molina, "¿Qué queda de España en Filipinas? What remains of Spain in the Philippines?", *Revista de la SEECI,* 2, I (1998), p. 11.

[46] Vicente Barrantes y Moreno, *Guerras piráticas de Filipinas contra Mindanaos y Joloanos,* Madrid, M.G. Hernández, 1878, p. 2.

[47] Peter Bellwood, "Archaeological Research in Minahasa and the Talaud Islands, North-Eastern Indonesia", *AsPersp,* 19 (1976), pp. 240-288.

Los moros

A casi un siglo de terminar la Reconquista, los españoles se encuentran de nuevo con el antiguo enemigo: el moro. Colonizada y evangelizada la población ahora unida en un único virreinato empieza a organizarse la defensa. Cual patrón y protector de los cristianos atacados por los moros, los españoles invocan a Santiago, aquel santo que montando un caballo blanco y blandiendo la espada los condujo victoriosos en la batalla de Clavijo. La isla que corría más peligros de ser conquistada por los moros que se asentaban en el Sultanato de Joló era la de Mindanao, en su extensión de Zamboanga. Al principio, los españoles mandan una pequeña guarnición a defender la costa, pero esta debe retirarse al ser derrotada por los moros. Únicamente permanecieron los jesuitas a proteger la zona, los cuales se vieron obligados muy a menudo a intervenir directamente espada en mano[48]. Entre 1636 y 1637 el rector de la Compañía de Jesús de Cavite, al describir la batalla de Mindanao contra los piratas moros, escribe:

> El Sr. D. Sebastián, pareciéndole tardaba el resto de la armada, hizo desembarcar dos piezas de campaña, y con cincuenta españoles (que los demás dejó en el navío) les dio el ¡Santiago! y fué cosa que se tuvo por milagro, que con tan poco número venciese á tanta morisma, ganando el fuerte y el pueblo, y poniéndolos en huida al cerro que tenían fortificado, con muerte de muchos mindanaos, sin que muriese ningún español en esta refriega[49].

El grito "Santiago" recuerda el grito de batalla "Dios ayuda y Santiago" de los cristianos contra moros en tierra de España. En 1635 los españoles fundan la ciudad de Zamboanga con trecientos soldados novohispanos de México y mil cebuanos, pese a las continuas incursiones de los moros, que querían impedir su construcción. El fuerte que se edifica para la defensa de los filipinos se dedica a la Virgen del Pilar y el fortín, restaurado, sigue luciendo la estatua de la Virgen, con Santiago a sus pies en adoración, muy venerada aun hoy y a la cual se dedica cada año La Hermosa Festival de Zamboanga. Tantas fueron las batallas entre moros y cristianos en aquel territorio que encontraron en Santiago Matamoros aquel patrón que siguen festejando aún hoy, que ya no son colonia española. En Dapitán, departamento del norte de Zamboanga, cada año, el 25 de julio, se sigue evocando la batalla de Covadonga de España y se celebra a Hara sa Kimbayo, la reina del caballo, junto con el Señor Santiago.

Las incursiones de los moros fueron muchas y repetidas: la ciudad de Guinayangan fue destruida dos veces, en 1755 y 1756, tanto que los españoles trasladaron los habitantes al pueblo de Cabibihan, que fue destruido también por los moros en 1767, los

[48] Santiago Lorenzo García, *La Expulsión De Los Jesuitas De Filipinas,* N.p.: Edición Electrónica: Espagrafic, Publicaciones de la Universidad De Alicante, 1999. Web. 4 Mar. 2013, p. 76.

[49] Vicente Barrantes y Moreno, *Guerras piráticas de Filipinas contra Mindanaos y Joloanos…, op. cit.,* p. 298.

Fig. 2. Museo Quinguia, Santiago apóstol, Church Plaridel Bulacan

cuales dispersaron la población[50]. Son muchísimas las irrupciones moriscas y las consecuentes tentativas de resistencia: Catbalogan en 1754, Buad en 1756, Catbalogan en 1757, Calbayog en 1770, Paranas, que recibe cuatro asaltos solo en 1773, entre otros, y prosiguiendo hasta el siglo XIX[51]. Estas continuas incursiones, culminadas en 1770 con el secuestro en Mamburao de un barco que transportaba la mercancía para el Galeón de Manila, obligaron a los españoles a adoptar nuevos sistemas defensivos. Se dieron cuenta de que era necesario construir fortificaciones permanentes a lo largo de todo el archipiélago. Esta decisión cambió definitivamente las tendencias demográficas y la reglamentación de los modelos de la colonia[52]. (Fig. 2)

Santiago Matamoros

La primera ciudad que se funda es la capital, Manila, en 1571, la cual, dependiendo jurídicamente de México, va a recalcar la misma arquitectura de las demás ciudades

[50] Bruce Cruikshank, *Autonomous Filipinos. How Colonial Subjects Carved out Realms of Self-Driven Freedom While Formally Subject to Spanish Imperial Rule and Exactions,* 1565-1898, (2017), http://independent.academia.edu/BruceCruikshank, consultado el 31/08/2017, p. 51.

[51] Bruce Cruikshank, *Autonomous Filipinos, op. cit.,* p. 52.

[52] James Francis Warren, *Iranun and Balangingi: globalization, maritime raiding and the birth of ethnicity* Singapore, NUS Pres, 2002, p. 144.

Fig. 3. Fortín de Manila, puerta principal

Fig. 4. Destrucción del fortín de Manila durante la Segunda Guerra Mundial

hispanoamericanas como Buenos Aires, Lima o Bogotá[53]. Ya en 1592, la ciudad está fortificada para protegerla de los ataques por mar. Este fortín representa la primera construcción de este tipo en todas las colonias españolas, que empezarán a edificar construcciones similares unos cien años después. El fortín se dedica a Santiago y, sobre la puerta principal, surge Santiago Matamoros. En su afán de erradicar todo lo hispánico, las tropas estadounidenses, al entrar en Manila, destruyeron justamente el bajorrelieve de Santiago que los filipinos se preocuparon de restaurar tal como era. (Figs. 3 y 4).

[53] Daniel Gomà, "Control, espacio urbano e identidad en la Filipinas colonial española: El caso de Intramuros, Manila (siglos XVI-XVII)", *op. cit.,* p. 5.

Fig. 5. Santiago Matamoros, iconografía asiática

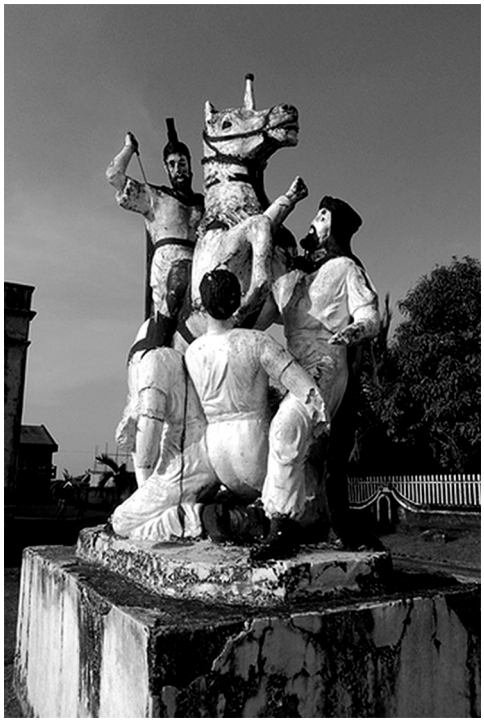


Fig. 6. Santiago Matamoros, iconografía filipina

Si los españoles no quisieron moverse a Filipinas por la distancia y las pocas oportunidades que ofrecían con respeto a las colonias americanas, los religiosos fueron los que participaron activamente en la vida de la colonia, combatían a los enemigos al lado de los nativos y permanecían por períodos muy largos en el territorio. La evangelización también se organizaba desde México, y del Virreinato parten los religiosos y Santiago con ellos. Ya el Capítulo Provincial de los Agustinos, celebrado en Manila el 3 de mayo de 1572, reconocía bajo la advocación de Santiago el Mayor el convento y las iglesias de Cebú, Manila y Betis. Santiago, patrón de España, aparece de inmediato entre las primeras pinturas, lienzos, representaciones escultóricas y retablos. Muchísimas estatuas dedicadas a Santiago forman parte del


Fig. 7. Estatua de Santiago Matamoros

patrimonio cultual de las Filipinas, pero, muy a menudo, fueron tomando características ajenas a la iconografía europea. Las representaciones se acercan más al gusto y a la cultura asiática, como demuestran muchos ejemplos. (Figs. 5, 6 y 7)

La ciudad de Bulusan, en la provincia de Sorsogon, fue fundada en 1630 bajo el patronazgo de Santiago. Aún hoy sigue considerándose el patrón de la región y durante las procesiones en su honor se repite la oración en tagalo: Patron Niamong Santiago, Kami Ngani Sorogon mo… En la ciudad se pueden ver los restos de la muralla del fortín dentro del cual se encuentra la iglesia de Santiago. Solo queda una de las cinco torres, Punta Diamante.

En Pattaraday es posible asistir a la danza del Moro-Moro, en la que se reviven las batallas entre moros y cristianos.

Santiago en las Filipinas independientes

Las islas Carolinas, las islas Marianas, las Filipinas han tenido que luchar mucho para alcanzar la independencia política. El siglo XX ha representado uno de los períodos más difíciles para estas excolonias españolas. Como ya vimos después de la guerra hispanoamericana de 1898, las islas Carolinas y Marianas fueron vendidas a Alemania por 25 millones de pesetas en 1899. Para imprimir la germanización en los territorios, la lengua española fue inmediatamente sustituida por el alemán, que fue idioma de enseñanza en las escuelas. En 1919, Japón, tras declarar la guerra a Alemania, las ocupa e impone el japonés como lengua oficial y de enseñanza en las escuelas[54].

Los chamorros, nativos de las islas Marianas y Carolinas, enviaron cartas al Papa para que les volviera a enviar a los jesuitas, que fueron los únicos que se ocuparon de protegerlos y defenderlos. El gobierno japonés no se opuso al pacto de que los misioneros pertenezcan a una nación que se había quedado neutral en la Primera Guerra Mundial. En 1920 el almirante japonés Isoroku Yamamoto, católico, se presentó al Vaticano para pedir el envío de nuevos misionarios a las islas.

El papa Benedicto XV acoge la demanda y decide enviar a veintidós jesuitas españoles para facilitar la comunicación por haber estado tres siglos en la región[55].

Después de la derrota japonesa en la Segunda Guerra Mundial las islas pasan a ser administradas por los Estados Unidos de América, que se muestran poco disponibles a mantener alguna relación con el pasado colonial español. La plaza de España de Guam, con su catedral y palacio del gobernador, fue arrasada para hacer un campo de béisbol para los soldados estadounidenses, y los buldócer destruyeron por completo el conjunto histórico-artístico[56].

[54] Paloma Albalá, "Notas históricas sobre el uso de la lengua española en las Islas Marianas", *Cuadernos hispanoamericanos,* 631 (2003), p. 66.

[55] Régis Ladous, *Le Vatican et le Japon dans la guerre de la Grande Asie orientale: La mission Marella,* Desclée de Brouwer, 2010, pp. 440.

[56] Paloma Albalá, "Notas históricas sobre el uso de la lengua española en las Islas Marianas", *op. cit.,* p. 67.

Hechos emblemáticos, como recuperar la puerta del fortín de Manila o pedir el envío de religiosos, nos hablan de una penetración visceral de lo religioso. Los habitantes de las Indias Orientales vivieron la evangelización de manera totalmente diferente que los nativos americanos. El éxito que tuvieron los misioneros en el proceso de evangelización del archipiélago lo demuestra el hecho de que Filipinas es hoy el único país católico del continente asiático. Reconocieron en la religión católica, en general, y en la figura del Apóstol Santiago, en particular, aquel patronazgo bajo el cual se sintieron unidos, protegidos y libres. Las relaciones entre españoles y filipinos, inherentemente al culto al apóstol, siguen hoy en día, tanto que con motivo del tercer centenario, que se conmemoró en 2017, de la dedicación de la Parroquia de Santiago Apóstol en Paete, Filipinas, el 28 de febrero de 2016 el obispo de Laguna, Filipinas, Mons. Buenaventura Malayo Famadico, y el Canciller y Secretario del Capítulo Catedralicio de Santiago de Compostela, Mons. Elisardo Temperan Villaverde, firmaron una declaración de Vínculo Espiritual de Afinidad, al cual asistieron el Rev. Fr. Francis Eugene Adefuin Fadul, Canciller y Secretario Personal del Obispo de la Diócesis de San Pablo, Filipinas, y Presidente de la Asociación Nacional de los Cancilleres Diocesanos de Filipinas, y el Rev. Fr. Emil B. Laraño, Rector del Seminario del Colegio de San Pedro de San Pablo City. Además de la unión espiritual entre los dos lugares de culto, el Vínculo permitirá a los fieles filipinos ganar las gracias concedidas a la basílica española, como lo son las indulgencias plenarias en varios días del año. El obispo de Santiago de Compostela regaló en la ocasión al templo de Paete una piedra de la tumba del apóstol y un medallón de plata que tocó las reliquias del santo[57].

Festivales

En las islas Filipinas no existe ocasión que no se celebre con un festival, también llamado fiesta: victorias, nacimientos, cosechas, onomástica de los santos protectores, eventos religiosos…, durante todo el año, en cada parte del país se organizan festivales espectaculares, con danzas, disfraces, comidas, música… La devoción a los santos protectores es una experiencia no exclusivamente individual, al contrario, involucra a una comunidad entera y muy a menudo abarca las comunidades cercanas. A la fiesta anual del santo patrono acuden muchos visitadores que vienen acogidos con hospitalidad y a las celebraciones se les otorga gran importancia y prestigio[58].

El origen de estos imponentes festivales dedicados a los santos patronos hay que buscarlo en los primeros momentos de las misiones católicas en Filipinas. Los misioneros acostumbraban adaptarse al área en que se encontraban para evangelizar: permitían a los fieles recibir el catecismo y los sacramentos en los idiomas autóctonos y, en

[57] http://es.gaudiumpress.org/content/77268

[58] Bruce Cruikshank, *Autonomous Filipinos, op. cit.,* p. 53.

Figs. 8. Festival de Tanjay, Negros Oriental

Figs. 9. Kinabayo Festival, Dapitan, En Zamboanga del Norte

el caso de las Filipinas, concordaron con el carácter alegre y con la propensión a lo fabuloso. La atmósfera que encontraron se adaptaba perfectamente a las representaciones tardomedievales y barrocas españolas del período, así que, sin interferir en lo religioso y doctrinal, lograron dejar un marco durativo. Aun cuando las personas no entendían las palabras de la liturgia, sentían que formaban parte de un acontecimiento especial: contribuían a los preparativos en primera persona, sintiéndose parte de un evento majestuoso y superior. Todo el pueblo participaba, y participa aún hoy, en honor al santo protector: se decoran los interiores de las iglesias y los patios, se organizan fuegos artificiales, se preparan bandas musicales y coros, se cosen los estandartes, se lucen estatuas de los santos a tamaño natural vestidos ricamente, se arman procesiones solemnes[59]. Muchos de estos festivales se dedican al Señor Patrón Santiago.

Reportamos algunos ejemplos:

Sinulog sa Tanjay Festival, City of Tanjay, en la región de Los Negros Oriental, el 24 de julio por las calles de la ciudad se estrenan bailes que reproducen las batallas entre moros y cristianos, seguidas de la reconciliación obtenida por la intervención del patrón Santiago montando un caballo blanco. (Fig. 8)

En Tanjay City el 25 de julio de cada año se celebra el festival dedicado al Santo Patrono San Tiago Apostol.

Panagsogod Festival, Sogod, en la provincia de Cebu. Se celebra el 25 de julio de cada año en honor al patrón Santiago Apóstol.

Kinabayo Festival, Dapitan, en Zamboanga del Norte, desde el 11 hasta el 25 de julio se dedica el festival al patrón Santiago Apóstol con la danza Sinog, durante la procesión, y el Loa, que consiste en la reproducción de la batalla entre moros y cristianos, que culmina con la aparición de Santiago Matamoros. (Fig. 9)

[59] Luis Balquiedra, "The liturgical principles used by the missionaries and the missionary background to the christianization of the Philippines", *Philippiniana sacra,* 30, 88 (1995), p. 48.

Fig. 10. Iglesia de Santiago, Tanjay, Negros Oriental

Iglesias consagradas a Santiago

Son muchas las iglesias dedicadas a Santiago. Fueron construidas desde los primeros tiempos de la colonia: las primeras son del siglo XVII, como la de Bolinao, que es de 1609. Las iglesias dedicadas al santo se siguieron construyendo hasta casi terminada la colonia, como la de Dapitan, que es de 1871, pero es notable ver como se han dedicado al patrón traído por los españoles, inclusive cuando ya Filipinas era independiente, como la de Ibaan, que se construyó hace unos veinticinco años en el lugar en donde antiguamente existía otra, siempre consagrada al Apóstol. Esto nos sirve para evidenciar como el culto a los santos católicos, si bien traídos por una potencia colonizadora, con el pasar de los tiempos no se ha asimilado de forma sincrética, al contrario, la adoración y veneración de algunos santos han entrado a formar parte de la cultura religiosa local. Tenemos evidencia de la adopción y apropiación de figuras religiosas que se han adquirido hasta convertirse en patrones de los conquistados. Santiago, apóstol, peregrino y matamoros, ya pertenece al culto y ritualidad del filipino. La mayoría de las iglesias y parroquias filipinas dedicadas a St. James the Greater conserva pinturas, lienzos, imágenes, estatuas, cuadros, sea del apóstol, sea del peregrino, o sea del matamoros. Muy a menudo, en la misma iglesia las tres iconografías conviven: en el interior, en los retablos o en las paredes se encuentran imágenes como apóstol o peregrino, y casi siempre se encuentra también una estatua del matamoros, que con ocasión de las festividades se saca en procesión. En otras ocasiones encontramos las representaciones

del apóstol y el peregrino en el interior y una estatua del matamoros en los patios de las iglesias, casi como para proteger la entrada de los infieles. En un caso, en Tanjay City, Negros Oriental, el Matamoros está sobre el techo de la iglesia, como potente centinela que protege a sus feligreses. (Fig.10)

A continuación tratamos de recopilar algunas de las iglesias que Filipinas ha consagrado a Santiago y anotamos las iconografías que conviven en ellas:

Ciudad, provincia o región	Imágenes y estatuas
Muntinlupa, Kalakhang Maynila	Peregrino
Paete, Laguna	Matamoros
Guagua, Pampanga	Matamoros
Bolinao, Pangasinan	Matamoros
Santiago, Isabela	Peregrino y Matamoros
Subic, Zambales	Peregrino y Matamoros
Bulacan, Plaridel	Peregrino y Matamoros
Albuera, Leyte	Peregrino
Solsona, Ilocos Norte	Apóstol
Bulusan, Sorsogon	Peregrino
Poblacion, Plaridel	Matamoros
Imus, Cavite	Matamoros
Batuan, Bohol	Peregrino y matamoros
Silago, Southern Leyte	Matamoros
Tanjay City, Negros Oriental	Matamoros
Ibaan, Batangas	Apóstol, Peregrino y Matamoros
Badian, Cebu	Apóstol
Caibiran, Biliran	Matamoros
Davao City, Bunawan	Matamoros
Maasin, Iloilo	Matamoros
Santiago City, Iloilo	Matamoros
Dapitan, Zamboanga	Matamoros
Muntinlupa City, Alabang	Peregrino

Actualmente, Santiago es patrón titular de varias ciudades filipinas como Plaridel y Paombong (Bulacan), Bolinao (Pangasinan), Betis (Pampanga), Libon (Albay), Ibaan (Batangas), Dapitan, Bulusan (Sorsogon), Sogod (Cebu).

Fig. 11. Bulusan, oración en tagalo al patrón Santiago

Fig. 12. Santiago, patrimonio cultural de las Filipinas

Conclusiones

Santiago llega a las Indias Orientales como patrón de los españoles, pero este santo, que se conoce entre los nativos en sus tres formas iconográficas, se transformará muy pronto en el protector de los asiáticos cristianizados. Si en la mayoría de las islas pertenecientes a la Corona española muy poco, si no nada, queda del pasado hispánico por la violencia de los eventos acaecidos después de la independencia de España, en Filipinas el contacto con España y México sigue muy presente pese a los sucesos históricos. El elemento que más ha marcado la realidad filipina ha sido, sin duda alguna, el proceso de evangelización a través del cual los filipinos no solamente han encontrado una identidad nacional, sino también una protección ante los ataques y tentativas de invasiones que desde antaño amenazaban la tranquilidad de la región. Entre los muchos santos que siguen venerando, Santiago tiene un lugar especial, sobre todo como *Miles Christi.* Las muchas iglesias, parroquias, fuertes, islas, regiones, aun cuando se dedican al Apóstol, en el momento de organizar una fiesta o una procesión sacan al Santiago Matamoros. Poco importa si el enemigo que el caballo blanco está aplastando sea un moro o un chino u otro adversario del momento. Lo que es cierto es que el Santo Guerrero siempre está dispuesto a proteger y defender al pueblo filipino, igual que a aquellos primeros misioneros que soltaban la cruz para armarse de una espada en el momento en que era necesario defenderse. Santiago Matamoros es aclamado como protector por la misma gente que vio a su conquistador español construir un fortín a sus expensas y fatigas para defender a aquel pueblo que acababa de conquistar, y que juró proteger del enemigo desde cualquier parte viniera. Aquel fortín, además, tenía al más poderoso de los santos, porque montando sobre un caballo blanco blandía su espada para derrotar a quienquiera que pudiese ofender al pueblo filipino. Santiago Matamoros en las islas Filipinas recibe otro apelativo, el de Señor, término que remonta al tardolatín con el significado de “el primero, el más poderoso, el que manda”. (Figs. 11 y 12).

Bibliografía citada

Albalá Paloma, "Notas históricas sobre el uso de la lengua española en las Islas Marianas", *Cuadernos hispanoamericanos,* 631 (2003), pp. 59-70.

Anguiano Pérez, Rocío, *La labor traductora de los P.P. agustinos en Filipinas: Un puente entre dos culturas,* en áreas de investigación "Catalogación y estudio de las traducciones de los Agustinos españoles" (2004), http://www.traduccion-monacal.uva.es/investigacion/textos/contacto-asia-africa02.asp.

Balquiedra Luis, "The liturgical principles used by the missionaries and the missionary background to the christianization of the Philippines", *Philippiniana sacra,* 30, 88 (1995), pp. 5-79.

Barrantes y Moreno Vicente, *Guerras piráticas de Filipinas contra Mindanaos y Joloanos,* Madrid, M.G. Hernández, 1878, pp. 448.

Bellwood Peter, "Archaeological Research in Minahasa and the Talaud Islands, North-Eastern Indonesia", *AsPersp.* 19 (1976), pp. 240-288.

Borao José Eugenio, "The Massacre of 1603 Chinese Perception of the Spanish in the Philippines", *Itinerario,* 22, 1 (1998), pp. 22-40.

Cruikshank Bruce, *Autonomous Filipinos. How Colonial Subjects Carved out Realms of Self-Driven Freedom While Formally Subject to Spanish Imperial Rule and Exactions,* 1565-1898, (2017), pp. 160, http://independent.academia.edu/BruceCruikshank.

Garavaglia Juan Carlos, *Au miroir de l'anthropologie historique: Mélanges offerts à Nathan Wachtel,* Presses universitaires de Rennes, 2017, pp. 512.

Gomá Daniel, "Control, espacio urbano e identidad en la Filipinas colonial española: El caso de Intramuros, Manila (siglos XVI-XVII)", *Scripta Nova: revista electrónica de geografía y ciencias sociales,* 16 (2012), pp. 1-19.

González Enríquez María de la Cerca, "Guam: Recuerdos del 98", *Anales del Museo de América,* 6 (1998), Subdirección General de Documentación y Publicaciones, pp. 7-14.

Herda Phyllis, "Documents on Vava'u, Tonga, Located in Spanish Archives", *The Journal of Pacific History,* 22, 2 (1987), pp. 102-105.

Janousch Andreas, (2009) "La religión china en el espejo de Occidente", *Gerónimo de Uztariz,* 25 (2009), pp. 67-86.

Ladous Régis, *Le Vatican et le Japon dans la guerre de la Grande Asie orientale: La mission Marella,* Desclée de Brouwer, 2010, pp. 440.

Lorenzo García Santiago, *La Expulsión de los Jesuitas de Filipinas,* N.p.: Edición Electrónica: Espagrafic, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1999. Web. 4 Mar. 2013, p. 324.

Manzano Cosano David, "De la Colonización Hispana de Las Palaos al olvido de Las Carolinas (1696-1885)", *Revista Hispanoamericana. Publicación digital de la Real Academia Hispano Americana de Ciencias, Artes y Letras,* 5, (2015), pp. 1-25.

Martín Fritz Carlos, "Hernando de Magallanes: coraje y tenacidad", 2014, *Publicaciones de la Academia de Historia Naval y Marítima de Chile,* (2014), http://www.historianaval.cl/publico/publicacion_archivo/publicaciones/14_6.pdf.

Molina Antonio M., "¿Qué queda de España en Filipinas? What remains of Spain in the Philippines?", *Revista de la SEECI,* 2, I (1998), pp. 1-14.

Ollé Manel, "Interacción y conflicto en el Parián de Manila", *Illes i imperis,* 10, 11 (2008), pp. 61-90.

Ortuño Sánchez-Pedreño José María, "Hernando de Magallanes, Adelantado y Gobernador de las islas y tierra de la especiería", *Revista de estudios histórico-jurídicos,* Valparaíso, 22 (2000), pp. 61-75.

Pigafetta Antonio, *Primo viaggio intorno al mondo,* Storia d'Italia Einaudi, Edizione di riferimento: *Relazione del primo viaggio attorno al mondo,* Padova, Editrice Antenore, 1999, pdf consultar con libertad en Internet a la página: http://docenti.lett.unisi.it/ftp_blog/greppi_claudio/Modulo%20A%202007-8/testi/PIGAFETTA.pdf.

Ramos Pérez Demetrio, "Los criterios contrarios al tratado de Tordesillas en el siglo XVIII: determinantes de la necesidad de su anulación", *Separata da Revista da Universidade da Coimbra,* XXV, (1974), Coimbra, UC Biblioteca Geral 1, pp. 34.

Schneider Ingrid Schulz, "Alemania y Filipinas en el 98", *Revista de Comunicación de la SEECI,* 5 (2005), pp. 99-106.

Verde Casanova Ana, "España y el Pacífico: un breve repaso a las expediciones españolas de los siglos XVI al XVIII", *Asociación Española de Orientalistas,* XXXVIII (2002), pp. 33-50.

Warren James Francis, *Iranun and Balangingi: globalization, maritime raiding and the birth of ethnicity,* Singapore, NUS Pres, 2002, pp. 585.

Zavarella Salvatore, *L'evangelizzazione in Giappone e Filippine,* Saggio di Storia Universale delle Missioni Francescane dei Frati Minori nei tre Continenti Missionari: Africa-Terra Santa, Asia, America Latina, vol. 6, Assisi, Grafiche VD, 2011, pp. 203.

Santiago y el virreinato de la Nueva España

Antonio Casasola Benítez
Instituto de Ciencias Religiosas Pío XII, San Sebastián, España

El Evangelio llegó a México por boca de hombres forjados en la tradición jacobea. Es en Santiago, y a través de España, en quien la Iglesia mexicana encuentra su fundamento apostólico. Su presencia viene atestiguada por numerosas ciudades y pueblos que se fundaron bajo su nombre, una iconografía enriquecida con matices propios, tradiciones que perviven en el folclore indígena y mestizo, que hacen suyo al Santo y lo invocan como patrón en numerosos rincones y pueblos de lo que fue el virreinato de la Nueva España.

La pervivencia del culto al apóstol Santiago en México suscita interrogantes a los que, dentro de las obvias limitaciones de esta breve exposición, intentaremos al menos esbozar una respuesta: ¿cuáles fueron los factores que determinaron la rápida difusión de este culto al Apóstol?, ¿cómo llegó ese culto a integrarse en las poblaciones que lo recibieron como un símbolo de imposición?, ¿cómo vivieron los descendientes de los españoles, criollos y mestizos la devoción y el patrocinio de Santiago en sus ciudades y pueblos?

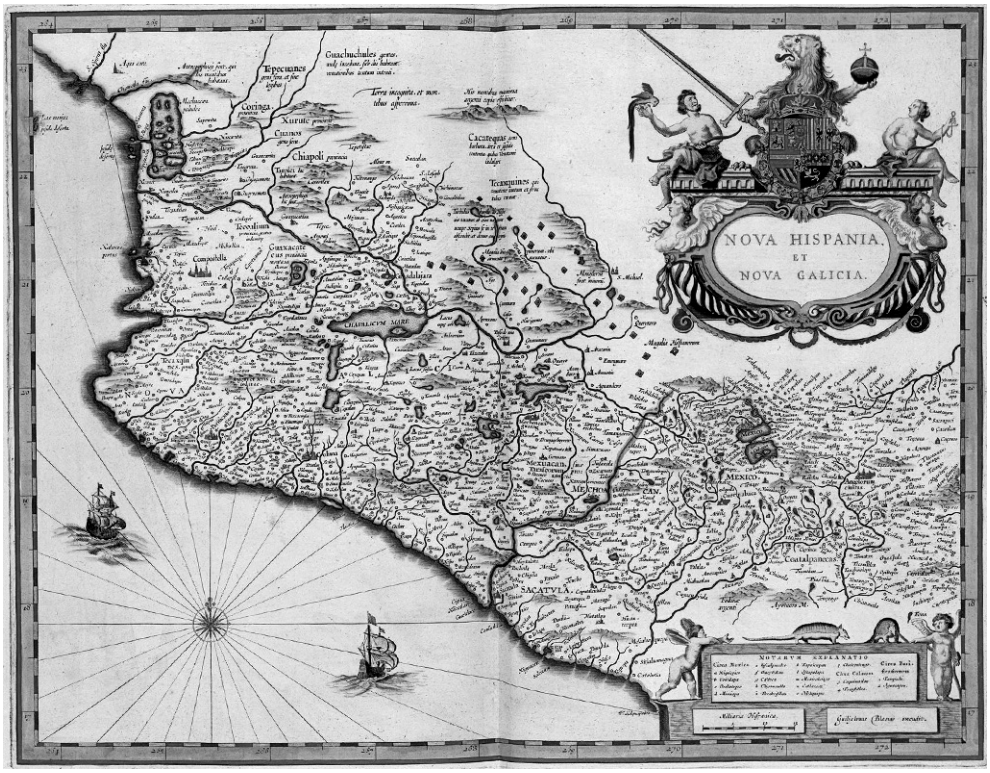


Fig. 1. Mapa de la zona occidental del Virreinato, Atlas de Janssonio y Blaew , s. XVI

México, el país más jacobeo del mundo

Nuestra referencia a la **Nueva España** no lo es solo al territorio[1] (fig. 1) sino al período de tres siglos (1519-1821) en el que se gesta la identidad nacional mejicana bajo el signo de la fe católica, que les llegó de la mano de aquella España que culminaba, en el mismo año del descubrimiento de América, su secular guerra de Reconquista con la ayuda y patrocinio del Apóstol Santiago.

Fue el mismo Hernán Cortés, en su segunda Carta de Relación fechada el 30 de octubre de 1520, quien pide a Carlos I que estas tierras reciban el nombre de "La Nueva España" (fig. 2), de las que será nombrado gobernador y capitán general en 1522:

> Por lo que he visto y comprendido de la similitud que toda esta tierra tiene a España, así en la fertilidad como en la grandeza y fríos que en ella hace, así como en muchas otras cosas que la equiparan a ella, me pareció que el más conveniente nombre para esta dicha tierra era llamarse La Nueva España

[1] Aunque el Virreinato de la Nueva España abarcó todas las posesiones españolas al norte del istmo de Panamá, las islas del Caribe y las Filipinas, para nuestra exposición nos limitaremos al territorio mexicano.


Fig. 2. Hernán Cortés

del Mar Océano; y así, en nombre de vuestra majestad se le puso aqueste nombre. Humildemente suplico a vuestra Alteza lo tenga por bien y mande que se nombre así[2].

Rafael Heliodoro Valle, en 1946, escribía que "un lento viaje por la geografía americana, hace brillar el nombre de Santiago más de 200 veces, en ciudades magníficas y pueblos humildes, sierras, provincias religiosas, iglesias, bahías, ríos, barcos, valles, haciendas, minas de oro, minas de plata, danzas, y de modo extraordinario en el famoso Colegio de Santiago en Tlatelolco, que fue uno de los primeros para estudios superiores en la Nueva España"[3].

Con respecto a México, Heliodoro Valle señalaba un total de 81 poblaciones con el nombre de Santiago. En 1998, Carlos Ferrás Sexto y Mª Yolanda García Vázquez publican una nueva relación con 359 localidades de más de mil habitantes que detentan este apelativo[4], pero serán Araceli Campos y Louis Cardillac, en su libro *Indios y Cristianos, Cómo en México el Santiago español se hizo indio,* quienes en 2007 nos ofrezcan la lista más completa y actualizada: a las localidades que llevan el nombre del Apóstol, cuya cifra asciende a 526, añaden las 109 poblaciones que tienen a Santiago como santo patrón, aunque no lleven su nombre, llegando a incluir 635, lo que unido a la infinidad de parroquias que llevan la titularidad del Apóstol a lo largo y ancho del territorio mexicano, donde el 25 de julio celebran su fiesta, hacen que México sea, en palabras de los autores, "el primer país jacobeo del mundo"[5].

La difusión del nombre de Santiago corresponde a las primeras generaciones que se asentaron en el *Nuevo Mundo.* El mismo Colón, cuando descubrió el 15 de marzo de 1494 la isla de Jamaica, la llamó *Isla de Santiago;* descubridores y conquistadores impusieron el nombre del apóstol a los nuevos territorios y a las poblaciones que fundaban: así *Santiago de Veraguas* (1502), en Panamá; *Santiago de los Caballeros* (1504) en la isla de Santo Domingo; *Santiago de Cuba* (1511-1516), que fue la primera capital de la isla; y en México, *Santiago de Querétaro* y *Santiago de Compostela,* ambas fundadas en 1531.

2 Hernán Cortés, *Cartas de Relación de la Conquista de México,* Madrid, 1979, p. 110.

3 Rafael Heliodoro Valle, *Santiago en América,* México, 1946, p. 8.

4 Carlos Ferrás Sexto, Mª Yolanda García Vázquez, *Santiago Apóstol en México, Culto y significado en el Reino de la Nueva Galicia,* Lugo, 1998, p. 163.

5 Araceli Campos, Louis Cardillac, *Indios y Cristianos, Cómo en México el Santiago español se hizo indio,* México, 2007, p. 175.

A partir de 1535, con la llegada de don Antonio de Mendoza y los siguientes virreyes, se colonizó y se acabó de dar nombre a los territorios conquistados en tiempos de Cortés. La propagación del nombre de Santiago sigue con fuerza a lo largo de todo el siglo XVI, prueba del arraigo definitivo de la cultura y la religión católica en las nuevas tierras. En el siglo XVII decae la frecuencia con que se da el nombre de Santiago a villas y pueblos, de manera que podemos afirmar con Cardillac y Araceli Campos que "en 1600 la red santiaguera ya está establecida por el continente americano y las añadiduras o supresiones afectarán poco a la presencia onomástica en el nuevo continente"[6].

Santiago en el alma de los conquistadores

El primer factor de difusión del culto a Santiago en la Nueva España hay que buscarlo en la misma conquista y evangelización de América, impulsada por la convicción profunda de que Dios había elegido al reino de Castilla para realizar la gran misión de descubrir, conquistar y poblar tan inmenso continente con el fin de ganar a sus naturales a la fe. Este convencimiento de que son los designios de Dios y no las ambiciones de los hombres los que mueven los hilos de la historia se confirma con la autoridad pontificia, al donar la Santa Sede aquellos territorios a Castilla con la condición de que fueran cristianizados[7].

Como afirma Robert Plötz, la Reconquista levantó la imagen de *Santiago bellator* a nivel nacional atribuyendo a su figura literaria e iconográfica el apoyo de *luchador* e impulso ideológico a la vez. Esta tradición se encontró tan arraigada en la conciencia colectiva que los conquistadores la llevaron consigo allende los mares. El pueblo español lo invoca y siente que le protege e interviene a su favor en tiempos difíciles. "Santiago era para los españoles del medievo y para la época moderna temprana en ningún sentido un santo exclusivamente devoto –al contrario– cuanto más los pueblos europeos se conformaron con Santiago peregrino tanto más vehemente las calidades de miles Christi del apóstol experimentaron un creciente ensanche y una glorificación"[8].

La primera noticia que tuvieron los pueblos indígenas del apóstol Santiago les llegó directamente de los conquistadores, que se encomendaban a su protección y lo invocaban en las batallas (fig. 3). Fray Antonio de Remesal en su *Historia general de las Indias Occidentales* comenta que los españoles solían llevar en sus campañas un retablo que representaba al apóstol Santiago a caballo. Antes de entrar en combate, los españoles "le hacían mil muestras de devoción, llegando a ella los rosarios, las espadas, los sombreros y besando

[6] *Ibidem,* p. 174.

[7] A menos de un año del descubrimiento, en 1493, el papa Alejandro VI dirige a los Reyes Católicos cuatro documentos en los que les dona y concede las tierra que descubrieron (esp. *Bula Inter Caetera,* del 4.5.1493), en orden a realizar una tarea espiritual y humana *"ad instruendum incolas et habitatores praefectos in fide católica et bonis moribus inbuendum".*

[8] Cf. Robert Plötz, "Lazo espiritual y cultural entre América y Europa: Santiago en América", en *Galicia, Santiago y América*, A Coruña, 1991, p. 68.

Fig. 3. Santiago Matamoros, s. XVIII, Museo de las culturas de Oaxaca

las esquinas del lienzo". Al atacar, el capitán alentaba a los suyos con el grito de "¡Santiago y a ellos!". "De esta veneración –concluye el cronista– entendieron los indios que aquella imagen era el dios de los españoles, y como lo veían armado a caballo, con espada ensangrentada en alto y hombres muertos en el campo, teníanle por dios muy valiente"[9].

El historiador Rafael Heliodoro Valle recoge en su libro, *Santiago en América*[10], un extenso inventario, aunque no exhaustivo, de las apariciones del apóstol en el Nuevo Mundo. De las catorce apariciones que recoge, señalo las que atañen a la conquista de México:

1. La batalla de Centla en Tabasco (1518).

2. En Tenochtitlán, a Pedro de Alvarado (1520).

3. En la batalla de Tetlán (Jalisco), al ejército de Nuño de Guzmán, cuando se enfrenta a los indígenas tonaltecos el 25 de marzo de 1530.

4. En Querétaro, en el cerro de Sangremal, el 25 de julio de 1531, durante la conquista de los chichimecas.

5. El 28 de septiembre de 1541, cuando aparecen juntos san Miguel y Santiago en Guadalajara (Jalisco).

Leyendo a los cronistas que nos transmitieron los relatos de la conquista, llama la atención no encontrar testimonios directos de la presencia de Santiago en las batallas. La aparición de *Santiago mataindios* parece ser un componente retórico presente en todas las narraciones (fig. 4), con el propósito de presentar la conquista como una continuación de la cruzada medieval. Sorprende el embarazo con que algunos cronistas nos lo cuentan, como queriendo tomar distancia de las afirmaciones de López de Gómara[11], que se em-

[9] Cf. Antonio de Remesal, *Historia General de las Indias Occidentales y particularmente de Chiapas y Guatemala,* Madrid, 1964, p. 422.

[10] Rafael Heliodoro Valle, *Santiago en América, op. cit.*, pp. 19-20.

[11] Francisco López de Gómara (1511-1564), eclesiástico y cronista español. En 1541 participó en la empresa de Argel como capellán de Hernán Cortés, con quien siguió en relación hasta su muerte (1547). En 1552 publicó *Historia general de las Indias y conquista de México,* redactada con datos suministrados por Cortés y otros

peña en convencernos de ello, aunque nunca puso los pies en América.

Antonio de Solís, en su *Historia de la conquista de México,* a propósito de la primera aparición del Apóstol en la batalla de Centla, contradice la crónica de López de Gómara:

> Algunos escriben que anduvo en esta batalla el Apóstol Santiago peleando en un caballo blanco por sus españoles y añaden que Hernán Cortés, fijado en su devoción, aplicaba este socorro al apóstol San Pedro, pero Bernal Díaz del Castillo[12] niega con aseveración este milagro, diciendo que ni lo vio, ni oyó hablar de él a sus compañeros. Exceso de piedad es atribuir al cielo estas cosas que suceden contra la esperanza o contra la opinión[13].

Fig. 4. Santiago ecuestre, Museo del Virreinato, Tepozotlán, Estado De México

Los cronistas, a medida que se alejan de los hechos, van suprimiendo de sus versiones casi todas las masacres y pasan de la visión de un Santiago aterrador, que animaba y daba fuerza a los conquistadores, a un Santiago protector de los indios, que los espantaba y ponía en fuga para evitar mayor derramamiento de sangre, como podemos ver en los diferentes relatos de Fray Antonio Tello y Matías de la Mota Padilla referidos a la aparición del Apóstol en la batalla de Tetlán, en Jalisco.

Tello, en su *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco* (fig. 5), a mediados del siglo XVII, con respecto a la batalla de Tetlán escribe:

> Los desbarató el Apóstol Santiago, a la vista de nuestro ejército y del de los indios, y fue la primera aparición del santo Apóstol en el nuevo reino de la Galicia, habiéndose aparecido en el cerro, al cual se subieron algunos indios,

exploradores, ya que él nunca estuvo en América. En la segunda parte de la obra, dedicada a la conquista de México por Cortés, la figura de este es alabada y exagerada. Al año siguiente de su publicación la obra fue intervenida por el Consejo de Indias.

[12] Bernal Díaz del Castillo escribe su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* 60 años después de la batalla de Centla, en la que él mismo peleó. Téngase en cuenta que pretende escribir la "historia verdadera" de unos hechos en los que fue testigo presencial.

[13] Antonio de Solís, *Historia de la conquista de México,* Madrid, 1970, p. 65.

Fig. 5. Españoles y aliados tlaxcaltecas invaden Jalisco. Imagen del lienzo de Tlaxcala

> que fue la mayor parte de ellos; y los otros (con la recia batería de los españoles, a quienes ayudaba el glorioso Apóstol) se bajaron a una quebrada, y estos se escaparon todos […]. Esta es verdadera tradición de los conquistadores y de los indios que experimentaron en sus cuerpos las heridas de la espada de Santiago, y después los heridos y lisiados, publicando la maravilla pedían limosna por las calles, y se puso al pueblo de Tonalá por título, Santiago de Tonalá[14].

Matías de la Mota Padilla, que escribe un siglo después de Tello, afirma que el Apóstol no solo dio la victoria a los españoles, sino también a los indios: "En esta vez Santiago quiso proteger a sus nuevos gallegos, los indios, librándolos del estrago de nuestras armas y dándoles la luz para que conocieran al verdadero Dios […] Y siendo así que los españoles fueron los favorecidos, son los indios los que desde entonces hasta hoy celebran sin interrupción la memoria, conservando la tradición de esta victoria que parece nuestra y los indios tienen por suya"[15].

[14] Fray Antonio Tello, *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco,* Guadalajara, 1973, p. 84.

[15] CF. Matías de la Mota Padilla, *Historia del reino de la Nueva Galicia en la América septentrional,* Guadalajara,

Fig. 6. Mural de la aparición de Santiago en Querétaro

Un caso temprano donde se aprecia la apropiación por el indio del *Santiago guerrero,* lo encontramos en la batalla que precedió a la fundación de la ciudad de Querétaro en 1531. El 25 de julio de ese año los españoles se enfrentaron a los indios chichimecas en el cerro de *Sangremal* (fig. 6), invocando a su santo patrono, señor Santiago, cuya fiesta celebraban ese día. La aparición de Santiago estuvo rodeada de varios prodigios: se oscureció el día hasta el punto de que se hicieron visibles las estrellas, y la lucha se prolongó sin que ni uno ni otro bando se rindiera, hasta que aparecieron en lo alto del cielo una cruz luminosa y el apóstol Santiago a lomos de su caballo. "Ante ese prodigio –escribe el cronista– cesó la porfiada refriega y el hecho milagroso causó reverente admiración, y arrancó muchas lágrimas a los gentiles, quienes abrazaron gustosos la luz del Evangelio. […] Así se tomó posesión de este sitio en nombre de la Magestad Católica. Pidieron los gentiles que se levantara una cruz en aquel lugar, semejante a la que habían visto aparecer en el cielo"[16]. A la ciudad que allí se fundó se le dio el nombre de Santiago de Querétaro, en cuyo escudo figura aún hoy la imagen de Santiago apóstol.

Lo más interesante de este caso es que, en esta batalla, no son españoles sino indios cristianizados los que combaten contra chichimecas idólatras. Santiago, que sigue favoreciendo a los españoles, está ya en manos de los indios. Los protagonistas fueron dos caciques: Fernando de Tapia, nombre cristiano del indio Conín, que construyó el primer convento franciscano en 1548, del que sólo se conserva, en la fachada del actual templo de San Francisco, un relieve de cantera rosa que recuerda la fundación de la ciudad y que representa la aparición de Santiago en el cielo; es un caballero armado que contempla los moros que yacen desechos a los pies de la montura. Y el otro fue bautizado con el nombre de Nicolás de San Luis Montañés, a quien Cortés había recompensado, por su ayuda en la pacificación de otras tierras, con un magnífico caballo blanco, armadura de caballero, treinta escopetas y doce arrobas de pólvora.

Una investigación reciente[17] plantea la hipótesis de que Nicolás de San Luis

1973, pp. 40-41.

[16] Cf. Rafael Heliodoro VALLE, *Santiago en América, op. cit.,* pp. 26-27.

[17] Ignacio R. LÓPEZ FRÍAS, "La conquista de Querétaro por Nicolás de San Luis Montañés", en *Mural,* cit. En Arceli

Fig. 7. Santiago matamoros, Museo Franz Mayer, Ciudad de México

Fig. 8. Bautizo de la nobleza tlaxcalteca, s. XVII, colección Laura Freyre

Montañés fue el creador del día señalado. Según esta versión, el combate comenzó fingido y acabó de veras hasta el momento en que hizo estallar la pólvora y, en medio del gran humo, que ocultó el sol, apareció el cacique, como caballero medieval, a la grupa de su blanco corcel. Necesitaban incorporar a la crónica de la fundación de la ciudad el componente retórico que no faltaba en ninguna de las crónicas contemporáneas.

El apóstol Santiago a caballo con su espada se convirtió, a los ojos de los indígenas, en el dios supremo de los españoles (fig. 7), incluso llegó a ser identificado como el marido de la Virgen María, como nos relata fray Antonio de Remesal que sucedía en Chiapas, donde sus nombres eran invocados juntamente por los españoles antes de entrar en batalla:

> Éralo también Santa María, sin saber el indio si era hombre o mujer, porque oía al español que la nombraba muchas veces, y aunque pocas o ninguna veían su imagen concibieron grandes cosas de Santa María[18].

El grito de guerra "¡Santiago y cierra España!" se transformó en "¡Santiago y a ellos!", abriendo a los españoles los misteriosos caminos del nuevo continente. Con los conquistadores, Santiago cruzó el Atlántico y en las Indias recién descubiertas se asentó, siendo así que "el Apóstol conquistador fue conquistado por América"[19].

Campos, Louis Cardillac, *Indios y Cristianos, Cómo en México el Santiago español se hizo indio, op. cit.,* p. 174.

[18] Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales y particularmente de la gobernación de Chiapas y Guatemala, op. cit.,* p. 422.

[19] Rafael Heliodoro Valle, *Santiago en América, op. cit.,* p. 87.

Fig. 9. Convento de Huejotzingo, Estado de Puebla

Las órdenes religiosas y la difusión del culto a Santiago

Otro factor decisivo que marcó la religiosidad mexicana con el sello jacobeo fue la obra ingente de la primera evangelización (fig. 8), llevada a cabo principalmente por las órdenes mendicantes, a las que se unieron más tarde mercedarios, jesuitas y las otras órdenes que florecieron en los reinos de España.

Los franciscanos llegaron en 1524, los llamados "doce apóstoles", procedentes de la provincia de San Gabriel, de Extremadura. Dos años más tarde llegaron los dominicos, y en 1533, los agustinos. Partiendo de la ciudad de México, los franciscanos irán hacia el norte y noroeste (regiones de Puebla, Michoacán y la Nueva Galicia); los dominicos hacia el sureste (región mixteco zapoteca); y los agustinos, desde las zonas libres en torno a la ciudad de México, iniciarán un triple avance hacia Guerrero, Hidalgo y Michoacán. Los resultados fueron espléndidos: para mediados del siglo, más de 700 mendicantes misionaban en la Nueva España.

La Corona española, gracias a los privilegios que le otorgó la bula *Universalis Ecclesiae,* dada por Julio II el 28 de julio de 1508, confió a las órdenes religiosas la conquista espiritual del territorio, legitimando su actuación mediante dos bulas papales: la *Alias Felicis* dada por León X el 25 de abril de 1521 y la *Exponis Nobis Nuper Fecisti* (llamada *Omnimoda*) de Adriano VI, del 10 de mayo de 1522, en las que se otorgaba autoridad apostólica a las órdenes religiosas allí donde faltaran obispos o se hallaran éstos a más de dos jornadas de distancia, salvo en aquellos ministerios que exigían consagración episcopal.

Las órdenes mendicantes marcaron con su ideal de pobreza los inicios de la nueva iglesia, a lo que se unió la sólida formación moral, teológica e intelectual de los frailes escogidos para la conquista espiritual de las nuevas tierras, los cuales debían ser "varones probos y temerosos de Dios, doctos, instruidos y experimentados", tal como solicitara ya el papa Alejandro VI en la bula *Inter Caetera* de 3 de mayo de 1493.

Decir también que junto a las órdenes mendicantes, la propagación del nombre de Santiago se vio favorecida por la presencia de personalidades que, por ser caballeros de la orden de Santiago, tuvieron a gala difundir la fama y el nombre del Apóstol. En el período virreinal, el número de santiaguistas en la Nueva España, llega a 105. Fueron caballeros de Santiago altos funcionarios asentados en las Indias, como virreyes y mandos militares. Lo fueron Hernán Cortés, Pedro de Alvarado y el virrey Antonio de Mendoza, entre otros.

Los misioneros, al igual que los conquistadores, arribaron al nuevo mundo con su acervo de manifestaciones de religiosidad popular surgidas en los reinos peninsulares a lo largo de los siglos anteriores al Descubrimiento, entre las que destacaba el culto al apóstol Santiago, primer evangelizador que había sido sepultado en Compostela y

Fig. 10. Iglesia de Tlatelolco, dedicada a Santiago, México D.F.

paladín celeste que acompañó a las huestes cristianas en la gesta de la Reconquista. Las primeras edificaciones conventuales recuerdan ese ambiente guerrero heredado de la Edad Media española (fig. 9). Eran conventos fortificados que conservan todavía hoy sus muros almenados y caminos de ronda, puntos defensivos en la frontera que avanzaba progresivamente en las zonas aún por afianzar. Eso explica que se fundaran tantos conventos bajo su patrocinio, en recuerdo del papel que tuvo Santiago en la Reconquista. Así encontramos los conventos de Santiago en Querétaro (1531), Totolapan (1534), Tlatelolco (1535), Tlajomulco (1551), Tecali (1554), Atotonilco de Tula (1560), Sayula (1573), Cukiapán (1578), Chalco (1580) y Xiutepec (1580), entre otros.

En Tlatelolco, sobre la pirámide en la que se levantaba un templo dedicado al dios de la guerra Huitzilopochtli, los conquistadores expresaron su determinación de construir una iglesia dedicada a Santiago, como manifestación del triunfo del evangelio sobre la idolatría. Así lo cuenta Bernal Díaz del Castillo: "Desde que ganamos aquella fuerte y gran ciudad y se repartieron los solares, que luego propusimos que en aquel gran cú[20] habríamos de hacer la iglesia de nuestro padre y guiador Santiago"[21]. La primitiva capilla construida por los mismos conquistadores fue pronto sustituida por la nueva iglesia, dedicada también a Santiago, que se construyó con los materiales de la

[20] Voz maya con la que designan los escritores del s. XVI los templos paganos.

[21] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España,* Madrid, 1982, p. 194.

antigua pirámide (fig. 10). Junto a la iglesia, el convento franciscano y el Colegio de la Santa Cruz, destinado a los hijos de la nobleza azteca.

Los misioneros no se limitaron al aprendizaje de las lenguas vernáculas, sino que las convirtieron en instrumento de evangelización, favoreciendo su conocimiento a través de vocabularios y recopilaciones lingüísticas, así como la divulgación de los contenidos religiosos cristianos y los métodos empleados para la conversión de los naturales por medio de lienzos, catecismos, confesionarios y sermonarios. Igualmente, sacralizaron y ritualizaron el calendario indígena con fiestas y acontecimientos religiosos en los que las procesiones, el teatro, la música y la danza llegaron a ser la mejor pedagogía a la hora de transmitir el mensaje evangélico, ya que al ser protagonizados por los propios naturales, redundaba en su apropiación de las creencias y compresión de los contenidos cristianos.

El teatro de evangelización no era mucho menos improvisado. Los misioneros preparaban textos en la lengua de los naturales; textos convincentes, dramáticos y conmovedores, integrando además la danza, el canto y la música. Las representaciones se hacían en atrios, calles y plazas con tramoyas espectaculares que daban gran realismo a la obra. Llegaban a involucrar a un grupo considerable de personas, como en la *Conquista de Jerusalén,* puesta en escena en Tlaxcala el 25 de julio de 1539, fiesta del Corpus Christi y de Santiago en aquel año, en la que participaron más de mil quinientos actores, entre los que se encontraban muchos caciques indios y hasta el propio Hernán Cortés, que interpretó al gran sultán que se apodera de la ciudad santa[22].

La obra se construye sobre el esquema de las representaciones de las luchas entre "moros y cristianos". Aquí son los ejércitos cristianos los que van a reconquistar Jerusalén. Tras varios encuentros entre las tropas cristianas y musulmanas, la batalla se resuelve con la intervención de los santos. Santiago recibe la ayuda de san Hipólito. En lo más crudo de la batalla aparecerá el arcángel san Miguel, quien concluye el combate.

En la obra destaca el papel de Santiago como guerrero de la cristiandad, aunque no sea el único protagonista. Su intervención fue cuidadosamente calculada: cuando las tropas cristianas desfallecían ante el rudo combate, y puestos de rodillas ante el Santísimo Sacramento, "en esto –describe Motolinía–, entró Santiago en un caballo blanco como la nieve y él mismo como le suelen pintar; y como entró en el real de los españoles, todos le siguieron", los moros, aterrorizados, huyen a refugiarse en la ciudad, y mientras los cristianos continuaban el asedio, "andaba siempre Santiago en su caballo, dando vueltas por todas partes"[23].

Como observan Araceli Campos y Louis Cardillac, "resulta interesante la precisión de Motolinía de que Santiago apareció como le suelen pintar. Para aquel entonces ya se había propagado la imagen del santo ecuestre, mediante grabados y pinturas. La representación teatral recurrió a esta imagen plástica que tanto se ha reproducido en la

[22] Cf. Fray Toribio de Benavente, Motolinía, *Memoriales de los indios de la Nueva España,* Madrid, 1970, pp. 240-246.
[23] *Ibid.,* p. 244.

Fig. 11. El modo de danzar de los aztecas, Juan de Tovar, 1585, Biblioteca John Carter Brown, (Providence, Rhode Island. USA)

iconografía popular mexicana. Desde la perspectiva del espectador, la imagen belicosa del santo cobraba vida en el escenario"[24].

También fueron los misioneros los grandes promotores de las danzas de conquista, en las que el Apóstol Santiago tiene una presencia muy relevante. Danzar era para los nativos una manera de practicar su religión (fig. 11). Los naturales encontraron en la danza una forma ritual que conectaba con su pasado y daba entrada a los contenidos de la nueva religión. Maya Ramos Smitch ha señalado que un "factor importantísimo para la evangelización de los indios fue la danza porque ésta había sido, desde antes, "su principal oración". Su religiosidad se volcó apasionadamente en las nuevas enseñanzas. Pero ignoramos cuanto tiempo tomó realmente este proceso, y jamás sabremos si bailaban fervorosamente para el nuevo Dios o si, entre paso y paso, guiñaban el ojo a las estatuas de sus antiguos dioses, que ellos mismos subrepticiamente, habían enterrado bajo los altares de la nueva religión"[25].

"El éxito de estas ceremonias bailadas –afirma Eduardo Merlo– radica en que fueron el sustituto ideal de las guerras floridas precortesianas, especie de combates preestablecidos y semifingidos, cuyo objetivo era tomar prisioneros para ofrendar. Por supuesto

[24] Araceli Campos-Louis Cardillac, *Indios y Cristianos, Cómo en México el Santiago español se hizo indio, op. cit.,* p. 58.

[25] Maya Ramos Smitch, "Siglo de la Conquista", en *La danza en México durante la época colonial, México,* 1990, p. 28.

que sus ritmos, cadencias, coreografías y música son lentas y monótonas, y nada tienen que ver con las aparatosas comparsas valencianas o del resto de la península ibérica, pues mientras estas son carnavalescas, las otras constituyen auténticos rituales"[26].

De parte de los conquistadores, la danza sirvió para inculcar a los indígenas la supremacía moral y religiosa del evangelio, la victoria del bien sobre el mal, de la verdad única sobre los errores de la herejía y de la idolatría. El conquistador vence siempre sobre el infiel, gracias a la intervención divina del guerrero celeste, el apóstol Santiago.

Las noticias de Centla, Otumba, Querétaro, Tetlán, etc., sirvieron a los misioneros para ponderar la mediación del guerrero celeste que, con solo evocarlo, se hacía presente y daba la victoria a los conquistadores. A medida que la tierra iba siendo ganada, Santiago fue perdiendo los atributos de terror y de espanto y, en el siglo siguiente, los indios dejaron de verle en el aire y alternaban con él en las fiestas de "moros y cristianos" en las que el Apóstol "dejó de ser un guerrero inmortal, para convertirse en actor. Antes se aparecía en el cielo, después acudía cuando era invocado en momentos de dificultad, y aunque ya no se dejaba ver, los creyentes sentían el eco de sus pasos"[27].

Santiago continúa siendo uno de los santos más festejados en México, sobre todo en aquellos lugares que ocupan comunidades indígenas que lo celebran con cohetes, chirimías y no poco mezcal. Heliodoro Valle recoge un comentario de Rafael Bernal que nos da una idea de cómo se siguen celebrando estos festejos: "El día de la fiesta del Señor Santiago, la danza de moros y cristianos fingía terribles batallas con machetes y estampas de santos. El capitán de los moros lucía, escondido entre las plumas que adornaban su sombrero de petate, una Virgen de Guadalupe sobre la media luna. En la noche, la plaza se llenaba de hogueras y el acerado pisar de los caballos acompañaba las chirimías y las guitarras, junto a la voz aguardentada de los hombres y el repicar caliente de las campanas"[28].

Entre las danzas que aún se siguen bailando, señalar siquiera la danza de los Santiagos en el estado de México y la de los *Tastoanes* en poblaciones de los estados de Jalisco y Zacatecas.

En la primera, los danzantes reciben el nombre de "Santiagos" y visten pantalón corto, peto y coraza, a la manera de los nobles del Medievo; otros van con enagua y blusa abullonada y capa corta. El tocado es generalmente un sombrero de fieltro con plumas de colores. Uno de los danzantes, el llamado Santiago caballero, lleva un caballito que se divide en dos partes unidas por una faja a la cintura del bailarín: por delante la cabeza y la mitad del cuerpo del caballo; la otra mitad y la cola del animal, en la espalda. Los Santiagos se mueven al compás de la música, simulando ataques con ofensiva y defensiva, acompañados de un relato que recuerda la lucha entablada entre moros y cristianos con la victoria de estos últimos (fig. 12).

[26] Eduardo MERLO JUÁREZ, "Un conquistador conquistado, las celebraciones populares de Santiago en México y Centroamérica", en *Santiago y América. Monasterio de San Martín Pinario,* Santiago de Compostela, 1993, p. 234.

[27] Rafael Heliodoro VALLE, *Santiago en América, op. cit.,* p. 35.

[28] *Ibidem,* p. 55.

Fig. 12. Vestuario y máscaras para la danza del caballito en Tabasco

En la danza de los *Tastoanes,* después de una larga persecución, Santiago es apresado, juzgado y sentenciado a muerte. La sentencia es ejecutada. El Apóstol siempre resucita para volver a entablar la lucha contra los perversos *tastoanes* que acaban huyendo derrotados. Antes de la resurrección del santo hay un paréntesis en la farsa en la que los *tastoanes* festejan su victoria asustando con sus muecas y gritos a la multitud que participa en la fiesta, mientras el santo acude al templo para que los devotos paguen las "mandas" que le prometieron en sus plegarias y que consisten en un número de golpes de machete o de cintazos, que reciben con penitente resignación.

La palabra *Tastoán* deriva del náhual *Tlatoani,* que significa señor. En la danza representa a los caciques *caxcanes* que combatieron con fiereza a Nuño de Guzmán, conquistador de la Nueva Galicia. Se presentan con máscaras grotescas, con rasgos animalescos y grandes melenas. Encarnan las fuerzas del mal que sucumben ante las fuerzas del bien, representadas por Santiago.

Las imágenes de Santiago en la Nueva España

A la par del teatro de evangelización y de las danzas de conquista, la difusión de las imágenes y otras representaciones de Santiago contribuyeron decisivamente a la propagación de su culto. El indio convertido a la nueva fe se apropia de la religiosidad

popular y medieval que le llega de los españoles. Joaquín Montes Bardo señala que, ya en 1526, algunos caciques piden imágenes de los patronos para las iglesias de sus pueblos cristianizados: "Y os hacemos saber con el gusto que vamos a colocar a Señor San Sebastián y Santiago por patronos de nuestros pueblos"[29].

En México la representación de Santiago como peregrino es la menos frecuente. No obstante, ya en siglo XVI, lo encontramos en los retablos de algunas iglesias como la de Huejotzingo (Puebla), obra de Pedro de Requena, de 1585, o en Cuatla (Jalisco), encima del altar mayor.

Formando parte de apostolados, lo encontramos en la catedral metropolitana de México y en Atotonilco (Guanajato), en un grupo escultórico del siglo XVIII. En Querétaro destaca la imagen de Mariano Arce, en la parroquia de Santiago, que representa al apóstol arrodillado en una nube, en éxtasis contemplativo.

En cuanto a la pintura, destaca el monumental Santiago que se conserva en el museo de la Universidad de Puebla, obra de Juan Tinoco, gran admirador de Zurbarán y de Ribalta, del siglo XVIII. También Juan Correa, en la ciudad de México, viste a sus santiagos de apóstol y peregrino, como podemos apreciar en la catedral de Toluca.

El tipo iconográfico más difundido en la Nueva España será, como en toda América, el *Santiago matamoros* –aquí *mataindios*–, tanto en la pintura como en la escultura.

Los indígenas en México reelaboraban las imágenes que les encargaban inspirándose en los modelos que llegaban de España, pero utilizando materiales y técnicas que les eran propios. Sobre un armazón de carrizo, modelaban la figura con la pasta elaborada con médula de caña de maíz que aglutinaban con goma vegetal. Las estatuas eran muy ligeras y fáciles de transportar en las procesiones.

Los misioneros iniciaron a los indígenas en las técnicas artísticas europeas, aprovechando la sensibilidad y las habilidades artísticas que poseían, como lo hicieron los franciscanos en Tlatelolco, formando entalladores de piedra para las esculturas ligadas a la arquitectura, y artistas de la madera, que esculpían las imágenes y los retablos, como la del famoso "Santiago mataindios", que formó parte del primitivo retablo de la iglesia, hoy desaparecido, y que fue obra de artistas locales que llegaron también a dominar el complejo arte del estofado y la policromía. El santo cabalga sobre los cuerpos caídos de los indígenas, mientras los soldados españoles le siguen. Frente a él un guerrero azteca con la indumentaria que le identifica como caballero tigre (fig. 13). En la obra se presenta a Santiago como el gran vencedor en la guerra de Conquista. El autor del relieve, tal vez el indio Miguel Mauricio, ha querido representar el impacto de la aparición del santo junto a los soldados españoles.

También en el Museo Nacional del Virreinato en Tepozotlán o el Museo Franz Mayer en la ciudad de México, se exponen obras del tiempo de la colonización que representan a Santiago a caballo y son de marcada factura indígena.

[29] Joaquín Montes Bardo, "Iconografía santiaguista y espiritualidad franciscana en la Nueva España, siglo XVI", *Espacio, tiempo y forma,* Historia del Arte, Serie VII, 8 (1995), p. 99.

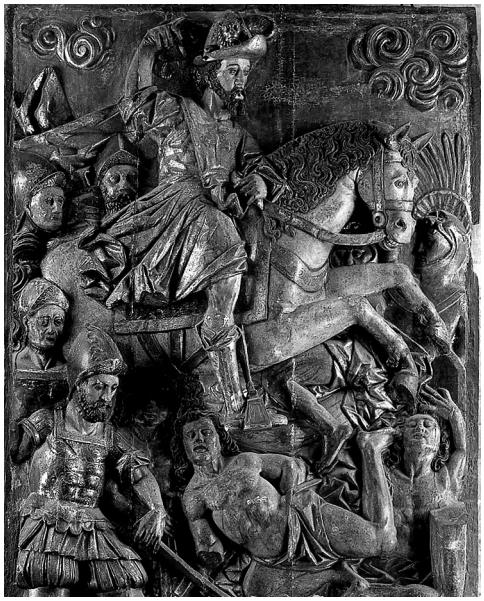


Fig. 13. Santiago mataindios. Iglesia de Tlatelolco, México D.F.

Fig. 14. Santiago charro (detalle), Tlajomulco de Zúñiga, Jalisco

A partir del siglo XIX, los criollos y mestizos vestirán de charro a Santiago (fig. 14), haciendo que sus imágenes luzcan, según la ocasión, las distintas variaciones del vestido de charrería. Como escribe Louis Cardillac: "Las representaciones de Santiago vestido de charro aparecen como el símbolo aglutinador de un país que se distingue por su pluralidad regional y étnica. Ya se olvida que el charro representó el rechazo de la modernidad. Está lejos el estereotipo charrero del valentón, bebedor de tequila y macho cumplido, divulgado por la literatura y el cine. Cuando Santiago se viste de charro, nos ofrece una representación "a lo divino" de este tipo social. Es el santo caballero que, igual que san Martín o san Jorge, lucha por Cristo"[30].

Los naturales hicieron suya la imagen de Santiago dándole un toque autóctono que los especialistas llaman *tequitqui,* término elaborado por Moreno Villa en 1942[31], a partir de la palabra náhuatl *tequio,* que es el trabajo colectivo obligatorio al servicio de la comunidad. El arte *tequitqui* es el de los sometidos al poder colonial. Representaron en los templos a Santiago cabalgando en su blanco caballo, pero engalanado con cuantos adornos les sugerían su imaginación y las más veces heredados de su cultura: "Espuelas de plata y punteras de lo mismo, para que pueda pinchar a gusto a sus enemigos; celadas o yelmos con morriones emplumados que no diferían mucho de los cuapilolli o penachos, sobre todo en el significado de valor; capa riquísima, escudo, lanza, estandarte y espada, a veces machete, o bien

[30] Araceli Campos, Louis Cardillac, *Indios y Cristianos. Cómo en México el Santiago español se hizo indio, op. cit.,* p. 116.

[31] Eduardo Merlo Juárez, "Un conquistador conquistado, las celebraciones populares de Santiago en México y Centroamérica", *op. cit.,* p. 231.

la macana, que era más conocida por los antiguos combatientes como 'águila' y 'jaguar'. Petos, espaldares, puños guanteletes, ínfulas, esclavinas, junto a los atuendos aborígenes: morrión de plumas finas, que eran lo más cotizado en estas culturas. Su espada equivalía a la filosa macana de navajas de obsidiana; su chimalli a la adarga…"[32].

Fig. 15. El seductor, de Mezquitán, Jalisco

En las imágenes que presiden las comunidades indígenas de hoy estamos muy lejos del santo guerrero que, con su aparición, las llenaba de terror y espanto. "El santo y su caballo se han cambiado de bando, ya son protectores de la comunidad. El caballo ya no enseña sus dientes en postura de dar mordiscos, tampoco pisotea a los enemigos tumbados a sus pies. No es más que una figura apacible que inspira respeto y confianza. Se asemeja más a un juguete que a un brioso corcel"[33]. El *caballito* de Santiago se presenta como una figura simpática y traviesa que, en sus diversas poses, inspira el nombre con el que le conocen sus devotos[34] (fig. 15): "el apuesto" de Tepopula, Estado de México; "el jocoso", de Tingambato, Michoacán; "el castaño", de Teyahualco, Ciudad de México; "el narizón", de Alseseca, Puebla; "el azulito", de Michac, Tlaxcala; "el inocente", de Temoaya, Estado de México; "el grandote", de Izúcar de Matamoros, Puebla; "el risueño" de Acatepec, Oaxaca.

Como patrono, Santiago prodiga a sus devotos salud, fertilidad, trabajo y protección. Es un santo fuerte, capaz de poner en fuga a todo un ejército. Nada se le hace imposible. Ampara a sus fieles y les brinda protección contra cualquier calamidad. También es un santo severo, que no deja impunes a quienes lo ofenden y se muestra celoso de sus festejos y promesas.

Uno de los obsequios que me gustaba traer a mis amigos cuando estaba en México eran los exvotos de Santiago. Los encontraba en el mercadillo de antigüedades que ponían los domingos en una avenida céntrica de Guadalajara que en ese día convertían en peatonal y en algunas tiendecitas del casco histórico de Puebla. Se trataba de láminas de latón de pequeño formato pintadas al óleo y aviejadas con una pátina de betún

[32] *Idem.*

[33] Araceli CAMPOS, Louis CARDILLAC, *Indios y Cristianos. Cómo en México el Santiago español se hizo indio, op. cit.,* p. 131.

[34] Cf. *Ibidem.,* pp. 166-169.

Fig. 16. "Exvoto a Santiago Apóstol"

de Judea. Aunque eran falsificaciones, transmitían el encanto y la frescura de la fe del pueblo sencillo que agradecía al santo Apóstol la gracia concedida. El exvoto, amén de ser una ofrenda, relata el milagro y lo ilustra; queda en la capilla donde la imagen del santo es venerada, como testimonio y a su mayor gloria (fig. 16).

Además de incontables curaciones, los exvotos dan fe del auxilio del Santo en cualquier apuro. Louis Cárdillac recoge un caso que me llamó la atención: "En el estado de México, a los pies de la singular imagen que se venera en Santiago Tilapa, hay un exvoto compuesto por la fotografía de un joven y una hoja escrita a mano en la cual se agradece a Santiaguito por haber protegido a Rubén Romero y Caldero (el de la fotografía) en el difícil momento de pasar ilegalmente la frontera estadounidense. El agradecimiento va seguido de una petición: 'Y como sé que me escuchas te lo pongo en tus manos, él que es uno de los arrieros, y te pido proteger a su hijo"[35].

Santiago pacificador: la superación de una controversia interesada

Existe hoy por parte de algunas corrientes historiográficas la voluntad de denigrar, o al menos olvidar y silenciar el protagonismo de la Iglesia española en la gesta de

[35] *Ibidem,* p. 146.

Fig. 17. Santiago pacificador, s. XVIII, Museo de las Culturas de Oaxaca

América, que logró infundir en las venas de su cultura "la virtud perenne, vital y divina del Evangelio"[36]: desde la *Arcadia* prehispánica que postulan los indigenistas, destruida por la ambición y crueldad castellana, cuyo símbolo más elocuente y aterrador es el *Santiago matamoros,* hasta la historiografía protestante alimentada por la *leyenda negra* que considera que la obra evangelizadora de España estaría marcada en su raíz por la intolerancia religiosa de su propia historia y cuyo símbolo es igualmente *Santiago matamoros,* como versión cristiana de los dioses guerreros[37].

[36] Juan XXIII, "Constitución apostólica Humanis salutis", en *Documentos del Concilio Vaticano II,* Madrid, 1967, p. 8.

[37] Cf. Adolfo González Montes, "La idea protestante de la Conquista y Evangelización de América en las

Frente a la primera me permito recurrir a un texto de José Vasconcelos, tantas veces tildado de *malinchista* en su patria, quien, en su no tan *Breve Historia de México* señala con crudeza lo siguiente: "Antes de la llegada de los españoles, México no existía como nación; una multitud de tribus separadas por ríos y montañas y por el más profundo abismo de sus trescientos dialectos, habitaban las regiones que hoy forman el territorio patrio. Los aztecas dominaban apenas una zona de la meseta, en constante rivalidad con los tlaxcaltecas, y al occidente los tarascos ejercitaban soberanía independiente, lo mismo que por el Sur los zapotecas. Ninguna idea nacional emparentaba las castas: todo lo contrario, la más feroz enemistad alimentaba la guerra perpetua, que sólo la conquista española hizo terminar"[38].

Ante la descalificación protestante, de marcada connotación ideológica, cabe preguntarse con Julián Marías[39] si estamos ante el icono generado por una convicción de fe en la protección de quien sembró la semilla evangélica, en la defensa de la propia *cristianía,* y en la defensa de la historia soberana de los reinos que quisieron ser cristianos, o ante la pervivencia de un ídolo pagano y la ira de un dios guerrero. Estamos, pues, ante una imagen distorsionada de Santiago, que ignora la referencia evangélica del "hijo del trueno", que quiso que lloviera fuego sobre los samaritanos faltos de hospitalidad; que desconoce lo que su sepulcro y el Camino de Santiago han significado para la vertebración cristiana de Europa, como referencia aglutinante de la *Cristiandad,* sin la cual tampoco es posible entender la función icónica, religioso-simbólica de *Santiago Matamoros.*

El museo de las culturas de Oaxaca conserva un lienzo del siglo XVIII que pudiera ser quizás la mejor síntesis del significado de Santiago en América y también en la Nueva España (fig. 17): en el centro de la composición y la cabeza de las tropas cristianas, Santiago en su caballo, con la gran capa blanca estampada con la cruz bermeja y el sombrero de plumas de general y gran maestre, sostiene en su mano derecha un pendón rojo con la imagen de Cristo crucificado.

Desde su caballo lujosamente enjaezado, parece mediar entre Moctezuma y los suyos, y Cortés y su ejército. Cortés, vestido con armadura, muestra en su mano derecha la espada desenvainada y en la izquierda la cruz.

Unos y otros presencian la aparición del Apóstol, quien finalmente se impone a los dos bandos. Aquí actúa Santiago como pacificador, que reúne bajo la bandera de Cristo a los cristianos viejos y a los nuevos que reciben el mensaje de la fe. Santiago es el icono que aglutina y da cohesión a los dos mundos que la Providencia quiso que llegaran a encontrarse en aquella encrucijada de la historia.

---

interpretaciones históricas de una visión que perdura", en *La Primera Evangelización de América, Contexto y claves de interpretación,* Salamanca, 1992, p.130. El historiador luterano Hans-Jürguer Prien y el evangelista americano J.L. González prestan particular atención a la figura de Santiago matamoros, como versión cristiana de los dioses guerreros.

[38] José Vasconcelos, *Breve Historia de México,* México D.F., 1956, p. 15.

[39] Cf. Julián Marías, "España inteligible", en *Razón histórica de las Españas,* Madrid, 1985, pp. 107-119.

Bibliografía

Araceli CAMPOS, Louis CARDILLAC, *Indios y Cristianos, Cómo en México el* Santiago *español se hizo indio,* México, C.J., UNAM, ed. Itaca, 2007.

Hernán CORTÉS, *Cartas de Relación de la Conquista de México,* Madrid, Espasa Calpe, 1979.

Bernal DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España,* Madrid, CSIC, 1982.

Carlos FERRÁS SEXTO, Mª Yolanda GARCÍA VÁZQUEZ, *Santiago Apóstol en México, Culto y significado en el Reino de la Nueva Galicia,* Lugo, Xunta de Galicia, 1998.

Adolfo GONZÁLEZ MONTES, "La idea protestante de la Conquista y Evangelización de América en las interpretaciones históricas de una visión que perdura", en *La Primera Evangelización de América, Contexto y claves de interpretación,* Salamanca, Centro de estudios orientales y ecuménicos Juan XXIII, Universidad Pontificia de Salamanca,1992, pp. 103-140.

Rafael HELIODORO VALLE, *Santiago en América,* México, Editorial Santiago, 1946.

Julián MARÍAS, "España inteligible", en *Razón histórica de las Españas.* Madrid, 1985, pp. 107-119.

Eduardo MERLO JUÁREZ, "Un conquistador conquistado, las celebraciones populares de Santiago en México y Centroamérica", en *Santiago y América. Monasterio de San Martín Pinario,* Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1993.

Matías de la MOTA PADILLA, *Historia del reino de la Nueva Galicia en la América septentrional*, Guadalajara, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, 1973.

Fray Toribio de BENAVENTE, MOTOLINIA, *Memoriales de los indios de la Nueva España,* Madrid, BAE, 1970.

Joaquín MONTES BARDO, "Iconografía santiaguista y espiritualidad franciscana en la Nueva España, siglo XVI", *Espacio, tiempo y forma,* Historia del Arte, Serie VII, 8 (1995), UNED, Madrid, 1995, pp. 89-102.

Robert PLÖTZ, "Lazo espiritual y cultural entre América y Europa: "Santiago en América", en *Galicia, Santiago y América,* A Coruña, Xunta de Galicia, 1991.

Maya RAMOS SMITCH, "Siglo de la Conquista", en *La danza en México durante la época colonial,* México, Alianza Editorial Mexicana/CONACULTA, 1990.

Antonio de REMESAL, *Historia general de las Indias Occidentales y particularmente de la gobernación de Chiapas y Guatemala,* t. I, Madrid, Atlas, 1964 (BAE).

Antonio de SOLÍS, *Historia de la conquista de México,* Madrid, Espasa Calpe, Col. Austral, 1970, p. 65.

Fray Antonio TELLO, *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco,* Guadalajara, libro II, vol. I y II, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, 1973.

José VASCONCELOS, *Breve Historia de México,* México D.F., Ed. Contemporánea, 1956.

Juan XXIII, "Constitución apostólica *Humanis salutis*", en *Documentos del Concilio Vaticano II,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de EDICA S.A., 1967.

Santiago apóstol, patrono de Santiago de Cuba

Jorge Catasús Fernández
Archidiócesis de Santiago de Cuba, Cuba

La culminación de la Reconquista en España concluye con la toma de Granada, en 1492. Esperando la rendición de esta última ciudad, los Reyes Católicos, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, decidieron reiniciar la aventura atlántica al suscribir las Capitulaciones de Santa Fe con el navegante de origen genovés Cristóbal Colón. Este había llegado a España a fines de 1483 o principios de 1484 después de que el rey portugués, Juan II, hubiese desestimado su proyecto de crear una nueva ruta atlántica, navegando rumbo a Occidente en vez de por el litoral africano. Según sus ideas, si la tierra era redonda, como sostenían algunas teorías, se podía llegar al Oriente navegando hacia Occidente; según sus cálculos, esta travesía marítima sería mucho más corta y, por tanto, más económica que el bojeo al continente africano y que las tradicionales caravanas árabes.

El 17 de abril de 1492 los soberanos aprueban las Capitulaciones de Santa Fe y Colón recibe los títulos de Almirante del Mar Océano y Vice-Rey de todas las islas y tierras firmes.

La empresa proyectada tenía dos objetivos básicos: hallar una nueva ruta comercial hacia Asia y ocupar y crear factorías castellanas en todas las islas y territorios que, en la nueva dirección, encontrase Colón.

Fig. 1. Catedral de Santiago de Cuba

La primera expedición se organizó con tres naves, dos carabelas que no rebasaban 60 t cada una, la Niña y la Pinta, y una nao de poco más de 100 t que Colón nombró la Santa María. El 3 de agosto de 1492, la expedición se hacía a la mar desde el puerto de Palos de Moguer y, tras una escala en Canarias, se adentraba en el Atlántico; después de 33 días de navegación arribó el 12 de octubre a la pequeña isla de Guanahaní, que el Almirante rebautizó como San Salvador. Días después, al atardecer del 27 de octubre, llegó a la costa norte de Cuba por la bahía de Bariay, actual provincia de Holguín.

Con el transcurrir de las primeras décadas, después del primer arribo, se fueron sucediendo múltiples expediciones y se fue produciendo la progresiva instalación de los españoles en diferentes núcleos poblacionales relacionados con la existencia de asentamientos aborígenes en distintas regiones de la isla.

Así se llegó a la estrategia de la creación de villas bajo el sistema de vecindad. Según estas regulaciones, la entrega de tierras e indios se supeditaba a la permanencia de la persona en el lugar, lo que le daba la condición de vecino.

El complemento de la vecindad era la asignación del lote de indios "encomendados". El desarrollo de esta institución, la encomienda, fue el resultado del forcejeo entre la Corona, que deseaba convertir a los indios en vasallos del rey, y los colonizadores, que querían subsumirlos en la esclavitud. La encomienda colocaba a los indios en manos de los españoles encomenderos, quienes debían cristianizarlos y enseñarles a trabajar; pero esta prescripción solo sirvió para encubrir el hecho real: los indios fueron explotados en condiciones muy semejantes a la esclavitud.

La primera villa fundada fue Baracoa, nombre aborigen que significa "experiencia de mar", en 1511, en el extremo oriental de la Isla, alrededor de una pequeña bahía, y fue fundada por Diego Velázquez de Cuéllar, quien recibiera del rey el título de Adelantado para la conquista de tierras nuevas, en recompensa a sus servicios. Velázquez había formado parte de la segunda expedición de Colón en 1493 y había colaborado en la pacificación de la isla La Española. En 1513 sería nombrado gobernador de Cuba. (Fig. 1)

La primera petición de un prelado para Cuba fue por iniciativa de Velázquez en 1513, después de su llegada en 1510 con 300 colonizadores hispanos para la extracción de oro. La petición no fue atendida. Posteriormente, las negociaciones entre la embajada española y la curia romana tuvieron como resultado la erección de la primera diócesis en Baracoa, con el título de Nuestra Señora de la Asunción, y el nombramiento de su primer obispo por decisión del papa León X el 11 de febrero de 1517 con la bula *Super specula militantis ecclesiae,* bajo la monarquía de Carlos I de España y V de Alemania. Para su sede fue nombrado el fraile dominico de origen flamenco Juan de

Fig. 2. Santiago de Cuba en la geografía cubana

Witte (1475-1540), quien nunca pisaría territorio cubano, pero después de su retiro no olvidaría la isla cuando llamó a su residencia en Brujas "Casa de Cuba" y erigió la Fundación Cuba, que patrocinaba una Cátedra de Humanidades, Filosofía y Teología, dirigida por dominicos. Incluso su muerte fue signo de amor a su diócesis no visitada, cuando firmó su testamento como Episcopus Cubensis (Fig.2)

La obra más significativa del obispo Witte fue el traslado de la diócesis y episcopalía primada de la villa de Nuestra Señora de la Asunción de Baracoa a la villa de Santiago de Cuba. No fue una nueva erección, sino traslado, manteniendo su categoría de primada, tanto para la diócesis como para la mitra. Las causas se encuentran en lograr una más efectiva evangelización; limitada esta por el despoblamiento demográfico de la villa de Baracoa, tanto aborigen –por la explotación y enfermedades– como metropolitana –por la huida a México en la búsqueda de nuevos yacimientos de oro–. No se ignoran tampoco las condiciones topográficas difíciles de Baracoa para el florecimiento de la ciudad frente a las mayores posibilidades que presentaba Santiago de Cuba en lo topográfico, portuario y para el asentamiento gubernamental. Santiago había sido fundada luego de las villas: Baracoa, Bayamo, Santísima Trinidad, Sancti Spiritus y Santa María de Puerto Príncipe.

La petición del obispo al papa Adriano VI en 1522 afirma su gestión: "Rogamos al papa Adriano que se dignara confirmarnos (…) y levantar e instruir el pueblo de Santiago en ciudad y su iglesia parroquial en catedral". La respuesta del Sumo Pontífice (28-04-1522) es más categórica aún: "Como la dicha ciudad de La Asunción esté muy incómoda para estar en ella la dicha catedral (…) instituimos de la misma manera el

lugar de Santiago para ciudad y su dicha iglesia parroquial para catedral (…) como si desde el principio se hubiera proveído de vuestra persona para la misma iglesia de Santiago y hubierades elegido para ella". (Fig. 3)

Las investigaciones de los historiadores han permitido precisar la fecha de fundación de Santiago de Cuba. Algunos habían afirmado que aconteció entre los meses de mayo y julio de 1514, pero el análisis del contenido de dos cartas de Velázquez, más dos apuntes proporcionados por el dominico fray Bartolomé de las Casas, ha permitido esclarecer definitivamente que la misma ocurrió entre fines de junio y principios de julio de 1515. (Fig. 4)

El lugar de asentamiento parece haber sido entre la desembocadura del río Paradas y la ensenada de Cojuma, pero fue tal la cantidad de bibijaguas y mosquitos en ese lugar que muy pronto se determinó trasladar la población a la ribera opuesta.

La villa de Santiago de Cuba llevaría el nombre del insigne apóstol por el gran amor y fe que el Adelantado profesaba "al Apóstol Señor Santiago". Se dice además que él fue también comendador de la Orden de Santiago Apóstol (Fig. 5).

Así quedó definitivamente establecida la sede episcopal de la diócesis Primada de Cuba y su catedral en la ciudad de Santiago de Cuba.

En el año 2007, en joven realizador audiovisual habanero, Manuel Ortega, produjo el documental "Un Santiago… de Cuba". Para el mismo fuimos entrevistados dos sacerdotes, varios historiadores y encuestados numerosos hombres y mujeres sencillos del pueblo. Este excelente trabajo pone de manifiesto cómo se fue

Fig. 3. Santiago apóstol. Catedral de Santiago de Cuba

Fig. 4. Procesión de Santiago apóstol

Fig. 5. Santiago ecuestre. Museo Municipal Emilio Bacardí Moreau, Santiago de Cuba

Fig. 6. Personaje de Santiago apóstol. Carnavales de Santiago de Cuba

Fig. 7. Detalle de capa de comparsero. Carnavales de Santiago de Cuba

Fig. 8. El Papa Francisco venera a Santiago apóstol. Catedral de Santiago de Cuba, 21 de septiembre de 2015

dando el proceso de inculturación de la figura del santo patrono y su devoción en el contexto sociopolítico de la ciudad, con sus luces y sus sombras, especialmente a partir del siglo XIX, reflejando exhaustivamente, además, la impronta del Santo Apóstol en sus fiestas populares más relevantes: los carnavales (Figs. 6, 7, 8).

Santiago apóstol, tres veces patrono en Chile

Eduardo Andrades Rivas[1]
Universidad del Desarrollo, Chile

Introducción

Cuando el arrojado capitán de los tercios del emperador en la guerra de las comunidades, en Flandes, Pavía y el asalto de Roma, don Pedro Valdivia (fig. 1), llegó al valle central de lo que sería Chile, era portador de una serie de tradiciones religiosas y militares forjadas durante siglos en lo que llamamos Guerra de Reconquista, en la lucha de la cristiandad hispánica contra el mundo mahometano. Su periplo lo transportaba desde Flandes al que sería el Flandes indiano.

Fig. 1. Don Pedro de Valdivia

[1] Profesor titular de la Facultad de Derecho de la Universidad del Desarrollo, Doctor en Derecho y Magíster en Humanidades con mención en Historia Clásica, Chile.

Nacido en Villanueva de la Serena, provincia de Badajoz, Extremadura, hacia 1497-1500, en su ciudad natal aún hoy existe, aunque con nueva edificación, la ermita de Santiago Apóstol, de la que el joven Pedro fue devoto desde su niñez.

Fig. 2. Fundación de Santiago de Chile, óleo de Pedro Lira

Por ello, cuando decidió fundar la primera ciudad en los territorios que serían luego el corazón del Reyno de Chile (fig. 2), no podía sino recordar esa larga tradición y vínculo con el apóstol patrono de España. El 12 de febrero de 1541 se fundaba la ciudad de Santiago del Nuevo Extremo, en la que sería llamada por el mismo Conquistador como Nueva Extremadura.

El conocido lema de "Santiago y cierra, España" sería invocado una y otra vez en Chile en el entorno de la Guerra de Arauco; en ella, Santiago Boanerges, o el "Hijo del Trueno", volvería a ser matamoros, o más bien mataindios o mataraucanos[2], el protector del reino y del ejército real, cuyo asiento era la ciudad de Concepción del Nuevo Extremo, la capital del Sur y territorio de frontera, junto al gran río Bío-Bío, de donde proviene quien estas reflexiones formula.

De la tradición de la reconquista en los tercios viejos de Castilla a la fundación de Chile

La vieja tradición de la Guerra de Reconquista que consideraba a Santiago como el protector de los cristianos, y a su ciudad de Compostela, que hoy nos acoge, como la sede de las peregrinaciones de toda la cristiandad latina, se proyecta en América o las Indias Occidentales en un proceso ininterrumpido, sin solución de continuidad, hasta llegar a las selvas frías y lluviosas del sur de Chile.

La devoción al apóstol estaba más que consolidada en tiempos de la Conquista de América. El siglo de oro español cristalizaría dicha veneración en la obra de Cervantes, Félix Lope de Vega, Pedro Calderón de la Barca y Antonio Hurtado de Mendoza, este último con familiares directos en el virreinato del Perú y en la gobernación de Chile, en donde su sobrino don García Hurtado de Mendoza, protagonista de *La Araucana* de Alonso de Ercilla y Zúñiga, mantendría la advocación al santo guerrero como protector en sus campañas de la Guerra de Arauco.

A lo largo de todo el Nuevo Mundo surgirían nuevos Santiagos como testimonio de la profunda devoción que inspiraba el apóstol: Santiago de Guayaquil, Santiago

[2] Ver Horacio ZAPATER, "Huincas y Mapuches, (1550-1662)", *Historia,* 30 (1997), p. 466.

del Estero, Santiago de Cuba, Santiago de Cali, Santiago de los Caballeros, Santiago de Montevideo, Santiago de Managua, Santiago de Misiones y Santiago de Surco, por citar solo algunas.

Desde los más tempranos enfrentamientos contra los indios araucanos se invocó la protección de Santiago, con lo que podemos conectar las batallas de Clavijo y las Navas de Tolosa con las de Reynohuelén y Tucapel. El capitán Valdivia, luego gobernador de Chile, gritó con fuerza por la protección del apóstol en su lucha por asentar la dominación hispánica en el nuevo reino.

Como veremos, pronto los cronistas registrarían hechos milagrosos en la misma tradición que las apariciones de Santiago matamoros en Clavijo.

Fig. 3. Santiago mataindios en la crónica de Guamán Poma de Ayala, 1605

Así lo presenta la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* de Guamán Poma de Ayala, editada en 1605 (fig. 3). En ella se representa al apóstol como guerrero montado, con la espada desenvainada y con el cadáver de un inca a los pies. Pues Santiago se ha transformado en el libertador de los indios frente a la tiranía incásica. Así es como se lo pinta interviniendo en favor de los españoles y contra los incas en la batalla del Cuzco[3].

Santiago y su ciudad en los Andes

Se ha sostenido con acierto que hay un vínculo especial entre Santiago del Nuevo Extremo y Santiago de Compostela.

La tumba del apóstol era considerada el fin de un camino que se ubicaba en el *Finis Terrae,* allí donde terminaba la tierra. Y sin duda que el término del Nuevo Mundo era la fría, boscosa y angosta provincia de la Nueva Extremadura. Aquella tierra que solo terminaba en los confines del mundo, al decir de Ercilla: “En la región Antarctica”, las tierras ultra incógnitas.

Esa conexión entre ambos santiagos se expresa en muchísimos símbolos, como las ocho vieiras que adornan el león rampante con espada en mano del escudo de la capital chilena, dado por el emperador a Santiago del Nuevo Extremo en 1552. No deja de

[3] Ver Urbatorium, sitio blog destinado a la preservación de tradiciones religiosas populares. Disponible en https://urbatorium.blogspot.cl/2017/04/los-rasgos-mistericos-del-patronato-de.html (30-08-2017).

resultar interesante recordar que la figura de los doce apóstoles fue identificada con los signos del zodiaco, y que a Santiago correspondió la constelación de Leo, por lo que el león es una directa alusión al santo patrono guerrero.

El propio Valdivia lo narra de la siguiente forma en su carta al emperador Carlos, datada en Concepción del Nuevo Extremo, 10 días luego de fundada, a 15 de octubre de 1550:

Fig. 4. Procesión de los 2 santiagos mataindios en Santiago de Río Grande

> Tomado mi despacho del Marqués, partí del Cuzco por el mes de enero de quinientos cuarenta, caminé hasta el valle de Copiapó, que es el principio de esta tierra, pasado el gran despoblado de Atacama, y cien leguas más adelante hasta el valle que se dice de Chili, donde llegó Almagro y dio la vuelta por la cual quedó tan mal infamada esta tierra. Y a esta causa, e porque se olvidase este apellido, nombré a la que él había descubierto e a la que yo podía descubrir hasta el Estrecho de Magallanes, la Nueva Extremadura. Pasé diez leguas adelante, e poblé en un valle que se llama Mapocho, doce leguas de la mar, la ciudad de Santiago del Nuevo Extremo, a los veinticuatro de febrero de quinientos cuarenta y uno, formando cabildo e poniendo justicia.

En otra carta, escrita en La Serena a 4 de septiembre de 1545, comunica al emperador su deseo: "Así que, V. M. sepa que esta ciudad de Santiago del Nuevo Extremo es el primer escalón para armar sobre él los demás y ir poblando por ellos toda esta tierra a V. M. hasta el Estrecho de Magallanes y Mar del Norte".

Las más antiguas cartografías del reino señalan siempre a Santiago de Chile como "Saint Jago o San Giacoppo. Lo mismo acontecía con el estandarte real que se paseaba junto a los sellos reales en las procesiones populares encabezadas por el obispo y el gobernador, todos los días 12 de febrero.

Las fiestas del apóstol eran celebradas el día de la fundación de la ciudad recién citada y los 24 y 25 de julio, fechas propias del santo. Se oficiaba la misa solemne en la que se rezaba la novena dedicada al apóstol y luego se paseaba el estandarte real con la imagen del santo. En la tarde se celebraban juegos de cañas y corridas de toros.

En más de cincuenta pueblos del norte chileno se celebra su fiesta en calidad de patrono; son los casos de las conservadas hasta hoy de Santiago de Parinacota, Santiago de Belén, Santiago de Toconce, Santiago de Caquena, Santiago de Río Grande y muchas más. Pero debe destacarse que el patrono que se celebra es siempre el Santiago mata-

Fig. 5. Escudo de Santiago de Chile en el edificio consistorial

Fig. 6. Parroquia de Santiago Apóstol, comuna de Estación Central Santiago de Chile

moros o mataindios, como liberador de los indígenas sometidos a la tiranía de los incas. Es un santo hispano libertador y con la espada en mano. En Santiago de Río Grande (fig. 4), ubicado cerca de San Pedro de Atacama, la procesión del santo se realiza con el paseo de dos imágenes que representan a Santiago y a Santiago el Menor, la de este último más pequeña, pero ambas como guerreros espada en mano.

La más austral de las fundaciones de ciudades bajo la protección del apóstol fue la de Santiago de Castro, en el archipiélago de Chiloé. Hasta inicios del siglo XX se conservó en su iglesia catedral una hermosa imagen tallada de madera policromada de Santiago matamoros con su corcel blanco y la espada desenvainada, posiblemente realizada por los maestros jesuitas bávaros del siglo XVIII[4].

Un símbolo de Santiago, en la plaza de Armas de la capital santiaguina, se emplaza en el frontispicio del edificio consistorial (fig. 5), ubicado en el costado norte de la plaza, junto a la antigua Real Audiencia. Es el escudo de la ciudad con el león rampante, o Santiago apóstol para el zodiaco, espada en mano y las ocho vieiras u ostiones característicos.

Finalmente, hacia 1893 el arzobispo Mariano Casanova determinó erigir la parroquia Santiago Apóstol (fig. 6), ubicada en la actual comuna de Estación Central[5].

La guerra de Arauco, Santiago mataraucanos

En los inicios de la que sería una guerra de 300 años de duración, los conquistadores evocaron siempre la figura de Santiago como protector. Y pronto, en las azarosas jornadas de combate, el apóstol comenzó a hacer su aparición.

Recordemos que estas apariciones guerreras tenían el gran precedente de la Guerra

[4] Ver Isidoro Vásquez de Acuña, "La artesanía religiosa en madera", en *Chiloé,* VV.AA, Santiago de Chile, 2016, p. 236.

[5] Ver Raymundo Arancibia Salcedo, *Parroquias de la Arquidiócesis de Santiago,* 1840-1925, Santiago de Chile, 1980, p. 52.

Fig. 7. Santiago mataindios (incas), anónimo Cuzqueño, siglo XVIII

de Reconquista contra el mundo mahometano. Cabe destacar el caso de la batalla de Clavijo, que tuvo lugar el 23 de mayo de 844, en el conocido Campo de la Matanza. Nos lo narra el cronista arzobispo e historiador Rodrigo Jiménez de Rada, en el siglo XIII.

En la tradición de Constantino el Grande, el rey Ramiro I de Asturias y León soñó con el apoyo del santo. Aconteció que en medio del combate contra los moros se vio bajar del cielo al apóstol y combatir en favor de los cristianos, montando un caballo blanco reluciente y con la espada desenvainada contra los enemigos. Este fue el origen de la advocación de Santiago matamoros que tantas veces han repetido los historiadores de España y de la Iglesia hispana (fig. 7).

Tres siglos después, durante los primeros combates por la Conquista de Chile, según la narración del general y cronista don Pedro Mariño de Lovera, aconteció que los conquistadores, desesperando de su victoria por ser superados ampliamente en número por los enemigos indígenas, invocaron la protección del apóstol en una oración colectiva. Los araucanos los cubrieron de flechas "como el granizo que cae del cielo en día de temporal". Los conquistadores intentaron una carga de caballería para romper el cerco, pero fueron desbordados por los indios, que hicieron sentir su superioridad numérica abrumadora, resultando muertos la mayoría de los defensores. Pero en medio de esta lucha ya perdida de pronto el pánico cundió entre los araucanos, que estaban a punto de romper las defensas hispanas. Los indígenas huyeron despavoridos, dejando sus armas tiradas en el campo de batalla. Aunque en el siglo XX grandes historiadores como José Toribio Medina criticaron el relato de Mariño como ingenuo, no puede negarse que fue testigo presencial de los hechos y trasmitió estos fragmentos asombrosos de nuestra

Fig. 8. María Santísima interviene en una batalla y pone en fuga a los araucanos

historia. Al presentarse Valdivia ante los araucanos detenidos "los examinó haciendo escrutinios". "Habiendo todos respirado un rato del cansancio de la refriega, mandó el general traer ante sí algunos de los indios que en aquella habían sido presos y los examinó haciendo escrutinio de las causas, por qué habían tan repentinamente desamparado el campo. A lo que respondieron que estando en su mayor coraje y certidumbre de su victoria, vieron venir por el aire un cristiano en un caballo blanco con espada desenvainada, amenazando al bando índico y haciendo tan grande estrago en él, tanto que se quedaron todos pasmados y despavoridos; dejando caer las armas de sus manos no fueron señores de sí ni tuvieron sentido para otra cosa más de dar a huir desatinados sin ver, por dónde haber visto cosa en su lengua llamada 'pesimando', que quiere decir nunca vista".

Nadie podría negar que lo que el cronista constata es la repetición casi perfecta de la Batalla de Clavijo.

Pero no fue el único testimonio. Gerónimo de Bibar, otro de los cronistas militares de Chile en el siglo XVI, nos narra en su relato de 1558 el mismo episodio: "Prendiéndose muchos y preguntándoles por qué huían tan temerosos, respondían porque un Viracocha viejo (dios supremo de los incas) en un caballo blanco, vestido de plata con una espada en la mano, los atemorizaba y que, por miedo de este cristiano, huyeron. Entendido los españoles tan gran milagro, dieron muchas gracias a Nuestro Señor y al Bienaventurado Apóstol Señor Santiago, Patrón y Luz de España".

Años más tarde, durante el barroco del siglo XVII, los relatos fueron enriquecidos con la intervención de Nuestra Señora junto al apóstol (fig. 8). Y esta terminó desplazándolo[6].

Así, don Alonso de Góngora y Marmolejo sostiene: "Una mujer de Castilla y un hombre en un caballo blanco lo habían desbaratado que esta fue tan terrible vista para ellos que en gran manera los cegaba"[7].

[6] Ver Horacio Zapater, "Huincas y Mapuches, (1550-1662)", *op. cit.,* p. 467.

[7] Ver Alonso Góngora y Marmolejo, *Historia de Chile desde su descubrimiento,* tomo 2, Colección de Historiadores de Chile, Santiago de Chile, 1862, p. 24.

Fig. 9. Santiago mataindios en la Histórica Relación del Reyno de Chile

En 1646 el padre Alonso de Ovalle publicaría en Roma su *Histórica relación del reyno de Chile* (fig. 9), en ella incluyó una imagen de Santiago mataindios interviniendo en batalla en favor de los españoles[8].

De esta forma Santiago matamoros se convierte en nuestra historia en Santiago mataraucanos.

En todo el continente americano se cuentan no menos de catorce apariciones del santo[9], mientras que solo en Chile son más de 10 oportunidades en los combates que siguieron en que los conquistadores atribuyeron sus victorias, en las más improbables circunstancias, a la intervención directa del apóstol Santiago, protector del reino y del ejército que se fundó en Chile, en la ciudad de Concepción, a inicios del siglo XVII.

En los postreros días del reino, bajo el gobierno del general Carrera, quien asumió la tarea de acelerar el proceso de secesión de Chile respecto de la monarquía hispánica, un hecho interesante ocurrió en directa relación con el culto que siempre se le había tenido al apóstol.

En las batallas que tuvieron lugar en este periodo convulso de la historia chilena, 1813-1814, las tropas del brigadier realista don Antonio Pareja fueron derrotadas en combate, y entre las pertenencias del general vencido se encontró la cruz de Santiago, orden a la que Pareja pertenecía. El gobierno de Carrera consideró entonces incorpo-

[8] La imagen lleva la leyenda latina "Indi prodigiis montis ingnuomi, Amnis arborem, mostrum que trahentis, Aquilarum iterum tantum visarum. Exercitus hispani in aere de suo victoris paci conciliantur et fidei in Chile", Ver Reinhild Margarete von Brunn, *Metamorfosis y desaparición del vencido: Desde la subalternidad a la complementariedad en la imagen de Santiago ecuestre en Perú y Bolivia,* Santiago de Chile, 2009, pp. 140-141.

[9] Ver Anna Sulai Capponi, "El culto de Santiago entre las comunidades indígenas de Hispanoamérica: símbolo de comprensión, reinterpretación y compenetración de una nueva realidad espiritual", *Imaginario,* v 12, n° 13 (2006), pp. 249-277.

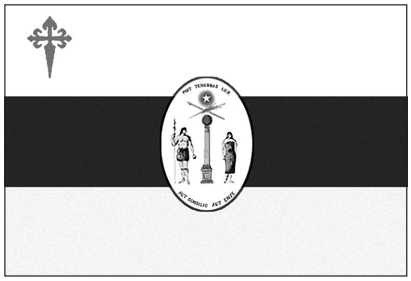


Fig. 10. Bandera de la Patria Vieja con la cruz de Santiago

rar el símbolo en la primera bandera nacional. Esta había constado de tres franjas horizontales, azul la superior, blanca la central y amarilla la inferior. Por decreto de junio de 1813, el nuevo pabellón nacional a franjas blanco, azur y oro pasó a ostentar la cruz de Santiago en su franja superior alba (fig. 10). Simbólicamente Santiago cambiaba de "bando", desde las armas del rey a las de los patriotas.

Santiago, patrono de los plateros

Un aspecto poco conocido de la veneración al apóstol en Chile lo constituye el que uno de los más importantes gremios de artífices de la capital lo haya escogido como patrono. Me refiero al gremio de los plateros[10].

La actividad de los gremios estaba ampliamente reglamentada por las normativas creadas por el Cabildo de la ciudad. En el caso de los plateros se daba gran importancia a la pureza del metal con el que se trabajaba, al pago del quinto real, a los sellos de verificación municipal y a la comercialización de artículos de primera calidad. En razón de tan altos requerimientos, los orfebres decidieron acudir al patrono de la ciudad y le elevaron a la condición de su propio patrono y protector.

Fig. 11. Sello de los plateros de Chile y de la Casa de Moneda de Santiago

Desde ese momento, en las procesiones solemnes del 12 de febrero y otras fiestas de importancia, como el 25 de julio[11], un altar de plata repujada con la imagen igualmente argentífera del apóstol era transportado por los principales maestros y oficiales del gremio. Y medallas con la efigie del apóstol en una cara y la del rey en la otra eran distribuidas por los artífices en las juras y proclamaciones de los nuevos monarcas.

El sello de calidad de la plata fue también asociado a Santiago, pues consiste en una ese (S) coronada por una esfera que más tarde sería adoptado como símbolo de la Casa de la Moneda de Santiago de Chile, en 1743 (fig. 11).

Finalmente, hacia 1802, el gobernador don Luis Muñoz de Guzmán concedió al gremio sus estatutos privativos a propuesta del Cabildo de Santiago. En ellos se creaba un

[10] Las ordenanzas del gremio fueron redactadas por el Cabildo y aprobadas por el Gobierno en 1802. Ver Julio Alemparte Robles, *El cabildo en Chile colonial,* Santiago de Chile, 1966, p. 152 s.

[11] El gasto ocasionado con motivo de las procesiones por las fiestas del apóstol, y la novena dedicada al mismo, era sufragado por el Cabildo. Ver Julio Alemparte Robles, *El cabildo en Chile colonial, op. cit.,* p 243 s.

Fig. 12. Esclavina de plata para el apóstol en la Catedral de Santiago de Chile, siglo XVIII

juez protector encargado de supervisar las actividades de los plateros[12], tribunal que era presidido por la imagen del apóstol (fig. 12).

Las últimas águilas, la refundación de Osorno por Figueroa y Maipú

Así hemos de reseñar las últimas declaraciones formales del pueblo creyente sobre su patrono Santiago apóstol.

En 1792, el capitán don Tomás de Figueroa (fig. 13), enviado del gobernador interino de la plaza fuerte de Valdivia, don Lucas de Molina, en los confines australes del reino de Chile, reocupó los territorios de la ciudad de Osorno, fundada por el gobernador y virrey Ambrosio O'Higgins y destruida por los araucanos. Tras haber pacificado la región, en presencia de toda su tropa, mandó el capitán Figueroa celebrar solemnemente la refundación de la ciudad. Se ofició la misa solemne y las tropas formaron un cuadrilátero con el altar en el centro. Acompañado de sus ayudantes el futuro héroe proclamó en alta voz "Silencio, silencio, silencio, atención, atención, atención, Castilla y Santiago, Castilla y Santiago, Castilla y Santiago, Osorno, Osorno, Osorno, por el Rei nuestro señor don Carlos IV". Esta proclamación fue seguida por vivas lanzados por los hombres. Se repitió en cada una de las esquinas del cuadrilátero y luego se cantó el *Tedeum Laudamus.* Era el 22 de noviembre de 1792[13].

Fig. 13. El teniente coronel, don Tomás de Figueroa Caravaca, óleo de Pedro Ovalle Díaz

[12] Ver Jaime EYZAGUIRRE GUTIÉRREZ, *Historia de las Instituciones políticas y sociales de Chile,* Santiago, 1988, p. 48.
[13] Benjamín VICUÑA MACKENNA, *El Coronel don Tomás de Figueroa* (1884), Santiago de Chile, 1884, pp. 60-61.

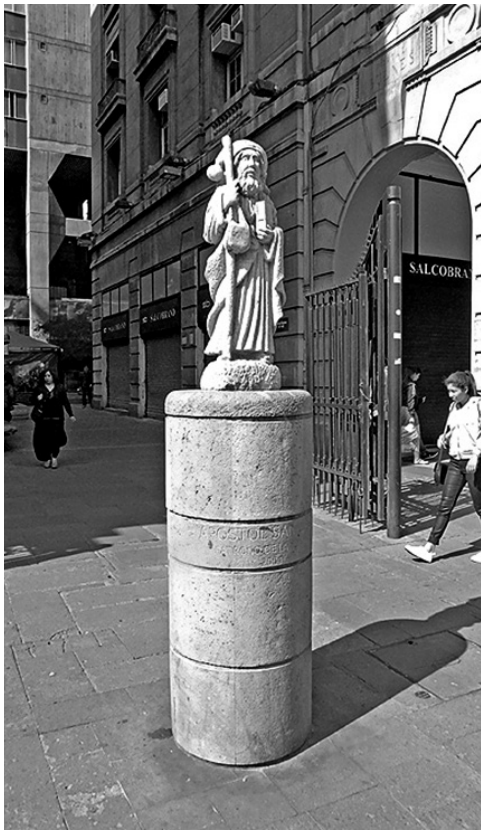


Fig. 14. Santiago peregrino, Plaza de Armas de Santiago de Chile (2005)

Fig. 15. Santiago apóstol, frontis de la Catedral de Santiago de Chile (fines del siglo XIX)

El postrero grito de "Por Santiago y cierra, España" se produjo en la batalla de Maipú, en donde los criollos chilenos y argentinos decidieron a boca de cañón y bayoneta la suerte del reino. Decimos criollos pues las fuerzas que se enfrentaron el 5 de abril de 1818 eran en su inmensa mayoría criollas, ya que la sociedad estaba separada en dos bandos casi idénticos, los patriotas y los realistas o fidelistas. Las banderas del ejército realista de don Mariano de Ossorio, que ostentaban las cruces de Borgoña y las de Santiago, se enfrentaron con las de los patriotas liderados por José de San Martín.

Los comandantes realistas general don José Ordónez y don Joaquín Primo de Rivera dieron la orden de ataque al grito señalado de "Por Santiago y cierra, España". Dios no dispuso ese día el triunfo de los seguidores de su apóstol.

Los vencedores, San Martín y O'Higgins, decidieron que desde ese momento en adelante fuese Nuestra Señora del Carmen, la Virgen del escapulario, la nueva patrona de Chile y de sus ejércitos. Así, la Reina de los Cielos desplazó al apóstol de su Hijo en los altares de la naciente República de Chile. Aunque, como veremos, la vieja tradición no fue del todo olvidada, sino integrada en la devoción de los fieles, pues el fervor por el santo no podía ser eliminado por decreto.

Fig. 16. Santiago peregrino, capilla lateral de la Catedral de Santiago de Chile (1888)

El legado, la plaza de las cinco imágenes del apóstol

Ya hemos indicado que en la plaza de armas de la capital chilena está presente el escudo dedicado al santo, con el león rampante. Pero además, dicha plaza de armas tiene el singular privilegio de contar con cinco imágenes del apóstol, dos de ellas situadas a la diestra de Nuestra Señora, en un notable símbolo, como si la Madre de Dios invitase al santo a extender su mutua protección sobre la capital de Chile y el país entero.

No obstante, el Santiago representado en estas imágenes no es el santo guerrero de los tiempos de Pedro de Valdivia, sino el peregrino con las vieiras en su capote. Durante la República se ha preferido la segunda advocación indicada a la del

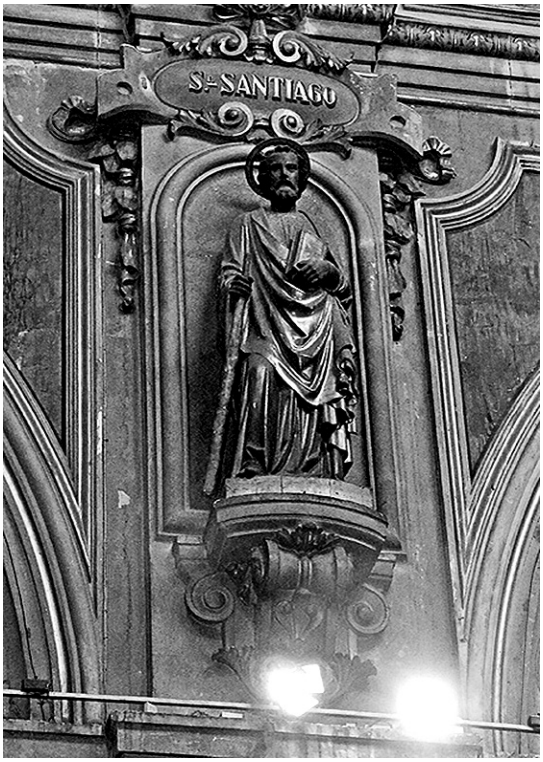


Fig. 17. Santiago apóstol, nave central de la Catedral de Santiago de Chile (fines del siglo XIX)

Fig. 18. Santiago peregrino y mataindios, cabecera de la Catedral de Santiago de Chile (siglo XVII)

mataindios, que fue la que tuvo en su mente el fundador de Chile y todas las generaciones sucesivas durante tres siglos de monarquía hispánica.

La más reciente de las imágenes es una tallada en piedra en el antiguo estilo que encuentran los peregrinos, representado como el viejo apóstol del camino a Compostela (fig. 14). Mide unos 75 cm de alto, ubicada sobre una columna trunca de 1,20 m. Se encuentra en la plaza de Armas, en el costado nororiente de la misma, en la calle Estado, antiguamente llamada "Del Rey", junto al pasaje Phillips. Fue obsequiada al municipio por el gobierno de España e inaugurada el 25 de julio de 2005 en un acto presidido por el cardenal arzobispo de Santiago, don Francisco Javier Errázuriz. No deja de resultar interesante que a la izquierda de la imagen se encuentra la impresionante y hermosa estatua ecuestre, esculpida en bronce bruñido, del fundador de Chile, don Pedro de Valdivia.

La segunda imagen (fig. 15) que podemos contemplar del apóstol es la que se encuentra en la fachada principal de la catedral, en el costado sur poniente de la plaza de Armas, esta vez en la esquina izquierda de la fachada, junto a la torre sur del edificio, a la derecha de la imagen de Nuestra Señora de la Asunción. Esta nueva representación del apóstol, de 4 m de alto, lo muestra igualmente como peregrino, pero en el estilo neoclásico de hierro forjado, probablemente fabricada en Italia, que fuera el favorito del arzobispo Casanova, quien mandó erigirla a fines del siglo XIX. Esta imagen fue levantada durante la remodelación del templo realizada por el arquitecto Ignacio Cremonesi entre 1898 y 1906.

La tercera imagen del santo la encontramos en la primera capilla lateral en la nave izquierda de la catedral (fig. 16), situada justo al costado de la capilla del Santísimo Sacramento. Una hermosa talla de madera policromada de origen francés, en donde igualmente se aprecia la influencia neoclásica. Asimismo, la imagen nos presenta al santo como peregrino, con su báculo de calabazas, la concha de ostión y las escrituras en sus manos. La escultura fue fabricada por la conocida casa de escultura Maison Verrebout de París en 1888.

El altar que la imagen preside fue confeccionado en Chile, por ebanista anónimo. En estilo neoclásico imperio, es de madera policromada. En sus costados el altar luce el escudo de la ciudad de Santiago del Nuevo Extremo, con las ocho vieiras a la izquierda y el escudo de España o "escusón"a la derecha, donado por el escritor navarro don Agustín Otondo y Dufurrena y familia, en 2005.

El obsequio, tallado en madera y policromado con esmaltes, fue recibido por José Domingo Diéguez, presidente de la Cofradía del Apóstol Santiago en Chile, y el deán de la catedral don Damián Acuña Jarpa, siendo instalado en el altar-capilla en julio de ese año.

La cuarta figura del apóstol se encuentra en una ménsula elevada situada justo frente al presbiterio, en las columnas laterales a la izquierda de la nave central catedralicia (fig. 17). Figura de madera y yeso policromada de origen europeo y datada a fines del siglo XIX. Se encuentra, casual o intencionadamente, frente a la imagen de Santiago el Menor. Posiblemente estas figuras fueron igualmente encargadas a Italia por Cremonesi, por orden del arzobispo Casanova, o incluso antes, del arzobispo Rafael Valentín Valdivieso.

Fig. 19. Escudo de Armas de la Hermandad de Santiago de Chile

La última y más antigua de todas nos devuelve al barroco (fig. 18). Una hermosísima imagen de madera dorada al fuego, situada en la parte posterior del altar mayor justo sobre el ábside y, al igual que la de la fachada, ubicada a la derecha de la imagen de Nuestra Señora del Carmen, reina y patrona de la República y de las Fuerzas Armadas chilenas.

Pero en esta imagen más tradicional, y proveniente del primer tercio del siglo XVII, Santiago luce en la diestra la espada desenvainada (aunque hoy está oculta tras las columnas corintias que enmarcan la imagen), mientras que en la izquierda, el báculo con las calabazas. Probablemente corresponde al encargo que formuló el cabildo de la catedral santiaguina en 1623 de una estatua de Santiago matamoros, "el mejor que pueda hacerse"[14]. Un interesante ejemplo de combinación entre el peregrino de Compostela y el Santiago mataraucanos del comienzo de nuestra historia[15].

El renacer del culto al apóstol en el siglo XXI

Como una última muestra de la continuidad de la devoción chilena al apóstol he de citar la fundación de la Hermandad de los Caballeros del Apóstol Santiago, organización civil, formada por amantes del Camino de Santiago y con preocupación social hacia los más necesitados, con fecha 23 de mayo de 2016 (fig. 19).

[14] Ver Isidoro Vásquez de Acuña, "La artesanía religiosa en madera", *op. cit.,* p. 232.

[15] Ver Ismael Espinosa V., *Historia secreta de Santiago de Chile,* Santiago de Chile, 1985, p. 34.

Entre sus funciones están las siguientes:

1. Dar a conocer la figura del apóstol Santiago y agrupar a todos los que han hecho o quieran hacer el Camino de Santiago y les interese la causa jacobea.
2. Promover la peregrinación al sepulcro de Santiago en España. La hermandad proveerá a quienes deseen hacer el Camino toda la información y orientación necesarias.
3. Los miembros de la hermandad buscan, a partir su profesión u oficio, servir a las instituciones de caridad que así lo soliciten.

Bibliografía

Julio Alemparte Robles, *El cabildo en Chile colonial,* Santiago de Chile, 1966.

Raymundo Arancibia Salcedo, *Parroquias de la Arquidiócesis de Santiago,* 1840-1925, Santiago de Chile, 1980.

Ismael Espinosa V., *Historia secreta de Santiago de Chile,* Santiago de Chile, 1985.

Jaime Eyzaguirre Gutiérrez, *Historia de las Instituciones políticas y sociales de Chile,* Santiago de Chile, 1988.

Alonso Góngora y Marmolejo, *Historia de Chile desde su descubrimiento,* tomo 2, Santiago de Chile, 1862.

Anna Sulai Capponi, "El culto de Santiago entre las comunidades indígenas de Hispanoamérica: símbolo de comprensión, reinterpretación y compenetración de una nueva realidad espiritual", *Imaginario,* v 12 (n° 13) (2006), pp. 249-277.

URBATORIUM, sitio blog destinado a la preservación de tradiciones religiosas populares. Disponible en https://urbatorium.blogspot.cl/2017/04/los-rasgos-misericos-del-patronato-de.html.

Isidoro Vásquez de Acuña, "La artesanía religiosa en madera", en *Chiloé,* Santiago de Chile, 2016.

Reinhild Margarete von Brunn, *Metamorfosis y desaparición del vencido: Desde la subalternidad a la complementariedad en la imagen de Santiago ecuestre en Perú y Bolivia,* Santiago de Chile, 2009.

Benjamín Vicuña Mackenna, *El Coronel don Tomás de Figueroa (1884),* Santiago de Chile, 1884.

Horacio Zapater, "Huincas y Mapuches, (1550-1662)", *Historia,* Vol. 30 (1997).

Patronazgo, espiritualidad y religiosidad en las órdenes militares de la península ibérica

Klaus Herbers
Universität Erlangen, Alemania

Introducción

Más que otras órdenes militares, la Orden de Santiago tenía renombre no solamente durante la Edad Media sino también en la Edad Moderna. Pensemos solamente en Francisco de Quevedo como caballero de Santiago o en otras personas.

La conquista de Jerusalén y de algunas partes de lo que se denomina Tierra Santa en 1099 era el primer gran resultado concreto de la predicación de la primera Cruzada por el papa Urbano II en el concilio de Clermont, en 1095[1]. Durante esta, el camino a Jerusalén atrajo sobre todo a cruzados de la Francia, Italia y Alemania actual, y, en menor medida, a guerreros procedentes de los reinos de la península ibérica. Los papas tenían interés en

[1] Dieter R. Bauer, Klaus Herbers, Nikolas Jaspert (ed.), *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen* (Campus Historische Studien 29), Frankfurt a. M., 2001; Georg Strack, "Von der Kurie nach Flandern, Bologna und Vallombrosa". Die Kreuzzugsbriefe *Papst Urbans II",* en *Frühmittelalterliche Briefe, Übermittlung und Überlieferung (4.–11. Jahrhundert)* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 84), ed. Thomas Deswarte, Klaus Herbers y Cornelia Scherer, Köln *et al.,* 2018, pp. 103-114.

prohibir la participación española, porque la llamada "Reconquista" requería a todos los guerreros disponibles[2]. Existían, no obstante, en España tendencias a ir a Tierra Santa que han sido puestas de relieve por varios investigadores. En 1089, por ejemplo, el papa Urbano II hizo un llamamiento a los obispos y príncipes de Cataluña para que ayudasen a reconstruir la ciudad y la sede arzopispal de Tarragona[3]. Pero hay que destacar que en ciertos documentos se deja entrever que la Reconquista en España se situaba también en el contexto más amplio de las cruzadas y que también las batallas en España fueron consideradas como un paso hacia la recuperación de Tierra Santa y de Jerusalén. Las primeras noticias un poco más concretas sobre esta concepción las encontramos en el entorno de Alfonso I el Batallador y en la Historia Compostellana[4], durante la primera mitad del

[2] Cf. el estudio clásico José Goñi Gaztambide (ed.), *Historia de la bula de la Cruzada* (Victoriensia 4), Vitoria, 1958; Klaus Herbers, "Reconquista. Spaniens Christen gegen Spaniens Muslime?", en *Terror oder Toleranz? Spanien und der Islam,* ed. Raimund Allebrand, Bad Honnef, 2004, pp. 39-59; Nikolas Jaspert, "Frühformen der geistlichen Ritterorden und die Kreuzzugsbewegung auf der Iberischen Halbinsel", en *Europa in der späten Salierzeit. Beiträge zu Ehren von Werner Goez,* ed. Klaus Herbers, Stuttgart, 2001, pp. 90-116; *idem, Die Kreuzzüge,* Darmstadt, 2003 (6. Ed. 2013). – El termino Reconquista no es contemporáneo, cf. Odilo Engels, "Die Reconquista", en *Reconquista und Landesherrschaft. Studien zur Rechts- und Verfassungsgeschichte Spaniens im Mittelalter* (Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft), Paderborn y otros lugares, 1989, pp. 279-300; Nikolas Jaspert, "Reconquista. Interdependenzen und Tragfähigkeit eines wertekategorialen Deutungsmusters", en *Christlicher Norden –Muslimischer Süden. Die Iberische Halbinsel im Kontext kultureller, religiöser und politischer Veränderungen zwischen dem 11. und 15. Jahrhundert,* ed. Alexander Fidora y Matthias Tischler, Frankfurt am Main, 2011, pp. 445-465; *idem,* "Pilgrimage to Jerusalem in Eleventh-Century Catalonia. New Sources on the Preconditions of the First Crusade", *Crusades*, 14 (2015), pp. 1-49.

[3] Cf. la bula de Urbano II del 1 de julio 1089: "Eis autem, qui vel in Hierusalem, vel in partes alias penitentie spiritu vel devotionis ituri sunt, suademus totam illam vie et sumptus operam restitutioni ecclesie Tarraconensis impendere", *La Documentación pontificia hasta Inocencio III, 965-1216* (Monumenta Hispaniae Vaticana, seccion registros I), ed. Demetrio Mansilla, Roma, 1955, n. 29 (=Philipp Jaffé, *Regesta pontificum Romanorum,* Editionem secundam correctam et auctam, auspiciis Gulielmi Wattenbach curaverunt Samuel Loewenfeld, Ferdinand Kaltenbrunner, Paul Ewald [Leipzig 2ª ed. 1885] no. 5401); cf. José Goñi Gaztambide, *Bula,* pp. 57; Cf. Alfons Becker, Papst Urban II., *Teil 1: Herkunft und kirchliche Laufbahn. Der Papst und die lateinische Christenheit. Teil 2: Der Papst und die griechische Christenheit und der Kreuzzug* (Schriften der MGH 19,1-2), Stuttgart, 1964 y 1988, pp. 333-376; Nikolas Jaspert, *Stift und Stadt. Das Heiliggrabpriorat von Santa Anna und das Regularkanonikerstift Santa Eulalia del Camp im mittelalterlichen Barcelona 1145-1423* (Berliner Historische Studien 24, Ordensstudien X), Berlin, 1996, pp. 69; sobre el papel del papa y de Pisa cf. Michael Matzke, *Daibert von Pisa. Zwischen Pisa, Papst und erstem Kreuzzug*, Vorträge und Forschungen, Sonderband, 44, Sigmaringen (1998), pp. 79-85 con la citación de las fuentes respectivas.

[4] Cf. *Historia Compostellana* II 78, ed. Emma Falque Rey (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 70), Turnhout, 1988, pp. 378-380. Respecto a Alfonso I. el Batallador véase Odilo Engels, *Schutzgedanke und Landesherrschaft im östlichen Pyrenäenraum, 9.-13. Jahrhundert* (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft Reihe 2, 14), Münster, 1970, p. 220, nota 378; cf. también Klaus Herbers, "Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel. Die Entwicklung *des politischen Jakobus*", *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter* (Vorträge und Forschungen), 42 (1994), pp. 177-276, 225 (una traducción de este estudio al castellano: *idem, Política y veneración de santos en la peninsula ibérica. Desarrollo del "Santiago político"* (Colección Historia y arte 2, Pontevedra 1999, 2° ed. 2006), pp. 53-54. Sobre la Reconquista de Alfonso I cf. Clay Stalls (ed.), *Possessing the Land. Aragon's Expansion into Islam's Ebro Frontier under Alfonso the Battler,* Leiden-New York-Köln, 1995; cf. Klaus Herbers, "Política y veneración de santos", *op. cit.,* pp. 53-54 con las referencias en las notas 253-256. Sobre la *Historia Compostellana* cf. *Historia Compostellana* II 78, *op. cit.;* Ludwig Vones, *Die "Historia Compostellana" und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes 1070-1130* (Kölner Historische Abhandlungen, 29), Köln / Wien, 1980; Fernando López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad Media,* Ayuntamiento de Santiago de Compostela, Centro de Estudios Jacobeos, Museo de las Peregrinaciones, 1988, pp. 46-92; Klaus Herbers, *"Historia Compostellana und Liber Sancti Jacobi – Die Überlieferung päpstlicher Schreiben zwischen historiographischer Propaganda und pragmatischer Schriftlichkeit im 12.Jahrhundert",* en *Erinnerung – Niederschrift – Nutzung. Das Papsttum und die Schriftlichkeit*

siglo XII. A veces, con esta idea de la lucha contra los musulmanes fuera donde fuera, se perseguía ir a Jerusalén; esta concepción tomó más auge gracias a algunas órdenes militares, que nacieron en Tierra Santa. Para san Bernardo de Claraval estas órdenes militares significaban una simbiosis entre la *militia saecularis* y la *militia Dei*, como expuso en su conocida obra *De laude novae militiae*[5]. Pero las órdenes de Tierra Santa tenían sobre todo el patronazgo de su lugar de origen: los caballeros de San Juan del hospicio de San Juan en Jerusalén o los templarios del Temple en la misma ciudad.

¿Qué papel desempeñaron el culto a los santos y la espiritualidad? El nombre de las órdenes de Calatrava y Alcántara sigue el sistema de denominación según el lugar de procedencia. En el caso de la Orden de Santiago parece diferente.

Resulta de interés que más tarde las órdenes militares españolas de relevancia, como por ejemplo la de Alcántara y la de Calatrava, se llamaron según su sede de procedencia; sin embargo, la Orden de Santiago lo hizo en base al nombre de un santo, quizás también según el lugar de su tumba, pero en todo caso no según su lugar de procedencia. En un primer momento, la orden, fundada por iniciativa de Fernando II en agosto de 1170, después de la conquista de Cáceres[6], debió de llamarse según la primera sede de la orden, Cáceres, "Hermandad" de los "fratres de Cáceres"[7]. Poco después –probablemente en enero, o más tardar en febrero de 1171– ya se encuentra, sin embargo, el nombre de "Ordo beati Jacobi"[8]. ¿Por qué este cambio? ¿En qué medida siguieron las órdenes militares de la península el ejemplo de Tierra Santa?

Por eso quisiera preguntar en primer lugar en qué medida la concepción de Santiago apóstol, según el *Liber Sancti Jacobi,* se aproximaba a una religiosidad y espiritualidad de los *miles* de mediados del siglo XII; en un segundo paso concretaré este aspecto atendiendo la fundación de la Orden de Santiago. Finalmente tenemos que analizar y comparar los patronazgos concurrentes y la situación de los otros ordines. Voy a acabar con un pequeño balance.

---

im mittelalterlichen Westeuropa (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Neue Folge 11, Studien zu Papstgeschichte und Papsturkunden), ed. Klaus Herbers y Ingo Fleisch, Berlin, 2011, pp. 119-136.

5 Bernhardo de Clairvaux, *De laude novae militiae,* Opera 3 (Tractatus et opuscula), ed. J. Leclercq, C. H. Talbot y H. M. Rochais, 1963, pp. 213-239, esp. pp. 214-215. Cf. Josef Fleckenstein, "Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift *De laude novae militiae* Bernhards von Clairvaux", *Die geistlichen Ritterorden Europas* (Vorträge und Forschungen), 26 (1980), pp. 9-22, esp. pp. 11-12 y 14

6 Sobre la fundación por el rey muy probable, cf. Derek William Lomax, *La Orden de Santiago (1170-1275)* (Consejo Superior de Investigaciones científicas. Escuela de estudios medievales, 33), 1965, p. 5; José Luis Martín Rodríguez, *Los orígenes de la orden de Santiago (1170-1195),* Barcelona, 1974, pp. 16-18 y Bernd Schwenk, "Aus der Frühzeit der geistlichen Ritterorden Spaniens", en *Die geistlichen Ritterorden Europas* (Vorträge und Forschungen 26), ed. Josef Fleckenstein, Sigmaringen, 1980, pp. 109-140, esp. pp. 123f.

7 Derek William Lomax, *La Orden…, op. cit.,* p. 5; cf. la carta inédita citada por Julio González González, *El reino de Castilla en la epoca de Alfonso VIII,* 3 Vol., Madrid, 1960, 1 p. 592 con la nota 113 del año 1170: "Eo anno quando cepit esse illum summum Ordinem de Cacerem".

8 Derek William Lomax, *La Orden…, op. cit.,* p. 5; José Luis Martín Rodríguez, *Los orígenes…*, *op. cit.* p. 17.

Iacobus y el concepto de militia en el *Liber Sancti Iacobi* – Espiritualidad y obligación

Inútil presentar aquí lo que es el *Liber Sancti Jacobi*, o sea, el *Codex Calixtinus,* de mediados del siglo XII[9]. Su compilación final bajo la supuesta autoría del papa Calixto II (1119-1124) se sitúa cronológicamente cerca de la evolución de las primeras cofradías y milicias en parte militares en la península ibérica[10]. La obra se divide en cinco libros: una parte litúrgica, una colección de milagros, una pequeña parte sobre la traslación del cuerpo muerto de Santiago en un barco de tierra santa a Galicia, continúa con la llamada *Historia Turpini,* que presenta a Carlomagno como primer peregrino y rey-emperador luchando contra los infieles, y finalmente nos encontramos con el quinto libro, que nos presenta una especie de guía para peregrinos.

Ahora bien, si preguntamos, en qué medida Santiago correspondía a una religiosidad de los *milites* o de la *militia,* podríamos contar las citas de *miles, milites, militia* en este *Liber Sancti Jacobi.* El resultado no es sorprendente para los que lo conocen bien. Es así:

Libro I	24
Libro II	41
Libro III	5
Libro IV	38
Libro V	2

Por supuesto hay que poner estas cifras también en relación con la extensión de las cinco partes. El libro más exhaustivo es el primero, el libro más sencillo es el tercero y, en parte, el segundo. No puedo valorar todas las citas relevantes aquí. Quisiera solamente destacar tres observaciones que se deducen de un análisis detenido de los pasajes respectivos[11].

[9] *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus,* ed. Klaus Herbers y Manuel Santos Noia, Santiago de Compostela, 1998; cf. Sobre el *Liber S. Jacobi* cf. la introducción de Klaus Herbers en esta misma, pp. XVII-XXIII; *idem, "Historia Compostellana und Liber Sancti Jacobi", op. cit.,* hace poco con perspectivas innovadoras: Fernando López Alsina, "Diego Gelmírez, las raíces del Liber Sancti Jacobi y el Códice Calixtino", en *O século de Xelmírez,* ed. Fernando López Alsina, Henrique Monteagudo, Ramón Villares y Ramón José Yzquierdo Perrín, Santiago de Compostela, 2013, pp. 301-386.

[10] Cf. sobre la cofradía de Belchite: Peter Rassow, "La cofradía de Belchite", *Anuario de Historia del Derecho Español,* 3 (1926), pp. 200-227; sobre la fecha cf. Antonio Ubieto Arteta, "La creación de la cofradía de Belchite", en *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón,* 5 (1952), pp. 427-434; José Goñi Gaztambide, *bula,* pp. 81ff. Cf. también Klaus Herbers, "Las órdenes militares ¿lazo espiritual entre Tierra Santa, Roma y la Península Iberica? El ejemplo de la Orden de Santiago", en *Santiago, Roma, Jerusalén* (Actas del III Congreso International de Estudios Jacobeos), ed. Paolo Caucci von Saucken, Santiago de Compostela, 1999, pp. 161-173, esp. 162f.; Nikolas Jaspert, "Frühformen der geistlichen Ritterorden", *op. cit.,* pp. 90-116 y en el futuro Thomas Kieslinger en una tesis sobre la espiritualidad de la Orden de Santiago.

[11] Cf. tambien ya de otro punto de vista y de una manera más exhaustiva: Klaus Herbers, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der "Liber Sancti Jacobi". Studien über das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im hohen Mittelalter* (Historische Forschungen, 7) Wiesbaden, 1984, pp. 108-163.

1. En el libro I se destaca varias veces la concepción de *militia Christi* y también de Santiago como *miles* del Señor. Conocemos ya desde los estudios de Carl Erdmann como el concepto de la *militia Christi* se aplicó en la alta Edad Media por ejemplo también a la vida monástica y se transformó durante el siglo XI en una *militia Christi,* atrayendo asimismo a los *milites* con la cruzada a una *militia* que gustó a Dios. En este contexto los santos como Jorge, Maurizio o Martin se trasformaban en referentes para los *milites*[12].

2. Una historia como la *Historia Turpini* tiene al inicio al emperador Carlomagno como punto de referencia[13]. Pero todo el entorno del emperador significa –y esto parece muy claro– el mundo de los caballeros. Son caballeros que luchan contra los infieles en la península, son también *milites* que acompañan a Carlomagno para venerar al apóstol Santiago. Así, la *Historia Turpini* combina el pensamiento de peregrinación con el concepto de lucha en la Reconquista. El santo patrón Santiago en todas estas actividades tendrá en el futuro también las dos caras: la del peregrino y la del matamoros o, por los menos, auxiliador en las batallas.

3. Pero lo más relevante son los milagros, con sus 41 citaciones. La construcción del patronazgo de Santiago como advocado de los *milites* es evidente. En todo caso la mayoría de afortunados sobre los que recaen los milagros son ellos[14]:

Número de milagro = capítulo	La afiliación social
1	comes + 20 viri
2	
3	vir
4	tringinta heroes
5	
6	heros + uxor + 2 pueruli
7	nauta (+peregrino de Jerusalén)
8	antistes
9	inclitus genere Francorum miles nobilissimus
10	
11	

[12] Carl Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 6), Stuttgart, 1935, pp. 78-81.

[13] En general sobre el Pseudo Turpín cf. las contribuciones en: Klaus Herbers (ed.), *Jakobus und Karl der Große. Von Einhards Karlsvita zum Pseudo-Turpin* (Jakobus-Studien 14), Tübingen, 2003 e *idem* (ed.), *El Pseudo-Turpin. Lazo entre el culto Jacobeo y el culto de Carlomagno* (Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos), Xunta de Galicia, 2003.

[14] Cf. también el esquema en Klaus Herbers, *Der Jakobuskult…, op. cit.,* p. 116.

12	miles
13	rusticus
14	negociator
15	miles “ex duabus civitatibus“
16	tres milites
17	iuvenis, un peletero cualificado
18	comes
19	vir (episcopus)
20	miles, vasallo de conde de Forcalquier
21	vir inclitus
22	civis

4. Quisiera destacar los afortunados: dos comités (1,18), siete veces *milites* y *héroes* (4,6,9,12,15,16,20), un *vir inclitus* (21) y un *vir* (3). Así, los *milites* forman el grupo más destacado en los milagros del Calixtino. El compilador tiene aparentemente una específica sensibilidad respecto a este grupo social. Esta tendencia parece todavía más evidente si nos dedicamos al contenido de los milagros[15]:

Tipo de milagro	Número de milagro	cantidad
Salvación de dolencia corporal		
e) Muerte	3, 5, 17	3
f) Enfermedad	9, 12, 21	3
g) Infecundidad	3	1
1) Protección contra fuerzas naturales (peligros de camino; tierra y mar)	4, 5, 6, 8, 18	5
1) Salvación del enemigo personal		
a) belicoso		
I) en la batalla	9, 15, 19	3
II) en el mar	7, 9, 10	3
III) liberación de prisioneros	1, 11, 14, 20, 22	5
b) jerárquico	13, 16	2
1) Salvación de pecados; remisión de pecados	2, 22	2

De este esquema se deduce fácilmente que la salvación de los enemigos en la guerra o las batallas dominaba. Son menos las historias que nos cuentan acontecimientos de salud u otros aspectos.

[15] Cf. Klaus HERBERS, Der Jakobuskult…, *op. cit.,* pp. 119.

La meta del compilador o de los autores parece evidente si nos dedicamos brevemente al milagro XIX, que pone en relación a un obispo de Grecia, Esteban, y las intenciones del ejército de Fernando I para conquistar la ciudad de Coímbra[16]. Evocamos rápidamente el contenido: un hombre llamado Esteban dimite de su obispado y llega a Compostela como peregrino. Allí le conceden un lugar dentro de la basílica del Santo Apóstol donde le instalan una choza construida con juncos para que pudiese ver el altar y seguir su vida santísima. Pero un día, unos aldeanos rogaron al Apóstol llamándole caballero y él les explicó que Santiago era pescador y no caballero. Pero tenían razón los aldeanos, pronto se le apareció el Apóstol diciendo:

> Vestido de blanquísimas ropas y no sin ceñir armas que sobrepujaban en brillo a los rayos del sol, como un perfecto caballero, y además con dos llaves en la mano. Y habiendo llamado tres veces le hablá así: -Esteban, siervo de Dios, que mandaste que no me llamasen caballero (*non militem*), sino pescador, por eso te me aparezco en esta forma, para que no dudes más de que milito al servicio de Dios (***ut me Deo militare***) y soy su campeón (*ahtletam*) y en la lucha contra los sarracenos precedo a los cristianos y salgo vencedor por ellos. He conseguido del Señor ser protector y auxiliador de todos los que me aman y me invocan de todo corazón en todos los peligros. Y para que creas esto más firmemente con estas llaves que tengo en la mano abriré mañana a las nueve las puertas de la ciudad de Coimbra, que lleva siete años asediada por Fernando, rey de los cristianos…[17].

El obispo griego contó lo sucedido a los clérigos y seglares; tras comprobar que se habían producido estos acontecimientos, afirmó que Santiago daba la victoria a todos los que lo invocaban y luchaban en la milicia por la verdad. El milagro XIX no aparece solamente en el códice, sino también en la *Historia Silensis*[18]. Para el patronazgo militar de Santiago este milagro me parece de una importancia primordial. Sobre esta base se formaba también –a mi entender– el patronazgo para la Orden de Santiago, pero con una fuerte participación del papado.

[16] *Liber Sancti Jacobi,* ed. Klaus Herbers y Manuel Santos Noia, *op. cit.* pp. 175; Cf. la versión paralela que se concentra más en Fernando I en la Historia Silense: *Historia Silensis* (Escuela de Estudios Medievales, Bd. 30), ed. Justo Pérez de Urbel y Atilano González Ruiz-Zorrilla, Madrid, 1949, pp. 191-193. Cf. la edición de las dos versiones: Manuel C. Díaz y Díaz, *Visiones del más allá en Galicia durante la alta edad media* (Biblioteca de Galicia, 24), Santiago de Compostela, 1985, pp. 121-143.

[17] *Liber Sancti Jacobi,* ed. Klaus Herbers y Manuel Santos Noia, p. 175; trad. A. Moralejo, C. Torres, J. Feo, *Liber Sancti Jacobi «Codex Calixtinus»,* Santiago de Compostela, 1951 (se ha reeditado con notas aumentadas por Maria José García Blanco, 2014), pp. 373-375.

[18] Cf. nota 17 y Klaus Herbers, *Política y veneración…, op. cit.,* p. 35-42.

Fundación de la Orden de Santiago, los años 1170-1175

¿Pudo servir como ejemplo la intervención papal anterior en el caso de la Orden de Calatrava? Ya en los años 60 del siglo XII se había formado dicha orden. La fortificación de Calatrava la Vieja, amenazada por los almorávides, fue confiada en 1158 a los cistercienses bajo el abad Raimundo de Fitero. El arzobispo de Toledo alistó además a guerreros. Más tarde, después de la muerte de Raimundo, los monjes se retirarían a Fitero y los laicos que se quedaron en Calatrava, bajo la dirección de un maestro, buscaron afiliarse a la orden de los cistercienses. El Cabildo general de Citeaux aprobó el 14 de septiembre de 1164 una regla que el papa Alejandro III confirmó el 26 del mismo mes y año. En 1187, la Orden de Calatrava se afilió definitivamente a la de los cistercienses. Esta integración tuvo consecuencias: los laicos, dentro de esta organización cisterciense, eran considerados "conversi", es decir, frailes laicos. Quizás por esta razón, en la bula papal de Alejandro III las obligaciones militares de la orden estuviesen reducidas a obligaciones defensivas solamente en la región de Calatrava. Además, el patronazgo y la espiritualidad siguieron la espiritualidad cisterciense. Por otro lado, a veces la ayuda de María en las batallas se menciona en las obras de la historiografía.

El caso de la Orden de Santiago parece diferente[19]. Primero, y esto es determinante, hay que subrayar la importancia de esta orden para el reino leonés, independiente en este tiempo.

Empezamos con la advocación jacobea de la orden. La importancia del patronato jacobeo para el reino leonés durante la segunda mitad del siglo XII determinó también la concepción de la ayuda guerrera del Apóstol. Los numerosos enfrentamientos con Castilla condujeron a que incluso victorias sobre los castellanos, como la victoria de Rioseco en 1165, fueran supuestamente logradas con la ayuda del Apóstol, "meritis et interuentu gloriosi apostoli Iacobi"[20]. El hecho de que el *vexillifer* de Santiago, como

[19] Voy a seguir en este apartado mi publicación *Las órdenes militares ¿lazo espiritual…, op. cit.,* con más referencias. Cf. Alan John Forey, *Military orders and crusades* (Variorum collected studies series 432), Aldershot, 2001, así como las Actas del Congreso Internacional Hispano-Portugués sobre "Las órdenes militares en la Península durante la Edad Media", *Anuario de Estudios Medievales,* 11 (1981), con numerosos estudios, principalmente sobre la historia de las órdenes después de su fundación; sobre la Orden de Santiago 181- 510; cf. también el artículo de José Vincente Matellanes Merch, "Historiografía medieval de la orden de Santiago en los últimos años (1974-1989)", *Hispania,* 50, 2 (1990), pp. 965-985, y los artículos sobre las otras órdenes militares el mismo número (175) de la revista *Hispania.* Cf. estudios detallados, p. e. Anna Mur i Raurell, *La orden de Santiago en Aragón. La encomienda de San Marcos en Teruel 1200- 1556,* Teruel, 1988. Véase la orientación general de Bernd Schwenk, "Jacobusorden", en *Lexikon des Mittelalters* 5 (1991), pp. 264-265, con exposición breve de las fases más importantes. Más detallado y estudios básicos de referencia: Derek William Lomax, *La Orden…, op. cit.;* José Luis Martín Rodríguez, *Los orígenes…, op. cit.* Cf. también *Regesta de Fernando II,* ed. Julio Gonzalez, Madrid, 1943, pp. 91- 94; *idem, El reino…, op. cit.,* pp. 591-602; Bernd Schwenk, "Frühzeit", *op. cit.,* pp. 109-140, esp. pp. 123-130 y Ángel Sicart Giménez, "La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media", *Compostellanum,* 27 (1982), pp. 11-32, esp. pp. 25- 27. La regla de la orden: Enrique Gallego Blanco (ed.), *The Rule of the Spanish Military Order of St. James 1170-1493* (Medieval Iberian Península Texts and Studies 4), Leiden, 1971.

[20] Antonio López Ferreiro, "Diploma del 24 de agosto de 1165", *Historia de la Santa Apostólica Metropolitana Iglesia de Santiago de Compostela,* 11, Santiago de Compostela, 1898-1909, vol. 4, apénd. no 35, 89-91, regesta* (con texto parcialmente mejorado y corrección de la fecha): Julio González, Fernando II, pp. 388: "Eo tempore

se autodenominará Fernando II, no luchara solo con los reinos vecinos para conseguir influencia, sino que también lo hiciera contra los musulmanes bajo la protección de Santiago, lo constata claramente la fundación de la orden militar de Santiago.

En un primer momento, la orden, fundada por la iniciativa de Fernando II en agosto de 1170, después de la conquista de Cáceres, debió de llamarse atendiendo a su primera sede, Cáceres, "Hermandad" de los "fratres de Cáceres"[21]. Poco después –probablemente en enero, o a más tardar en febrero de 1171– ya se encuentra, sin embargo, el nombre de "Ordo beati Jacobi". El cambio de nombre ha de deberse a la alianza de los caballeros de la orden con el arzobispo de Santiago de Compostela, Pedro II: "Petrus ... secundus, Compostellanus archiepiscopus…, recipio vos Petrum Fernandi, magistrum militum Sancti Iacobi in societatem et canonicum ecclesie Sancti Iacobi…. Ceteros fratres vestros ... in **vasallos et in milites beatissimi Iacobi apostoli sub Christo militaturos in vexillo Sancti Iacobi** ad honorem eius ecclesie ... Meque ipsum, Petrum, Compostellanum archiepiscopum Dei gratia, in socium vestrum et fratrem offero … ob hanc istam mutuam fraternitatem et salutatem devocionem, in primis munimus vos et donamus vexillo Sancti Iacobi, immo Christi et Iacobi, ut sub Christo militetis (et) Sancto Iacobi beatissimo patrono et apostolo nostro… Ad honorem igitur Sancti Iacobi et eius vexilli exaltationem, donamus vobis, tradimus et concedimus medietatem votorum que habemus in his tribus partibus: Zamora, Salamanca, Civitate (etc...)"[22].

El documento otorgado al respecto equivale a un contrato de ayuda mutua y concordia fraternal. El arzobispo de Santiago, con aprobación del cabildo, acogió al

quo comes Nuno Castelle fugit de Medina de Rivo Sicco ubi tenebatur obsessus a rege domino Ferdinando amisso spolio et militibus suis partim *Ibidem* interfectis, partim fugatis, in qua hora magnum ostendit Dominus miraculum ipsi regi, meritis et interuentu gloriosi apostoli Iacobi". Recientemente (fecha: 5 de septiembre): Manuel Lucas Álvarez, *Tumbo A de la Catedral de Santiago. Estudio y edición,* Santiago de Compostela 1998, pp. 240-241, n. 1. Cf. también sobre la batalla de Santarém en 1184, lograda por ayuda del Apóstol, Herbers, *Política y veneración…, op. cit.,* pp. 85-86, con las referencias bibliográficas en las notas 404-407.

[21] No es del todo seguro si el acto de fundación se hizo por medio del rey, pero es probable; cf. Derek William Lomax, *La Orden…, op. cit.,* pp. 5; José Luis Martín Rodríguez, *Los orígenes…, op. cit.,* pp. 16-18 (con explicación exhaustiva de las distintas tradiciones sobre la fundación y diversas consideraciones sobre la fecha) y Schwenk, "Frühzeit", *op. cit.,* pp. 123-124. Derek W. Lomax, *La Orden…, op. cit.,* pp. 5; cf. el documento no publicado de 1170 citado por González, Alfonso VIII, 1, 592 con nota 113: "Eo anno quando cepit esse illum summum Ordinem de Cacerem".

[22] José Luis Martín Rodríguez, *Orígenes,* pp. 212-215: "Petrus ... secundus, Compostellanus archiepiscopus, cum consensu et voluntate canonicorum meorum volens fidem et ecclesiam Dei propagare, iuvare, protegere et dilatare, recipio vos Petrum Fernandi, magistrum militum Sancti Iacobi in societatem et canonicum ecclesie Sancti Iacobi, quod idem concedimus universis successoribus vestris. Ceteros fratres vestros ... in vasallos et in milites beatissimi Iacobi apostoli sub Christo militaturos in vexillo Sancti Iacobi ad honorem eius ecclesie et fidem amplificationem; … Meque ipsum, Petrum, Compostellanum archiepiscopum Dei gratia, in socium vestrum et fratrem offero, trado et quod me ad unum vestrum admitatis, Deo et vobis gratias ago ... Veruntamen ob hanc istam mutuam fraternitatem et salutatem devocionem, in primis munimus vos et donamus vexillo Sancti Iacobi, immo Christi et Iacobi, ut sub Christo militetis (et) Sancto Iacobi beatissimo patrono et apostolo nostro, hac ope nostra semper adiuti ut quandocumque nobis posse datum fuerit, vel per nos vel cum rege, auxilio vestro simus cum vasallis et militibus nostris, consilium et auxilium, arma et armata prestantes prout melius valuerimus. Vos autem nos nostrosque successores archiepiscopos, fratres, socios cum vexillo Sancti Iacobi ad eius honorem et fidei aucmentum suscipiatis venerabiliter cum devotione; …Ad honorem igitur Sancti Iacobi et eius vexilli exaltationem, donamus vobis, tradimus et concedimus medietatem votorum que habemus in his tribus partibus: Zamora, Salamanca, Civitate (etc...)...; ibid."

maestre de la orden y su sucesor en la comunidad de canónigos compostelanos. Los caballeros de la orden eran "vasallos y caballeros de Santiago" que, "bajo el estandarte del santo, tenían que luchar por el honor de su iglesia y para la propagación de la fe (cristiana)". Por su parte, el arzobispo compostelano se convirtió en *socius* y *frater* de la nueva orden militar. La *fraternitas* mutua fue sellada simbólicamente con la entrega del *vexillum beati Iacobi,* que debía incitar a la militia. Pero el arzobispo concedió no solo armas espirituales, sino que aseguró también su ayuda y la de sus vasallos y *milites.* A esta ayuda espiritual y militar se añade el apoyo económico: la mitad de los votos de Zamora y algunas otras ciudades debían ir a parar, de ahora en adelante, a la orden. El acuerdo firmado en sentido literal "bajo el estandarte del Santo" –la palabra *vexillum* aparece en el texto cinco veces– ligó fuertemente la orden a la Iglesia de Compostela, por medio del vasallaje tanto religioso como militar, pero también por medio de una ayuda económica de consideración, además de otras donaciones de la Iglesia compostelana a la orden.

La asociación de la orden con el patronato de Santiago mediante el *vexillum beati Jacobi* no solo hace recordar que Fernando II de León se había llamado *vexillifer* del santo, sino también nos recuerda el suceso del *vexillum beati Petri,* que en relación con las cruzadas era tan significativo.

Desgraciadamente, no sabemos ni por descripciones contemporáneas ni por ilustraciones como era el *vexillum beati Iacobi.* De haber tenido como en las representaciones posteriores de la batalla de Clavijo una cruz roja sobre un fondo blanco, se daría una similitud con el estandarte de Pedro. Que se le añadiera una reliquia al *vexillum* es algo bastante probable. La imitación de costumbres romanas podría estar, por consiguiente, implicada en el significado del *vexillum.*

Al parecer, en la entrega del estandarte se encontraba latente la visión que se había formado a lo largo del siglo XII sobre la supuesta batalla de Clavijo[23]. No puedo entrar en un estudio detenido del privilegio de los votos fabricado por el canónigo Pedro Marcio. Pero allí la idea de *vexillum* también queda muy presente. Llama la atención que este aumento de pruebas del *vexillum beati Iacobi* se verifica en el reinado de Fernando II, el *vexillifer* del Apóstol.

Por la importancia del *vexillum beati Iacobi,* que nos hace pensar en el *vexillum sancti Petri,* merece la pena que se investigue también el impacto de Roma y del papado sobre la Orden de Santiago. Para la fundación de la Orden de Santiago resultó importante el papel desempeñado por el rey leonés Fernando II y el arzobispo de Santiago de Compostela, pero, desde una perspectiva global, parece más importante la influencia del papado. El legado papal, Jacinto, que más tarde llegaría a ser papa bajo el nombre de Celestino III, puso, poco después de la fundación, en 1172, al maestre y a los frailes bajo la protección de la Iglesia romana, y confirmó la orden por medio de la autoridad

[23] Sobre la batalla Klaus Herbers, *Política y veneración…, op. cit.,* pp. 66-72.

apostólica[24]. En los próximos años se redactó una nueva regla en Roma, y Alejandro III confirmó la orden en 1175.

Revisando esta documentación, existe en el caso de los caballeros de la Orden de Santiago, no obstante, una fijación por metas más amplias. Quizás debido a que al comienzo no fuesen apoyados espiritualmente por una comunidad cisterciense, sino por una comunidad de canónigos, optaron por una regla diferente de la primera. Ya sus primeros estatutos tenían como objetivo que hombres y mujeres, casados y solteros, siguieran una misma regla para vivir, según concepciones apostólicas *ad instar primitivae ecclesiae.* Sin embargo, el texto de estos estatutos era aún provisional y, aparentemente, no podía integrar en sus capítulos de una manera satisfactoria todas estas nuevas necesidades. La ayuda conceptual provino de Roma. El texto de la nueva regla lo debemos sobre todo al *magister* Alberto de Morra, cardenal-diácono de San Adrián, glosador del decreto, más tarde, en 1178, canciller papal, y finalmente papa, bajo el nombre de Gregorio VIII en 1187, quién concibió esta segunda regla. Con Alberto de Morra nos encontramos, además, con alguien aficionado al ideal de los canónigos regulares bajo la forma del *ordo antiquus.* Alberto de Morra quería legitimar y reglamentar una *vida apostólica* para hombres y sus mujeres, haciendo alusión a san Pablo y a la vieja comunidad cristiana de Jerusalén. La regla de san Agustín les ofrecía a los laicos combatientes casados una base mucho más flexible que la cisterciense. Además el concepto de vida apostólica favorecía el patronazgo de un apóstol[25].

Ya el papa Alejandro III en su confirmación de 1175[26], evocó esta idea básica de la *vita communis* y volvió a señalar los principios reguladores. Además, prometió la protección papal y obligó a la orden a celebrar un cabildo general todos los años el día de

[24] Cf. el § 11 de la segunda redacción de la regla: "Pro pace inter reges reformanda" "...eorum ordinem auctoritate apostolica, qua fungebatur, confirmavit", cf. Eutimio Sastre Santos, *La Orden de Santiago y su Regla,* 2 vols., Madrid, 1982, pp. 23; cf. *idem,* "Alberto de Morra, *Cardenal Protector* de la Orden de Santiago", *Hidalguía,* 31 (1983), pp. 369-392, p. 380f. Sobre la legación de Jacinto Stefan Weiss, *Die Urkunden der päpstlichen Legaten von Leo IX. bis Coelestin III. (1049-1198)* (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters 13), Köln u. a., 1995, pp. 182ss. Cf. Ingo Fleisch, "Rom und die Iberische Halbinsel: das Personal der päpstlichen Legationen und Gesandtschaften im 12. Jahrhundert", en *Römisches Zentrum und kirchliche Peripherie. Das universale Papsttum als Bezuigspunkt der Kirchen von den Reformpäpsten bis zu Innozenz III.,* ed. Jochen Johrendt y Harald Müller, Berlin et al. 2008, pp. 135-190.

[25] Cf. Jean ya Leclercq, "La vie et la prière des chevaliers de Santiago d`après leur règle primitive", *Scripta et documenta,* 10 (1958), pp. 347-357; cf. sobre todo los estudios de Eutimio Sastre Santos, *La orden…, op. cit.; idem, Alberto de Morra..., op. cit.,* pp. 369-392; *idem,* "El martirolgio de Uclés y los orígenes de la Orden de Santiago", *Hispania Sacra,* 34 (1982), pp. 217-252. Un personaje tan sensible a la Orden de San-Rufo como el papa Adriano IV nombró a Alberto de Morra cardenal romano; cf. Ursula Vones-Liebenstein, *Saint-Ruf und Spanien. Studien zur Verbreitung und zum Wirken der Regularkanoniker von Saint-Ruf in Avignon auf der Iberischen Halbinsel (11. und 12. Jahrhundert)* (Bibl. Victorina 6,1-2), Turnhout, 1996, pp. 367, sobre la influencia del papa Adriano IV y la evolución de la Orden de San Rufo en la península ibérica. Cf. las coincidencias del calendario festivo de san Rufo con el *martyrologio* de Uclés, que prueban quizás el lazo entre los canónigos de San Rufo y la Orden de Santiago. Cf. Eutimio Sastre Santos, *Martirolgio de Uclés..., op. cit.* Cf. *idem, Alberto de Morra, op. cit.,* p. 389.

[26] Jaffé-Loewenfeld, *op. cit.* no. 12504, ed. *Bullarium Ordinis Militiae Sancti Iacobi Gloriosissimi Hispaniarum Patroni,* 1719, pp. 13-17; Migne, *Patrologia Latina* 200, col. 1024-1030; José Luis Martín Rodríguez, *Los orígenes…, op. cit.,* pp. 248-254, no. 73; cf. p. 34, Nr. 59; Eutimio Sastre Santos, *La Orden…, op. cit.,* pp. 53-62. Cf. la lista de las otras confirmaciones pontificias en la obra de Sastre Santos (pp. 44-49).

Todos los Santos y dispuso la visita de las casas de la orden por miembros especiales. Obligó también a los sacerdotes a decir misa, dispensar sacramentos y, sobre todo, a instruir a los niños de los miembros de la orden. Jurídicamente, esta dependía solamente del papa o de su legado. Como tributo de reconocimiento, la orden tendría que pagar todos los años 10 malachinos al papa.

Lo que llama la atención es la arenga programática de la bula papal; Alejandro resalta la nueva forma de la orden: "Benedictus Deus in donis suis et sanctus in omnibus operibus suis, qui ecclesiam suam nova semper prole fecundat et sic pro patribus filios in ea facit exurgere sicque a generatione in generationem noticiam nominis sui et lucem fidei christiane diffundit...".

Estas palabras y el texto siguiente dejan entrever que el papa Alejandro III sentía aparentemente gran interés por la Orden de Santiago. Frente a la de Calatrava, la de Santiago parecía una forma de orden nueva, mucho más atractiva.

Al tomar en consideración la triple ayuda romana por el legado Jacinto, luego por Alberto de Morra y finalmente por la confirmación enfática de Alejandro III, llama la atención sobre todo que Jacinto, influido quizás por el obispo de Salamanca, se aprovechase de una posibilidad que se le ofrecía durante su segunda legacía en España. Parece ser que la empresa a la que se dedicó incitó después a la elaboración en Roma de la regla que luego dio lugar a la confirmación papal. Que las posibilidades de influir en la evolución se definiesen fue un aspecto favorecido decisivamente por la presencia del legado papal Jacinto, quien pudo introducir aspectos romanos en España.

El nuevo tipo de espiritualidad evolucionó también en gran parte en Roma, con la nueva regla basada en la regla de los agustinos. La segunda regla santiaguista presentaba puntos no solo tocantes a obligaciones militares, sino también a obligaciones espirituales y sociales.

Del mismo modo, en la segunda regla escrita en Roma, se integraban aspectos caritativos –como dar hospedaje a los pobres– y militares que finalmente se situaron dentro de un marco más amplio. En el caso de la Orden de Santiago, la bula papal de Alejandro tenía –si se la compara con la confirmación de Calatrava– una connotación diferente: en ella la guerra contra los musulmanes aparece de una manera más ofensiva e incluso atañía a toda la cristiandad.

Aparte de esta bula papal de Alejandro III, existen otros documentos, como los de Fernando II, que revelan las metas de la orden más allá del Reino leonés. No solamente los papas, sino también el rey leonés, que en los diplomas otorgados a la orden militar habla casi siempre de la lucha en la Hispania y no del Reino leonés, se había fijado, al parecer, estos objetivos, habiendo ya expresado su pretensión sobre toda la Hispania por medio de sus títulos. Estas pretensiones más ambiciosas se debían también al patronazgo de Santiago.

Gracias a la unión con Compostela y con Santiago, la Orden de Santiago pasó de ser una milicia leonesa a una comunidad de mayor envergadura. Si en los documentos mencionados se destaca la lucha religiosa de forma muy general –sin limitarse a un

reino determinado–, la fusión con la Hermandad de Ávila, en 1172, pone de relieve objetivos aún mayores que van más allá de las fronteras de León. La lucha contra los infieles que, tras la expulsión de los musulmanes de España, podría haber abarcado incluso Marruecos o Jerusalén[27].

Conclusión

El concepto de *militia* en el culto jacobeo se destaca claramente sobre todo en los libros II y IV del *Liber Sancti Jacobi,* e influyó también la espiritualidad y las metas de las órdenes militares.

Solamente la Orden de Santiago tiene un patronazgo preciso, debido a su alianza con el arzobispo y los canónigos de Santiago. No solamente el *Liber S. Jacobi,* también el privilegio de los votos, falsificado por el canónigo Pedro Marcio en aquel entonces, que he estudiado en otro contexto, desempeñó un papel importante.

La regla y la confirmación papal apoyaron este patronazgo, por que pusieron de relieve el concepto de una regla de canónigos basándose en el ideal de la *Vita apostolica.* Santiago patrón se sitúa en este concepto, que además tenía una visión global de lucha, no solamente en León sino también en Marruecos, hasta la conquista de Jerusalén.

[27] Cf. sobre la cuestión de hasta qué punto puede entenderse la Reconquista como una etapa del camino hacia la conquista de Jerusalén las pruebas citadas arriba en la nota 4. Tenemos que añadir también la bula falsificada en el *Liber Sancti Jacobi*: Jaffé-Loewenfeld +7111, ed. Klaus Herbers y Manuel Santos Noia, Santiago de Compostela, 1998, pp. 228-229. Cf. Klaus Herbers, *"Historia Compostellana und Liber Sancti Jacobi, op. cit.*

Sentido eclesiológico del patrocinio de los santos

Piotr Roszak
Nicolaus Copernicus University, Polonia
Universidad de Navarra, España

Para exponer el contenido teológico del patrocinio, hay que mencionar el uso de este término en los primeros siglos del cristianismo, cuando se asumen las connotaciones romanas del *patronus* para expresar ideas fundamentales de la visión cristiana del mundo. En la Roma antigua, con el término *patrocinium* –derivado de *pater*– se indicaba la persona que con su influencia era capaz de proteger y asistir a quien se encomendaba a él, y que recibía como recompensa una serie de servicios, tales como honores (en la manera de saludarle, *salutatio*) o alabanzas[1]. En este marco conceptual se sitúa la raíz cristiana del patrocinio.

Herencia del ***patronus*** romano en el culto de los santos

El patrocinio en la sociedad romana era una red de relaciones (también heredadas) basadas en el acto definido como se *commendare* o *se dare,* y que constituía un funda-

[1] R. Kaufman, "The patron-client concept, and Macro-Politics: Prospects and Problems", *Comparative Studies in Society and History,* 3 (1974), pp. 284-308.

mento de la vida social y también de la vida religiosa y doméstica de Roma. El *patronus* reflejaba una estructura social en la que se atribuía un gran papel a los jueces o *defensores civitatis (locorum).* El patrocinio sobre las cosas particulares llevaba a reconocer la potestad del patronus y encomendarse a ella. El patrón se comprometía a actuar en nombre y defensa de los encomendados, y todos sus compromisos se contenían en el llamado *ius patronatus.* De ahí la formula primitiva *in fide alicui esse,* que reflejaba esa relación de dependencia y protección. En este sentido, "estar en la fe de alguien" expresaba primordialmente la confianza en su protección y la defensa ante los enemigos y en situaciones peligrosas[2]. Así, la relación entre el patrón y el cliente en la sociedad romana mostraba un orden de relaciones constituidas en algunos casos en virtud del status social, o bien por libre decisión. No se trataba de una relacion entre iguales, pues la otra parte era el cliente o *libertus* o discípulo. En la época de Julio César ya no era una relación obligatoria, sino más bien voluntaria hacia aquellos ciudadanos de la república o del imperio respetados por sus méritos. Se trataba de actos de reconocimiento del estado de dependencia, desigualdad de las situaciones y potestades *(potestas)*[3]. Encomendarse al patrón suponía crear vínculos individuales que luego formaban la *communio* más amplia de la sociedad romana. El patrón ejercía la función de un mentor que recomendaba sus clientes para los oficios, y luego los acompañaba y aconsejaba en sus obligaciones[4].

El acto de entrega a la protección del patrón se expresaba con la formula *se commendare* o *commendatio,* y a veces se realizaba también de forma escrita. Lo que se expresaba bajo ese título era una relación especial entre el patrón y cliente que superaba el mero interés individual: más bien, teniendo en cuenta que para los romanos el carácter de una persona se manifestaba mediante sus amigos (y su modo de tratarlos), la relación de patronato se inscribía en el marco de la amistad. Por ese motivo, no faltan testimonios de *commendatio* dirigidos a terceros que no se limitaban a enumerar rasgos objetivos del encomendado, sino también a subrayar sus méritos y un trato familiar. El patrón escribía en nombre del cliente a un tercero para presentarlo y exponer sus méritos (también los de su familia). Estas relaciones del patrocinio no se ejercían únicamente respecto de las personas, sino también de las cosas e ideas; existían en el ejército romano y en la política (el patrocinio sobre Grecia, por ejemplo), para expresar la autoridad de Roma sobre las provincias conquistadas. Todavía en la época del imperio las ciudades elegían a los ciudadanos nobles e influyentes para que ejercieran

[2] Cfr. E. Badian, *Foreign Clientelae,* Oxford: Clarendon Press, 1958, 2. El autor menciona cuatro maneras por las cuales se constituía la relación de encomienda y confianza del cliente hacia su patrón; de entre ellas las dos primeras se basaban en el "estatuto" de la persona *(liberación y herencia),* y las siguientes se contraían en virtud de un "contrato" *(deditio y applicatio).*

[3] Cfr. F. Canali de Rossi, *Il ruolo dei patroni nelle relazioni politiche fra il mondo greco e Roma in età repubblicana ed augustea,* Munich – Leipzig, 2001. La posición clásica sobre el patronato en el mundo antiguo: A. Wallace-Hadrill, *Patronage in Ancient Society,* London, Routledge, 1989.

[4] R. Saller, *Personal Patronage Under the Early Empire,* Cambridge, CUP, 1982, 27, donde se subraya que la vigencia de la institución del patronato en la época del Imperio se debía a la falta de administración.

de mediadores entre el consejo de la ciudad y el emperador[5]. Con el paso del tiempo, en momentos de guerras o de desintegración del Estado, la capacidad de protección ante el peligro se vinculaba con una postura ética[6]. En todo caso, lo característico del patrocinio era esa mirada hacia el futuro.

Ya en la Grecia antigua los héroes fueran proclamados patronos de las ciudades. Terminológicamente, el *patrocinium* comportaba, por tanto, ese "papel protector", análogo a los patronos romanos. En el ámbito cristiano se hará connotando la comunión de los santos[7].

Translatio: **desde el mundo civil al celestial**

El vocabulario antiguo, con sus metáforas, fue utilizado en el lenguaje cristiano posterior con un cambio de horizonte interpretativo: ya no se trataba de la sociedad civil, sino de la sociedad de los santos. En este sentido, san Ambrosio, en su comentario al Evangelio de san Lucas, veía a los mártires como los que ejercen su ministerio en favor de los que viven, a semejanza de los magistrados terrenos que representan en un territorio la autoridad suprema (césar o rey)[8]. Esta relación entre los santos y los fieles tenía un carácter casi jurídico, porque los santos y sus reliquias se convertían en garantías *(pignora)* de la protección divina. Un signo visible de esta intercesión como patrono era la presencia de sus reliquias en la ciudad o templos. De esta forma, se convertía un santo en defensor y abogado *(ad-vocatus,* aquel a que se llama para la defensa); pero también se convertía en *susceptor,* es decir, el que apadrinaba a otro ante un tribunal. Cicerón menciona la asistencia de oradores pagados que defendían la causa de otro. Todo esto se reflejaba en la consideración de los santos como *patroni* en la corte divina, a veces a ejemplo de los aristócratas terrenos: se les consideraba como *patres* en virtud de su influencia, de una cierta jurisdicción y cuidado que ofrecían a los encomendados a su protección[9].

Un autor que marcó un paso decisivo en esta "translatio", tan propia del mundo cristiano antiguo, es Paulino de Nola y su manera de presentar a san Félix como patrono de la ciudad de Nola *(patronus caelis),* si bien en sus escritos también mencionaba patronos de otras provincias (como san Martín para la Galia, o Delfinus para la Aqui-

[5] W. Turek, "Patron saint", en A. Berardino, (ed.), *Encyclopedia of Ancient Christianity,* Downers Grove, IL, IVP Academic, 2014.

[6] Pocas veces se aplicaba en el mundo antiguo el título de patrón a los dioses (como en el caso de Venus, patrona de las sacerdotisas que ejercía su culto).

[7] Cfr. D. A. de Silva, *Honor, Patronage, Kinship and Purity: Unlocking New Testament Culture,* Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 2000; C. Osiek, "The Politics of Patronage and the Politics of Kinship: The Meeting of the Ways", *Biblical Theology Bulletin,* 3 (2009), pp. 143-152.

[8] San Ambrosio, *Expositio Evangelii secundam Lucam,* 10, 12 (CSEL 32,460).

[9] En este sentido, no extraña que la reacción protestante al culto de los santos patronos, tan visible en las decisiones del rey Enrique VIII de Inglaterra, era una protesta regia ante el modelo social que se apoyaba en los intermediarios y no en el poder absoluto del rey. No era un problema teológico, al parecer, sino más bien social. Cfr. A.A. Chapman, *Patrons and Patron Saints in Early Modern English Literature,* New York, Routledge, 2013, p. 2-3 (capítulo: *The Patrons of Heaven and Earth).*

tania). La relación con el santo no se terminaba en la tierra, sino que se proyectaba a la vida celestial. Paulino la describía con la categoría de la relación entre alumno y maestro *(alumnus-manicipium),* como un *libertus* de los santos[10]. En el siglo V aparecen las *Passiones,* donde se reflejan muy frecuentemente los vínculos particulares entre determinados territorios y santos concretos. La relación de una ciudad con un santo se basaba en la conexión que habían tenido con ese sitio en virtud de su martirio o de su nacimiento, convirtiéndose ese santo en un *peculiaris patronus*[11]. Algo similar sucedía en el caso de las iglesias que tomaban el nombre de un santo (su advocación) porque estaba sepultado en ellas, como en las del cementerio de Roma; costumbre que luego se extenderá a Milán (cuando se descubren los restos de los mártires Gervasio y Protasio, Nazario y Celso, Vidal y Agrícola), sin olvidar la iglesia de *Apostoleion* en Constantinopla[12]. En el caso de no tener un santo patrón, el papel de protector de la ciudad lo ejercía su obispo, lo cual fue consolidado por la inclusión de este último en el sistema jurídico del Imperio a partir de Constantino, e influyó en la manera de considerar su función en la Edad Media[13]. El papel protector del obispo no terminaba en la tierra, sino que continuaba desde el cielo.

Santos como patronos de las personas

En este ambiente estrictamente cristiano nació la práctica de atribuir el nombre de un santo a las personas, como confirman los textos patrísticos que mencionan el cambio de nombre de los conversos del paganismo, y también entre los mártires, tal como nos transmite Eusebio de Cesárea. Lo practicaban también los obispos de Roma al asumir la sede de san Pedro, como ilustra el caso del papa Juan II (533-535), que antes llevaba el nombre de Mercurio. San Ambrosio invitaba a seguir esta práctica a los padres de los niños que iban a ser bautizados para que, de esa forma, se pusieran bajo el amparo de los santos y tuvieran un firme ejemplo en su camino de santidad. Todo esto promovía el gran papel del culto a los santos patronos[14].

Patronus en la liturgia hispano-mozárabe

Una simple mirada a la noción de *patronus* en la eucología del rito hispano-mozárabe muestra el trasfondo teológico de las celebraciones de las fiestas de los santos patronos. En tales textos litúrgicos se subraya el estatuto ontológico de los redimidos que

[10] A.M. Orselli, "Il santo patrono cittadino fra Tardo Antico e Alto Medioevo", en *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto medioevo,* Roma, Herder, 1981, pp. 771-784.

[11] F. Lentino, "Patron", en A. di Berardino (red.), *Encyclopedia of..., op. cit.*

[12] A. Berardino, *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana,* II, 1717.

[13] F. Bajo, "El patronato de los obispos sobre las ciudades durante los siglos IV-V en Hispania", *Memoria de Historia Antigua,* 5 (1981), pp. 203-212.

[14] P. Brown, *Il culto dei santi: l'origine e la diffusione di una nuova religiosità,* Turin, 1983.

están *coram Deo,* y por ese motivo son capaces de ser *gratiae providuus* (S1326). Son patronos, como Santiago *nobis patronus,* a causa de ser discípulos de Cristo. Si ejercen de patronos celestiales *(patronus in coelis)* es porque han superado las tribulaciones y pueden comunicar los méritos (S1781). La liturgia descubre en ellos un *patrón assiduus* (S1827), como en el caso de san Cristóbal, al que se pide su protección frente a la corrupción del mundo. El patrocinio de los santos tiene esa dimensión defensiva: ayudar a los oprimidos y sufrientes. Es también significativo que la liturgia hispana vincule el patrocinio con un servicio de consolación, como en el caso de san Cucufato. Varios textos eucológicos hispanos mencionan la relación entre el santo patrón y los fieles como comunicación del "patrocinio" del santo: el pueblo de Dios se beneficia de lo alcanzado por el santo (sus méritos), que se comunica a los demás no solo por título individual, sino en cuanto miembros de una comunidad unida con él por la fe. Es un reflejo de esa comunión de los santos o estrecha relación entre los santos y los fieles vivos: se fundamenta en el conocimiento que los santos poseen en el Verbo, mediante el cual conocen los asuntos de los fieles en la tierra y pueden socorrerlos como colaboradores de Dios que siempre quieren lo que Dios quiere[15]. Se trata de interceder por los vivos mediante una oración basada en sus méritos precedentes.

En la liturgia se contemplan los "méritos de los santos", que están a disposición de los todavía *viatores.* Las fórmulas son esclarecedoras a este respecto: *Cuius instrúcti patrocínio* (M2230) o *ut eius patricinio sublevetur* (S1355), *patrocínii sui nobis intercéssium apud eum* (M2260). De modo que el patrocinio de los santos conforta, da ánimo (así cabe traducir el *sublevetur)* e instruye; los fieles se ponen bajo ese patrocinio *(ut qui tuárum Vírginum obséquimur patrocíniis)* y se enriquecen *(Sanctórum suórum vos Dóminus múniat patrocínio* M2395), teniendo la seguridad de su asistencia *(mártyrum patrocínia nobis semper opituléntur).* Por ejemplo, en la *oratio admonitionis* de la Misa en honor a san Vicente se explica el peculiar vínculo entre el santo y su intercesión por la Iglesia local:

> Él, que con su patrocinio y su título glorioso de mártir levantó al pueblo al que enseñaba por encima del suelo paterno. Él permanece como gran protector, por designio divino, pues Dios le había prometido darle por ornamento a los pueblos a los que pertenecía, para que fuese también él su adorno; él conduce su devoción a Dios, dándose como rehén de los mismos[16].

En esta oración introductoria de la Misa en el rito hispano, que siempre indica el motivo de la celebración, es interesante el papel del patrón que se expresa con el tér-

[15] M.A. Martínez, "Estados o fases de la Iglesia", en J. R. Villar (coord.), *Diccionario de Eclesiología,* Madrid 2016: BAC, 562.

[16] I*n diem sancti Vincentii, diaconi et martyris,* oratio admonitionis: "[…] Qui genitális soli alúmnam plebem, et patrocínio eréxit et título. Magnus confidéntia divína protectiónis exsístens, qui vernáculos pópulos ornatúrus asséreret, assertúrus ornáret; qui eórum devotiónem Deo ingéreret, quorum óbsidem se dedísset".

mino de "rehén" del pueblo que está en marcha hacia la patria y que espera a los suyos como un adorno de su felicidad. Encomendarse al patrón –como se hace en diversas oraciones de este rito– manifiesta el deseo de sumarse algún día a su compañía en el cielo *(ut illórum consórtio adunémur in cœlis, quorum hic obséquimur patrocíniis*[17]*)*. Como indica el término *consorte,* se trata de compartir la misma "suerte", es decir, participar de la misma felicidad.

Tal participación en la victoria de los mártires motivaba a los primeros cristianos a llevar el mismo nombre del santo. La fuerza de la intercesión deriva de la cercanía de estos santos a Cristo, y por eso se trata de enraizarse cada vez más profundamente, de manera litúrgica, en la obra redentora de Cristo y participar de sus frutos. Una clara muestra de ello la encontramos en la liturgia, por ejemplo en el oficio de la dedicación de iglesias *(ordo dedicationis ecclesiae et altaris).* En la liturgia romana el depósito de las reliquias en el altar constituía en sentido estricto su dedicación. Cuando faltaban las reliquias se utilizaba algún material que había estado en contacto con las reliquias del mártir o con sus cenizas[18]. En tales ritos se expresaba la fe en la presencia del santo y su fuerza de protección, lo cual venía subrayado mediante la *denuntiatio* del obispo, es decir, su explicación del sentido de estos ritos[19].

Raíces eclesiológicas del *patronicinum*

Tras analizar la transformación de la noción antigua de patrón en el *patrocinium* cristiano visigótico, veamos otros elementos utilizados en la idea cristiana del patrocinio de los santos respecto de las personas o de las cosas.

Aparece este aspecto ya en el siglo II *(Actus Petri cum Simone),* y se acrecentó con el desarrollo del culto de los santos, con la atribución de una relación de los santos con grupos concretos de personas, o en relación con determinadas necesidades. Este segundo caso dio lugar al culto de los "santos auxiliares", es decir, un grupo de santos de los que los fieles esperaban ayudas específicas, también para necesidades físicas[20]. Este desarrollo histórico ayudaba a expresar en términos familiares el misterio de la fe cristiana[21]. Canónicamente, el modo de elegir los patronos fue establecido por el

[17] *In diem sanctæ Cæciliæ, virginis et martyris,* alia.

[18] Les Ordines romain du haut moyen-âge, ed. M. A. Berardino, Louvain 1931-1957, t. IV, 36-368.

[19] P. Szczaniecki, *Sacramentum dedicationis. Obrzęd poświęcenia kościoła I jego znaczenie w dziedzinie religijnej, obyczajowej i kulturalnej na podstawie źródeł polskich z XII wieku,* Lublin, TN KUL, 1979, p. 42.

[20] W. Beinert, "Saints, Veneration of", en *The Encyclopedia of Christianity* (Vol. 4), Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005, donde enumera el listado de 14 patronos para diferentes enfermedades.

[21] Tiene que ver esto con la fundamental intuición de que naturaleza y gracia no están en relación dialéctica, la gracia no anula la naturaleza, sino que la gracia asume y transforma (sana y eleva) la naturaleza. De ahí que merezca la pena fijarse en los elementos doctrinales que sostienen la idea cristiana de un santo patrón. Más en P. Roszak, *Credibilidad e identidad. En torno a la teología de la fe en santo Tomas de Aquino,* Pamplona, Eunsa, 2014.

papa Urbano VIII en el año 1630, cuando indicó que el patrón debía estar canonizado, elegido por el pueblo y confirmado por Roma. Estas reglas fueron incluidas luego en el primer Codigo de Derecho Canónico en 1917 y concretado en 1973 por un decreto de la Congregación para el Culto Divino.

Consecuencias de *communio sanctorum*

El fundamento teológico del patrocinio de los santos se basa en la naturaleza comunional de la Iglesia, que implica la interacción entre todos sus miembros tanto en su estado *in via* como *in patria:* uno puede actuar en nombre de otro ante Dios, porque forman parte del mismo cuerpo, en el que no todos los miembros tienen la misma función (cfr. 1 Cor 12). Es consecuencia de comprender la Iglesia como 'comunidad', es decir, que supone una *communicatio* entre sus miembros[22]. La comunión de los santos se basa en la pertenencia a la misma Iglesia en sus dos estados: militante y triunfante, peregrina y escatológica. En el Apocalipsis de Juan los acontecimientos en la tierra y en el cielo tienen lugar en una misma sala amplia, donde no hay nada privado: las oraciones de los santos suben, a través del servicio de los ángeles y los ancianos, ante el trono de Dios (cfr. Ap 5,8; 8,3). San Pablo afirma en la carta a los Efesios que los fieles son co-ciudadanos del cielo (cfr. Ef 2,19).

El patrocinio traduce esta "interdependencia" concretada en los santos protectores de la familia, de las casas, ciudades o actividades. Como el "cliente" en la sociedad antigua no poseía la ciudadanía romana y se veía obligado a relacionarse con un patrón que le ofrecía la ayuda legal, análogamente, siendo ciudadanos del cielo, los fieles que peregrinan en la tierra todavía estamos fuera del pleno derecho de ciudadanía celestial, que ya ha comenzado germinalmente en la tierra *(inchoatio),* pero que se cumplirá plenamente en la *Patria.* Así que el santo patrón no solo *nos protege* del peligro en el camino, sino que *nos lleva* a la plena posesión de la ciudadanía del cielo.

La gracia de ser una "causa"

Otro punto doctrinal relacionado con la idea de patrocinio tiene que ver con la idea de intercesión que sucede en la vida de la Iglesia, y que se relaciona con el modo como Dios "gobierna" el mundo.

Es conocido el amplio debate contemporáneo sobre el llamado *divine action project,* es decir, sobre la intervención de Dios en el mundo. Sobre este tema santo Tomás de Aquino exponía la relación entre Causa Primera y las causas segundas, de tal forma que Dios, en su omnipotencia, aunque podría hacer todo, concede sin embargo a la

[22] W. Kasper, "Iglesia como communio", en W. Kasper, *Teología e Iglesia,* Barcelona, Herder, 1989, p. 395. Cfr. también J. A. Berry, "What make us human? Augustine on interiority, exteriority and the self", *Scientia et Fides,* 2 (2017), p. 87-106.

criatura la gracia de ser "causa" del bien. Este modo de proceder no limita a Dios, sino que muestra su peculiar *modus actuandi,* que sucede a través de causas segundas, que no pierden su identidad, ya que no compiten con Dios en el plano causal. Todo ello muestra la bondad de Dios y su pedagogía, según la cual las cosas se llevan a cabo no por causas remotas, sino próximas, permitiendo a la naturaleza –fruto del acto creador de Dios y expresión de su amor– actuar según su propia índole[23]. Ser causa del bien en la vida de otros es, en esta perspectiva, un reflejo divino y el modo de ejercer la providencia en la historia.

Con este fondo teológico se puede comprender la importancia de la noción de *persona mystica* en la que profundizó la Escolástica: en ella se muestra la codependencia tanto en el plano vertical (con la cabeza que es Cristo) como en el horizontal (entre los fieles). A la luz de esa aproximación teológica el papel del patrocinio de los santos no goza de autonomía, sino que se inscribe en el plan de Dios según el cual unos son para otros causas segundas –dependientes de la Causa primera– del progreso en el camino de la salvación. Dios quiere que los santos se auxilien recíprocamente por medio de la oración. La base teológica de esta intercesión es la *koinonia* o comunión en Cristo que une los fieles en la tierra con los santos del cielo, tal como lo expresa Hbr 12,22-24; es una 'comunión operativa' entre los miembros del mismo Cuerpo en sus diferentes fases o estados[24]. La intercesión de los santos es un caso singular de la comunión en la Iglesia, donde todo dimana de su Cabeza, Cristo, que alcanza a todos también mediante sus miembros.

La Iglesia como comunión de "relaciones"

El estatuto de los santos y, en particular, su patrocinio reflejan que la Iglesia es ante todo una red de relaciones de todos con Cristo y entre sus miembros. La personalidad de la Iglesia o "con-vocación" *(kahal)* de Dios, se expresa así en términos relacionales (escuela medieval de san Víctor).

Si retornamos al origen histórico del patronato –que era el ambiente que se respiraba en el Imperio romano, y que se refleja en el Nuevo Testamento, en particular en las cartas de San Pablo[25]–, aparecen algunas ideas para la comprensión de nuestro tema.

[23] Cfr. S. *Th.,* I, q.22, a.3c: "Esto es así no por defecto de su poder, sino por abundancia de su bondad, que transmite a las criaturas la dignidad de la causalidad".

[24] Esa conciencia se ve reflejada al tratar de dos *collegia* de los santos: cfr. Tomás de Aquino, *In Psalmum* 19, n. 1: "Secunda causa, mittat tibi auxilium de sancto, idest de collegio sanctorum. Et est duplex collegium sanctorum. Unum regnantium cum Deo in gloria; aliud est militantium in terra; et ex utrisque adjuvamur, quia Angeli intercedunt pro nobis: 2 Jo. 1: advocatum habemus, scilicet collegium Angelorum: Apoc. 8: ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum de manu Angeli, coram Deo".

[25] Es la tesis que desarrolla Zeba Crook en su *Reconceptualising Conversion: Patronage, Loyalty, and Conversion in the Religions of the Ancient Mediterranean,* Berlin/New York, de Gruyter, 2004. Las consideraciones que siguen se apoyan en sus reflexiones, que se refieren más bien a la comprensión de la conversión de san Pablo (y otras conversiones recogidas en el Nuevo Testamento) a la luz de la ley de patronato. Cfr. también J. Elliott, "Patronage and Clientage", en R. Rohrbaugh (red.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation,*

El intercambio y la reciprocidad eran claves de la cultura del patronato. El beneficiario del patrocinio respondía con la actitud de honrar al patrono, con agradecimiento y lealtad. En el mundo greco-romano este marco de ideas servía para concebir las relaciones entre el emperador y las ciudades, pero también entre un filósofo o maestros y sus discípulos, entre los dioses y los beneficiados por ellos, a los que han guiado, curado y salvado. Estas relaciones citadas tienen en común una asimetría, porque la recepción del don y el agradecimiento no están en el mismo plano, y las relaciones personales entre patrono y beneficiario no son iguales. Por eso, Séneca observaba que el patronato humano es un reflejo del patronato divino, lleno de generosidad interminable. San Juan Crisóstomo evocaba esta relación asimétrica al tratar del conocimiento humano de Dios, y señalar que los antiguos percibían de forma peculiar como un gran don divino incluso el mismo lenguaje (griego). No extraña así que la traducción griega de LXX sugiera la imagen de Dios como un benefactor romano, que otorga beneficios, y los lleva a su florecimiento – cfr. Sal 56, 3; 2 Ma 6,13; Sab 11,5.

La Iglesia no busca un *patronus* en esta tierra (la carta de Santiago pone en guardia ante esta tentación), sino que tiene a Dios como único patrono, del que recibe tantos beneficios. En este sentido, los santos que reinan con Dios en el cielo son siempre "subpatronos", si cabe hablar así. La conciencia de ser beneficiados, tan presente en las cartas de san Pablo[26] (y subrayada por Tomás de Aquino en sus comentarios al *Corpus Paulinum),* se traduce así en términos familiares, donde las relaciones no son iguales, y se reconoce que todos los bienes son recibidos de arriba, del cielo. Tener un santo patrono para asuntos concretos pone de relieve esta dimensión doméstica de la Iglesia, como modo de reconocer y agradecer los bienes que se reciben.

Sentido teológico del *patronus*

Profundicemos ahora en algunos elementos del contenido teológico de los santos patronos.

Dinámica de la intercesión

Como hemos dicho, los santos que forman la Iglesia celestial actúan en favor de los peregrinos: las imágenes bíblicas, en particular el libro del Apocalipsis (Ap 8), subrayan el papel de los santos que interceden por los vivos ante el altar del cielo. Su función

Peabody, Hendrickson, 1996, pp. 144-156; J. Neyrey, "God, Benefactor and Patron: The Major Cultural Model for Interpreting the Deity in Greco-Roman Antiquity", *Journal for the Study of New Testament,* 4 (2005), pp. 465-92.

[26] Cfr. J. Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context,* Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 2, 172, Mohr Siebeck, 2003. Cfr. también P. Lampe, "Paul, Patrons, and Clients", en J.P. Sampley (ed.), *Paul in the Greco-Roman World: A Handbook,* Harrisburg, Trinity Press International, 2003, pp. 488-523.

no sustituye la única mediación de Cristo, sino que se inscribe en ella. Son ellos quienes presentan ante Dios las oraciones de los peregrinos, sumándose a ellas con sus méritos, entendidos siempre bajo el primado de la gracia[27]: los dones del Señor se convierten en sus méritos. Solo es posible concebir esta intercesión desde la perspectiva de la única intercesión de Cristo: los santos patrones participan de la única intercesión del Señor.

Al indagar la naturaleza de esta intercesión de los santos, Tomás de Aquino subrayaba que su influencia en nuestra salvación no es la de una causa eficiente, sino más bien la de una causa final: los santos pueden convertirse en causa del *alterius agere* pero no como quienes mueven directamente (por la *coactio* o por el *imperio,* precisa el Aquinate)[28], sino como los que dirigen *(ductores)* mediante la ejemplaridad o mediante la intercesión.

En este sentido, elegir un patrón supone contar con la intercesión ante Dios de un santo con quien se mantienen vínculos por cierta semejanza con el camino cristiano en la tierra, en especial los mártires, que para la Iglesia primitiva eran los que se habían ofrecido imitando a Cristo, con vistas al beneficio de todo el cuerpo de la Iglesia (y, como subrayaba Orígenes, su alegría no es plena mientras falte algún miembro del Cuerpo).

Protección

Uno de los beneficios que obtenía el "cliente" romano era la protección de su patrono. En el caso de los santos este servicio se cumple dentro de la Iglesia, donde, según Rom 15:7, reina la regla de la acogida entre los cristianos a ejemplo de la acogida que se experimenta de Dios. Es interesante que santo Tomas de Aquino, explicando este pasaje en su comentario bíblico, profundice en él con dos otras citas (de Lc 1,54 y de Is 42,1) que precisan el sentido de la acogida como protección y cuidado en el camino de la fe. Los santos (y también los ángeles) actúan desde fuera, mediante la persuasión, y no desde dentro, lo cual es una exclusiva prerrogativa de Dios. De modo que los santos pueden inspirar buenos pensamientos y excitar la pasión de apetito sensitivo, sin anular nunca la libertad humana. Dios provee así el camino de la salvación con su ayuda y custodia (también de los ángeles).

Ejemplar

Al tratar de los santos, Tomás de Aquino utiliza el término *exemplum* como algo más que un ideal que se ve reflejado en una vida santa. Por una parte, los santos muestran

[27] En este contexto litúrgico se canta el Sanctus durante la Eucaristia: cfr. P. Rouillard, *The cult of saints in the East and the West,* en A. J. Chupungco, *Handbook for Liturgical Studies,* volume V: *Liturgical Time and Space,* Collegeville, Liturgical Press, 2000, 318.

[28] Tomás de Aquino, *In III Sent.,* d. 9 q. 2 a. 3 ad 7.

a los fieles *viatores* que el seguimiento de Cristo es "posible" en el contexto de su vida cotidiana: los patronos (con los que se siente una especial familiaridad) abren el espacio de lo posible a la fe[29]. Por otra, los santos constituyen una invitación a imitar lo que enseñan con su vida *(ad instruendum).* El Aquinate ve en el *exemplum* un proceso continuo de recibir la *forma* de Cristo que transmiten los hechos *(gesta)* de los santos, porque en ellos habla el Espíritu Santo; de modo que el ejemplo de los santos estimula a la constante *re-forma* de la vida[30]. La vida de los santos se convierte en "forma" y "precepto" de la vida cristiana, en la que se imita la vida de fe de un santo patrón (M2247) y su *devotionis exemplum,* es decir, la entrega a Dios (M2300). De esta forma, el *exemplum* de los santos es más que un cuadro fijo de comportamientos para imitar mecánicamente, es decir, *exemplar,* un caso particular o ejemplar del poder de Dios que actuó en su vida. Los santos se convierten en una "prueba" de la omnipotencia divina.

Para santo Tomás de Aquino también el cultivo de la teología o *sacra doctrina* está en relación con los santos: la teología participa en la ciencia de los bienaventurados en el cielo, en virtud de esta interna comunicación en la comunión del Cuerpo.

Acompañamiento

En los primeros siglos el término *patronus* designaba también a las personas a las que se encomendaban los catecúmenos en su camino hacia el sacramento del bautismo, y también se ocupaban de los cristianos caídos *(lapsi)* en su regreso al seno de la Iglesia. Esta función se describía al inicio como la de un "protector" o "abogado" *(advocatus),* pero a partir del siglo VII se usó el término "patrono". Significativamente esta función reaparece en la exhortación apostólica "Evangelii gaudium" del papa Francisco, donde expone el arte del acompañamiento que debe caracterizar a cada cristiano y a la Iglesia entera: un seguimiento paciente que permite acompañar a las personas encomendadas en su crecimiento en la fe. Estamos ante una analogía con el caso de los santos patronos, que son aquellos que Dios nos propone como compañía en el camino hacia la Patria.

Conclusión: ¿nuevas perspectivas de una verdad antigua?

Ciertamente hoy vivimos en un mundo diferente del medieval, que tenía gran sensibilidad hacia la dimensión comunitaria cristiana, sin disolverla en un colectivismo

[29] J. Duyndam, "Hermeneutics of Imitation. A Philosophical Approach to Sainthood and Exemplariness", en M. Poorthuis, J. Schwartz, (ed.), *Saints and role models in Judaism and Christianity,* Boston-Leiden, Brill, 2004, pp. 7-21.

[30] Tomás de Aquino, *In Hebr.,* cap. XII, lect. 1."Augustinus: sicut Spiritus Sanctus loquitur in Scriptura, ita in gestis sanctorum, quae nobis sunt forma et praeceptum vitae. Hoc est ergo exemplum sanctorum, quod inducit. Sed quia ad conformandum se ad aliquod exemplar, interdum ex impedimento superveniente impeditur homo, ideo removet illud quod potissime potest impedire".

anónimo; más bien se articulaba el polo personal con el polo comunitario, integrando la biografía individual en la historia de la humanidad. Nosotros, en la actualidad, sufrimos la tendencia de percibir todo en perspectiva individualista. En cambio, el mensaje que transmite la fe en la comunión de los santos es que nunca estamos solos, sino siempre implicados en una red de relaciones dentro de la comunión eclesial. La Iglesia lo expresa de un modo particular en la liturgia, cuando apela a los que nos han precedido con la señal de la fe, y que ahora "duermen en la paz", sin que este "sueño" signifique pasividad o inactividad algunas. Más bien se anima al fiel a que en su camino hacia el cielo cuente con esta ayuda de Dios mediante los santos, que nos invitan a la alegría eterna de la que ya goza la Iglesia triunfante. Un santo patrón acredita que es "posible" vivir cristianamente mediante su ejemplo y con el auxilio de su intercesión en el camino de la vida.

Bibliografia

E. Badian, *Foreign Clientelae,* Oxford, Clarendon Press, 1958.

F. Bajo, "El patronato de los obispos sobre las ciudades durante los siglos IV-V en Hispania", *Memoria de Historia Antigua,* 5 (1981), pp. 203-212.

H. Balthasar, Urs von, *Kim jest chrześcijanin?,* Kraków, WAM, 1999.

A. Berardino, *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana,* Salamanca, Sígueme, 1998.

J. A. Berry, "What make us human? Augustine on interiority, exteriority and the self", *Scientia et Fides,* 2 (2017), pp. 87-106.

P. Brown, *Il culto dei santi: l'origine e la diffusione di una nuova religiosità,* Turin, 1983.

F. Canali de Rossi, *Il ruolo dei patroni nelle relazioni politiche fra il mondo greco e Roma in età repubblicana ed augustea,* Munich–Leipzig, 2001.

A. A. Chapman, *Patrons and Patron Saints in Early Modern English Literature,* New York, Routledge, 2013.

Z. Crook, *Reconceptualising Conversion: Patronage, Loyalty, and Conversion in the Religions of the Ancient Mediterranean,* Berlin/New York, De Gruyter, 2004.

J. Duyndam, "Hermeneutics of Imitation. A Philosophical Approach to Sainthood and Exemplariness", en M. Poorthuis, J. Schwartz, (ed.), *Saints and role models in Judaism and Christianity,* Boston-Leiden, Brill, 2004, pp. 7-21.

J. Elliott, "Patronage and Clientage", en R. Rohrbaugh (red.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation,* Peabody, Hendrickson, 1996, pp. 144-156.

J. Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context,* Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 2, 172, Mohr Siebeck, 2003.

W. Kasper, *Teologia e Iglesia,* Barcelona, Herder, 1989.

R. Kaufman, "The patron-client concept, and Macro-Politics: Prospects and Problems", *Comparative Studies in Society and History,* 3 (1974), pp. 284-308.

P. Lampe, "Paul, Patrons, and Clients", en J. Paul Sampley (ed.), *Paul in the Greco-Roman World: A Handbook,* Harrisburg, Trinity Press International, 2003, pp. 488-523.

F. Lentino, "Patron", en A. di Berardino (red.), *Encyclopedia of Ancient Christianity* (2014).

M. A. Martínez, *Estados o fases de la Iglesia,* en J. R. Villar (coord.), *Diccionario de Eclesiología,* Madrid, BAC, 2016.

A. Mcgrath, *Re-imagining Nature. The Promise of Christian Natural Theology,* Wiley-Blackwell, Oxford 2017.

J. Neyrey, "God, Benefactor and Patron: The Major Cultural Model for Interpreting the Deity in Greco-Roman Antiquity", *Journal for the Study of New Testament,* 4 (2005), pp. 465-492.

A. M. Orselli, "Il santo patrono cittadino fra Tardo Antico e Alto Medioevo", en *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto medioevo,* Roma, Herder, 1981, pp. 771-784.

C. Osiek, "The Politics of Patronage and the Politics of Kinship: The Meeting of the Ways", *Biblical Theology Bulletin,* 3 (2009), pp. 143-152.

P. Roszak, *Credibilidad e identidad. En torno a la teología de la fe en santo Tomas de Aquino,* Pamplona, Eunsa, 2014.

P. Rouillard, "The cult of saints in the East and the West", en A. J. Chupungco, *Handbook for Liturgical Studies,* Volume V: Liturgical Time and Space, Collegeville, Liturgical Press, 2000.

R. Saller, *Personal Patronage Under the Early Empire,* Cambridge, CUP, 1982.

N. Steeves, *Grâce a l'imagination. Intégrer l'imagination en théologie fondamentale,* Paris, Cerf, 2016.

P. Szczaniecki, Sacramentum dedicationis. *Obrzęd poświęcenia kościoła i jego znaczenie w dziedzinie religijnej, obyczajowej I kulturalnej na podstawie źródeł polskich z XII wieku,* Lublin, TN KUL, 1979.

W. Turek, "Patron saint", en A. Berardino (ed.), *Encyclopedia of Ancient Christianity,* Downers Grove, IL, IVP Academic, 2014.

A. Wallace-Hadrill, *Patronage in Ancient Society*, London, Routledge, 1989.

Santiago el Mayor patrono di Pistoia: per una rilettura storiografica

Lucia Gai
Centro Internazionale di Studi Compostellani, Perugia, Italia

Nell'ampio giro d'orizzonti, che con questo convegno di studi si intende promuovere, sul ruolo e la storia del patronato di Santiago el Mayor entro le diverse realtà della *res publica christiana* dal Medioevo ad oggi, rientra anche quanto accadde nella città toscana di Pistoia.

In essa il vescovo vallombrosano Atto (1133-1153) nell'anno 1145 istituì ufficialmente il culto per l'apostolo Giacomo di Zebedeo, detto "il Maggiore" per distinguerlo dall'omonimo figlio di Alfeo, detto "il Minore"[1]. L'elemento distintivo di questo culto per "san Iacopo" (così l'apostolo si chiama nel volgare centro-italiano), tale che ne fa

[1] È noto che spesso, nel Medioevo, venivano confuse le figure dell'apostolo Giacomo di Zebedeo ("il Maggiore") e degli omonimi, il figlio di Alfeo ("il Minore") e l'altro detto "il Giusto". Cfr. in proposito, e in relazione con la realtà pistoiese, N. Rauty, *Il culto dei santi a Pistoia nel Medioevo,* Firenze, 2000, pp. 176-181 (Iacobus Zebedei), 278-280 (Iacobus Alfei). Circa la loro ibridazione iconografica cfr., fra l'altro, S. Moralejo Álvarez, "El patronazgo artístico del arzobispo Gelmírez (1100-1140): su reflejo en la obra e imagen de Santiago", in *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medioevale,* Atti del Convegno internazionale di studi (Pistoia, 28-30 settembre 1984), a cura di L. Gai, Napoli/Università degli Studi di Perugia, 1987, pp. 245-272. Sull'istituzione in Pistoia del culto iacopeo/compostellano da parte del vescovo vallombrosano Atto, cfr. la nota seguente.

un'attestazione eccezionale nella storia della religiosità medioevale, è che esso si fonda fin dall'inizio, com'è asserito dalle fonti agiografiche locali, su una reliquia del corpo di Santiago di diretta derivazione compostellana[2].

Il prezioso *patrocinium* sarebbe stato concesso, infatti, dal vescovo, poi arcivescovo Diego Gelmírez (1100-1140), pastore d'anime nel famoso centro di culto e di pellegrinaggio alla tomba dell'apostolo: rinvenuta, per antichissima tradizione, nel luogo sul quale era stato fondato il santuario a lui dedicato in Galizia[3].

---

[2] Il tema ha fatto parte, sostanzialmente, della storia locale pistoiese fin dal suo formarsi nell'età moderna, fra il secolo XVII e l'inizio del XIX ed è proseguito, fra XIX e XX secolo, nella storiografia ecclesiastica dedicata al culto iacopeo e alla biografia del medesimo vescovo Atto. Attualmente si riferisce sia ai rapporti di Pistoia con Compostela per la concessione della reliquia iacopea (tuttora conservata nella cattedrale pistoiese), sia al più ampio argomento della riforma della Chiesa dei secoli XI-XII, con particolare riguardo ai Vallombrosani e alla loro presenza, nell'ambito del monachesimo 'riformato' e 'riformatore', soprattutto nell'Italia centro-settentrionale. La storiografia compostellana, o afferente a Compostela, non ha recepito se non con notevole ritardo i risultati degli studi pistoiesi condotti finalmente incrociando i dati storici consueti con quelli derivanti dalla possibilità di consultare sia le fonti principali della storia compostellana sia i relativi contributi in proposito, difficilmente accessibili fino al concludersi del secolo trascorso: cfr. L. Gai, "Le origini. Una città dedicata a San Giacomo", in *Eadem, L'altare argenteo di San Jacopo nel duomo di Pistoia,* Torino, 1984, pp. 33-44; *Eadem,* "Testimonianze jacobee e riferimenti compostellani nella storia di Pistoia dei secoli XII-XIII", in *Pistoia e il Cammino di Santiago, op. cit.,* pp. 119-230 (con pubblicazione ed esame delle fonti sul culto pistoiese). Entro l'alveo della memorialistica erudita locale il tema iacopeo venne diffuso dalle numerose biografie di Atto compilate nel Seicento e nel Settecento in seguito al processo di canonizzazione di tale presule, conclusosi con il breve apostolico di Clemente VIII (1592-1605) del 24 gennaio 1605: cfr. "Memorie del monastero vallombrosano di San Michele in Forcole. Canonizzazione del culto di sant'Atto (1602-1607). Documenti del periodo della peste", a cura di R. Feri, *Bullettino storico pistoiese,* CV (2003), pp. 197-204: 197-200. Peraltro, anche in questo caso, tale tardivo riconoscimento del culto pistoiese per il vescovo Atto (già in essere, di fatto, nel tardo secolo XII) si collegava ai complessi rapporti di politica ecclesiastica intercorsi nel tardo secolo XVI fra il papato e l'imperatore spagnolo Filippo II (1556-1598), nel momento in cui il cardinal Baronio attendeva alla riforma del Breviario romano ed erano state raccolte attestazioni comprovanti l'attendibilità del culto compostellano per Santiago, allora ufficialmente approvati in base alle richieste dell'imperatore. Si avvalsero dell'opportunità i Vallombrosani, allora desiderosi di dare nuovo prestigio al loro Ordine, riproponendo le illustri figure del fondatore Giovanni Gualberto e degli altri protagonisti dell'espansione vallombrosana nei secoli XI-XII: fra i quali era Atto, di cui si ottenne la canonizzazione. Cfr. A. Degl'Innocenti, "Attone, agiografo e santo nella memoria vallombrosana e pistoiese", in *Culto dei santi e culto dei luoghi nel Medioevo pistoiese,* Pistoia, 2010, pp. 97-112. Sulla conseguente presenza dell'evento dell'istituzione del culto iacopeo/compostellano nel 1145 nella storiografia sei-settecentesca di Pistoia cfr. Michel'Angelo Salvi, *Delle historie di Pistoia e fazioni d'Italia* (in tre volumi: I, Roma, 1656; II, Pistoia, 1657; III, Venezia, 1662), I, pp. 79-82; Iacopo Maria Fioravanti, *Memorie storiche della città di Pistoia,* Lucca, 1758, pp. 180-185. Cfr., in proposito, L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* nota 7 pp. 123-124. Sui protagonisti della storiografia locale di epoca moderna cfr. anche F. Salvestrini, *"Ameno pascolo di gentiluomini curiosi.* L'erudizione storica a Pistoia durante l'età moderna (1620-1815)", *Bullettino storico pistoiese,* CV (2003), pp. 101-143.

[3] Dei molto numerosi studi sulle origini del culto iacopeo nella penisola iberica se ne richiamano qui alcuni, senza pretesa di esaustività. Se è pur vero che, su tale argomento, dovette condizionare gli studi novecenteschi l'importante compilazione storica del card. Domenico Bartolini con cui si concludeva, nel 1885, il *dossier* messo insieme per il riconoscimento dello scheletro ritenuto di Santiago el Mayor (rinvenuto con altri resti ossei nel sottosuolo del presbiterio della cattedrale compostellana, cfr. D. Bartolini, *Cenni biografici di S. Giacomo apostolo il Maggiore ed esposizione storico-critica e giuridica su l'apostolato, sul trasferimento del corpo del medesimo nella Spagna e su l'odierno ritrovamento,* Roma, Tipografia Vaticana, 1885; anche in traduzione spagnola: D. Bartolini, *Apuntes biográficos de Santiago Apóstol el Mayor,* Roma, Tipografia Vaticana, 1885), generalmente solo dopo la seconda guerra mondiale si intensificarono i contributi sul tema. Cfr. fra di essi: L. Vázquez de Parga, J.M. Lacarra, J. Uría Ríu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela,* Madrid, 1948-1949, I, pp. 27-36, 39-46; F.J. Pérez de Urbel, "Orígenes del culto de Santiago en España", *Hispania sacra,* 5 (1952), pp. 1-31; J.M. Lacarra, "Espiritualidad del culto y de la peregrinación a Santiago antes de la primera cruzada", in *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima crociata* ("Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medievale", IV), Todi, 1963, pp. 113-145; M.C. Díaz y Díaz, "La literatura jacobea anterior

Il culto iacopeo pistoiese, che già fin dall'inizio aveva una valenza patronale, si configurò tuttavia come culto per san Iacopo come santo patrono di Pistoia e della sua comunità cittadina solo in seguito ad un piuttosto lungo processo di appropriazione di tale elemento di forza ideologico, e latamente 'politico', da parte del Comune di Pistoia, compiutosi dalla seconda metà del secolo XII parallelamente all'esproprio di ogni residuo potere temporale dell'autorità episcopale[4].

La storiografia pistoiese si è soprattutto occupata di ricostruire il vario intersecarsi, nelle vicende cittadine fra XII e XIII secolo, delle divergenti mire del Comune e dell'Episcopato sulla società urbana e diocesana, espresse sia con affermazioni di principio sia con scontri di fatto su questioni giurisdizionali[5].

Negli studi sulla storia locale la stessa istituzione del culto iacopeo/compostellano a Pistoia sarebbe stata un episodio della difficile situazione, nella prima metà del secolo XII, dei rapporti interni fra vescovo e città: rispetto alla quale sarebbe stata elemento risolutivo e pacificatore[6].

---

al Códice Calixtino", *Compostellanum,* 10, 4 (1965), pp. 639-661; *Idem,* "Estudios sobre la antigua literatura relacionada con Santiago el Mayor", *Compostellanum,* 11, 4 (1966), pp. 621-666; *Idem,* "La historiografía hispana desde la invasión árabe hasta el año 1000" ("Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo", XVII), I, Spoleto, 1970, pp. 313-343: 325 e sgg.; J. Pérez de Urbel, "El culto de Santiago en el siglo X", *Compostellanum,* 16 (1971), pp. 11-36; J. van Herwaarden, "The Origins of the Cult of St. James of Compostela", *Journal of Medieval History,* 6 (1980), pp. 1-35; R. Plötz, "Der Apostel Jacobus in Spanien bis zum 9. Jahrhundert", in *Spanische Forschungen der Görresgesellshaft, 1. Reihe, Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens,* 30, Münster, 1982, pp. 19-145; M.C. Díaz y Díaz, "Literatura Jacobea hasta el siglo XII", in *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura jacopea,* Atti del Convegno internazionale di studi (Perugia, 23-25 settembre 1983), a cura di G. Scalia, Perugia/Università degli Studi, 1985, pp. 225-250; L. Vázquez de Parga, "Introduction", in *Santiago de Compostela. 1000 Ans de Pèlerinage Européen* ("Europalia" 85 España), Catalogo della mostra (Gand, Abbaye Saint-Pierre, 1985), pp. 23-25; R. Plötz, "Traditiones hispanicae beati Jacobi. Les origines du culte de Saint-Jacques à Compostelle", in *Santiago de Compostela. 1000 Ans..., op. cit.,* pp. 27-39: 28 (menzione della *'translatio'* pistoiese); M.C. Díaz y Díaz, "La littérature jacobite jusqu'au XIIe siècle", in *Santiago de Compostela. 1000 Ans, op. cit.,* pp. 165-171; F. López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta edad media,* Santiago de Compostela, 1988 (opera preceduta dal contributo di *Idem,* "Compostelle, ville de Saint-Jacques", in *Santiago de Compostela. 1000 Ans..., op. cit.,* pp. 53-60); R. Plötz, "Peregrinatio ad limina Sancti Jacobi", in *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James* ("Jakobus-Studien", 3), a cura di J. Williams e A. Stones, Tübingen, 1992, pp. 37-49; M.C. Díaz y Díaz, "Santiago el Mayor a través de los textos", in *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la Peregrinación a Compostela,* Catalogo della mostra, a cura di S. Moralejo e F. López Alsina, Santiago de Compostela, 1993, pp. 3-15; A. Ferreiro, "The Cult of Saints and Divine Patronage in Gallaecia before Santiago", in *The Pilgrimage to Compostela in the Middle Ages. A Book of Essays,* a cura di M. Dunn e L.K. Davidsohn, New York-London, 1996, pp. 3-22; K. Herbers, "Liber Sancti Jacobi o *Codex Calixtinus*. Las tradiciones españolas del culto jacobeo: de los órigenes al primer apogeo jacobeo", in *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus,* edizione a cura di K. Herbers e M. Santos Noia (d'ora in poi citato con: *Codex Calixtinus,* ed. K. Herbers), Santiago de Compostela/Xunta de Galicia, 1998, pp. XVII-XXIII: XVII-XIX; *Padrón, Iria y las tradiciones jacobeas,* a cura di V. Almazán, Santiago de Compostela/Xunta de Galicia, 2004. Una sintesi sulle origini del culto iacopeo/compostellano è anche nelle due uniche monografie sul tema generale finora edite in Italia, peraltro di diversa impostazione: cfr. G. Cherubini, *Santiago di Compostella. Il pellegrinaggio medievale,* Siena, 1998, pp. 29-42; L. Mascanzoni, *San Giacomo: il guerriero e il pellegrino. Il culto iacobeo tra la Spagna e l'esarcato* (secc. XI-XV), Spoleto/Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2000, pp. 15-24.

4 L. Gai, "Pistoia, centro di culto e di pellegrinaggio iacopeo", *Compostella,* 22 (1997), pp. 37-49.

5 N. Rauty, *Dall'Alto Medioevo all'età precomunale (406-1105), (Storia di Pistoia,* I), Firenze, 1988, pp. 316-331; *Idem, "*Società, istituzioni, politica nel primo secolo dell'autonomia comunale" *(Storia di Pistoia*, II), Firenze, 1998, pp. 1-40; E. Vannucchi, "Chiesa e religiosità" *(Storia di Pistoia,* II), *op. cit.,* pp. 347-386: 347-353.

6 N. Rauty, "Società, istituzioni, politica", *op. cit.,* pp. 17-20.

È finora mancato, in tali studi, un adeguato raffronto di tale evento con il più ampio orizzonte della storia della cristianità occidentale nel periodo cruciale della riforma della Chiesa (chiamata impropriamente "gregoriana"). In rapporto ad esso l'istituzione del culto iacopeo/compostellano a Pistoia nel 1145, e il suo configurarsi con caratteri patronali sulla base della reliquia dell'apostolo, assume un diverso e più profondo significato storiografico.

L'intento di questo contributo è perciò quello di ripercorrere e analizzare di nuovo quanto finora è noto, mettendo in rapporto con la coeva realtà compostellana la storia pistoiese e i contemporanei ideali della riforma.

Entro l'ambito dei grandi motivi ispiratori che animarono i secoli XI e XII e che condussero l'autorità di vertice della Chiesa 'romana' e 'petrina' a riacquistare quella centralità ideale che da allora ha costituito il suo carattere essenziale, il recupero del valore del culto apostolico, del culto dei martiri e dei santi, del modello offerto dalla prima comunità gerosolimitana e la conseguentemente sviluppatasi civiltà del pellegrinaggio "ai luoghi santi" avrebbero acquistato un ruolo emblematico.

In questo mondo in cui l'*Imperium* si scontrava, senza esclusione di colpi, con il *Sacerdotium* per configurare l'intera società, spesso un'implicita *vis polemica* aveva acquistato il ritorno all'istituzione tardo-antica del patronato, di cui protagonisti erano divenuti i Santi, come protettori celesti della comunità che ad essi si affidava.

Fin dai primi secoli del Cristianesimo, com'è noto, un significativo elemento rivelatore risulta la dedicazione di chiese, monasteri e altri istituti religiosi, oratori, ospizi, altari alla Santissima Trinità, al Salvatore, agli Apostoli, ai Martiri e agli altri Santi, alla Vergine Maria.

Il *titulus,* che segna topograficamente e nel tempo l'incontro fra gli ideali universali e la realtà locale, evocava con un'intensità oggi inconcepibile l'immagine carismatica del Santo cui il relativo "popolo" si affidava[7]. Assimilando il luogo di culto in cui 'abitava' il celeste

[7] "Il fenomeno, che si verifica dal IV secolo in poi, corrisponde alla presa di coscienza del ruolo sociale e della funzione politica dei martiri e dei santi", osserva opportunamente R. Grégoire, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica,* Fabriano, Monastero di S. Silvestro abate, 1987, pp. 376-388: 376. Già Robert Davidsohn (R. Davidsohn, *Storia di Firenze,* I, Firenze, ed. Italiana, 1969, p. 72) metteva in evidenza nell'amministrazione municipale alla fine dell'Impero Romano, nel tardo secolo V, l'ufficio del *defensor civitatis,* commissario di Stato vigilante sull'amministrazione pubblica, come figura dirimente di ultima istanza, intermedia fra la comunità locale e i poteri centrali. Tale figura, che era elettiva con il *placet* dell'autorità centrale, dall'alto Medioevo pare offrire sostanza concettuale a quella del santo patrono, spostandone il ruolo dall'ambito laico e civile a quello spirituale e religioso, ma mantenendone i compiti 'giudiziari'. Sul culto dei martiri, dei santi e degli apostoli nei primi secoli del Cristianesimo cfr. F. Scorza Barcellona, "Le origini", in *Storia della santità nel cristianesimo occidentale,* Roma, 2006 (Ristampa della prima ed. 2005), pp. 19-89: 77-79; G. Filoramo, D. Menozzi, S. Pricoco, *Storia del Cristianesimo,* I. *L'antichità,* Bari, 2018 (prima ed. 2001), pp. 370-373. Sul tema si vedano inoltre: A.M. Orselli, "Il santo patrono cittadino fra tardo antico e alto medioevo", in *La cultura in Italia fra tardo antico e alto medioevo,* Atti del Convegno del Consiglio Nazionale delle Ricerche (Roma, 12-16 novembre 1979), II, Roma, 1981, pp. 771-784; P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità,* Torino, 1983 (ed. inglese 1981); *Idem, La società e il sacro nella tarda antichità,* Torino, 1988; *Idem, Potere e cristianesimo nella tarda antichità,* Bari, 1992; P. Golinelli, *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano,* Bologna, 1991; H.C. Peyer, *Città e santi patroni nell'Italia medievale,* Firenze, 1998 (ed. tedesca 1955) e, ivi, A. Benvenuti, "Introduzione", in H.C. Peyer, *Città e santi patroni, op. cit.,* pp. 7-37: 13-14. Fra i casi particolari, relativamente a Roma, cfr. almeno P. Jounel, *Le culte des saints dans les basiliques du Latran et*

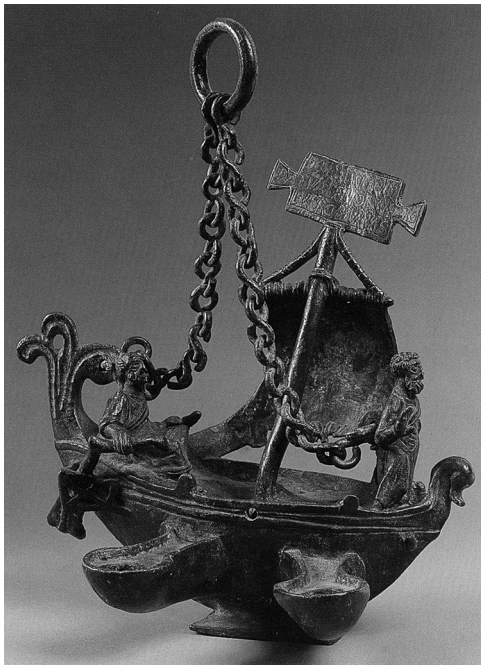


Fig. 1. *La navicella della Chiesa guidata dai Santi Pietro e Paolo,* lucerna a forma di nave, bronzo, sec. IV. Firenze, Museo Archeologico, inventario n. 1671. Dalla *Domus* dei Valerii al Celio, Roma.

titolare ad un vascello destinato a solcare i flutti tempestosi della storia, il Santo ne era considerato "guida" e "nocchiero", per dirigersi verso il traguardo di un progetto di vita religiosa che a lui s'ispirava come modello. L'immagine, 'plastica' e altamente evocativa, della *Navicella di Pietro,* offerta dalla nota lucerna bronzea del IV secolo, ne offre la rappresentazione più eloquente[8]. (Fig. 1)

L'insieme dei *tituli* disegnava, entro una città o un ambito territoriale, una riconoscibile mappa del 'sacro': un *signum individuationis* di una determinata comunità, entro il quale era racchiuso anche il senso di vicende di cui fare, in questo modo, memoria.

L'intitolazione, o *dedicatio,* segnalava l'appartenenza di un edificio di culto ad un Santo preciso e la funzione di tale luogo come punto d'incontro fra cielo e terra. Là si celebravano gli uffici liturgici e s'innalzavano preghiere di protezione e d'aiuto al Signore, che il Santo titolare gli presentava come valido mediatore. Questa prerogativa assimilava il Santo intercessore alla figura laica e tardo-antica del *patronus*[9].

du Vatican au XIIe siècle, Roma/École Française de Rome, 1977; S. de Blaauw, *Cultus et Decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale,* Città del Vaticano/Biblioteca Apostolica Vaticana, 1994, 2 voll.; per Lucca, cfr. R. Savigni, *Episcopato e società cittadina a Lucca da Anselmo II (†1086) a Roberto (†1225),* Lucca, 1996, pp. 11, 23, 314-338.

8 La celebre lucerna in bronzo del tardo secolo IV (oggi a Firenze, Museo Archeologico, inv. n° 1671) con le figure di san Pietro e san Paolo come nocchieri della *Navicella della Chiesa,* allegoria della "concordia apostolorum" e del primato dell'autorità di Pietro e della sua sede, era appartenuta a Valerio Severo, "praefectus Urbi" in Roma nel 382: cfr. A. Guiglia Guidobaldi, scheda 239 ("Lucerna a forma di nave con le figure dei santi Pietro e Paolo"), in *Romei e Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350),* a cura di M. D'Onofrio, Milano, 1999, p. 426; A. de Laurenzi, scheda in *Nel solco di Pietro. La Cattedrale di Pisa e la Basilica Vaticana,* a cura di M. Collareta, Pisa/Opera della Primaziale Pisana, 2017, pp. 148-149. Sulla relativa ideologia, ripresa fra XI e XII secolo con la riforma della Chiesa e la successiva "rinascenza episcopale", cfr. CH. Piétri, "Concordia apostolorum et renovatio Urbis", *Mélanges d'archéologie et d'histoire,* 73 (1961), pp. 275-322. Il concetto originario risale comunque a sant'Ambrogio: cfr. C. Morino, *Chiesa e Stato nella dottrina di S. Ambrogio,* Roma, 1963, pp. 35, 135-136.

9 Appellativi del santo patrono risultano quelli di *protector, advocatus, defensor, intercessor:* cfr. R. Grégoire, *Manuale di agiologia, op. cit.,* p. 377. Sul trapasso di ruolo dal *patronus* laico tardo-antico alla figura tutelare del Santo cfr. P. Brown, *Il culto dei santi, op. cit.,* pp. 87-94, 164-169. Cfr. anche: S. Boesch Gaiano, "La strutturazione della cristianità occidentale", in *Storia della santità nel cristianesimo occidentale, op. cit.,* pp. 91-156: 129-135. Opportunamente Anna Benvenuti sottolinea, in proposito, come fin dai primi secoli del Cristianesimo le fonti agiografiche definiscano gli apostoli "patronos magnos […] et amicos domini nostri Jesu Christi": A. Benvenuti, "Introduzione", *op. cit.,* pp. 13-14. Un esemplare profilo dello slittamento, dalla seconda metà del secolo X, dal culto dei santi al culto delle relative reliquie e immagini e alla credenza nei loro poteri

Tale figura si era resa necessaria soprattutto in tempi in cui per la disgregazione della pubblica amministrazione e della giustizia nel tardo periodo imperiale romano non era più possibile assicurare un servizio adeguato, favorendo corruzione, clientelismo, sopraffazione dei più forti contro i più deboli.

L'emergere di fatto di personaggi potenti, influenti e ben protetti probabilmente anche dalle autorità costituite –perciò capaci di dare protezione e aiuto a chi l'avesse richiesto– aveva introdotto nella compagine sociale la particolare figura dei *patroni:* ciascuno dei quali era tanto più importante quanto maggiore era il numero dei suoi *clientes.* Questi ultimi erano persone di condizione libera che accettavano, a causa della propria debolezza e necessità, di entrare a far parte di una *familia* riconoscibile perché portava il nome del *patronus,* di cui questi protetti seguivano le sorti. Un potere reale e immediatamente vicino, utilizzabile tramite il rapporto di clientela, si contrapponeva al potere ufficiale e lontano, spesso corrotto e inefficiente, delle istituzioni pubbliche.

Un nuovo diritto privato, ancora non scritto, sostituiva progressivamente le norme della vecchia compagine amministrativa dell'Impero romano, sempre più inadeguate a far fronte alle nuove realtà in formazione.

Se peraltro l'istituto del patronato laico ha attraversato i secoli della storia occidentale per giungere fino ai tempi nostri, la Chiesa ha conservato eloquente testimonianza del modo in cui tale forma di protezione fu trasformata fin dall'epoca paleocristiana, assegnando ai Santi un simile ruolo.

Questo configurarsi della *devotio christiana* –è bene sottolinearlo– presupponeva tuttavia una percezione pessimistica del mondo e della storia, travagliati da continui, ricorrenti cicli di disordine e di sovvertimento istituzionale e sociale.

È significativo che il ruolo e gli attributi del "Santo protettore" si siano modellati su quelli del *patronus* tardo-antico e laico, che disponeva di un numero di *clientes* tanto più grande quanto più egli stava in alto nella scala sociale. I Santi divenuti "patroni", del pari, risultano quelli posti ai vertici del Santorale, quelli ritenuti più potenti e dunque tutelari di un gran numero di *fideles,* già nell'alto Medioevo.

Ne è esempio la figura dell'apostolo Giacomo "il Maggiore" nelle regioni di nord-ovest della penisola iberica, e proprio nel periodo cruciale delle invasioni musulmane, fra VII e VIII secolo[10]. Peraltro, il diffondersi del culto delle reliquie[11], ritenute dotate di poteri taumaturgici come manifestazione del rango celeste del Santo cui appartenevano, aveva contribuito a conferire ulteriori poteri al *patronus* religioso sotto la cui protezione un gruppo sociale si poneva. Il luogo dove riposava il corpo santo, o una

taumaturgici offre D. Menozzi, *La Chiesa e le immagini,* Cinisello Balsamo (Milano), 1995 (ed. italiana di *Les images. L'église et les arts visuels,* Parigi, 1991), pp. 11-65: 29-33.

[10] Nell'inno liturgico attribuito al *Beatus de Liebana,* in onore di Santiago, composto al tempo del re asturiano Mauregato (783-788), si invoca l'apostolo come "cabeza de oro refulgente de España" e "protector y especial patrono" della cristianità di quel regno contro l'invasione musulmana: F. López Alsina, *La ciudad de Santiago, op. cit.,* pp. 99-113: 102. Sulle origini del culto iacopeo/compostellano e le relative fonti cfr. la nota 3.

[11] Cfr. la nota 9.

parte di esso come reliquia, era considerato privilegiato, in quanto là più facilmente il Cielo si congiungeva con la terra e potevano accadere miracoli: come segno della presenza viva e immediatamente operante del soprannaturale, di cui il santo patrono era mediatore e intercessore, in quanto *adstans,* direttamente e fisicamente presente.

Egli era considerato *advocatus, supplantator, dominus, pater familias* di chi a lui si rivolgeva nel suo procedere, sulla terra, verso il suo termine e l'ultimo Giudizio, che si sperava aprisse le beate prospettive della Gerusalemme celeste[12].

Per quanto riguarda Santiago el Mayor, queste sue qualità patronali sono state studiate e rilevate nel *Codex Calixtinus* ma anche in altre fonti medioevali[13].

L'ampia, diversificata, capillare elaborazione di questi concetti-cardine della spiritualità e della religiosità occidentale nell'alto Medioevo divenne patrimonio spendibile nel periodo della riforma della Chiesa, fra XI e XII secolo, quando fu elaborata gradualmente dai vertici ecclesiali e dal Papato una visione complessiva, universalistica dei rapporti dell'intera cristianità con il suo 'centro'. In tale periodo anche la 'geografia del sacro', la sua disposizione e i suoi mutamenti vanno valutati per apprezzare l'intera strategia globale di presenza dell'autorità centralizzata, modellata sugli ideali teocratici di Gregorio VII (1073-1085) (Fig. 2, Fig. 3).

Nella strategia pontificia di *reductio ad unum,* sotto il segno di Pietro, di ogni realtà esistente nei regni del continente europeo, le figure dei Santi titolari delle principali chiese, delle cattedrali, dei monasteri 'riformati' dell'Ordine Benedettino, degli stessi luoghi di accoglienza dove si esercitava la carità per poveri e pellegrini, risultano aver assunto il ruolo di luminosi e significativi punti di riferimento cui il popolo cristiano doveva guardare. Verso alcune di quelle mète l'Occidente si mise in cammino peregrinando, mentre nelle città episcopali gli stessi ordini monastici riformati contribuirono a promuovere il culto di santi patroni, emblemi e metafore degli *Ecclesiae conductores* e degli stessi vescovi degni di tale incarico[14].

---

[12] Nell'*Epistula beati Leonis pape,* testo agiografico di origini alto-medioevali inserito nel *Codex Calixtinus* a supporto della tradizione leggendaria della presenza a Compostela del corpo dell'apostolo Giacomo di Zebedeo, la splendente immagine della presenza protettrice del santo seguace di Cristo è posta come conclusione e apertura alla speranza nella Salvezza. L'apostolo, sepolto con i due discepoli Teodoro e Atanasio, compare insieme ad essi in Cielo: "stolaque purpurea in etherea curia cum eisdem discipulis gaudet ornatus corona, miseris se deposcentibus invicto suffragio patrocinaturus, auxiliante Domino et Salvatore nostro […]" *(Codex Calixtinus,* ed. K. Herbers, III, II, p. 189). Significativa appare la variante –non casuale– nella copia pistoiese della *Epistula,* dove si legge: "miseris se deposcentibus *apostolico* suffragio patrocinaturus", al posto del compostellano *"invicto* suffragio". Quest'ultima espressione esalta con più forza le qualità dell'apostolo, dalla fede incrollabile e guerriera, tanto da assicurare infallibilmente l'esito favorevole del suo patrocinio. Nella trasmissione pistoiese del testo la correzione pare opera di una mente vigile e teologicamente preparata, dato che nessuna intercessione ha il suo esito automatico rispetto ai desideri umani, dinanzi alla divina, imperscrutabile Sapienza. Il "suffragio" di san Giacomo il Maggiore torna dunque ad essere, a Pistoia, quello più importante nella scala delle intercessioni in quanto, appunto, egli in qualità di apostolo si trovava al vertice dei Santi venerati dalla Cristianità. Cfr. L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* p. 214.

[13] F. Puy Muñoz, "Santiago abogado en el *Calixtino" (1160),* in *Pistoia e il Cammino di Santiago, op. cit.,* pp. 57-92, dove un'accurata indicizzazione di tutti i termini che indicano la funzione patronale di Santiago nel *Codex Calixtinus* non pare aver presupposto la considerazione del carattere complesso e 'combinatorio' di quel testo (i cui cinque libri hanno ciascuno una diversa storia e formazione) né aver considerato almeno gli altri testimoni coevi, come la *Historia compostellana* e il *Tumbo A* (cfr. la nota 30). Una più significativa panoramica di esemplificazioni offre F. López Alsina, *La ciudad de Santiago, op. cit.,* pp. 100-128, 188-189, 192.

[14] Il culto dei Santi attraversa l'intera storia della Chiesa e configura i modi di essere nel tempo della Cristianità,

Fig. 2. *Ecclesia Romana,* mosaico staccato, 1198-1216. Roma, Museo Barracco, inventario n. 209. In origine nell'abside dell'antica basilica di San Pietro in Vaticano, nella fascia inferiore del catino; insieme con la figura del papa Innocenzo III, ai due lati del trono mistico dell'*Agnus Dei*

Fig. 3. *I busti affrontati dei Santi Pietro e Paolo, sormontati dalla corona simboleggiante la potestas tondo universale, entro clipeo,* graffito su vetro a fondo d'oro, sec. IV. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Museo sacro, inventario n. 768

Com'è noto, a questo si aggiungeva un'intensa attività di contatti diretti ed epistolari da parte del Papato: sia con atti ufficiali e privilegi per i centri di maggiore rilievo 'strategico' e le relative istituzioni ecclesiastiche, sia mediante rapporti di vario genere con sovrani e monasteri cluniacensi e cistercensi: nei cui *scriptoria* non solo si formava la cultura del Medioevo occidentale, ma anche il pensiero in base al quale si orientava un'ampia trattatistica e pubblicistica ideologica, rinnovando lo studio dei Padri della Chiesa, approfondendo la questione del rapporto fra *Imperium* e *Sacerdotium,* elaborando anche nuove versioni agiografiche sui Santi più noti e venerati[15].

È questo il tempo, fecondo di risultati, in cui la *"renovatio Ecclesiae"* –come ha ben sottolineato Arturo Carlo Quintavalle[16]– si traduce, quale plastica immagine metaforica, nel rinnovamento architettonico e nella ricostruzione di chiese e di altri edifici religiosi: come punti di riferimento sacrali da cui si irradiava la presenza divina e la potenza taumaturgica dei santi patroni dell'intera collettività.

come elemento rivelatore degli ideali di riferimento delle sue istituzioni. R. Grégoire, *Manuale di agiologia, op. cit.,* p. 280, sottolinea per la figura episcopale l'importanza del modello apostolico, come *imitatio Christi:* del Salvatore "ogni vescovo è successore: padre di chiese, missionario della fede, maestro di deontologia biblica, esempio di carità taumaturgica".

[15] S. Boesch Gaiano, "La strutturazione della cristianità occidentale", *op. cit.,* pp. 92-135.

[16] A.C. Quintavalle, "Riforma gregoriana e origini del romanico", in *Compostela e l'Europa. La storia di Diego Gelmírez,* a cura di M. Castiñeiras, Milano/Xunta de Galicia, 2010, pp. 204-231.

È questo il caso, ben noto e assai studiato, di Santiago de Compostela, il centro di culto e di pellegrinaggio iacopeo formatosi in Galizia, *"in finibus terrae",* intorno alla tomba-santuario in cui si credeva riposassero le spoglie dell'apostolo, e primo martire fra i chiamati da Cristo, Giacomo di Zebedeo[17].

Il patronato di Santiago el Mayor in tale regione dell'occidente iberico, fin dall'alto Medioevo, ne aveva favorito la configurazione identitaria, come *enclave* entro la quale i musulmani non erano riusciti a radicarsi[18].

Nell'età di Gregorio VII questa precisa identità ecclesiale doveva aver quanto meno ritardato, nella diocesi di Iria-Compostela, l'introduzione di quel "rito romano" cui il pontefice attribuiva grande importanza come testimonianza di unità della Chiesa nell'intero continente[19].

Il discrimine cronologico e ideologico, in senso 'filo-petrino', pare segnato dalla decisione del re di Castiglia-León Alfonso VI (1072-1109) di promuovere una grandiosa ricostruzione dell'antico santuario compostellano dedicato a Santiago; le prime fondazioni della quale risalgono, com'è noto, al 1075[20], prima ancora dunque dell'introduzione del "rito romano" nella diocesi, che data al 1080[21]. In tale occasione pare che il vescovo

[17] La bibliografia specialistica sul tema del pellegrinaggio comprende gli studi editi in ogni nazione europea e altrove. Insostituibile, per il pellegrinaggio a Santiago di Compostela, la già ricordata opera monumentale, in tre volumi, di L. Vázquez de Parga, J.M. Lacarra, J. Uría Ríu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, op. cit.* Per una sintesi sugli orientamenti storiografici europei cfr. *La "peregrinatio studiorum" iacopea in Europa,* Atti del Convegno internazionale di studio (Pistoia-Altopascio, 23-25 settembre 1994), a cura di L. Gai, Pistoia, 1997. Importanti, fra i vari contributi, le opere complessive edite in occasione di esposizioni europee, che vanno ad aggiungersi agli altri saggi e monografie: cfr. E. Valiña Sampedro, *El Camino de Santiago. Estudio histórico-juridico,* Lugo, 1990 (prima ed. 1971); P.G. Caucci von Saucken, *Il Cammino italiano a Compostella. Il pellegrinaggio a Santiago di Compostella e l'Italia,* Perugia/Università degli Studi, 1984; *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura, op. cit.,* 1985; *Santiago de Compostela. 1000 Ans..., op. cit.,* 1985; R. Plötz, *Peregrinatio ad limina Sancti Jacobi, op. cit.,* 1992; K. Herbers, "Expansión del culto Jacobeo por Centroeuropa", in *El Camino de Santiago, Camino de Europa,* Pontevedra, 1993, pp. 19-43; *Santiago. L'Europa del pellegrinaggio,* a cura di P. Caucci von Saucken, Milano, 1993; *Santiago, Camino de Europa, op. cit.,* 1993; M.C. Díaz y Díaz, "La literatura de viajes en el siglo XII", in *Pensamiento, Arte y Literatura en el Camino de Santiago,* a cura di A. Alvarez Gómez, Santiago de Compostela/Xunta de Galicia, 1993, pp. 61-72; *Il mondo dei pellegrinaggi. Roma, Santiago, Gerusalemme,* a cura di P. Caucci von Saucken, Milano, 1999; *Santiago, Roma, Jerusalén,* Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos (Santiago de Compostela, 1997), a cura di P. Caucci von Saucken, Santiago de Compostela/Xunta de Galicia, 1999; M.C. Díaz y Díaz, "Las tres grandes peregrinaciones vistas desde Santiago", in *Santiago, Roma, Jerusalén, op. cit.,* pp. 81-97; *Visitandum est. Santos y cultos en el Codex Calixtinus,* Actas del VII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, a cura di P. Caucci von Saucken, Santiago de Compostela/Xunta de Galicia, 2005; *Compostela e l'Europa, op. cit.,* 2010, *De peregrinatione,* Studi in onore di Paolo Caucci von Saucken, a cura di G. Arlotta, Perugia, 2016.

[18] F. López Alsina, *La ciudad de Santiago, op. cit.,* pp. 102-118.

[19] Cfr. *Santiago, Saint-Denis and Saint Peter. The Reception of the Roman Liturgy in Léon-Castille in 1080,* a cura di B. F. Reilly, New York/Fordham University Press, 1985; A. García y García, "Reforma gregoriana e idea de la *militia sancti Petri* en los reinos ibéricos", in *La riforma gregoriana e l'Europa,* Congresso internazionale di studi (Salerno, 20-25 maggio 1985), I. "Relazioni", *Studi Gregoriani,* 13 (1989), pp. 241-262; B.F. Reilly, *El reino de Léon y Castilla bajo el rey Alfonso VI, 1065-1109,* Toledo, 1989; J.M. Soto Rábanos, "Introducción del rito romano en los reinos de España. Argumentos del papa Gregorio VII", *Studi Gregoriani, La riforma gregoriana e l'Europa,* 14 (1991), pp. 161-174.

[20] F. López Alsina, *La ciudad de Santiago, op. cit.,* pp. 49, 175 e *passim;* M. Castiñeiras, "Didacus Gelmirius, patrono delle arti. Il lungo cammino di Compostela: dalla periferia al centro del Romanico", in *Compostela e l'Europa, op. cit.,* pp. 32-97: 33-41.

[21] Cfr. la nota 19.

Diego Peláez (1070-1088) abbia rivestito un ruolo minore; né sono noti i motivi di questa sua debolezza istituzionale nei confronti del sovrano, che lo destituì poco dopo[22].

La gigantesca impresa costruttiva della nuova cattedrale dedicata a Santiago el Mayor quale monumentale custodia della sua tomba sotterranea ha affascinato e attirato l'attenzione di numerosi studiosi, che l'hanno analizzata nella sua struttura architettonica e come metafora di ulteriori significati religiosi[23].

Più difficile è trovare negli studi una valutazione di questo tempio iacopeo in rapporto con il contesto cittadino e regionale. Se commisurato con questi due termini di raffronto, il luogo di culto risulta decisamente fuori-scala e sovradimensionato. Non lo è, tuttavia, in rapporto con la sua funzione di centro internazionale di pellegrinaggio alla tomba dell'apostolo Giacomo di Zebedeo, già in essere nel secolo XI. In tale secolo, in Occidente, solo Roma aveva la primazia come centro religioso che custodiva il maggior numero di corpi santi di apostoli e martiri fin dall'inizio del Cristianesimo[24], essendovi unicamente Venezia che, fin dall'alto Medioevo, conservava il corpo dell'evangelista Marco[25] (Fig. 4). I Luoghi Santi del Medio Oriente, primo fra tutti quello di Gerusalemme, immenso bacino di corpi santi, si trovavano invece in mano agli "infedeli"

[22] Sulla questione cfr. recentemente M. Castiñeiras, "Didacus Gelmirius...", *op. cit.,* pp. 34-41. Lo studioso è propenso a dare importanza al ruolo del vescovo di Iria-Compostela Diego Peláez per la configurazione del primo progetto della nuova cattedrale compostellana: di cui fra 1075 e 1088 erano state realizzate le sole tre cappelle centrali del deambulatorio. In base all'interpretazione di Victoriano Nodar (V. Nodar, "Rey y monasterio, una nueva lectura del programa de la cabecera de la catedral de Santiago de Compostela", in *Il Medioevo. La Chiesa e il Palazzo,* Atti del Convegno internazionale di studi di Parma, a cura di A.C. Quintavalle, Milano, 2007, pp. 484-490) la qualità di questo primo programma architettonico, "ambizioso e articolato", era "in perfetta adesione ai principi della Riforma Gregoriana", ricorrendo a "immagini commemorative e mitologiche per esprimere un messaggio mitopoietico proprio di un vero magnate dell'epoca" (p. 35). Peraltro, secondo F. López Alsina, *La ciudad de Santiago, op. cit.,* p. 49, Alfonso VI "fue el impulsor de la construcción del gran templo románico […] y un decidido valedor del obispo Gelmírez, en especial en su oposición a las pretensiones del ex-obispo Diego Peláez". Restano aperte le ulteriori questioni dell'eventuale apporto, nella redazione del progetto, degli orientamenti anch'essi filofrancesi del re Alfonso VI, associato al Peláez nelle epigrafi commemorative della fondazione nel 1075, e di quanto di nuovo abbia voluto aggiungere al progetto, in seguito, il successore Diego Gelmírez, viaggiatore con i suoi canonici "attraverso l'Europa romanica", alla "ricerca di modelli artistici" per la sua cattedrale (M. Castiñeiras, "Il perché di un'esposizione itinerante. Diego Gelmírez, genio e spirito viaggiatore del romanico", in *Compostela e l'Europa, op. cit.,* pp. 16-29: 18).

[23] Cfr. K.J. Conant, *The Early Architectural History of the Cathedral of Santiago de Compostela,* Cambridge, Harvard University Press, 1926 (con traduzione in gallego: K.J. Conant, *Arquitectura Románica da catedral de Santiago de Compostela,* Santiago de Compostela, Colexio de arquitectos de Galicia, 1983, con "Notas para unha revisión da obra de J.K. Conant" di S. Moralejo Alvarez, pp. 91-116); inoltre: S. Moralejo Alvarez, "Ars sacra et sculpture romane monumentale: le trésor et le chantier de Compostelle", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa,* 11 (1980), pp. 189-238; *Idem,* "La imagen arquitectónica de la Catedral de Santiago de Compostela", in *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura, op. cit.,* pp. 37-62; *Idem,* "Le porche de la Gloire de la cathédral de Compostelle: problèmes de sources et d'interprétation", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa,* 16 (1985), pp. 92-116; *Idem,* "Le Lieu Saint: le tombeau et les basiliques médievales", in *Santiago de Compostela. 1000 Ans..., op. cit.,* pp. 41-52; J. D'Emilio, "The Building and the Pilgrim's Guide", in *The Codex Calixtinus and the Shrine..., op. cit.,* pp. 137-184; M. Castiñeiras, "Didacus Gelmirius...", *op. cit.,* pp. 34-97; J. Williams, "La basilica compostellana e il cammino di pellegrinaggio", in *Compostela e l'Europa, op. cit.,* pp. 110-121.

[24] Cfr. R. Grégoire, *Manuale di agiologia, op. cit.,* pp. 331-388: 386 (per san Marco a Venezia, "defensor civitatis" dall'828/829); 387 (per Roma, sede dei *martyria* degli apostoli Pietro e Paolo e custode "di un'abbondanza unica di corpi santi").

[25] In particolare, per san Marco a Venezia, si veda M.C. Peyer, *Città e santi patroni, op. cit.,* pp. 45-64.

Fig. 4. Paolo Veneziano, *Traslazione del corpo dell'evangelista Marco a Venezia,* 1345. Venezia, Museo di S. Marco. Fa parte dei pannelli destinati a coprire la *Pala d'oro* nei giorni feriali

né erano perciò facilmente accessibili alla devozione itinerante.

Una serie, nota, di circostanze aveva reso perciò utile e 'necessario' il sorgere, nel tardo secolo XI, di quel grandioso tempio della Cristianità occidentale, che idealmente la configurava a fronte di Roma e Gerusalemme. Né è un caso che, parallelamente con l'avanzare della riforma, venisse elaborato anche l'ideale della *"recuperatio terrae sanctae"* per la quale Urbano II (1088-1099) aveva bandito la prima Crociata. (Fig. 5).

La nuova cattedrale compostellana era stata concepita con tre compiti: dimostrare, con i suoi altari e cappelle, la conformità nelle celebrazioni al "rito romano"; farsi emblema ri-assuntivo, con la sua architettura e le sue figurazioni scultoree, dell'intera Storia della Salvezza; attestare con tutti i crismi dell'ufficialità di essere custodia/reliquiario della tomba di Santiago, tanto che la città di Compostela poteva a buon diritto chiamarsi "sede apostolica"[26].

[26] L'apostolicità di Santiago di Compostela fu rivendicata dall'episcopato di Iria-Compostela fin dal secolo X, tanto che il papa Leone IX (1048-1054) giunse a scomunicare nel 1049 il vescovo Cresconio, per l'accentuazione eccessiva di tale ideologia promozionale della sede iacopea. È peraltro nota la posizione tenuta dal vescovo, poi arcivescovo Diego Gelmírez, che perseguì la costante esaltazione di Compostela, come centro custode del corpo di Giacomo di Zebedeo, in base al principio della apostolicità e alla teoria delle "tre sedi apostoliche". L'azione di Gelmírez nei confronti del papato, da questo punto di vista, è stata felicemente definita in L. Vázquez de Parga, J.M. Lacarra, J. Uría Ríu, *Las peregrinaciones, I, op. cit.,* p. 53, come un agire non "per opposizione", ma "per imitazione". L'*imitatio Romae* risulta uno dei motivi ispiratori più caratteristici di Gelmírez, come è stato messo in evidenza da diversi studiosi, ed è testimoniato sia nel *Codex Calixtinus* che nella *Historia Compostellana* (cfr. le note 30 e 40). Al riguardo, pare significativo, circa l'atteggiamento del Papato, il preambolo nel privilegio della concessione del "pallio" a Gelmírez da parte di Pasquale II (1099-1118), del 31 ottobre 1105. Ivi si legge che "locus ipse ubi sacrosancta ipsa pignora requiescunt, prius villa burgensis, deinceps municipium fuit, quod Compostellae nomine nuncupatum est. Mox per Apostolicae Sedis dispositionem etiam episcopalis cathedra, quae in proximo Iriae municipio fuerat, Compostellam translata est": *Historia Compostelana,* I, XVII (cito, con *Historia Compostelana,* dall'edizione della Real Academia de la Historia, Madrid, 1965, cfr. la nota 30). Il concetto era che se, per volontà divina, il corpo dell'apostolo Giacomo era stato traslato in Spagna e là riposava –come l'*Ecclesia occidentalis* credeva– solo grazie all'autorità pontificia quell'oscuro borgo dove si trovava il corpo dell'apostolo, divenuto città col nome di Compostela, era assurto a nuova gloria con la dignità episcopale. L'accento è posto dunque sull'unica *potestas,* quella papale, in grado di 'riconoscere' ciò che faceva la differenza fra i due *municipia.* In questa frase, sottolineata anche da Fernando López Alsina, *La ciudad de Santiago, op. cit.,* pp. 145-146, nota 125, mi pare sia condensata l'intera posizione del papato nei confronti dell'ambizioso presule compostellano: assecondato al bisogno, nell'ambito dei difficili equilibri da stabilire entro le vicende della Cristianità occidentale –fino al conseguimento del titolo arcivescovile, concesso da Callisto II (1119-1124) nel 1120 –ma più tardi nettamente ridimensionato sotto Innocenzo II (1130-1143). Il tema della *imitatio Romae*

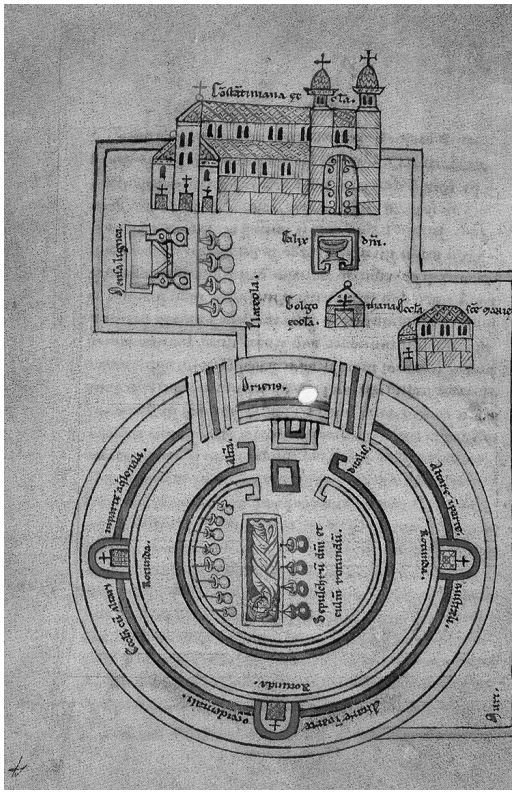


Fig. 5. Arculfo, *Pianta del Santo Sepolcro a Gerusalemme,* miniatura in *De locis sanctis Hierusalem,* inizi del sec. XIII. Vienna, Österreichische Nationalbibliotek, MS 609, f. 4r.

Il 'potenziamento' del centro iacopeo compostellano, fin dal tardo secolo XI, soddisfaceva alle esigenze della città, ma era anche necessario come punto essenziale di riferimento, nella penisola iberica, della politica universalistica del Papato. Compostela aveva acquisito una speciale dignità come custode della tomba in cui riposava il corpo dell'apostolo Giacomo di Zebedeo, secondo un'antica tradizione cui allora la Chiesa prestava tutti i crismi dell'ufficiale riconoscimento. Come parte della sede episcopale in cui era stato adottato il "rito romano" in segno di obbedienza al successore di Pietro, essa poteva essere capofila delle altre diocesi iberiche nei rapporti con il Papato. Per questo ruolo, era inevitabile che lo stesso Urbano II formulasse nel 1095 il decreto di trasferimento della sede episcopale da Iria a Compostela[27]. In tal modo le sorti

gelmiriana è stato suggestivamente approfondito in più occasioni da Serafín Moralejo, cfr. ad es. S. Moralejo, "San Giacomo e i cammini della sua iconografia", in *Santiago. L'Europa del pellegrinaggio, op. cit.,* pp. 75-89: 80-82. Sul riferimento ecclesiologico alla riforma 'gregoriana' dell'*imitatio Romae* di Gelmírez, per quanto riguarda la basilica compostellana, cfr. M. Castiñeiras, "Didacus Gelmirius...", *op. cit.,* pp. 69-70, 83-92. Sul motivo ideologico dell'"apostolicità" e delle "tre sedi apostoliche" cfr. R. Plötz, "El Apóstol Santiago el Mayor en la tradición oral y escrita", in *Santiago, Camino de Europa, op. cit.,* pp. 193-211: 197.

[27] Anche questo importante atto pontificio è riportato nella *Historia Compostelana,* I. V. Non è senza significato che il titolo che lo individua sia quello di "Libertas Compostellanae Ecclesiae", che rivela con chiarezza l'intento di Urbano II di sottrarre a qualsiasi giurisdizione ecclesiastica e laica la sede di Santiago, eccetto quella del papa, assegnando dunque alla città dell'apostolo un suo preciso ruolo in Spagna, nel quadro dell'attuazione della politica ecclesiale universalistica propugnata da Gregorio VII. Di fatto si trattò del trasferimento dell'antica sede episcopale di Iria a Compostela, "pro Beati Apostoli Jacobi reverentia": ma, anche questa volta in modo significativo, ribadendo che ciò la Chiesa di Roma poteva fare come erede della *potestas solvendi et ligandi* attribuita da Cristo al suo successore Pietro. A questo potere apparteneva anche la facoltà "ut […] sedes sedibus commutaret". Si veda anche, in proposito, F. López Alsina, *La ciudad de Santiago, op. cit.,* p. 64 (e, ivi, le note 134, 135), che sottolinea come l'atto pontificio comportasse anche il deciso riconoscimento dell'apostolicità della sede che custodiva il corpo di Santiago e come il papa Pasquale II fosse anch'esso un valido supporto per tale sede e il suo vescovo, con i numerosi atti a favore, che testimoniavano e diffondevano "el cambio sincero y radical de la actitud de Compostela hacia el pontificado y la iglesia romana. No era una apostolicidad sin Roma, sino con Roma […]". Peraltro la stessa *Historia Compostellana* testimonia la profonda affinità di pensiero di Gelmírez con la dottrina ecclesiastica 'gregoriana' della supremazia del *sacerdotium* sul *regnum:* che il presule compostellano ebbe il coraggio di esprimere nel 1113 nel chiostro di Santa Maria di Burgos, quando era in corso

e la storia di quel centro importante di culto "apostolico" sarebbero state legate stabilmente all'avanzare ed estendersi degli ideali della riforma.

Un accordo, sostanzialmente basato sulla reciproca convenienza, ma anche fondato su indirizzi concettuali condivisi circa la supremazia del *Sacerdotium* sul *Regnum,* faceva parte della politica di 'presenza' della Chiesa di Roma nella penisola iberica e avrebbe consentito a Diego Gelmírez di realizzare le proprie ambizioni, pur entro l'ambito del formale riconoscimento dell'autorità pontificia[28].

L'importante carriera ecclesiastica di Gelmírez risulta compresa fra i due estremi dell'iniziale opportunità da parte del Papato di poter contare su un noto centro religioso conquistato alla riforma, in cui veniva riconsegnato alla Chiesa universale il tesoro spirituale del pellegrinaggio iacopeo, e dell'esigenza da parte del presule di creare una solida base, in via di principio, a sostegno della propria autorità, minacciata da ricorrenti ribellioni cittadine (dei *"burgenses"* desiderosi di una propria autonomia politica; dei canonici della cattedrale e dell'alto clero, di cui una parte si mostrava celatamente insofferente rispetto ad un potere che il loro superiore riteneva assoluto in quanto direttamente derivante dalla *"missio apostolorum")*, ma anche sottoposta alle continue pretese ed ingerenze dei sovrani[29].

Questa seconda necessità imponeva a Gelmírez di agire favorendo di fatto ma anche istituzionalmente l'accentuazione di un autonomismo locale, in nome degli stessi ideali teocratici della riforma.

Il punto di forza di questa politica attuata da Gelmírez era il pellegrinaggio a Santiago, allora molto fiorente. Ciò presupponeva da parte di tale presule la capacità di guardare lontano per cercare di risolvere problemi vicini. Ma presupponeva anche che alla base di questo potenziamento del centro compostellano si trovasse l'idea-cardine che la città di Santiago meritasse questa sua promozione in Europa come sede di pari dignità, in quanto "apostolica", rispetto a Roma. Il *Codex Calixtinus,* l'*Historia Compostellana* e altri documenti coevi ne offrono chiara testimonianza[30].

---

una sollevazione popolare. Come aveva detto allora Gelmírez, in qualità di eredi degli Apostoli, per quanto indegni, i pastori d'anime ascendono ai vertici del loro ministero: "nos –affermava Gelmírez– ministeriorum Dei summi dispensatores Pontifices vocamur: nos specialiores et praecordialiores filii Dei sumus", affermando una vera e propria 'mistica del potere ecclesiale'. Cfr., in proposito, F. López Alsina, *La ciudad de Santiago, op. cit.,* pp. 75-76, nota 200.

[28] Si veda la nota precedente.

[29] Circa i rapporti fra l'episcopato compostellano e i sovrani tra la fine dell'XI e la prima metà del XII secolo si rimanda alla già citata opera di Fernando López Alsina, *La ciudad de Santiago, op. cit.,* la cui analisi si avvale della profonda conoscenza delle fonti documentarie e archivistiche della storia medioevale compostellana e specialmente della *Historia Compostellana* e della raccolta di privilegi della cattedrale di Santiago chiamata *Tumbo A:* su cui cfr. la seguente nota 30.

[30] Circa il *Codex Calixtinus,* si veda la nota 40. È comunque ormai chiaro a quanti si sono variamente occupati di questi testi fondamentali per la storia medioevale compostellana, e specialmente per l'epoca di Diego Gelmírez, come la redazione sia del *Liber Sancti Jacobi/Codex Calixtinus,* sia della *Historia Compostellana,* sia del *Tumbo A* obbediscano ad un unico, lucido disegno testimoniale, concepito –ma non concluso –da Diego Gelmírez non appena egli aveva raggiunto la dignità di vescovo, di fondare la perpetua gloria della sua sede, e la memoria di quegli irripetibili decenni, sul triplice supporto di un testo per il culto e per il pellegrinaggio (ormai aperto ad una dimensione internazionale); di una narrazione storica relativa a Compostela (come *gesta episcopi);* di una

In un rapporto per così dire giocato su due fronti contrapposti –di concordanza con gli orientamenti papali e della riforma, e di distinzione/emulazione rispetto alla dignità "apostolica"– Gelmírez viveva e presentava la sua autorità pastorale come analoga, per natura, a quella pontificia[31]. In modo significativo, egli infatti firmava gli atti ufficiali con la *"rota"* crocesignata, come facevano i papi[32] (Fig. 6, Fig. 7); definiva il suo ruolo pasto-

raccolta di privilegi e di atti che avrebbero collocato la sede di Santiago entro un rango primario. Di fondamentale importanza, sul *Tumbo A,* resta lo studio di F. López Alsina reso noto nel Convegno iacopeo pistoiese del 1984, i cui Atti sono stati editi nel 1987: F. López Alsina, "El cartulario medieval como fuente histórica: el Tumbo A de la Catedral de Santiago de Compostela", in *Pistoia e il Cammino di Santiago, op. cit.,* pp. 93-117, vero e proprio poderoso lavoro preparatorio per la successiva opera dedicata, nel 1988, a *La ciudad de Santiago,* dove lo studioso coglieva i frutti del metodo adottato, di 'incrocio multidirezionale delle fonti'. Cfr. anche: *Los reyes de Santiago. Exposición de documentos reales de la Catedral de Santiago de Compostela* (Santiago de Compostela, agosto-diciembre, 1986), Santiago de Compostela, 1988 e, ivi, F. López Alsina, "La Iglesia de Santiago y los monarcas de los reinos hispánicos de los siglos IX-XIII", in *Los Reyes y Santiago, op. cit.,* pp. 11-24; *Idem, "*Tumbo A de la Catedral de Santiago", in *Santiago, Camino de Europa, op. cit.,* pp. 248-249; più recentemente: R. Sánchez, "Tumbo A della cattedrale di Santiago de Compostela", in *Compostela e l'Europa, op. cit.,* scheda 28, pp. 372-373. Per quanto riguarda l'*Historia Compostellana,* una riedizione in facsimile di quella edita a Madrid da E. Flórez nel 1765, nel tomo XX della *España Sagrada,* è stata stampata a cura della Real Academia de la Historia nel 1965: *Historia Compostelana, escrita por tres Canónigos de Santiago, desde el año mil y ciento al quarenta* […], Madrid, 1965 (da cui cito, con *Historia Compostelana*); più recentemente l'opera è stata edita a cura di E. Falque Rey: cfr. *Historia Compostellana* ("Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis", 70), ed. E. Falque Rey, Turnhout, 1988. Su tale fonte si vedano almeno: B.F. Reilly, "The *Historia Compostellana.* The Genesis and Composition of twelfth-century Spanish gesta", *Speculum,* 44 (1969), pp. 78-85; L. Vones, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes 1070-1130. Ein Betrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Spanien und dem Papsttum zu Beginn des 12. Yahrhunderts* ("Kolner Historische Abhandlungen", 29), Köln-Wien, 1980. Una sintetica descrizione dell'esemplare di Salamanca si deve a V. Nodar, in *Compostela e l'Europa, op. cit.,* scheda 31, pp. 378-379.

[31] Per quanto si ritenga comunemente che il termine *"pontifex"* sia sostanzialmente sinonimo di *"episcopus",* specialmente nei secoli XI-XII, esiste fra le due definizioni del ruolo pastorale una sottile ma sostanziale differenza. Se con l'ellenizzante termine di *"episcopus"* si indicava, fin dalle origini delle prime comunità cristiane, colui che aveva il compito di 'sorvegliare' il buon andamento del *"populus"* a lui affidato entro un determinato ambito territoriale, con il termine *"pontifex"* si richiamava l'antico ruolo, attribuito ad uno speciale collegio sacerdotale durante l'Impero Romano, di garante della conformità ufficiale dei culti. Per questo motivo dal Medioevo *"pontifex"* fu definito, per antonomasia, il papa di Roma, come garante innanzi tutto delle verità della fede, e poi come guida dell'intera chiesa "cattolica". Il termine *"pontifex"*, che Gelmírez usava per definire il suo ruolo pastorale, sottintendeva perciò l'appartenenza ad un rango superiore, quello degli eredi degli apostoli stessi, garanti e propagatori della fede per 'chiamata' da parte di Cristo (*missio apostolorum*): cfr. anche la nota 27.

[32] Diego Gelmírez firmava gli atti ufficiali con la *"rota"* papale a imitazione di quella di Urbano II, sul cui perimetro circolare si leggeva il motto *"Verbo Domini celi firmati sunt"* (*Salmi,* 32,6): cfr. J.M. Sánchez, "Donazione di Alfonso Raimúndez a Munio Pérez (31 maggio 1124)", in *Compostela e l'Europa, op. cit.,* scheda 32, pp. 382-383; *Idem,* "Privilegio conferito da Alfonso VII ai partecipanti all'opera della cattedrale di Santiago de Compostela (18 marzo 1131)", in *Ibidem,* scheda 33, pp. 384-385; V. Nodar, "Historia Compostellana di Salamanca", in *Ibidem,* scheda 31, pp. 378-381, con riproduzione della *"rota"* ivi miniata di Callisto II (p. 380), dall'impostazione concettuale anche più esplicita; il motto sul bordo circolare recita infatti: *"Firmamentum est Dominus timentibus eum"* e il nome del papa si trova scritto entro i due quarti inferiori del cerchio spartito in quattro parti dalla Croce (allegoria delle quattro 'regioni' della terra), al di sotto dei nomi degli apostoli Pietro e Paolo (emblemi dell'autorità pontificia), che occupano invece i due quarti superiori. Tale *"rota"* è schematicamente riprodotta anche nell'edizione del 1765 riedita in facsimile nel 1965: cfr. *Historia Compostelana,* II, XVII e II, LXIV, per due atti rispettivamente del 1120 e del 1124. Cfr. anche F. López Alsina, "La Iglesia de Santiago y los monarcas", *op. cit.,* p. 17 (restituzione grafica della *"rota"* di Gelmírez); per il comportamento del presule compostellano in proposito, cfr. anche L. Gai, "L'arcivescovo Diego Gelmírez e un pellegrinaggio penitenziale a Gerusalemme", *Compostella,* 21 (luglio-dicembre 1996), pp. 3-13; più in generale: K. Herbers, "Santiago de Compostela zur Zeit von Bishof Diego Gelmírez (1098/1099-1140)", *Zeitschrift für Kirkengeschichte,* 98, 1 (1987), pp. 89-102.

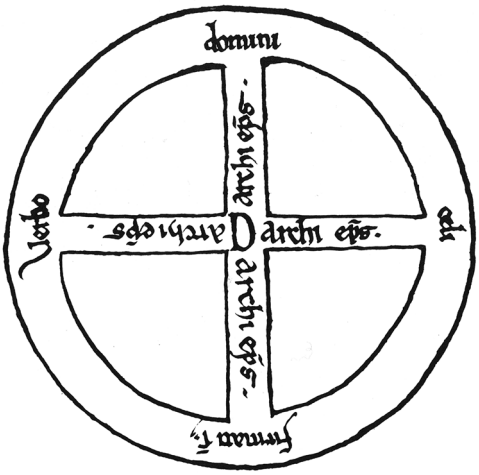


Fig. 6. *Restituzione grafica della* rota *con cui si firmava l'arcivescovo di Compostela Diego Gelmírez,* dalla pergamena contenente la donazione di Alfonso Raimúndez a Munio Pérez del 31 maggio 1124, controfirmata dall'arcivescovo Gelmírez. Santiago de Compostela, ACS, Archivio della Cattedrale di Santiago

Fig. 7. *Copia miniata della* rota *del papa Callisto II,* nella copia di Salamanca della *Historia Compostellana,* prima metà del sec. XIII. Salamanca, Università di Salamanca, Biblioteca General Histórica, MS. 2658, f. 69r.

rale come quello di un *"pontifex"* e la propria residenza come *"pontificale palatium"*[33]. Con Gelmírez si chiarisce e si matura, articolandosi in un disegno concettuale di suggestiva evidenza, il ruolo del santuario compostellano come punto di confluenza e 'terminale' della devozione occidentale in cammino, proprio in base al suo

[33] Nella *Historia Compostellana,* testimone, almeno fino agli eventi del 1124 e attraverso i due scrittori dell'*entourage* di Diego Gelmírez, il tesoriere della cattedrale compostellana Munio Alfonso e Maestro Giraldo di Beauvais, delle gesta e della mentalità del presule di Santiago, risulta il duplice e non uguale significato degli aggettivi con cui si qualifica sia il più antico, sia il nuovo palazzo che era sede di Gelmírez. Mentre con *"episcopale palatium"* ci si riferiva normalmente all'abitazione di colui che era stato nominato come detentore istituzionale della sede compostellana e vi agiva nel suo ruolo pastorale, quando si trattava della residenza episcopale come allegoria e simbolo di una più alta e prestigiosa dignità nella gerarchia di coloro che Dio stesso aveva chiamato a regolare le vicende terrene in suo nome, il *"palatium"* del presule era definito *"pontificale"* e la conformazione ad esso necessaria pari ad una reggia. Si veda, nel testo, quanto riguarda il progetto di Gelmírez di adeguare la città di Compostela al nuovo prestigio raggiunto, dopo il conferimento del "pallio" a Roma nel 1105 da parte di Pasquale II: consacrandovi nuove chiese "ad instar Romanae Curiae", provvedendo ad una adeguata istruzione del clero e costruendo "pontificales palatii", dato che non c'era "nullam ibi domum Pontifici honestam et congruam" (*Historia Compostelana,* I, XX). Nella suggestiva descrizione dello stato dei lavori della nuova, immensa cattedrale, verso il 1111, il primo *"pontificale palatium"* compare, nella zona dove si erigeva il grande deambulatorio e il presbiterio della basilica, quasi a voler presentare, accostate, le due entità ecclesiali (ivi, I, LXXVIII). Al conseguimento della nuova dignità arcivescovile concessa da parte di Callisto II nel 1120, la sede di Gelmírez avrebbe cambiato ubicazione, distinguendosi ulteriormente dall'ambito della sede canonicale, collocandosi "in fronte ecclesiae Beati Jacobi dextra" per chi usciva dalla cattedrale, e assumendo strutture magnifiche, perché "decebat ut Palatia idonea, immo regalia, haberet, utpote Sancti Jacobi Archiepiscopus et Sanctae Romanae Ecclesiae Legatus", "ampla atque excelsa", in grado di ricevere re, papi, dignitari della Chiesa ed altri personaggi della gerarchia ecclesiastica e laica (ivi, II, XXIV). Sugli scrittori delle varie parti della *Historia Compostellana* si veda la magistrale analisi di F. López Alsina, *La ciudad de Santiago, op. cit.,* pp. 48-93.

riferimento apostolico[34]. A fronte dell'antico disegno romanocentrico degli itinerari di pellegrinaggio europei, veniva offerto all'immaginario collettivo dei devoti in cammino quell'*iter iacobeum,* ugualmente importante e degno, che conduceva fino agli estremi limiti occidentali della terra conosciuta, dai quali lo sguardo si poteva spingere verso quell'orizzonte marino che segnava il misterioso inizio dell'al di là.

La stessa struttura architettonica della monumentale basilica compostellana evocava, con i *tituli* delle sue cappelle poste lungo il deambulatorio e i bracci del transetto, la sua dignità di luogo sacro in cui si concludevano tutti i cammini europei della fede, fin dalla più lontana tappa italiana di San Nicola di Bari: come a voler fissare per sempre, intorno alla tomba di Santiago, una luminosa corona dei santi più importanti della cristianità[35]. In questo termine finale, che simboleggiava anche il concludersi della vita umana intesa come pellegrinaggio verso Dio e la Città Santa, ogni itinerario, tuttavia, aveva il proprio 'verso' e la propria mèta: in direzione contraria, in modo eclatante, rispetto a quello delle antiche vie "romee"[36].

---

[34] Il concetto è chiaramente espresso in *Historia Compostelana*, II, III (anno 1118), nel famoso brano: "Consideravit, quod ubicumque terrarum alicuius Apostoli corpus requiesceret, ibi aut Papatus, aut Patriarchatus, aut ad minus Archiepiscopatus erat, excepta Ecclesia Beati Jacobi". Il concetto è ripetuto sotto l'anno 1120 (ivi, II, XV). Per tale giusto motivo la sede compostellana aveva il diritto di essere promossa con un adeguato riconoscimento della sua dignità apostolica. Questo pensiero presupponeva la parità iniziale dei tre apostoli, intorno ai quali erano sorti i centri cultuali di Roma, Compostela ed Efeso. Gelmírez avrebbe improntato tutta la sua azione, nell'ambito della politica ecclesiastica pontificia, al fine di ottenere titoli onorifici e ruoli di importanza crescente per la sua sede. Il quadro generale di riferimento è chiaramente delineato da F. López Alsina, *La ciudad de Santiago, op. cit.,* p. 47: "Compostela, como ciudad de Santiago, era el centro de una de las tres grandes peregrinaciones medievales y Gelmírez, desde que en 1093 administrara por primera vez la iglesia de Santiago, se convirtió en uno de los eclesiásticos más influentes del reino castellano-leonés, en el que se desarrollaba entonces un profundo movimiento de reforma eclesiástica, alentado desde Roma y desde Cluny". Cfr. anche la nota 26 del presente saggio.

[35] Di fondamentale importanza, anche per i successivi studi in proposito, risulta il contributo di S. Moralejo Alvarez, "La imagen arquitectónica de la Catedral de Santiago de Compostela", *op. cit.,* reso noto nel 1983 ed edito nel 1985, specialmente le pp. 41-55.

[36] Cfr. R. Stopani, *La Via Francigena in Toscana. Storia di una strada medievale,* Firenze, 1984; *Idem, La Via Francigena. Una strada europea nell'Italia del Medioevo,* Firenze, 1988; *Idem,* "Le grandi vie di pellegrinaggio nel medioevo: spedali, lebbrosari e xenodochi lungo l'itinerario toscano della Via Francigena", in *Pistoia e il Cammino di Santiago, op. cit.,* pp. 313-330; *Le vie degli eserciti, dei mercanti, dei pellegrini: la Via Romea,* Atti della Tavola Rotonda (Bologna, 25 maggio 1991), Bologna, 1992; P. Foschi, "Strade medioevali dell'Italia centro-settentrionale: dall'eredità romana al nuovo assetto territoriale", in *Le vie degli eserciti, op. cit.,* pp. 16-26; D. Cavallo, *Via Cassia. I. Via Cimina* ("Antiche strade". Lazio), Roma/Libreria dello Stato, 1992; R. Stopani, *La Via Francigena del Sud. L'Appia Traiana nel Medioevo,* Firenze, 1992; *Idem, Le vie di pellegrinaggio nel Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella,* 1995 (prima ristampa ed. 1991); L. Gai, "La Francigena e il Cammino italiano", in *Santiago. L'Europa del pellegrinaggio, op. cit.,* pp. 275-295; P. G. Caucci von Saucken, "La asistencia hospitalaria en la via francigena: órdenes y confraternidades", in *Santiago, Camino de Europa, op. cit.,* pp. 83-97; *Idem,* "La Francigena e le vie romee", in *Il mondo dei pellegrinaggi. Roma, Santiago, Gerusalemme, op. cit.,* pp. 137-186; *Francigena: santi, cavalieri, pellegrini,* a cura di P. Caucci von Saucken, Milano, 1999 (con i diversi contributi, ivi compresi, di P. Caucci von Saucken, L. Gai, M. Miglio, A. Benvenuti, F. Cardini, M. Piccat, A. Santoro e M. Tangheroni, M. Sensi, G. Palumbo); F. Bisconti, "Le origini del pellegrinaggio petriano e il culto dei martiri romani", in *Romei e Giubilei, op. cit.,* pp. 35-42; M. Oldoni, "Ma Roma non è Gerusalemme. Ragioni e promozione del viaggio", in *Romei e Giubilei, op. cit.,* pp. 73-79; R. Stopani, "Gli itinerari", in *Romei e Giubilei, op. cit.,* pp. 137-141. Sul concetto di "area di strada", a cui va rapportata la Francigena, cfr. G. Sergi, "Premessa", in *Luoghi di strada nel Medioevo fra il Po, il mare e le Alpi occidentali,* a cura di G. Sergi, Torino, 1996.

Tale santuario, in costruzione ancora al tempo di Gelmírez, risulta il monumento plasticamente evidente di questo modo di pensare: così radicato e condiviso da prolungarsi ben oltre i termini dell'esistenza dello stesso Gelmírez. Lo dimostrarono gli arcivescovi suoi successori e anche i sovrani, che vollero finanziare il completamento della basilica di Santiago[37]. Ne è prova lo stesso Pórtico de la Gloria –del tutto coerente con la concezione metaforica generale –la cui costruzione fu affidata a Maestro Mateo negli ultimi decenni del secolo XII[38], quando si pose mano al completamento della facciata occidentale della cattedrale e alla sua ultima sistemazione, probabilmente terminata entro il 1211, l'anno della sua solenne consacrazione[39].

Ma se il personaggio Gelmírez, di altissimo rango anche intellettuale, dovette essere chiave di volta della complessa serie di rapporti fra il papato e le differenziate realtà iberiche, specialmente nel difficile periodo della "lotta per le investiture", non fu meno chiaro ai pontefici del tempo, e segnatamente ad Innocenzo II (1130-1143), quali rischi comportasse per l'auspicata unità della Chiesa universale lo sviluppo a Compostela di un eccessivo autonomismo, affermato anche su basi ideologiche.

Quali che fossero i suoi rapporti con quell'ampia serie di materiali agiografici, cultuali e liturgici, oltre che leggendari, che va sotto il nome di *Liber Sancti Iacobi* –da cui si ritiene derivino le copie 'ridotte', rinvenute in vari luoghi del continente, denominate *Libellus*– il *Codex Calixtinus*[40], redatto appositamente per il santuario compostellano,

[37] Cfr. S. Moralejo, "Le lieu Saint: le tombeau et les basiliques médiévales", *op. cit.,* pp. 46, 51, 52; J. D'Emilio, "The Building and the Pilgrim's Guide", *op. cit.,* pp. 185-206: 195-198 sul difficile periodo successivo alla morte di Gelmírez, caratterizzato da una sostanziale debolezza degli arcivescovi successori nei confronti del potere regio di Fernando II (1157-1188); la situazione condizionò i cicli costruttivi finali della cattedrale compostellana. Sul Pórtico de la Gloria e l'apporto delle maestranze borgognone di Maestro Mateo cfr. anche F. Singul, "Arco central de la fachada del Pórtico de la Gloria (fragmento)", scheda in *Santiago la Esperanza,* Catalogo della mostra (Santiago de Compostela, 27 maggio-31 dicembre 1999), ("Xacobeo '99" Galicia), Santiago de Compostela/Xunta de Galicia, 1999, p. 326; M. Castiñeiras, "Didacus Gelmirius...", *op. cit.,* pp. 63, 80.

[38] Il contratto di allogagione dell'ampio intervento conclusivo della cattedrale di Santiago fu stipulato il 23 febbraio 1168 e ne fu principale promotore il re Fernando II, che ne finanziò l'opera: F. Singul, *Arco central, op. cit.,* p. 326.

[39] M. Castiñeiras, "Didacus Gelmirius...", *op. cit.,* p. 80. La solenne consacrazione del 1211 fu celebrata alla presenza del re Alfonso IX (1188-1230), successore di Fernando II.

[40] A lungo gli studiosi si sono serviti di questa fonte primaria del culto iacopeo compostellano nell'edizione: *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus,* ed. a cura di W.M. Whitehill, Santiago de Compostela, 1944 (peraltro introvabile in Italia). Un'edizione in facsimile è stata pubblicata a Madrid nel 1993: *Jacobus. Codex Calixtinus de la Catedral de Santiago de Compostela,* Madrid, 1993. Attualmente è disponibile l'edizione, in trascrizione scientificamente adeguata, del manoscritto custodito nell'Archivio della Cattedrale di Santiago: *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus,* a cura di K. Herbers e M. Santos Noia, Santiago de Compostela/Xunta de Galicia, 1998. Il testo è descritto, nella sua struttura, in L. Vázquez de Parga, J.M. Lacarra, J. Uría Ríu, *Las peregrinaciones,* I, *op. cit.,* pp. 171-200 ("El Liber Sancti Jacobi y su textos referentes a la leyenda de Santiago"); 202-215 ("La Guía del Liber Sancti Jacobi"); 499-507 ("La Historia Karoli Magni et Rotholandi/La crónica de Turpín"). Com'è noto, il carattere composito del codice ha dato origine ad una numerosa serie di studi storico-codicologici su alcune parti di esso, specialmente sulla *Passio* e la *Translatio,* con l'*Epistula Pape Leonis,* sull'*Historia Turpini* del IV Libro, sulla cosiddetta "Guida del pellegrino" che ne forma il Libro V. Ad ognuna di queste parti è stata finora dedicata una nutrita serie di studi specialistici, così come altri studi hanno trattato, in tutta Europa, del culto e della cultura iacopea, dell'agiografia relativa a Santiago, dell'arte, della liturgia, del pellegrinaggio: argomenti che tutti prendono l'avvìo principalmente in rapporto con tale manoscritto. Di esso sono state censite le copie e le versioni ridotte (nella forma del cosiddetto *"Libellus"*), così come le attestazioni codicologicamente autonome di singole parti, in circolazione nel Medioevo entro gli *scriptoria* del continente. Ad esempio, il caso di Pistoia,

delinea nel quinto libro la configurazione, suggestiva per l'immaginario collettivo, delle diverse vie di pellegrinaggio tutte confluenti, attraverso l'unico *Camino de Santiago,* verso la mèta di Compostela, alla tomba dell'apostolo[41]. Il 'disegno' di tali itinerari risultava simile a quello di una stella cometa, o a quella "via di stelle" che si sarebbe posta come guida, nell'*Historia Turpini* contenuta nel quarto libro del codice[42], al buon re Carlo per condurlo alla *recuperatio Hiberiae* dagli infedeli.

Era quello un 'disegno' diverso, più dinamico e proiettato verso i misteriosi confini del *"finis terrae",* rispetto a quello cui si rapportavano pensieri e azioni dei pellegrini "romei", per i quali ogni itinerario della fede confluiva in modo radiale, centrico, verso l'unica mèta della Roma dei papi: che rappresentava per ogni cristiano lo stabile e immutabile punto di riferimento.

Erano due immagini-guida emblematiche e diverse.

---

in cui nel 1145 il vescovo vallombrosano Atto aveva istituito ufficialmente il culto (di configurazione patronale) iacopeo/compostellano, comportò la contemporanea presenza, nelle mani del vescovo di tale città toscana, di *excerpta* dal *Calixtinus,* quali la *Passio* e la *Translatio,* cui si aggiunse anche una versione della *Epistula Pape Leonis:* come già da tempo segnalato (cfr. L. Gai, "Le origini. Una città dedicata...", *op. cit.,* pp. 33-36; *Eadem, "*Testimonianze jacobee", *op. cit.,* pp. 131 nota 26, 151-167, 203-217, 226-228). Peraltro, quanto emerge da tali presenze codicologicamente importanti, perché coeve allo stadio gelmiriano di redazione del *Calixtinus* (che raggiunse la sua completezza, com'è noto, solo qualche decennio dopo la sua morte, nella copia 'illustre' e miniata eseguita per la cattedrale compostellana) non ha avuto finora un'adeguata considerazione neppure da parte di chi, come Manuel C. Díaz y Díaz, risulta il maggiore esperto sugli aspetti codicologici e contenutistici del codice. Il quale, in merito, assegna gli *excerpta* pistoiesi alla categoria *"Libellus"* (cfr. M.C. Díaz y Díaz, "Algunos manuscritos jacobeos de Italia", in *Santiago e l'Italia,* Atti del Convegno internazionale di studi (Perugia, 23-26 maggio 2002), a cura di P. Caucci von Saucken, Perugia 2005, pp. 233-245: 241-243, dove comunque lo studioso afferma che i materiali iacopei pistoiesi "configuran el grupo más poderoso y significativo, todavía hoy, de estas producciones"). Peraltro, data la vastità del tema, che ha formato una bibliografia specialistica nella medievistica, non è qui possibile che citare solo alcuni dei lemmi principali: cfr. J. van Herwaarden, "L'integrità del testo del *Codex Calixtinus*", in *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura, op. cit.,* pp. 251-270; M.C. Díaz y Díaz, "El Liber Sancti Jacobi: situación de los problemas", *Compostellanum,* XXXII, 3-4 (1987), pp. 359-442; *Idem, El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, con la colaboración de M. Araceli Garcia Piñeiro y P. del Oro Trigo, Santiago de Compostela, 1988; *Idem, "*El Codex Calixtinus. Volviendo sobre el tema", in *The Codex Calixtinus and the Shrine..., op. cit.,* pp. 1-9; *Idem, "*Il Liber Sancti Jacobi", in *Santiago. L'Europa del pellegrinaggio, op. cit.,* pp. 39-55; *Idem,* "Preparativos para una edición del *Liber Sancti Jacobi",* in *La "peregrinatio studiorum" jacopea..., op. cit.,* pp. 149-159; K. Herbers, H.W. Klein, "Libellus Sancti Jacobi", *Jakobus Studien,* 8 (1997), Tübingen; J. van Herwaarden, "L'integrità del testo del Liber Sancti Jacobi: vent'anni più tardi", in *Santiago e l'Italia, op. cit.,* pp. 271-287: 283 (sulla circolazione indipendente in Europa di testi del *Calixtinus,* quali la *Translatio,* la raccolta dei miracoli, la Cronaca di Turpino; relativamente all'Italia lo studioso però non fa menzione della documentazione pistoiese); K. Herbers, "Il Codex Calixtinus, Il libro della Chiesa compostellana", in *Compostela e l'Europa, op. cit.,* pp. 122-141; A. Stones, "Codex Calixtinus (Liber Sancti Jacobi)", ivi, scheda 29, pp. 374-375 (con l'ipotesi che il probabile compilatore dei Libri I, II, III e V sia stato quel *Rainerius de Pistoia,* maestro a Santiago, che avrebbe svolto un ruolo importante anche nella compilazione della *Historia Compostellana*); *Eadem,* "Codex Calixtinus Vaticano", ivi, scheda 30, sulla copia trecentesca illustre oggi nella Biblioteca Apostolica Vaticana, pp. 376-377.

[41] Cfr. *Codex Calixtinus,* ed. K. Herbers, Liber V, pp. 233-258. In traduzione italiana: *Guida del pellegrino di Santiago. Libro quinto del Codex Calixtinus, secolo XII,* a cura di P. Caucci von Saucken ("Di fronte e attraverso", 236), con Introduzione del curatore, Milano, 1989; *Compostella. Guida del pellegrino di san Giacomo. Storia di Carlo Magno e di Orlando,* Introduzioni di R. Oursel e F. Cardini, traduzione e note di D. Tuniz, Cinisello Balsamo (Milano), 1989; *Il Codice callistino. Prima edizione italiana integrale del Liber Sancti Jacobi-Codex calixtinus (sec. XII),* con traduzione e introduzione di V.M. Berardi, *Presentazione* di P. Caucci von Saucken, ("Studi e testi", 3), Perugia-Pomigliano d'Arco/Università degli Studi di Perugia, Centro italiano di studi compostellani, 2008, Libro V, pp. 459-507.

[42] Cfr. *Codex Calixtinus,* ed. K. Herbers, *Liber IV,* pp. 195-229; *Il Codice callistino, op. cit.,* Libro IV, pp. 395-458.

Fig. 8. *La cosiddetta* "Cattedra di San Pietro", 870-875 circa. Città del Vaticano, Basilica di San Pietro. Portata a Roma nell'875 da Carlo il Calvo, in occasione della sua incoronazione imperiale da parte di papa Giovanni VIII, servì probabilmente per la cerimonia e restò nella basilica, fra i preziosi doni offerti dal sovrano al pontefice

Della prima di esse era fulcro Santiago, patrono della città episcopale e del centro di pellegrinaggio più occidentale del continente, ma anche *"pater peregrinorum"* universale: pertanto dotato di un ruolo di protezione e di guida spirituale che forse allora era difficile distinguere rispetto a quello di guida spirituale e religiosa del pontefice romano, quale erede e depositario della *potestas* di Pietro. (Fig. 8).

C'è stato chi ha utilizzato il *Calixtinus* come fonte per documentare l'insieme delle prerogative patronali di Santiago[43], come se tale codice fosse un mero deposito del sedimentarsi di testimonianze derivanti, per così dire, da un modo di pensare collettivo, privo di ogni carattere di opera intenzionalmente costruita per impulso di un preciso promotore.

Ma, come va sempre più emergendo dall'analisi testuale e contenutistica del *Calixtinus,* l'opera risulta composta da una serie di materiali antichi e nuovi ri-pensati e ri-utilizzati in modo coerente[44] in rapporto ad un'unica strategia dimostrativa: da assegnare, a quanto credo, alla sola, lucida mente di Diego Gelmírez, per quanto riguarda almeno la concezione generale del codice. Il *Calixtinus* serviva per il culto iacopeo compostellano e per la diffusione universale di questo culto, tramite le opportune reti di trasmissione: ivi indicate nel monachesimo 'riformato' di Cluny, nello stesso Papato e nella pratica del pellegrinaggio con le sue tappe devozionali[45].

[43] Si tratta del contributo di Francisco Puy Muñoz, reso noto nel Convegno internazionale di studi tenutosi a Pistoia nel 1984, cfr. la nota 13.

[44] Cfr. J. van Herwaarden, "L'integrità del testo", in *Santiago e l'Italia, op. cit.,* pp. 278-279.

[45] Mi riferisco alla celebre chiusa del Libro V: *Codex Calixtinus,* ed. K. Herbers, p. 258: "Hunc Codicem prius Ecclesia Romana diligenter suscepit. Scribitur enim in compluribus locis, in Gallia, in Ytalia, in Theutonica et in Frisia et precipue apud Cluniacum". In questa 'attestazione' definitiva della destinazione universale del codice si noti che il primo dei passaggi indicati nella trasmissione del medesimo presuppone il "diligente ricevimento" da parte della Chiesa di Roma: un abile modo di esprimere da una parte il fatto che il codice stesso era stato sottoposto e fatto conoscere alla somma autorità della Chiesa, dall'altra, implicitamente, che esso era stato canonicamente approvato e quindi ritenuto degno di essere diffuso. *L'epistula domini pape Innocentii* (Innocenzo II), inserita all'inizio dell'ultima parte aggiunta e databile al 1139, insieme al miracolo così datato che la segue, trova in quella chiusa la sua necessità. Indipendentemente dal fatto che l'epistula possa essere o meno un falso, essa attesta esplicitamente quanto nella chiusa stessa era implicito, garantendo infatti che il codice dedicato a Santiago era "verbis veracissimum" e "ab heretica et apocrifa pravitate alienum". Cfr. anche, in proposito, L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* p. 146, nota 83. L'*epistula* peraltro pare

Nel *Calixtinus* le varie definizioni del ruolo patronale assegnato a Santiago paiono piuttosto recuperi concettuali dinamici dalla tradizione, operati da una mente acuta e lungimirante, che intendeva condizionare anche il futuro di quel culto.

Santiago come *patronus,* nell'architettura concettuale del *Calixtinus,* è la figura apostolica che sta al centro di una capitale spirituale dell'Occidente cristiano: in accordo, dunque, con l'intento di Gelmírez di fare di Compostela la sede primaziale rispetto agli altri episcopati iberici[46].

Il *Calixtinus,* in altre parole, trasmette una visione sostanzialmente (e ambiguamente) bipolare riguardo ai principali punti di riferimento della *res publica christiana,* accreditando

un eloquente indizio di un intreccio di interessi, che coinvolgeva il papato, il regno di Galizia e i canonici della cattedrale compostellana, intorno a quel cruciale –e oscuro– periodo compreso fra i primi mesi del 1139 (dove s'arresta la *Historia Compostelana,* III, LVI) e la morte di Gelmírez, avvenuta il 6 aprile 1140. Non si dimentichi che proprio negli anni immediatamente successivi Innocenzo II aveva manovrato in modo da far sì che nella sede compostellana non potesse trovarsi mai più un arcivescovo dalla personalità troppo forte e 'scomoda', come lo era stato Gelmírez. Né si dimentichi che lo stesso papa, in modo scandaloso ed in nome sostanzialmente di una precisa 'ragion di stato' del Papato da attuare nella penisola iberica, aveva evitato, come sarebbe stato suo dovere, di procedere con la scomunica contro gli aggressori di Gelmírez negli anni 1136-1138 (*Historia Compostelana,* III, XLIX: "Sic et Papa in persecutione Romanae Ecclesiae recusavit juste sine fructu excommunicare, ut post in tranquillitate justius posset excommunicationem fructuosam facere"). Peraltro, com'è stato messo bene in evidenza da Fernando López Alsina, *La ciudad de Santiago, op. cit.,* pp. 82-84, 91-93, la prosecuzione (senza conclusione) della *Historia Compostellana,* presumibilmente fra 1145 e 1149, affidata al canonico Pedro Marcio dal nuovo arcivescovo Pedro Elías (1143-1149) –consacrato dopo un triennio di effettiva sede vacante per volontà dello stesso Innocenzo II– doveva essere un abile compromesso fra quanto veniva raccontato e quanto veniva omesso o 'adattato' per ragioni di opportunità. In quest'ultima parte della *Historia Compostellana* la decisione di non scomunicare i colpevoli dell'aggressione viene attribuita, in ultima istanza, alla volontà dello stesso Gelmírez, per non pregiudicare il buon nome del sovrano, la fama della sede compostellana (leggi: dei canonici) e lo stesso pellegrinaggio internazionale iacopeo (ivi, III, XLIX-L). In ivi, III, LIV si legge infatti che Gelmírez "autem animadvertensque […] quoniam si Regnum, et Hispaniae Imperatorem gladio excommunicationis percuteret, Ecclesia inde detrimentum incurreret, et omnis turba fidelium B. Jacobum causa peregrinationis visitare recusaret […] et etiam deteriora in Hispania insurgerent […] predictum sprevit consilium". Sulla decisa interferenza di Innocenzo II nella successione di Gelmírez, contrapponendosi al candidato regio Berengario vescovo di Salamanca e preferendo un esponente del capitolo canonicale compostellano, nella persona di Pedro Elías, cfr. R.A. Fletcher, "The Archbishops of Santiago de Compostela between 1140 and 1173: a new Chronology", *Compostellanum,* XVII (1972), pp. 45-61: 47-49. F. López Alsina, *La ciudad de Santiago, op. cit.,* pp. 82-83, inoltre sottolinea che il decano Pedro Elías era stato uno dei noti cospiratori contro Gelmírez. Berengario, comunque, sarebbe stato eletto e nominato arcivescovo di Compostela dopo la morte di Innocenzo II. Si sarebbe aperto così un periodo di altalenante prevalenza nella sede compostellana del potere regio e degli interessi dei canonici della cattedrale, a partire dalla metà del secolo XII, durante il quale si volle ritrovare l'antico prestigio gelmiriano con il completamento della grande basilica di Santiago.

[46] L'ambizione di Gelmírez, che egli riteneva legittima (cfr. la nota 34) ed era stata favorita da Callisto II nel difficile periodo della "lotta per le investiture", conclusosi temporaneamente con il Concordato di Worms del 23 settembre 1122, tanto da conferire al presule compostellano il titolo arcivescovile nel 1120 (*Historia Compostelana,* II, XVI), mirava tuttavia ancora più in alto, fino al raggiungimento della Primazia di Spagna, contro gli interessi di Toledo. Tuttavia fin dalle prime iniziative del presule per ottenere la dignità archiepiscopale si conosceva la posizione contraria di certi curiali romani, diffidenti per la pretesa gelmiriana della pari dignità apostolica delle sedi di culto che degli apostoli custodivano i santi corpi, teoria che pregiudicava la primazia romana: "hactenus Compostellana Ecclesia superba et arrogans nobis extitit, hactenus Romanam Ecclesiam non ut Dominam, sed quasi comparem respexit, et invita famulata est ei"; quel che si temeva, per il futuro, era che la Chiesa compostellana, "tanto subnixa Apostolo adeptis juribus Ecclesiasticae Dignitatis, assumeret sibi apicem et privilegium honoris in occidentalibus Ecclesiis […]" (*Historia Compostelana,* II, III). Com'è noto, cambiati i tempi dopo Callisto II, il Papato volle ridimensionare la sede arcivescovile di Compostela, con i pontefici Onorio II (1124-1130) e Innocenzo II (1130-1143): cfr. la successiva nota 47.

Fig. 9. *La più antica immagine del vescovo Atto finora rinvenuta.* Andrea di Iacopo d'Ognabene, smalto per il paliotto anteriore dell'altare argenteo di San Iacopo, 1316. Pistoia, Cattedrale di S. Zeno. Fotografia di Nicolò Begliomini, concessa dalla Giorgio Tesi Editrice, Pistoia.

una visione dinamica ed eccentrica dei Luoghi Santi, in parallelo con il concetto della collegialità degli Apostoli presentata come un insieme concorde, sì, ma anche composto da personalità distinte nella rispettiva missione. Traspare, in questa visione, forse il principale ideale della riforma della Chiesa: il ritorno alla prima comunità cristiana di Gerusalemme com'era descritta negli *Atti degli Apostoli,* nella quale la primazia di Pietro si rapportava e si contemperava in rapporto fraterno e 'paritario' con l'intero collegio apostolico, nella ricerca di un modello di nuova società evangelica.

I papi contemporanei a Gelmírez, nel fervido periodo in cui si formava e consolidava la speciale identità di Compostela, non potevano non conoscere almeno le parti essenziali –agiografiche, liturgiche, sul pellegrinaggio a Santiago– che costituivano la materia del *Calixtinus,* allora in via di elaborazione.

Doveva esserne a conoscenza soprattutto quel pontefice Innocenzo II dalle cui lettere a Gelmírez risulta il deciso invito all'arcivescovo a far sì che quel suo centro episcopale non superasse i propri limiti[47]. Peraltro, proprio la materia contenuta nel *Calixtinus* era il più potente mezzo di propaganda circa la maggiore dignità di Compostela, grazie al suo ruolo di centro di culto per l'apostolo Santiago.

Da questo punto di vista, anzi, credo debba essere riconsiderato, in sede storiografica, il fatto che proprio a chiusura dell'intero contenuto del *Calixtinus* si trovi la *sanctio* di Innocenzo II, databile al 1139[48]. Né conta se quell'atto pontificio sia da considerare spurio o autentico, dal momento che, anche nell'ipotesi che possa essere ritenuto un falso, l'interrogativo cui bisogna rispondere è invece *perché ivi, a conclusione del codice, sia stato ritenuto necessario porre un testo simile, e proprio di quel papa, con tutti i crismi dell'autenticità.*

[47] L'accentuata esigenza di centralizzazione del potere pontificio, con il conseguente ridimensionamento degli autonomismi delle Chiese territoriali, si fece sentire anche nei confronti della sede di Santiago e del suo titolare, Diego Gelmírez, dopo la morte di Callisto II, il 13 dicembre 1124. L'arcivescovo, come attesta la *Historia Compostellana,* timoroso per l'ostilità della Curia romana, vi aveva mandato suoi incaricati, ma senza successo. Onorio II non si era pronunciato sulle sue richieste, scrivendogli il 10 gennaio 1126 con una esortazione: "Praevideat autem discreta fraternitatis tuae prudentia, ut dignitate Pallii, quod signum humilitatis est, concessa tibi a Sanctae Matris tuae Ecclesiae Romanae clementia, uti studeas, non abuti" (*Historia Compostelana,* II, LXXXIII). Dal canto suo il successore Innocenzo II il 27 dicembre 1135 gli scriveva da Pisa, su alcuni affari ecclesiastici che allora agitavano gli episcopati iberici, che era benignamente propenso ad esaudire le richieste del presule compostellano, ma "Vere sciendum est, quia sicut Sedes Apostolica aliis Ecclesiis sua jura non quaerit auferre, ita etiam quae sua sunt non debet amittere" (ivi, III, XLV). Si veda in proposito anche L. Gai, "Pistoia, centro di culto", *op. cit.,* pp. 41-42.

[48] Cfr. la nota 45.

Peraltro, è da por mente che proprio col 1139, col perentorio invito di Innocenzo II al vecchio e forse ormai inabile arcivescovo Diego Gelmírez a partecipare di persona all'imminente Concilio Lateranense II, si chiuda l'*Historia Compostellana*[49]; lasciando in un'ombra inquietante e impenetrabile l'ultimo anno di vita del presule.

Innocenzo II era, com'è noto, in quanto propugnatore della riforma, un sostenitore dei Vallombrosani e un grande estimatore del loro "archimandrita" in carica, Atto: ben presto destinato dal pontefice a reggere la difficile cattedra episcopale della diocesi di Pistoia, fra 1133 e 1153[50] (Fig. 9).

È presumibile che sia stato proprio Innocenzo II, amico e confidente del vescovo Atto, il tramite diretto fra il presule e la realtà compostellana, su cui il pontefice risultava tempestivamente informato[51]. Atto dunque poteva avere notizie di prima mano anche sul culto iacopeo/compostellano (e le sue fonti scritte) tramite Innocenzo II: che molto probabilmente andarono ad aggiungersi a quanto già si poteva conoscere sull'agiografia iacopea lungo le vie di pellegrinaggio italiane e le relative tappe, oltre che negli *scriptoria* monastici, episcopali e canonicali.

Innocenzo II ebbe peraltro alcuni incontri diretti, fra 1138 e 1143, con il vescovo vallombrosano Atto, in cui quest'ultimo si consultò con il pontefice circa il da farsi rispetto ad una situazione, interna alla città episcopale e alla diocesi di Pistoia, assai difficile[52]. A tale papa potevano allora venire in mente, per analogia, i più drammatici episodi che avevano caratterizzato la vita del vescovo, poi arcivescovo Diego Gelmírez, pesantemente contestato dai *"burgenses",* insidiato dai canonici, sottoposto alle continue pretese e alle richieste anche pecuniarie dei sovrani[53]. Il fondamento della cui

[49] *Historia Compostelana,* III, LVI.

[50] Cfr. ultimamente A. Degl'Innocenti, *Attone agiografo e santo, op. cit.,* pp. 98, 101-102.

[51] Compatibilmente con il tempo necessario a raggiugere la lontana sede compostellana, che variava con le stagioni e i mezzi adoperati, i pontefici risultano costantemente informati dai legati papali, da altri personaggi di rango e dagli stessi pellegrini di quanto accadeva nella città di Santiago. In occasione della sommossa contro Gelmírez, scoppiata nel 1136, Innocenzo II era stato tempestivamente informato sia da un pellegrino pisano che ritornava in patria, sia poco dopo dal Cardinal Legato (*Historia Compostelana,* III, XLIX).

[52] R. Davidsohn, *Storia di Firenze, op. cit.,* I, pp. 577-667 (fino al 1153, anno di morte del vescovo Atto): 633, 640 (su Atto e l'autonomismo pratese e sulla stima che il presule godeva nelle alte gerarchie europee secondo la lettera di Ranieri da Compostela). Il problema allora 'rovente' era quello della tendenza dei municipi toscani e dei loro governi "d'impadronirsi dell'amministrazione del patrimonio ecclesiastico", come aveva a lamentare verso l'inizio del 1143 il cluniacense Pietro il Venerabile in una lettera a Ruggero re di Sicilia, osservando come "res divinae atque humanae nullo servato ordine confunderentur" (ivi, p. 641 nota 1). Un panorama storiograficamente insufficiente, perché ricostruito guardando troppo da vicino la realtà locale fra XI e XII secolo, è stato offerto nei volumi I e II della *Storia di Pistoia,* 1988, 1998, citati nella nota 5.

[53] Nella *Historia Compostellana* sono riferite le ribellioni molto gravi del 1116-1117, in cui la stessa cattedrale in costruzione, con tutte le sue impalcature, fu data alle fiamme, e quelle non meno violente miranti alla destituzione dell'arcivescovo Gelmírez, nel 1136-1138, ma anche le mutevoli interferenze della regina Urraca e le pretese del re Alfonso VII il quale, specialmente nel tardo periodo della vita di Gelmírez, era orientato ad un preciso controllo sugli affari interni della sede compostellana e a ricavare dalle difficoltà attraversate dal presule buone occasioni per consistenti acquisizioni pecuniarie. Complicava la situazione il farsi strada del nuovo ceto dei *"burgenses",* che aspirava ad avere il proprio spazio nell'amministrazione della città: considerati con disprezzo dal punto di vista di chi è avvezzo alla politica e al governo: "quasi Reges extiterant, extirpaverant, destruxerant, renovaverant, exaltaverant, ut est consuetudo servorum et rusticorum, postquam datur eis potestas regnandi" (*Historia Compostelana,* I, CXIII, anno 1117).

autorità pastorale aveva sempre riposato sotto la tutela dell'apostolo Santiago.

Innocenzo II era comunque il pontefice che, oltre a conoscere bene la situazione compostellana di quegli anni, conosceva benissimo il supporto che i Vallombrosani fornivano al papato. Tuttavia non esistono né prove né indizi –anche ammettendo il papa come possibile tramite– che Gelmírez potesse aver conosciuto tanto bene i Vallombrosani quanto risulta dal "carteggio" conservato a Pistoia: dove nella quarta lettera di questo, a nome di Diego Gelmírez, egli si raccomandava personalmente, ed a nome dei suoi canonici, perché Atto e i suoi Vallombrosani pregassero per loro, e dove nella prima delle missive a nome di *"Rainerius cardinalis",* si mostrava di conoscere addirittura *"donnum Anselmum sanctissimum monachum monasterii Sancti Michaelis de Furculis",* nel suburbio pistoiese[54].

Comunque il vescovo vallombrosano Atto doveva disporre allora di una serie di informazioni privilegiate, di vertice, sulla situazione generale e sulla situazione compostellana in particolare: che gli consentivano di valutare con uno sguardo complessivo e lungimirante l'intera situazione contemporanea della Chiesa, con cui commisurare quanto accadeva all'interno della propria diocesi. Quello sguardo non poteva che essersi conformato a quello del papa suo estimatore.

Quanto accadde a Pistoia, portando all'istituzione ufficiale, nel 1145, del culto iacopeo di derivazione compostellana da parte dello stesso vescovo Atto, presuppone questa superiore visione d'insieme e, nello stesso tempo, rivela la conoscenza –quale poteva avere un abate generale vallombrosano– della complessa storia dell'Italia centro-settentrionale nel periodo della riforma della Chiesa, fra XI e XII secolo. Dove l'istanza moralizzatrice soprattutto nei confronti del clero di vertice, sostenuta con forza dagli stessi Vallombrosani[55],

[54] Si veda la seguente nota 93.

[55] Un consistente avvicinamento del Pontificato ai Vallombrosani, in Italia, coincide con i decenni finali dell'XI e la prima metà circa del XII secolo, quando le istanze della riforma della Chiesa –dette 'gregoriane'– si incanalarono, opportunamente orientando gli Ordini benedettini 'riformati' e 'riformatori', verso la rinascita dell'episcopalismo, come canale privilegiato di diffusione del nuovo spirito riformatore nelle società cittadine locali. Peraltro, nel parallelo fenomeno della formazione delle nuove rappresentanze politiche popolari miranti a forme organizzate di governo delle città, insieme con l'espressione di un autonomismo 'laico' si manifestava l'avvenuta penetrazione, anche nei contesti sociali urbani, delle istanze moralizzatrici della riforma stessa, divenute progressivamente etica sociale, riflessa nei principi animatori dei primi Statuti comunali. Sul coevo sviluppo della Congregazione di Giovanni Gualberto cfr. fra l'ampia bibliografia specialistica: E. Lucchesi, *I monaci benedettini vallombrosani in Lombardia. Studio storico letto alla R. Università di Pavia,* Firenze [1938];*Idem, I monaci benedettini vallombrosani nella diocesi di Pistoia e Prato. Note storiche,* Firenze, 1941; N. Vasaturo, "L'espansione della Congregazione vallombrosana fino alla metà del secolo XII", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia,* XVI, 3 (1962), pp. 456-485; S. Boesch Gaiano, "Storia e tradizione vallombrosane", *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano,* LXXVI (1964), pp. 99-215; *Alle origini di Vallombrosa. Giovanni Gualberto nella società dell'XI secolo,* a cura di G. Spinelli e G. Rossi, Novara, 1984; A. Degl'Innocenti, "Le Vite antiche di Giovanni Gualberto: cronologia e modelli agiografici", *Studi Medievali,* XXIV, 1 (1984), pp. 31-91; *Acta capitulorum generalium Congregationis Vallis Umbrosae. I, Institutiones abbatum (1095-1310),* a cura di R. N. Vasaturo, Roma, 1985; R. N. Vasaturo, *Vallombrosa. L'abbazia e la congregazione. Note storiche,* a cura di G. Monzio Compagnoni, Vallombrosa, 1994; I *Vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII,* Atti del I Colloquio Vallombrosano (Abbazia di Vallombrosa, 3-4 settembre 1993), a cura di G. Monzio Compagnoni, Vallombrosa, 1995, e, fra i contributi nella raccolta: A. Benvenuti, "San Giovanni Gualberto e Firenze", *op. cit.,* pp. 83-112; G. Cremascoli, "Le Vitae latine di Giovanni Gualberto. Analisi dell'ars scribendi", *op. cit.,* pp. 159-177. Cfr. inoltre: *L'Ordo Vallisumbrosae tra XII e XIII secolo. Gli sviluppi istituzionali e culturali e l'espansione geografica (1101-1293),* Atti del II Colloquio Vallombrosano (Abbazia di Vallombrosa, 25-28

penetrava parallelamente e in profondità in vari centri urbani e nelle relative società cittadine, orientando i nuovi governi comunali[56].

A Pistoia la comunità civile, da poco organizzatasi sotto un governo comunale, si mostrava ancora diffidente verso quel clero e quell'episcopato che anche nel secolo XI non sempre si era mostrato immune da simonia e concubinato[57].

In relazione a tale situazione locale, l'istituzione del culto iacopeo/compostellano risulta una risposta profondamente appropriata rispetto a quelle istanze, e tale da salvaguardare gli interessi dell'Episcopato, ma non può essere banalizzata, a mio avviso, e come si è invece fatto nell'attuale storiografia pistoiese o che tratta l'argomento del culto iacopeo pistoiese, riducendola –per mancanza di ulteriori prospettive in base alle quali dare una diversa risposta al problema– a mero episodio collocabile, entro l'orizzonte del conflitto fra Comune ed Episcopato per motivi giurisdizionali, all'interno della storia della religiosità e dei culti tradizionali[58].

---

agosto 1996), a cura di G. Monzio Compagnoni, Vallombrosa, 1999 e, nella stessa raccolta, vol. I: N. D'Acunto, "I Vallombrosani e l'episcopato nei secoli XII e XIII", *op. cit.,* pp. 339-364; P. Tomea, "Agiografia vallombrosana medioevale. Stato delle ricerche e prospettive di indagine", *op. cit.,* pp. 419-446; vol. II: R. Zagnoni, "Presenze vallombrosane fra Pistoia e Bologna nel secolo XIII", *op. cit.,* pp. 765-808. Fra gli studi dedicati a realtà territoriali circoscritte (qui omessi) si fa comunque rimando, per la rilevanza anche per il contermine territorio diocesano di Pistoia, a P. Foschi, "Monasteri vallombrosani e società civile nel Bolognese fra XI e XIII secolo", in *Per Vito Fumagalli. Terra, uomini, istituzioni medievali,* a cura di M. Montanari e A. Vasina, Bologna, 2000, pp. 419-439, e alla monografia di F. Salvestrini, *I Vallombrosani in Liguria. Storia di una presenza monastica fra XII e XVII secolo,* Roma, 2010, perché ivi, pp. 61-68, lo studioso menziona l'opera del vallombrosano Atto e riferisce anche l'istituzione del culto iacopeo/compostellano a Pistoia nel 1145 (pp. 63-67).

56 Si vedano almeno: P. Zerbi, "Monasteri e riforma a Milano (dalla fine del secolo X agli inizi del XII)", *Aevum,* XXIV (1950), pp. 44-60, 166-178; M. Maccarrone, "Primato romano e monasteri dal principio del secolo XII ad Innocenzo III", in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215),* Atti della settima Settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto-3 settembre 1977), Milano, 1980, pp. 49-132; P. Golinelli, *Indiscreta sanctitas. Studi sui rapporti fra culti, poteri e società nel pieno Medioevo,* Roma, 1988; M.L. Ceccarelli Lemut, "I Canossa e i monasteri toscani", in *I poteri dei Canossa da Reggio Emilia all'Europa,* Atti del Convegno internazionale di studi (Reggio Emilia-Carpineti, 29-31 ottobre 1992), a cura di P. Golinelli, Bologna, 1994, pp. 143-161; M.L. Ceccarelli Lemut, *"Magnum Ecclesiae lumen.* Baldovino, monaco cistercense e arcivescovo di Pisa (1138-1145)", in *Monastica et humanistica. Scritti in onore di Gregorio Penco O.S.B.,* a cura di F.G.B. Trolese, II, Cesena, 2003, pp. 613-636; N. D'Acunto, *L'età dell'obbedienza. Papato, Impero e poteri locali nel secolo XI,* Napoli, 2007. Per Pistoia, cfr. N. Rauty, "I Vallombrosani a Pistoia dalla metà del secolo XI alla metà del secolo XII", *Bullettino storico pistoiese,* CIV (2002), pp. 3-26.

57 Cfr. N. Rauty, "La Chiesa di Pistoia fino all'età della riforma gregoriana; Dalla città vescovile alla magistratura consolare", in *Storia di Pistoia, op. cit.,* I, pp. 299-311, 312-331: 304-305, 314; *Idem,* "I Vallombrosani a Pistoia...", *op. cit.,* pp. 5-6. Ad esempio, il 27 maggio 1086 lo stesso vescovo Pietro, seguace degli orientamenti della riforma, per rimediare ad un atto simoniaco aveva dato, in cambio di beni della Canonica da lui concessi in feudo "cuidam fideli", come se fossero propri, una casa presso la canonica stessa e un possedimento nel territorio pistoiese: cfr. *Regesta Chartarum Pistoriensium Canonica di S. Zenone, secolo XI,* a cura di N. Rauty, Pistoia/Società pistoiese di storia patria, 1985 (d'ora in poi citato con RCP, *Canonica, secolo XI),* regesto 231, p. 188. Ancora nel 1101 un importante personaggio della Canonica pistoiese, l'arciprete Bonuto, si riconosceva colpevole di simonia: cfr. *Regesta Chartarum Pistoriensium Canonica di S. Zenone, secolo XII,* a cura di N. Rauty, Pistoia/Società pistoiese di storia patria, 1995 (d'ora in poi citato con RCP, *Canonica, secolo XII)*, regesti 304, pp. 4-5, 1101 febbraio, Pistoia e 313, p. 11, 1101 settembre, Pistoia.

58 Cfr. N. Rauty, "Società, istituzioni, politica", in *Storia di Pistoia,* II, *op. cit.,* p. 19: "Con l'istituzione del culto della reliquia di sant'Iacopo, giunta a Pistoia per iniziativa del vescovo Atto, e con il riconoscimento dell'apostolo come patrono della città, questo *modus vivendi* instaurato tra vescovo e Comune [già nel 1140, dopo la scomunica dei consoli del 1138] troverà un'ulteriore conferma nella seconda metà del secolo […]";*Idem,* "I Vallombrosani a Pistoia...", *op. cit.,* pp. 24-25: [la scomunica del 1138] "impartita dal vescovo, e confermata poi dal pontefice, ebbe

Fig. 10. *L'imperatore Enrico IV a Canossa dinanzi alla contessa Matilde e alla presenza dell'abate Ugo di Cluny,* miniatura dal codice di Donizone, *Vita Mathildis,* Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, MS 4922, f. 49r.

La *devotio iacopea* pistoiese, rapportata a parametri diversi, risulta invece elemento di grande importanza storiografica, e non solo locale: così come, del resto, lo fu il culto di Santiago per Compostela e la sua storia.

Pare opportuno richiamare, a questo proposito, sia pure con brevi cenni, quanto poteva conoscere Atto della complessa situazione dell'area centro-settentrionale italiana, quale era andata formandosi fra XI e XII secolo, con il diffondersi degli ideali della riforma, sostenuti da vescovi e monaci, non senza contrasti locali e con la pesante e decisa interferenza dell'Impero.

Di questo orizzonte caratterizzato in genere da una vivace conflittualità in cui si inserivano interessi particolaristici di vario genere, faceva parte anche Pistoia col suo territorio. Essa era passata alla riforma e alla parte del Papato solo dal 1084, quando il vescovo Leone (1067-1085) aveva affidato ai monaci della Congregazione di Giovanni Gualberto la chiesa alto-medioevale di San Michele in Forcole, nel suburbio nord-orientale della città, lasciata cadere in rovina dal cattivo comportamento del clero[59]. Allora Pistoia era stabilmente passata tra i fautori della "gran contessa" Matilde, erede dell'ampio dominio feudale dei Canossiani esteso fra Tuscia e area padana, alleata di Gregorio VII contro l'ingerenza dell'imperatore Enrico IV[60] (Fig. 10).

Nell'ultimo anno del suo episcopato Leone si sarebbe occupato della moralizzazione del clero pistoiese, partendo dai vertici di esso: aveva riorganizzato la vita canonicale ripristinandone la comunione entro la relativa sede presso la cattedrale e aveva curato una più regolare gestione dei patrimoni dell'Episcopato e della Canonica stessa, che vennero separati[61].

il suo effetto e consigliò ai consoli un atteggiamento più moderato: fu così possibile ritrovare tra la Chiesa pistoiese e le magistrature comunali un *modus vivendi,* che sei anni più tardi porterà ad una vera concordia quando Atto, avendo ottenuto dal vescovo [sic] di Compostella una reliquia di san Giacomo (Iacopo per i Pistoiesi) proclamò l'apostolo patrono della città". è comunque da contestare l'ultima asserzione, dato che la formazione del patronato cittadino implica sempre un processo diacronico di non breve durata, come peraltro anche a Pistoia.

59 N. Rauty, "La nuova società urbana", in *Storia di Pistoia, op. cit.,* I, pp. 285-298: 291; *Idem, "*Dalla città vescovile", p. 314; *Idem, "I Vallombrosani a Pistoia...", op. cit.,* p. 7.

60 N. Rauty, "Dalla città vescovile", *op. cit.,* pp. 313-318, 322-325; *Idem,* "I Vallombrosani a Pistoia...", *op. cit.,* p. 6."

61 N. Rauty, "Dalla città vescovile", *op. cit.,* pp. 315-316.

Alla sua morte nel 1085 la contessa Matilde, che seguiva da vicino la situazione della Tuscia e dell'Emilia, aveva a rallegrarsi di aver avuto una qualche influenza nella nomina pontificia di *"catholici pastores"* in alcuni importanti episcopati, fra cui quello di Pistoia[62]. Dove infatti era subentrato il vallombrosano Pietro (1086-1105), che aveva, fra l'altro, confermato alla propria Congregazione la chiesa di San Michele in Forcole[63].

La riorganizzazione a Pistoia della vita canonicale in cattedrale e l'aumentato prestigio dei canonici avevano avuto ben presto il loro importante riconoscimento da parte del papa Urbano II, che il 10 gennaio 1090 concedeva un significativo privilegio, in cui tali religiosi figuravano come coloro che erano subentrati ai trascurati doveri episcopali di accoglienza e di assistenza ai poveri e ai pellegrini[64]. Su richiesta dei canonici stessi il pontefice, dopo averne lodato il caritatevole impegno a dotare il territorio e i dintorni di Pistoia, a loro spese, di spedali "necessitatibus peregrinorum karitate debita previdentes", sottoponeva tali enti di accoglienza alla Canonica stessa, stabiliva le modalità per il loro funzionamento e ne proibiva le indebite aggressioni, assegnando la nomina dei relativi *"rectores"* "fratrum Vallis Imbrosianę consilio, consensu episcopi, si catholicus fuerit et religiosus"[65].

Sempre durante l'episcopato del vallombrosano Pietro, Urbano II, in viaggio diretto a Piacenza e poi a Clermont, dove avrebbe bandito la prima Crociata, era passato per Pistoia, dove aveva emanato un nuovo privilegio a conferma dei beni della Canonica della cattedrale[66], cui se n'era aggiunto un secondo, questa volta di riconoscimento della giurisdizione del vescovo di Pistoia sugli enti ecclesiastici della diocesi[67].

Questi atti, che possono apparire di normale amministrazione nei confronti di una Chiesa locale, risultano di particolare significato se si consideri che in quel momento storico si stava formando il nuovo istituto di governo del Comune consolare a Pistoia, menzionato la prima volta nei documenti nel 1105[68]. Erano le prime avvisaglie di un

---

62 *Ibidem,* p. 312; N. Rauty, "I Vallombrosani a Pistoia...", *op. cit.,* p. 8.

63 N. Rauty, "Dalla città vescovile", *op. cit.,* pp. 318-320; *Idem,* "I Vallombrosani a Pistoia...", *op. cit.,* pp. 7-15: 9.

64 Cfr. RCP, *Canonica, secolo XI,* regesto 238 pp. 194-195, 1090 gennaio 10, Roma: atto citato in N. Rauty, "I Vallombrosani a Pistoia...", *op. cit.,* p. 14.

65 *Idem.*

66 N. Rauty, "Dalla città vescovile", *op. cit.,* p. 321, con riproduzione fotografica della *"rota"* di Urbano II: in RCP, *Canonica, secolo XI,* regesto 246, pp. 201-202, 1094 dicembre 19, Pistoia.

67 N. Rauty, "Dalla città vescovile", *op. cit.,* p. 321. Dell'atto, perduto, è memoria in una bolla successiva, emanata da Pasquale II nel 1105, a favore del nuovo vescovo Ildibrando con il riconoscimento dei possessi e giurisdizioni della Chiesa pistoiese: *ibidem,* nota 58 p. 321.

68 *Ibidem,* pp. 329-330, con riproduzione fotografica dell'atto, riguardante beni della canonica di San Zeno, stipulato nell'agosto 1105 alla presenza del primicerio *Ildibrando, electus* ma non ancora consacrato vescovo di Pistoia, e dei cinque consoli della città: in RCP, *Canonica, secolo XII,* regesto 329 pp. 24-25, 1105 agosto, Pistoia. Lo studioso interpreta il documento come testimonianza di una iniziale concordanza di intenti fra canonici, vescovo e rappresentanti della città, orientati in un primo tempo a favorire il sorgere di un potere municipale autonomo e successivamente in discordia soprattutto contro il potere del vescovo, che sarebbe stato progressivamente esautorato come *dominus* effettivo sulla comunità urbana. A mio avviso l'atto, di portata rivoluzionaria per i futuri sviluppi del principio che implicitamente affermava con la presenza dei consoli, denotava già chiaramente quanto sarebbe stato dichiarato, in linea di principio, nei primi Statuti comunali databili al 1117: che doveva spettare al governo cittadino il controllo sui beni ecclesiastici di Pistoia, evidentemente per evitare alienazioni simoniache da parte del clero.

orientamento sempre più decisamente autonomistico delle comunità urbane nei confronti dei massimi poteri universali del Pontificato e dell'Impero, rispetto ai quali si erano posti in modo diversificato i potentati locali e le famiglie nobiliari. Com'è noto, lo sviluppo di questa parte emergente della società cittadina avrebbe portato alla contestazione delle stesse prerogative giurisdizionali dei 'massimi sistemi' posti alla guida, in via di principio, dell'intera *res publica christiana*.

Il combattivo successore del vescovo Pietro, il canonico Ildibrando (1105-1133) avrebbe dovuto affrontare l'aggressione contro i beni della Chiesa diocesana da parte di potenti prevaricatori[69] e anche una prima, violenta contestazione delle prerogative giurisdizionali dell'episcopato sulle chiese e gli altri enti religiosi della città, che –entro il periodo compreso fra 1105 e 1118– aveva portato alla scomunica dei consoli pistoiesi[70].

Contro l'autonomismo di Prato, allora in diocesi di Pistoia, la contessa Matilde si era duramente scagliata nel 1107, con una vittoriosa campagna militare cui avevano partecipato lo stesso vescovo di Pistoia Ildibrando e alcuni degli esponenti più in vista, in Tuscia, della riforma[71].

Questo episodio tuttavia non poté contrastare l'evolversi degli eventi e il rafforzarsi di quel potere 'terzo', nato dagli autonomismi locali, che avrebbe continuato a

[69] N. Rauty, "Società, istituzioni, politica", *op. cit.,* pp. 14-17, dove l'autore ripete l'opinione che l'atto sopra citato dell'agosto 1105 offriva "la chiara testimonianza di una concordia fra le autorità laiche ed ecclesiastiche per gestire insieme quell'azione di tutela dei beni della Chiesa, che fino ad allora era stata prerogativa del potere imperiale" (con evidente forzatura sulle competenze, in tale periodo, e dopo il passaggio della 'riforma gregoriana', che l'Impero avesse potuto arrogarsi sulla tutela dei beni ecclesiastici). Al vescovo Ildibrando, comunque, spetta la forte denuncia contro tutti quei potentati laici che avevano occupato di fatto i beni della sua Chiesa: cfr. in proposito *ibidem,* p. 17 e in precedenza N. Rauty, *L'antico palazzo dei vescovi a Pistoia. Storia e restauro,* Firenze, 1981, pp. 53-54 (dove il cosiddetto "memoriale di Ildibrando", privo di data, è assegnato al 1132 circa, poco prima della morte del presule, e interpretato come una quasi impotente e umile lamentela contro quelle spoliazioni che egli non aveva potuto impedire). Il "memoriale" è edito in Regesta Chartarum Pistoniensis, *Vescovado, secoli XI e XII,* a cura di N. Rauty, Pistoia/Società pistoiese di storia patria, 1974 (d'ora in poi RCP, *Vescovado, secoli XI e XII),* documento 21, pp. 22-33. Esso ha evidentemente carattere di promemoria riservato per il successore, ed è una importante testimonianza di un momento di svolta epocale: morta nel 1115 la "gran contessa" Matilde, protettrice degli interessi della Chiesa anche in Tuscia, gli episcopati con cui aveva relazione erano rimasti privi di una concreta protezione contro gli occupatori dei beni ecclesiastici. Per questo motivo si assisteva al ritorno di alcune città sotto l'egida dell'Impero, oppure all'assunzione da parte dei ceti dirigenti locali di concrete responsabilità in proposito, formalizzate nei primi Statuti comunali. Pur sussistendo il consueto riconoscimento dei beni e delle pertinenze diocesane, per ogni episcopato, sia da parte del Papato che dell'Impero, mediante privilegi (generalmente concessi su richiesta), in questo momento storico gli stessi vescovi dovevano appoggiarsi o contrapporsi a chi aveva concretamente il potere armato per attuare la tutela. Peraltro, nella bolla data da San Pietro a Roma il 14 novembre 1105 dal papa Pasquale II, su richiesta dello stesso Ildibrando vescovo di Pistoia, a conferma delle pertinenze della Chiesa diocesana, erano menzionate anche le "decimationes" recuperate dal presule "de laicorum manibus": RCP, *Vescovado, secoli XI e XII,* regesto 14, pp. 14-16.

[70] Cfr. N. Rauty, "Società, istituzioni, politica", *op. cit.,* pp. 15-17; *Idem,* "I Vallombrosani a Pistoia...", *op. cit.,* pp. 15-23. Questa prima scomunica comminata dal vescovo Ildibrando contro i consoli pistoiesi, e confermata dal papa Pasquale II (nel periodo 1105-1118) è perduta ma si può ricavare dalla sua menzione come precedente, richiamato da Innocenzo II nella conferma della scomunica analogamente emessa dal vescovo Atto nel 1138.

[71] R. Davidsohn, *Storia di Firenze, op. cit.,* I, pp. 407 nota 1, 533: lo studioso ivi afferma che insieme ai vassalli della contessa Matilde partecipavano all'assedio di Prato nel 1107 anche "le milizie della Chiesa pistoiese sotto il comando del vescovo Ildebrando e dell'arciprete Bonuto, e le milizie dei Lucchesi con le quali si trovavano l'abate vallombrosano Anselmo del convento carolingio di Fucecchio, e Aluccio, uno degli antichi combattenti del partito riformista lucchese", oltre al "maggior contingente" armato dei Fiorentini.

svilupparsi cercando le proprie alleanze dove più gli fosse convenuto, anche tornando a rivolgersi all'Impero[72].

Con la morte della "gran contessa", avvenuta il 24 luglio 1115, l'intero sistema dei rapporti politici che aveva il suo fulcro nel marchesato canossiano si sarebbe presto disgregato, lasciando campo ai particolarismi locali[73].

Il primo articolo dei primi Statuti comunali pistoiesi, databili al 1117[74], nel dichiarare l'obbligo da parte del Comune di tutelare le chiese e gli altri enti religiosi cittadini e i loro beni[75], dimostrava intanto, in modo eloquente, il subentrare dei laici che si proponevano di governare la città nell'affermazione di principio, antisimoniaca, che doveva invece spettare agli ecclesiastici.

Probabilmente proprio tale prescrizione, che vincolava il personale di vertice del Comune pistoiese, può più precisamente datare agli anni 1117-1118 il momento storico in cui il vescovo Ildibrando aveva dovuto contrapporsi a quelle 'leggi eversive' (che il governo cittadino doveva aver voluto subito applicare), lanciando quella prima scomunica contro i consoli che fu poi confermata dal papa Pasquale II (1099-1118)[76].

---

[72] N. Rauty, "Società, istituzioni, politica", *op. cit.,* pp. 14-16.

[73] Sull'attività di Matilde di Canossa esiste un'ampia storiografia, di cui si ricorda, in questa occasione: F.M. Fiorentini, *Memorie della grande contessa Matilde,* II edizione a cura di G.D. Mansi, Lucca, 1756; V. Fumagalli, *Matilde di Canossa. Potenza e solitudine di una donna nel Medioevo,* Bologna, 1996 (con accentuazioni patetiche); *Matilde di Canossa. Il Papato, l'Impero. Storia, arte, cultura alle origini del romanico,* Catalogo della mostra (Mantova, 31 agosto 2008-11 gennaio 2009) a cura di R. Salvarani e L. Castelfranchi, Milano 2008; *La via Romea Imperiale. Mantova, Modena, Pistoia sulla strada dei sovrani germanici,* a cura di I. Cassigoli e G. Farinelli, Pistoia, 2015 e, ivi, I. Cassigoli, "Matilde e Pistoia", *op. cit.,* pp. 395-413. Sull'autonomismo dei vari centri dell'Italia centro-settentrionale e della Tuscia si diffonde nella relativa casistica R. Davidsohn, *Storia di Firenze, op. cit.,* I, *passim.* Per Prato, cfr. almeno R. Fantappiè, "Nascita d'una terra di nome Prato", in *Storia di Prato fino al secolo XIV,* I, Prato, 1980, pp. 97-359: 179-190.

[74] Cfr. *Lo Statuto dei consoli del Comune di Pistoia. Frammento del secolo XII,* a cura di N. Rauty e G. Savino, Pistoia/Comune di Pistoia-Società pistoiese di storia patria, 1977 e, ivi, di N. Rauty, "Nuove ipotesi sull'età dello Statuto dei consoli di Pistoia", pp. 9-34. La prima rubrica di tale Statuto così recita: "Statuimus et censemus ut maiores Pistorie consules habeant in protectione et defensione Ecclesiam Sancti Zenonis et eius bona, et habeant in protectione et defendant omnes ecclesias, loca venerabilia et eorum bona usque ad IIII miliaria prope civitatem Pistoriam, que sunt nostri districtus, salvo iure patronorum; et quod inde consules possint facere quod utile sit nostre civitatis" (p. 42). Su tale testo statutario, conservato in una modesta copia d'uso ad utilità dei canonici della cattedrale, che comprende varie parti aggiunte fino all'inizio del secolo XIII, cfr. anche *Statuti pistoiesi del secolo XII. Breve dei consoli (1140-1180). Statuto del podestà (1162-1180),* edizione e traduzione a cura di N. Rauty, Pistoia/Comune di Pistoia-Società pistoiese di storia patria, 1996 e anche: N. Rauty, "Nuove considerazioni sulla data degli Statuti pistoiesi del secolo XII", *Bullettino storico pistoiese,* CIII (2001), pp. 3-17 (per confutare l'assegnazione al tardo secolo XII del più antico testo statutario pistoiese da parte dello studioso Peter Lütke Westhues). In particolare, sull'evidente interpolazione da parte del copista, il notaio Guido, attivo fra gli ultimi decenni del secolo XII e l'inizio del XIII, del riferimento a san Giacomo (e in posizione prioritaria rispetto al titolare della Cattedrale pistoiese, san Zeno) nella *invocatio* con cui iniziava il giuramento degli elettori dei consoli (rubrica 6, p. 46 del primo Statuto consolare), Rauty, che già in *Il culto dei santi a Pistoia,* p. 178 nota 8, si mostrava propenso ad accettare l'ipotesi dell'interpolazione da me proposta, in "Nuove considerazioni", *op. cit.,* finalmente riconosceva come giusto (p. 15) quanto avevo osservato in proposito dal 1984: cfr. L. Gai, "Le origini. Una città dedicata...", *op. cit.,* p. 38 e nota 56 p. 194. Si trattava della stessa argomentazione avanzata dallo studioso tedesco: riferita in N. Rauty, "Nuove considerazioni", *op. cit.,* p. 10.

[75] Cfr. la nota precedente.

[76] Cfr. la nota 70. La memoria dell'atto perduto è in RCP, *Canonica, secolo XII,* regesto 378, p. 58, 1105-1118 dicembre.

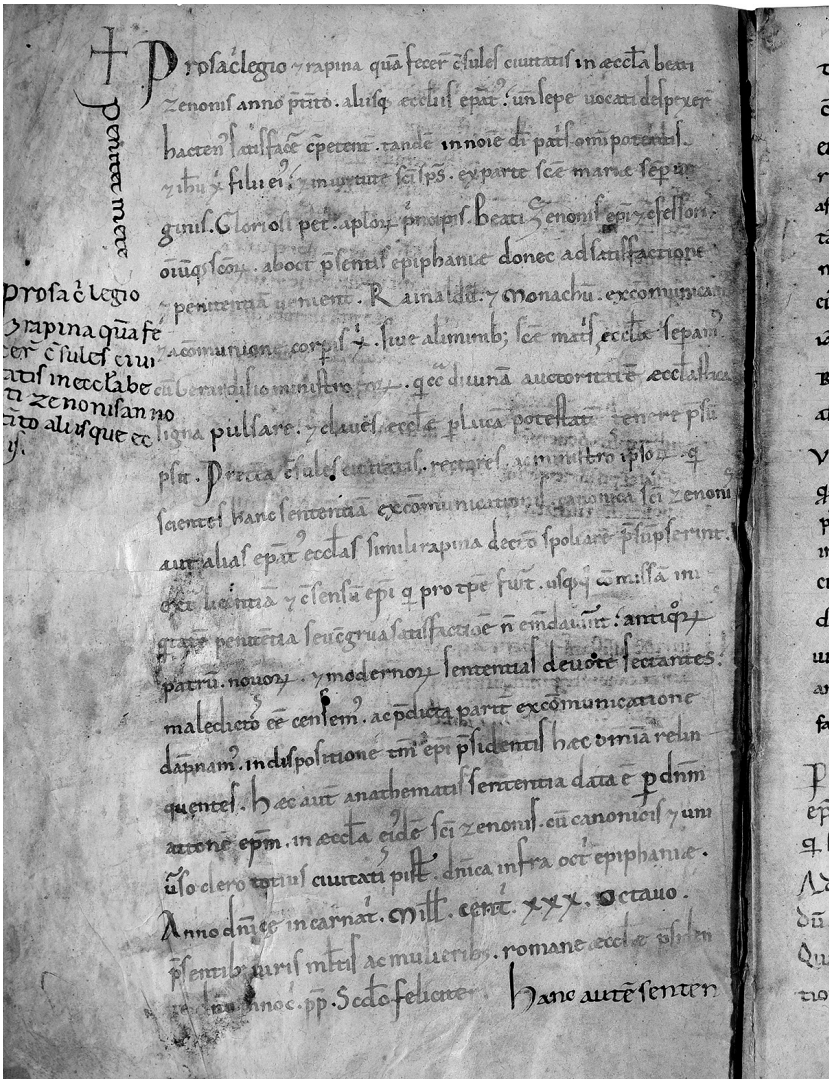


Fig. 11. Il testo della scomunica, da parte del vescovo Atto, dei consoli del Comune di Pistoia, la domenica 10 gennaio 1138. Archivio di Stato di Firenze, Diplomatico, Cattedrale di Pistoia, alla data. Riproduzione fornita dalla Giorgio Tesi Editrice, Pistoia

La successiva scomunica comminata solennemente dal successore di Ildibrando, il vescovo vallombrosano Atto, contro i consoli, la domenica 10 gennaio 1138[77] (Fig. 11),

[77] Il testo della scomunica è conservato, in copia del secolo XII, in modo significativo, in un quaderno pergamenaceo (contenente anche i due atti di Innocenzo II di ratifica della scomunica comminata da Atto), appartenente all'archivio del Capitolo della cattedrale di Pistoia e non, come ci si sarebbe potuto aspettare, all'archivio vescovile. Su questo elemento finora non si è soffermata la storiografia relativa a tali eventi: cfr. RCP, *Canonica, secolo XII,* documento 418, pp. 90-91, e ivi nota storico-codicologica preliminare (di N. Rauty). L'atto di scomunica del 10 gennaio 1138 è noto fin dal 1755: F.A. Zaccaria, *Anecdotorum Medii Aevi maximam partem ex Archivis Pistoriensibus collectio,* Torino, 1755, VII, II, pp. 211-212. Sull'argomento, che da allora entra nella storiografia pistoiese e nelle biografie di Atto, si vedano almeno: N. Rauty, "Società, istituzioni, politica", *op. cit.,* pp. 17-19 (con riproduzione fotografica

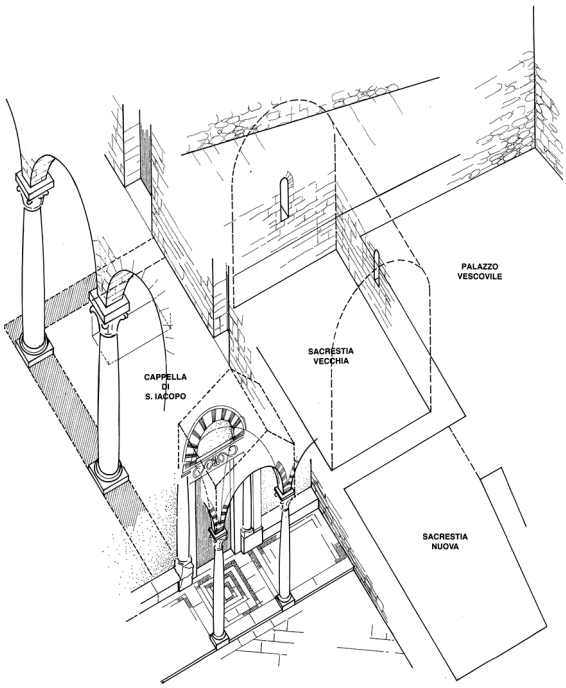


Fig. 12. *Ricostruzione grafica della Cappella di San Iacopo e dell'attigua sagrestia,* entro lo spazio delle prime due campate della navata laterale destra della Cattedrale di Pistoia e dell'adiacente *curtis episcopi.* Disegno di Fabrizio Vignali

a una ventina d'anni di distanza e per la stessa ragione, non faceva che dimostrare che tale problema giurisdizionale non era stato ancora risolto: né poteva risolversi, del resto, se ciascuna delle due parti in contrasto contrapponeva all'altra i suoi 'buoni diritti'.

Era il tempo in cui lo spirito di riforma morale e religiosa era penetrato anche entro il mondo dei valori condivisi dai laici, e specialmente di quanti, fra essi, si erano posti alla guida dell'intera comunità cittadina.

Come a Compostela e in molti altri luoghi, uno degli effetti più macroscopici degli ideali della riforma era stato, anche a Pistoia, la rinnovata cura per le chiese cittadine, a partire dal rifacimento della cattedrale: vero e proprio monumento della *"renovatio Ecclesie"* e simbolo visibile di una 'rinascita' che coinvolgeva clero e cittadini. La chiesa che era sede dell'autorità pastorale del vescovo era in via di rinnovamento sicuramente negli anni 1114-1117 a cura dei canonici della cattedrale stessa[78], secondo modelli padano-lombardi elaborati in area

del documento, p. 18); inoltre *Idem, L'antico palazzo dei vescovi, op. cit.,* pp. 55-56 (con riproduzione fotografica del documento, p. 56); *Idem,* "Rapporti di Atto, vescovo di Pistoia, con il clero e le istituzioni ecclesiastiche lombarde", *Bullettino storico pistoiese,* XCVII (1995), pp. 3-26: 21; *Idem,* "I Vallombrosani a Pistoia...", *op. cit.,* p. 25; *Idem,* "Il vescovo Atto e il suo culto a Pistoia", *Il tremisse pistoiese,* 80/1, XXVIII, 1-2 (gennaio-agosto 2003), pp. 16-20: 17-18 (con riproduzione fotografica del documento di scomunica, a p. 18). Valutazioni in proposito anche in L. Gai, "Le origini. Una città dedicata...", *op. cit.,* p. 34; *Eadem,* "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* p. 142. Robert Davidsohn *(Storia di Firenze, op. cit.,* I, p. 632) segnalava comunque una analoga scomunica pronunziata il 13 agosto 1138 dal vescovo di Firenze Goffredo, revocata la domenica del successivo 13 novembre.

78 Una sintetica analisi dell'architettura romanica della cattedrale pistoiese è in I. Moretti, "Le pietre della città", in *Storia di Pistoia,* II, *op. cit.,* pp. 227-274: 240-241 (che peraltro non si discosta dalle opinioni tradizionali). La bibliografia disponibile sulla cattedrale risulta generalmente insoddisfacente. Ne riassume i lemmi e analizza di nuovo le strutture architettoniche G. Tigler, *La ricostruzione del Duomo di San Zeno a Pistoia nel XII secolo,* Città di Castello, Sillabe, 2017. Vi si esamina anche il problema del rapporto fra gli spazi liturgici interni e il culto iacopeo/compostellano istituitovi dal vescovo Atto in base alla reliquia dell'apostolo Giacomo il Maggiore, che secondo lo studioso sarebbe giunta nel 1138: pp. 17 e 67-69 note 14-17. Peraltro, il contributo non risulta sempre convincente nelle conclusioni e nella ricostruzione proposta. Sul rifacimento del duomo di Pistoia, in corso negli anni 1114-1117 ad opera dei canonici della cattedrale stessa cfr. R. Fantappiè, "La chiesa di San Giovanni Fuorcivitas e i suoi rapporti con la propositura di Prato", *Bullettino storico pistoiese,* LXXIII

canossiana[79]. I lavori si svolgevano allora sotto la direzione di un canonico che rivestiva la carica di "Operaio di San Zeno" e si occupava allora anche del Battistero cittadino eretto dinanzi al duomo stesso[80].

Entro lo spazio liturgico rinnovato della cattedrale, nel quale prendeva posto il *"populus pistoriensis",* il vescovo Atto avrebbe fatto costruire l'altare e la Cappella dedicati, nel 1145, all'apostolo Giacomo "il Maggiore": segnando anche, in tal modo, la presumibile epoca di completamento architettonico interno del principale edificio di culto pistoiese[81] (Fig. 12).

(1971), pp. 79-124: 82 nota 10.

[79] Importanti spunti di riflessione offre, in proposito, per le chiese rinnovate secondo i dettami della riforma in area canossiana, dalla metà del secolo XI al XII, C. Bussolotti, "Pievi e chiese matildiche dell'Oltrepò Mantovano", in *La Via Romea Imperiale, op. cit.,* pp. 211-223, specialmente per quella tipologia a pianta cruciforme con cappelle absidate laterali a quella principale, anch'essa absidata, del presbiterio, talvolta con cripta sottostante e con effetto, all'esterno, di transetto nella copertura sporgente, che fu adottata anche nelle chiese monastiche dei Vallombrosani: ivi, pp. 215, 219-220. Su tale influsso potrebbe essersi modellata la nuova icnografia della cattedrale pistoiese, ibridando la classica di matrice paleocristiana a tre navate di derivazione 'lombarda', sul modello di quella di San Frediano a Lucca.

[80] Una chiesa dedicata a San Giovanni Battista e sottoposta alla cattedrale è menzionata già nel 1114: L. Gai, "Le origini. Una città dedicata...", *op. cit.,* p. 41. Il 18 dicembre 1131 una "cartula permutationis" veniva stipulata "in aecclesia Sancti Iohannis Baptiste": RCP, *Canonica, secolo XII,* regesto 404, pp. 76-77. In un atto di vendita attinente alla Canonica di San Zeno, databile fra il 1103 e il 1115, è ricordato come incaricato dell'acquisto "Iohannes presbiter, custos et rector Opere Sancti Zenonis": RCP, *Canonica, secolo XII,* regesto 363, pp. 49-50; altra menzione del medesimo personaggio nel luglio 1117, ivi, regesto 369, p. 53. Nel luglio 1115 è presente ad un atto attinente alla Canonica, fra i "boni homines" testimoni ad esso, anche un "Guilliccione marmorarius": ivi, regesto 360, pp. 47-48.

[81] Menzionata soltanto dalla prima metà del secolo X, la cattedrale di Pistoia, nell'ultima redazione romanica di stile lucchese-pisano databile entro la prima metà del secolo XII, con interventi posteriori fra la seconda metà del XII e il XIII secolo, è orientata; presenta una pianta basilicale a tre navate separate da colonne, un presbiterio rialzato su cripta con due ingressi a scalinata laterali e in origine era triabsidata. L'accesso al chiostro canonicale, disposto a sud e attiguo all'edificio di culto, era attuato mediante una porticina che si apre sul fianco destro del primo dei tre ambienti in cui si divide la cripta. Sottoposto a vari interventi di ripristino durante il Novecento, allo scopo di restituire al suo interno la configurazione strutturale romanica, o quello che ne era rimasto dopo le numerose modifiche attuate in età moderna, il principale edificio di culto della città e sede del potere vescovile nel Medioevo è stato interessato anche da scavi nel sottosuolo, specialmente nell'area della navata centrale e in quella della navata laterale destra, o meridionale, entro la quale si trovava un tempo, entro le prime due campate a partire dall'ingresso esterno, la Cappella di San Iacopo fondata entro il 1145 dal vescovo Atto per custodire la reliquia iacopea/compostellana. Tali scavi, condotti dalla Soprintendenza fiorentina senza alcun criterio scientifico e senza personale specializzato in archeologia medioevale, hanno portato al rinvenimento di alcuni elementi lapidei altomedioevali erratici ma ha anche condotto all'estesa distruzione dei livelli stratigrafici, con perdita dei relativi reperti, nella porzione di sottosuolo indagato. Sono state comunque individuate le sottofondazioni dell'antico recinto corale mediano e quelle relative al perimetro della Cappella di San Iacopo, che insistono entro l'area di ampliamento verso ovest dell'intero edificio con la sua nuova facciata: la cui imposta strutturale deve considerarsi almeno terminata entro il 1145, dato che la Cappella presuppone la chiusura delle tre navate con il nuovo fronte occidentale. Una precedente linea di facciata, più arretrata di circa due campate, e ampia quanto l'intera larghezza dell'edificio, è stata rimessa in luce dai saggi nel sottosuolo. In mancanza di un rendiconto ufficiale sulla campagna di scavo condotta negli anni Cinquanta del secolo scorso, l'arciprete della cattedrale, medievista dilettante, ne illustrò i principali risultati in alcune pubblicazioni: cfr. S. Ferrali, *Fasti e nefasti d'un monumento,* Pistoia, 1956; *Idem, "Aenigmata Pistoriensia* (Indagini e quesiti intorno alla Cattedrale di Pistoia)", *Bullettino storico pistoiese,* LXIV (1962), pp. 5-20 (con fotografie e planimetrie); *Idem, "Aenigmata Pistoriensia* (Indagini e quesiti intorno alla Cattedrale di Pistoia)", *Bullettino storico pistoiese,* LXV (1963), pp. 3-25; *Idem, "Aenigmata Pistoriensia* (Indagini e quesiti intorno alla Cattedrale di Pistoia)", *Bullettino storico pistoiese,* LXVI (1964), pp. 21-39. Si omette di proposito ogni altro riferimento bibliografico: cfr. comunque la nota 78.

Lo spirito di riforma, penetrato in città e nel suo territorio sul finire del secolo XI tramite Vallombrosani e canonici attenti alle necessità dei poveri e dei pellegrini, aveva i suoi effetti evidenti entro le mura urbane, traducendosi nel rinnovamento delle più importanti chiese della città.

Ne è esempio emblematico la ricostruzione e il primo ampliamento della chiesa suburbana di San Giovanni "fuorcivita", sottoposta in questo periodo ai canonici 'riformati' della prepositura di Santo Stefano di Prato, e da loro dotata anche di un chiostro per la vita canonicale[82].

Alla fine di quello stesso anno 1138 il pontefice Innocenzo II aveva ratificato la scomunica comminata da Atto contro i consoli del Comune pistoiese[83]. L'atto pontificio prova dunque che, fino al termine di quell'anno, la situazione non poteva essere propizia per l'introduzione del culto iacopeo/compostellano a Pistoia.

Peraltro, entro il breve periodo compreso tra il 1138 e il 1145 si può affermare con sicurezza che il vescovo vallombrosano Atto si interessò alla *devotio Sancti Iacobi* compostellana[84] e dovette procurarsi i caposaldi agiografici del culto iacopeo/compostellano, come la *Passio* e la *Translatio* relative a Santiago el Mayor[85], che erano parte di quell'ampia raccolta del cosiddetto *Liber Sancti Iacobi* che si suppone alla base sia delle varie versioni ridotte esistenti denominate *Libellus,* sia di quanto forma il contenuto del *Calixtinus*[86]. Questi supporti agiografici vennero inclusi nella *Relatio* redatta da quel *"clericus Cantarinus, cancellarius pisanae civitatis",* venuto a Pistoia in occasione della consacrazione dell'altare/custodia della reliquia iacopea; egli vi affermava che tutte le informazioni e le attestazioni circa l'evento gli erano state fornite dallo stesso vescovo Atto[87].

Dall'analisi di questa fonte risultano alcuni punti fermi, che è necessario prendere in considerazione.

Innanzi tutto è certo che almeno allora il vescovo Atto fosse al corrente di chi fosse quell'arcivescovo compostellano Diego Gelmírez che nel "carteggio" compare come

[82] R. Fantappiè, "La chiesa di San Giovanni Fuorcivitas", *op. cit.,* p. 83: l'edificio, definito venerabile dal vescovo di Pistoia Ildibrando (esponente in Pistoia della riforma) ma allora in cattive condizioni, venne da lui affidato il 4 marzo 1119 alla Propositura di S. Stefano di Prato e al suo collegio canonicale, rappresentato dal proposto Gerardo (cfr. l'atto, edito alle pp. 93-94). Della chiesa "Sancti Iohannis Vuanielista" è menzione in un atto della Canonica di Pistoia del gennaio 1080: cfr. RCP, *Canonica, secolo XI,* regesto 193, pp. 154-155.

[83] Cfr. RCP, *Canonica, secolo XII*, regesto 422, 1138 dicembre 4, Roma, p. 94, lettera indirizzata da Innocenzo II al vescovo Atto e al clero pistoiese (contenente il riferimento al precedente di papa Pasquale II: cfr. la nota 70); ivi, regesto 423, sotto la stessa data cronica e topica, pp. 94-95, lettera indirizzata dal medesimo pontefice a tutti i fedeli, ai vescovi, agli abati, ai chierici e ai laici degli episcopati di Pisa, Pistoia, Firenze, Fiesole, Lucca, Volterra e Siena. Circa la supposta coincidenza fra l'anno della scomunica (1138) e l'istituzione del culto iacopeo/compostellano nello stesso anno, cfr. la nota 105.

[84] Nessun cenno alla nuova *devotio iacopea* ufficialmente risulta documentato nel 1138 (cfr. anche la nota 105) nell'ambito della città episcopale di Pistoia, tuttavia esistono prove del ricorso al culto di san Iacopo allora attuato dal vescovo Atto nel territorio pratese: cfr. le note 106, 143.

[85] L. Gai, "Le origini. Una città dedicata...", *op. cit.,* pp. 33, 36 e relative note; *Eadem,* "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* pp. 131 (nota 26), 147, 165, 167, 207-217.

[86] Si rimanda alle note 12 e 40.

[87] Cfr. L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* pp. 165-167, 226.

destinatario della richiesta che sarebbe stata avanzata dal presule pistoiese per ottenere una reliquia del corpo dell'apostolo Giacomo "il Maggiore"[88].

Un altro elemento da considerare, in base allo stesso "carteggio", è che stranamente vi risulta una conoscenza dell'ambiente compostellano –ed in particolare circa la posizione di quell'edicola sepolcrale di Santiago che lo stesso Gelmírez aveva reso inaccessibile, sovrapponendovi l'altare maggiore[89]– abbastanza imprecisa e sommaria, priva di quei dettagli che avrebbero dovuto contenere le missive inviate da Compostela sia da parte dell'arcivescovo

[88] Lo stesso chierico Cantarino, importante personaggio in quanto cancelliere della città di Pisa e nello stesso tempo della curia arcivescovile, asseriva che le lettere del "carteggio" compostellano –dove compariva come mittente anche l'arcivescovo Diego Gelmírez– gli erano state consegnate dal vescovo Atto, che risulta il destinatario delle medesime: cfr. la nota precedente. È comunque da rilevare che con tutta probabilità non era casuale la presenza a Pistoia di questo personaggio, venuto *dopo* la consacrazione (come egli dichiarava nella sua *Relazione)* e rimasto fino alle prime due settimane del settembre 1145. Occorrerebbe indagare ulteriormente, infatti, il suo ruolo in quegli anni, che parrebbe politicamente molto delicato ed eccezionale in Pisa, come tramite fra il governo comunale e l'arcivescovo Balduino (stimato da Bernardo di Chiaravalle, da Innocenzo II e militante del partito riformatore ma anche favorito dall'imperatore Corrado III che il 19 luglio 1139 gli aveva confermato i possessi e i diritti della Chiesa pisana). Già nel decennio precedente Pisa era stata per Innocenzo II il caposaldo dell'azione pontificia in Italia contro i partigiani dell'antipapa Anacleto e contro il re di Sicilia Ruggero d'Altavilla: cfr. O. Banti, *"Cantarinus, Pisanae urbis cancellarius* (ca. 1140-1147) fu lo strumento della preminenza politica di un vescovo in regime consolare?", *Bollettino storico pisano,* XL-XLI (1971-1972), pp. 23-29. Erano gli anni (1141-1145) in cui erano in guerra, per questioni di dominio territoriale, Pisa contro Lucca (quest'ultima aveva come alleati il conte Guido Guerra, i Senesi e i Pistoiesi) mentre Firenze si era alleata temporaneamente con Pisa; anni in cui in tali operazioni politico-militari erano coinvolti il vescovo Atto per dirimere questioni giurisdizionali su incarico di Innocenzo II e il cluniacense Pietro "il venerabile" come mediatore per le trattative di pace. Egli lamentava le tristi condizioni della Tuscia in una lettera a re Ruggero, dell'inizio del 1143: "nelle città, nei castelli, nei borghi, nei villaggi, sulle vie maestre sono ladri e assassini, e le chiese sono lasciate in balia ai profanatori del Tempio": cfr. R. Davidsohn, *Storia di Firenze, op. cit.,* I, pp. 636-649: 641. Nel 1145-1146 Bernardo di Chiaravalle bandiva la seconda Crociata: ivi, pp. 650-653. Cfr. anche L. Gai, "Le origini. Una città dedicata...", *op. cit.,* pp. 35-36.

[89] L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* pp. 147-148. Già verso il 1135, quando fu composto il quinto Libro del *Codex Calixtinus*, si sapeva per tradizione che l'edicola sepolcrale con il corpo dell'apostolo Santiago era conservata al di sotto del nuovo altare a lui dedicato, nella sistemazione voluta da Gelmírez allo scopo di conferire ad esso splendore e magnificenza, ma con altrettanta certezza si sapeva che quel corpo era sigillato e inaccessibile. Le sante spoglie vi giacevano intatte e dunque dovevano vergognarsi quegli "emuli trasmontani, qui dicunt se aliquid ex eo, vel reliquias eius habere. Apostolicum namque corpus totum ibi habetur […]" *(Codex Calixtinus*, ed. K. Herbers, Liber V, cap. IX, p. 256). Molto opportunamente, in proposito, J. Guerra Campos, *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago,* Santiago de Compostela, 1982, p. 100, osservava che questo motivo costituiva la vera difficoltà incontrata da Atto nel farsi concedere la reliquia iacopea: "La descripción del Calixtino, muy anterior al pedido de San Atón, supone ya cerrado el recinto sepulcral". Una descrizione dell'intervento di ristrutturazione di Gelmírez, compiuto intorno al 1105, è in *Historia Compostelana,* I, XVIII. Sulla conformazione della "confessio" sotterranea allora realizzata intorno all'antica struttura del sacello gli studiosi hanno formulato varie ipotesi: cfr. J. Guerra Campos, *Exploraciones arqueológicas, op. cit.,* pp. 112-114, 126-134, figg. 20-23, 33, 35-40 e le figg. 62 e 63 *a-g* che ricostruiscono graficamente i cambiamenti subiti nel tempo da quanto circondava l'edicola, di cui lo schema grafico 63 *e* riguarda l'intervento di Gelmírez nel 1105; cfr. anche recentemente M. Castiñeiras, "Didacus Gelmirius...", *op. cit.,* pp. 89-91; J. Williams, "La basilica compostellana", *op. cit.,* pp. 116-121; M. Taín Guzmán, "Conservazione e distruzione dell'altare di Gelmírez in epoca moderna", in *Compostela e l'Europa, op. cit.,* pp. 168-181. In una miniatura del *Tumbo A,* composto nel 1129 con aggiunte fino al 1255, è raffigurato il rinvenimento dell'edicola sepolcrale dell'apostolo da parte di Teodomiro vescovo di Iria, con le tre tombe (di cui la centrale di Santiago e le due laterali dei due seguaci Teodoro e Atanasio) al di sotto di un arcosolio classico. Tale doveva essere la rappresentazione che fedeli e pellegrini contemporanei a Gelmírez potevano farsi dell'interno dell'edicola sepolcrale: cfr. F. López Alsina, "Tumbo A de la Catedral de Santiago", in *Santiago, Camino de Europa, op. cit.,* scheda 3, pp. 248-249. Un'altra analoga raffigurazione, del secolo XIII, è nell'esemplare di Salamanca della *Historia Compostellana:* cfr. M.C. Díaz y Díaz, "Historia Compostelana", in *Santiago, Camino de Europa, op. cit.,* scheda 7, p. 254.

che da parte di quel *Robertus*/*Rainerius,* oriundo di Pistoia, maestro della scuola della cattedrale compostellana e "cardinale" di essa, nonché persona di fiducia di Gelmírez, che compare come principale tramite di Atto per la concessione della reliquia apostolica.

In terzo luogo, il "carteggio" attesta che l'arcivescovo destinatario della richiesta era lo stesso Diego Gelmírez, che vi compare ancora in vita e, per di più, disposto ad esaudire, con il consenso dei canonici compostellani stessi, quella richiesta così irrituale avanzata da Atto: inferiore peraltro a Gelmírez per grado gerarchico[90].

La necessità di dare implicitamente una motivazione credibile a questa concessione del tutto eccezionale (che poteva suscitare molti dubbi in chi conoscesse l'arcivescovo e la situazione coeva della città di Santiago) risulta sottilmente prevista nella prima, più ampia ed elaborata lettera del "carteggio", a firma di *Robertus*/*Rainerius,* dove si

[90] Non ho potuto dedicare finora uno studio approfondito all'analisi testuale e codicologica dei testi relativi al culto pistoiese/compostellano a disposizione del vescovo Atto entro la data di consacrazione dell'altare e della relativa Cappella dedicata in duomo all'apostolo Giacomo di Zebedeo. Nella storia locale si è riferita la versione tradizionale sull'evento fino ai tempi nostri, senza poter operare un raffronto incrociato con quanto avveniva contemporaneamente a Compostela. Che è quanto ho potuto fare invece io, grazie alla grande disponibilità e allo spirito di collaborazione di chi mi ha procurato i testi fondamentali per attuare questi riscontri: in primo luogo il professore emerito Paolo G. Caucci von Saucken, e ancora il compianto mons. Eugenio Romero Pose, illustre studioso della Chiesa e arcivescovo di Madrid, prodigo di consigli e suggerimenti per la mia ricerca, e l'indimenticabile Serafín Moralejo Alvarez. Ad essi va la mia profonda gratitudine. È evidente che conoscere la data di morte di Gelmírez (6 aprile 1140) e quanto era avvenuto negli ultimi, difficilissimi anni della sua esistenza (dal 1136) grazie alle pagine della *Historia Compostellana* rende possibile formulare consistenti dubbi sulla versione pistoiese affidata all'apparente perspicuità delle quattro lettere del "carteggio" a supporto dell'autenticità della reliquia apostolica. Soprattutto appare impossibile che la concessione della reliquia compostellana sia avvenuta ad opera dello stesso Gelmírez in perfetto accordo con l'intero collegio canonicale della cattedrale di Santiago, nel momento storico stesso in cui risulta da una fonte incontrovertibile –in quanto narrazione delle *gesta* del presule condotta fino al 1139 per incarico dell'arcivescovo successore Pedro Elías (1143-1149), come dimostra F. López Alsina, *La ciudad de Santiago, op. cit.,* p. 82 e *passim* (cfr. anche la nota 45)– quale sia stato il ruolo dei canonici dal 1136, i più accaniti oppositori di Gelmírez. Sul problema di accordo fra le date, e di discordanza fra i dati, prime osservazioni in proposito avanzavo in L. Gai, "Le origini. Una città dedicata...", *op. cit.,* pp. 35-36, formulando l'ipotesi che (ammettendo che il concedente fosse Gelmírez stesso) la reliquia dovesse essere stata donata "non oltre i primi del 1140, e invece la consacrazione dell'altare di san Giacomo a distanza di cinque anni circa" (p. 35). L'attesa da parte di Atto per tanto tempo –che oggi non mi pare verosimile alla luce degli eventi coevi– mi sembrava allora credibile in quanto avrebbe celebrato l'avvenuta pacificazione del vescovo con il Comune di Pistoia, i cui consoli egli aveva scomunicato all'inizio del 1138. Ritenevo anche che la data di consacrazione, trasmessa da un pisano come 1145, potesse essere riportata, secondo il computo degli anni in uso allora a Pisa, al 1144. Attualmente ho modificato tale opinione, dato che il chierico Cantarino redasse la sua *Relazione* sugli eventi della consacrazione d'accordo con un vescovo che certamente desiderava farne il supporto memoriale per la sua città, dove vigeva il computo del tempo *"a Nativitate".* Ritengo pertanto giusta l'osservazione in proposito di G. Tigler, *La ricostruzione del Duomo di San Zeno..., op. cit.,* p. 68 nota 15. Successivamente, ho affrontato di nuovo l'intricata questione (L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* pp. 140-150), sottolineando il ventaglio delle ipotesi possibili, sempre comunque nell'eventualità che il concedente potesse essere Gelmírez, qualora almeno il "carteggio" compostellano non fosse un abile falso per accreditare la stessa reliquia, e indicando lo stesso pontefice Innocenzo II, grande estimatore di Atto, come il probabile informatore del presule sull'ambiente compostellano e il fornitore dei testi agiografico-liturgici iacopei, per *excerpta,* desunti dal *Liber Sancti Jacobi/Codex Calixtinus* allora in via di redazione e sicuramente conosciuti dal pontefice. Ma il problema fondamentale rimaneva, per Pistoia, comprendere i motivi per cui Atto non avesse pensato già nel 1138, al tempo della scomunica dei consoli, di concretizzare subito questo formidabile supporto della sua autorità e del suo prestigio episcopale, procedendo invece solo nel 1145 (quando era già morto Innocenzo II suo sostenitore, e già dal 1140 si era normalizzata la situazione nella città, quando è documentata la riammissione *in sanctis* degli stessi consoli). Da questo provvisorio punto di arrivo hanno preso avvio le ipotesi formulate in questa occasione, che attualmente mi sembrano avere maggiori margini di probabilità.

dichiara che l'arcivescovo aveva acconsentito per le insistenze di costui, cui si erano uniti –si noti– tutti i canonici della cattedrale[91], in considerazione della figura moralmente e religiosamente esemplare del richiedente: per fargli dunque onore[92]. Ma era necessario anche aggiungere, al contenuto di tale missiva perché fosse plausibile, che nell'ambiente dei canonici compostellani era nota e stimata anche quella Congregazione dei Vallombrosani cui Atto apparteneva. Vi si aggiungeva inoltre la menzione, con molta reverenza, di uno dei monaci in particolare, l'abate di Fucecchio Anselmo, presupposto come ancora vivente[93].

[91] Se ne veda il testo, edito in L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* pp. 217-219. Questa lettera, inviata "a Rainerio cardinali" al vescovo Atto è, come le altre del "carteggio", priva di data (come, del resto, era allora consueto per tutte le missive non istituzionalmente ufficiali). Ivi si narrano, con una forma letterariamente elaborata dal punto di vista del *cursus* retorico, le modalità dell'avvenuta concessione da parte "dell'arcivescovo compostellano", non nominato, della reliquia richiesta, e la consegna di questa agli inviati del vescovo Atto, Mediovillano e Tebaldo. Ciò, tecnicamente, doveva aver presupposto: a) l'invio preliminare della richiesta e il tempo di arrivo del messaggero a Compostela, con mezzi sconosciuti e con itinerario ugualmente non conosciuto; b) il ritorno del medesimo inviato in patria, dopo aver atteso per qualche tempo il responso da parte dell'arcivescovo, favorevole dopo aver consultato i canonici; c) il viaggio da Pistoia a Compostela dei due inviati di Atto, dalla durata sconosciuta, ma comunque non breve; d) la concessione della reliquia per mano dell'arcivescovo e alla presenza e col consenso dei canonici e con l'intervento di "Rainerius cardinalis" della Chiesa compostellana e sacerdote oriundo di Pistoia; e) il ritorno in patria dei due inviati del vescovo Atto, seguendo un itinerario sconosciuto, ma almeno in parte per via di terra, e dalla durata non determinabile; f) la consacrazione dell'altare pistoiese con la reliquia, avvenuta a breve distanza di tempo dall'arrivo a Pistoia della medesima, come sembra implicitamente suggerire la *Narratio* di *Cantarinus*. Questa prima, fondamentale epistola di "Rainerius cardinalis" è di grande importanza narrativa e pare pensata come discrimine fra un 'prima' e un 'poi' nell'*iter* della concessione, introducendo vivamente *'in medias res'* ma anche facendo posto alle alte lodi da parte dell'intellettualità ecclesiastica europea nei confronti del vescovo vallombrosano Atto: la cui Congregazione "Rainerius" mostra di conoscere e stimare, ivi compreso in particolare Anselmo, abate di Fucecchio. Su quest'ultimo cfr. la nota 93. Nella lettera, inoltre, viene suggerito che all'inferiorità di grado gerarchico di Atto ben poteva supplire il suo grande prestigio in ambito ecclesiale.

[92] *Ibidem,* p. 218. Fra le lodi tributate alla santa figura di Atto, su cui tornerò più avanti, era anche quella di essere degno di essere eletto papa: cfr. le note 135, 136, 166. Un significativo indizio, offerto da questa lettera di cui sarebbe mittente "Rainerius cardinalis", della sottostante presenza della personalità del vescovo Atto (che come minimo dovette profondamente rielaborare un forse più modesto nucleo epistolare di "Rainerius", ammesso che sia esistito realmente un personaggio di cui non abbiamo altro riscontro documentario), risulta il paragone fra Atto e l'antico vescovo Ambrogio di Milano, nel cercare e procurare reliquie illustri per la rispettiva città. Vi si legge infatti: "Superas aetiam beatum Ambrosium in inventione et acquisitione sanctorum corporum: ille enim tantum martyres exposuit suis civibus, tu vero tuis, admirande pater, dabis martyrem et apostolum" (ivi, p. 218). In tale lode, niente affatto generica, si nasconde il dato reale della preliminare ricerca da parte di Atto, già consacrato vescovo di Pistoia, di reliquie di martiri, richieste in Sant'Ambrogio a Milano, in particolare dei santi Gervasio, Protasio e Vittore: cfr. le note 143-144. Chi ne poteva essere a conoscenza allora, se non lo stesso Atto? Certamente non "Rainerius", da lungo tempo lontano dalla patria e neppure a conoscenza che l'abate Anselmo cui mandava i suoi devoti saluti era da tempo morto: cfr. la nota 93. Ma questo particolare a mio avviso può essere prova a favore dell'esistenza di un originario nucleo epistolare –poi rielaborato probabilmente da Atto amplificandolo– dato che se la lettera fosse stata una completa falsificazione di Atto non è credibile che egli vi avesse scientemente inserito i saluti per l'abate vallombrosano Anselmo, che sapeva già defunto: tanto più che ciò poteva essere considerato un elemento contradditorio e degno di sospetto. Ad ogni modo, solo entro l'ambiente dei Vallombrosani era noto il caratteristico termine –di derivazione dal monachesimo bizantino e in uso nel regno normanno dall'epoca della riforma– di *"archimandrita",* inteso come abate generale, termine che Gelmírez risulta avere usato rivolgendosi ad Atto come "archimandrita pius et sobrius aepiscopus", *ibidem,* p. 221. Sul significato del termine cfr. R.N. Vasaturo, "Introduzione", in *Acta capitulorum generalium,* pp. XXVII-XLIII: XXXI nota 3.

[93] Il vallombrosano Anselmo era stato abate del monastero di San Salvatore di Fucecchio (cui era sottoposto anche il *locus* vallombrosano pistoiese di San Michele in Forcole) dal 1088 al 1117, anno della sua morte, svolgendovi una importante attività nel momento dell'espansione dei monasteri della Congregazione di Giovanni Gualberto.

Quanto è riportato nella *Relatio* di *Cantarinus* circa i rapporti epistolari di Atto con Compostela per avere la reliquia apostolica –su cui si tornerà anche più avanti– evidenzia un problema storiografico che pare irrisolvibile, perché non collimano i dati informativi e cronologici ivi contenuti.

Se infatti la consacrazione, come indica la fonte pistoiese, avvenne nel 1145 e il 25 luglio, *"dies natalis"* dell'apostolo Giacomo di Zebedeo *"more romano",* e se, come si attesta nel "carteggio", lo stesso arcivescovo si mostrava informato del felice arrivo a Pistoia della reliquia e della sua onorevole accoglienza[94], i due dati non possono che risultare reciprocamente in contraddizione, visto che Gelmírez era morto prima, il 6 aprile 1140.

A questo proposito qualche studioso è stato indotto a ritenere che non solo il "carteggio" pistoiese fosse un abile falso per accreditare l'autenticità della reliquia, ma anche che l'intera operazione cultuale, priva di reale fondamento, sia stata architettata dal presule per consolidare il suo potere e la sua autorità vacillanti nella città e nella diocesi di Pistoia[95].

Aveva partecipato probabilmente ai primi tre capitoli generali, tenutisi a San Salvi di Firenze nel 1095, nel 1096/1101 e ancora nel 1101 (dove nel primo e nel terzo di essi è esplicitamente menzionato): cfr. R.N. Vasaturo, *Acta capitulorum generalium, op. cit.,* pp. 3-4: 4; 5; 6-8: 7. Nel giugno 1107 era presente "in obsidione Prati" al seguito della contessa Matilde, la quale allora in un placito, alla presenza del vescovo pistoiese Ildibrando, aveva fatto promesse all'abate, rinnovate poi nel 1110: cfr. F.M. Fiorentini, *Memorie della grande contessa Matilde, op. cit.,* p. 299, citato da N. Rauty in *Lo Statuto dei consoli, op. cit.,* p. 30 nota 86. In proposito cfr. anche R. Davidsohn, *Storia di Firenze, op. cit.,* I, pp. 531-533. L'abate di Fucecchio Anselmo è ricordato due volte in RCP, *Canonica, secolo XII,* regesto 368, 1088 maggio-1117 febbraio, pp. 52-53, per una donazione di beni durante il suo governo, e regesto 380, 1121 luglio 28, pp. 59-60, data in cui il successore, l'abate Rolando, donava beni (ricevuti con l'atto ricordato nel regesto 368 dallo stesso Anselmo) allo spedale suburbano pistoiese eretto presso Porta San Pietro, "pro remedio animarum" degli stessi monaci di Fucecchio, "et Anselmi abbatis" e del precedente donatore. Notizie sull'attività di Anselmo abate di Fucecchio sono anche in A. Malvolti, "L'abbazia di San Salvatore di Fucecchio nell'età dei Cadolingi", in *La Valdinievole tra Lucca e Pistoia nel primo Medioevo,* Atti del Convegno (Fucecchio, 19 maggio 1985), Pistoia, 1986, pp. 35-64: 53, 55-61, 63; R. Pescaglini Monti, "La famiglia dei Visconti di Fucecchio (1096-1254)", in *Ibidem,* pp. 65-91: 67, 78, 83; E. Coturri, "La pieve di San Giovanni di Fucecchio: le sue origini e la sua storia", in *L'abbazia di San Salvatore di Fucecchio e la "Salamarzana" nel basso Medioevo. Storia Architettura Archeologia,* Atti del Convegno (Fucecchio, 16 novembre 1986), Fucecchio/Comune di Fucecchio, 1987, pp. 48-57: 51; N. Nieri, *L'abbazia di S. Salvatore di Fucecchio dalle origini all'estinzione della famiglia dei conti Cadolingi,* Fucecchio/Comune di Fucecchio 1987, pp. 29 (nota 5), 91. Altre notizie in merito sono in R. Savigni, *Episcopato e società cittadina a Lucca, op. cit.,* pp. 104-105, 157-159, 178, 193, 218, 254-255, 265 (nota 124), 297 (nota 252).

94 Se ne veda il testo edito in L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* p. 220: Gelmírez in essa ringraziava Atto "quia preciosissima beatissimi Jacobi apostoli capitis honorifice atque sanctissime tractastis patrocinia, quę nos supradicto magistro dedimus Rainerio". La concessione della reliquia del capo di Santiago risultava pertanto fatta seguendo un *iter* ascendente, che percorreva tutti i gradi della scala gerarchica per la richiesta, per arrivare all'arcivescovo, per poi discenderne con la richiesta esaudita, comunicata mediante lo stesso personaggio-tramite. Con una cerimonialità rituale assai inconsueta per Gelmírez: o, almeno, per quel Gelmírez degli anni migliori, se –appunto– di lui doverse trattarsi.

95 Cfr. in proposito: L. Gai, "Le origini. Una città dedicata...", *op. cit.,* pp. 34-35 (dove ritenevo probabile che la concessione della reliquia fosse avvenuta ad opera di Gelmírez e quindi entro la data di morte, al massimo entro l'inizio del 1140, mentre per motivi politici interni alla città di Pistoia Atto l'avrebbe trattenuta presso di sé e 'utilizzata' solo nel 1144, per procedere poi alla consacrazione, che avrebbe segnato l'avvenuta pacificazione); e ancora L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* pp. 130 nota 22, 141-145 (dove modificavo tale opinione col ritenere improbabile che Atto avesse trattenuto la reliquia tanto a lungo, per poi procedere alla consacrazione dell'altare che la conteneva nel 1145, pur rimanendo sull'ipotesi che lo scopo potesse essere quello di consolidare

Altri hanno pensato, per superare in qualche modo la contraddizione sopra indicata, ma salvando la sostanza dell'evento, cioè il reale dono della reliquia da parte dell'arcivescovo compostellano, di retrodatare al 1138 la concessione (e il conseguente arrivo) del *patrocinium* iacopeo[96]. In quell'anno Gelmírez era ancora in vita e dunque sarebbe stato, almeno teoricamente, possibile che egli avesse acconsentito a quanto domandato da Atto. Risulta questa, fra l'altro, la posizione tenuta dai Bollandisti[97].

Con questo *escamotage* cronologico si poteva infatti ottenere di non inficiare l'intera narrazione compostellana del riconoscimento ufficiale del corpo di Santiago, nel tardo Ottocento, sancito dallo stesso Papato[98]. Per quel riconoscimento un ruolo fondamentale aveva avuto la particola ossea conservata a Pistoia come reliquia iacopea, per ricomporre al completo uno dei tre scheletri rinvenuti, mescolati alla rinfusa, entro una fossa praticata nell'area presbiteriale della basilica dedicata all'apostolo[99].

---

la sua autorità scossa dalla scomunica del 1138, all'interno della sua città episcopale). Tutto ciò sarebbe stato attuato col benestare e l'aiuto di Innocenzo II, per quanto la cerimonia sarebbe stata celebrata ormai dopo la morte di tale pontefice, avvenuta il 24 settembre 1143, presumibilmente già al tempo di Eugenio III, consacrato il 18 febbraio 1145.

96 Cfr. anche la nota 89. Guerra Campos, per queste difficoltà di combinazione cronologica fra la concessione della reliquia a Pistoia e la data di morte di Gelmírez cui era attribuita la concessione, era indotto ad assegnarla al 1138: cfr. J. Guerra Campos, *Exploraciones arqueológicas, op. cit.,* pp. 97-98, 100 (cit. in L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* nota 87 p. 148), e comunque arrivava ad ipotizzare che si trattasse di una reliquia del capo di Santiago "el Menor", prezioso *patrocinium* donato nel 1116 dalla regina Urraca all'allora vescovo Gelmírez, dato che il sepolcro apostolico di Santiago "el Mayor" dopo l'intervento di Gelmírez risultava inaccessibile. Peraltro, già da molto tempo la tradizione pistoiese relativa alla concessione da parte di Gelmírez della *reliquia capitis Sancti Jacobi* faceva parte dei materiali storici afferenti alle vicende compostellane: cfr. A. López Ferreiro, *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela,* Santiago de Compostela 1898-1909: tomo IV (1901), pp. 182-183. Attribuiscono la data della concessione della reliquia a Pistoia da parte di Gelmírez al 1138, seguendo Guerra Campos, anche Th. Hauschild, "Archeology and the Tomb of St. James", in *The Codex Calixtinus and the Shrine..., op. cit.,* pp. 89-103: 91 nota 17; A. Stones, "The Decoration and Illumination of the Codex Calixtinus at Santiago de Compostela", in *Ibidem,* pp. 137-184: 157 nota 93 (in cui cita il mio contributo "Testimonianze jacobee", senza commento, accanto alla data proposta del 1138, come se da questo studio fosse desumibile tale ipotesi di datazione); una serie di fantasiose ipotesi si trova ancora in A. Stones, "Illustrazioni nel Codex Calixtinus", in *Compostela e l'Europa, op. cit.,* pp. 142-157: che assegna al pistoiese *"Rainerius"/"Robertus",* finito a Santiago dopo aver compiuto studi europei, il ruolo di possibile collaboratore alla redazione del quinto Libro del *Calixtinus.* Costui sarebbe stato lo stesso "che, verso il 1138 e con l'autorizzazione di Diego Gelmírez, organizzò la traslazione della reliquia della mandibola dell'Apostolo da Santiago alle terre del suo mecenate, il vescovo Antonio [*sic*!] di Pistoia, che in cambio fece tutto il possibile per propagare il culto di San Giacomo per tutta l'Italia" (p. 150, con riferimento nelle note 15 e 16 nella stessa pagina alle mie pubblicazioni sul tema: da cui tuttavia non può desumersi quanto l'autrice opina).

97 *Acta Sanctorum, Iulii,* VI, Parisiis et Romae 1868, pp. 5-124: 25: "Pars sacri capitis quam Pistorienses in Italia possident": ivi, pp. 59 e sgg., è edita anche la *Translatio reliquiarum Pistorium et miracula, auctore Cantarino clerico:* ed. in *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis ediderunt socii bollandiani,* tomo I (A-I), Bruxelles 1898-1899, ristampa anastatica Bruxelles, Société des Bollandistes, 1992 ("Subsidia hagiographica", 6), 4079; cfr. anche in N. Rauty, "Iacobus (Zebedei)", in *Il culto dei santi, op. cit.,* pp. 176-181: 178 nota 10.

98 Ripercorsa in L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* pp. 120 nota 2, 127 nota 5; e precedentemente: J. Guerra Campos, *Exploraciones arqueológicas,* pp. 11-17, 117-127. Il processo di riconoscimento canonico si concluse positivamente con la bolla *"Deus Omnipotens"* emanata il 1° novembre 1884 dal pontefice Leone XIII (1878-1903): cfr. J. Guerra Campos, *Roma y el sepulcro de Santiago. La Bula "Deus Omnipotens" (1884). Notas históricas,* Santiago de Compostela, 1985. Elemento determinante per questa *reinventio apostolica* fu l'esame della reliquia iacopea pistoiese, promossa da mons. Agostino Caprara, Promotore della Santa Fede: cfr. G. Bartolini, *Cenni biografici, op. cit.* Si vedano la nota 3 e anche la seguente nota 196.

99 Il racconto del rinvenimento dei resti scheletrici è riportato in G. Bartolini, *Cenni biografici, op. cit.,* pp. 120-125, la loro ispezione da parte di "periti fisici" a p. 125, la constatazione che le ossa erano fra loro confuse a p. 127.

Tuttavia, la data del 1138, ripresa anche di recente come quella in cui Gelmírez avrebbe concesso la reliquia, se non, addirittura, come quella d'inizio nella diocesi pi-stoiese del culto iacopeo/compostellano[100], non può essere accettata senza un'adeguata verifica. La richiesta di Atto (ammesso che già fosse stata esaudita nel 1138) avrebbe dovuto dunque essere stata avanzata almeno nel 1137: l'anno in cui i consoli del Comune pistoiese avevano requisito, come azione dimostrativa eclatante in ottemperanza a quanto prevedeva la prima norma statutaria, la stessa cattedrale, il campanile, il relativo tesoro e i beni di quella, attirandosi così la scomunica da parte del vescovo Atto[101]. La solenne e drammatica proclamazione dell'interdetto, all'inizio del 1138, era avvenuta in cattedrale, di cui allora il vescovo era rientrato in possesso, come sede simbolica e istituzionale della sua autorità pastorale.

Se a Pistoia nell'anno 1137 non si erano verificate le condizioni migliori perché Atto potesse pensare di erigere la Cappella intitolata a San Iacopo, per custodirvi la reliquia, entro una cattedrale occupata dal Comune, neppure a Compostela quell'anno si rivelava propizio per le sorti dell'arcivescovo, tanto da poter dare corso a quanto si suppone richiesto da Atto[102].

La situazione pistoiese si manteneva del tutto sfavorevole anche nel successivo anno 1138, dato che alla fine del medesimo anno Innocenzo II aveva confermato la scomunica di Atto[103]. In quello stesso 1138 il destino di Diego Gelmírez era stato messo pericolosamente in forse per la congiura dei canonici[104].

---

[100] Guido Tigler, *La ricostruzione del Duomo di San Zeno..., op. cit.,* pp. 7, 17, 24, 65 nota 10, 67-68 nota 14, accentua l'importanza della data del 1138 come quella relativa alla concessione e all'arrivo della reliquia compostellana a Pistoia, da cui sarebbe iniziato il culto per l'apostolo almeno in territorio pratese. Cfr. su questo aspetto le seguenti note 106, 143. Lo studioso peraltro, nell'acquisire la data del 1145 quale data della consacrazione dell'altare iacopeo in cattedrale, non si è posto il problema del motivo per cui vi sia stato questo strano iato temporale. Con azzardata supposizione anzi, e facendo ricorso alla vecchia asserzione –cui da tempo nessuno più crede– che Atto fosse "originario dell'Estremadura", lo studioso conclude escludendo l'ipotesi di "una totale falsificazione" da parte di Atto, "allo scopo di riequilibrare a suo vantaggio i compromessi rapporti col Comune" e, con un troppo facile sprezzo di quanto risulta dalla bibliografia in merito asserisce: "credo più verosimile che Atto […] si sia fatto consegnare dall'amico Diego Gelmírez una *reliquia a contatto* (la sottolineatura è mia) di san Giacomo, poi fatta passare a Pistoia come reliquia parziale del corpo […]" (p. 68 nota 14).

[101] Cfr. la nota 77.

[102] Si vedano le note 45, 53. López Alsina ha fornito un'eloquente ricostruzione degli eventi del tardo periodo dell'archiepiscopato di Gelmírez in rapporto con la redazione della relativa fonte, l'*Historia Compostellana:* cfr. F. López Alsina, *La ciudad de Santiago, op. cit.,* pp. 82-93: 82. Da quanto emerge dal racconto degli anni compresi fra il 1136 e il 1139 (resta completamente e stranamente oscuro l'ultimo anno di vita del presule: *Historia Compostelana,* III, XLVI-LVI) parrebbe che allora l'arcivescovo avesse subìto un deciso decadimento fisico ma anche mentale e complessivamente del carattere. Quando infatti si scatena la feroce rivolta ordita nel 1136 contro di lui, egli viene definito "gravatus aegritudine et senio" (III, XLVII) e dinanzi al precipitare degli eventi appare smarrito e confuso. È possibile pertanto che fra i motivi per cui si spingeva per la sua destituzione o addirittura per la sua eliminazione fisica –a parte l'intreccio di interessi allora in campo– vi fosse anche quello della evidente inadeguatezza di Gelmírez. Peraltro, una ricostruzione 'a tutto tondo', che consideri più adeguatamente anche gli anni della sua esistenza meno splendidi (sostanzialmente già a partire dal 1124, anno della morte del suo sostenitore Callisto II) è ciò che manca al recente volume dedicato a Gelmírez (cfr. il più volte citato *Compostela e l'Europa,* 2010): che, pur ricchissimo di contributi interessanti, rimane limitato da questa preliminare aporia per scelta dei curatori dell'opera).

[103] La conferma della scomunica di Atto era stata notificata da Innocenzo II con due lettere da Roma, entrambe in data 4 dicembre 1138: cfr. la nota 83.

[104] *Historia Compostelana,* III, LIII: ebbe allora il suo peso l'alleanza fra i canonici e gli oppositori interni con il sovrano Alfonso VII.

È sicuro comunque che al momento della scomunica, all'inizio del 1138, la carismatica figura dell'apostolo Giacomo "il Maggiore" –così come lo si venerava a Compostela– non era ancora sorta sull'orizzonte della città pistoiese: dato che nell'*invocatio,* con cui si apre il testo drammatico dell'estrema sanzione episcopale, fra i Santi invocati non compare ancora san Iacopo[105].

Ma è altrettanto certo che, nel corso di quello stesso anno, il vescovo vallombrosano Atto si fosse curato di associare la *devotio iacopea* ai culti significativi per la sua Congregazione, nel consacrare i tre altari della badia vallombrosana di Montepiano, in area pratese: come meglio si vedrà più avanti[106].

Occorre dunque ricostruire in modo puntuale, per quanto possibile, la sequenza di quanto avvenne fra il 1138 e il 1145, anno in cui sarebbe iniziato a Pistoia quel culto iacopeo/compostellano che avrebbe presentato alla cittadinanza l'apostolo, con la sua reliquia, come potente protettore e misericordioso intercessore dotato di poteri taumaturgici.

Ma il problema storiografico di fondo risulta, a questo proposito, di maggiore portata: perché dovrebbero essere finalmente individuate le implicite motivazioni e le cause per cui in un determinato centro, e relativamente ad una ben precisa situazione storica, sia servito ad una comunità urbana il riferimento a quel particolare modello di santità tutelare –poi assurta alla dignità patronale– come risolutiva di interessi generali e, anche, nel quadro di una consapevole strategia messa in atto dal promotore di quel culto.

È stato scritto, con una facile semplificazione (in cui non si distingue il *titulus* dal patronato) che tutte le dedicazioni a san Iacopo/Giacomo "il Maggiore" in Italia siano in relazione con gli oratori e le chiese annessi ai luoghi di accoglienza esistenti nelle tappe lungo le vie di pellegrinaggio, specialmente quelle facenti parte dei "Cammini di Santiago" diretti a Compostela[107].

---

[105] Cfr. la nota 77. Il testo è in RCP, *Canonica, secolo XII,* documento 418, pp. 90-91: l'*invocatio* nell'estrema sanzione contro i consoli di Pistoia "pro sacrilegio et rapina quam fecerunt […] in aecclesia beati Zenonis anno preterito aliisque aecclesiis episcopatus", da cui pur spesso richiamati, non avevano voluto recedere, così recita: "tandem in nomine Dei patris omnipotentis et Iesu Christi filii eius et in virtute Sancti Spiritus ex parte sanctae Mariae semper virginis, gloriosi Petri apostolorum principis, beati Zenonis episcopi et confessoris, omniumque sanctorum […] excommunicamus […]". La "anathematis sententia" era data "per domnum Attonem episcopum in aecclesia eiusdem Sancti Zenonis cum canonicis et universo clero totius civitatis Pistorie, dominica infra octava Epiphaniae. Anno dominicę incarnationis millesimo centesimo XXX octavo, presentibus viris multis ac mulieribus, Romanae aecclesiae presidente domno Innocentio papa secundo". La data della scomunica (10 gennaio 1138) segna dunque il termine cronologico prima del quale non è possibile ritenere che Atto avesse avuto un concreto supporto cultuale, come la reliquia compostellana, per lanciarne la devozione nella sua città, dato che il nome di san Iacopo manca nella *invocatio* della scomunica stessa. È tuttavia provato che in quello stesso anno egli si fosse interessato alla figura dell'apostolo Giacomo di Zebedeo, quale modello di vita "cattolica" e "pater peregrinorum": si veda più oltre, alla nota 143. Sulla presunta *invocatio* a san Iacopo nei primi Statuti comunali, databili al 1117 (che costituirebbe un problema storiografico), cfr. la nota 74.

[106] Cfr. le note 142, 143. Tale badia, allora passata ai Vallombrosani e probabilmente rinnovata nella struttura architettonica, si trovava in una tappa della via transappenninica "di Vernio", di collegamento fra Prato e Bologna.

[107] Cfr. R. Vázquez, "Gelmírez e il culto jacopeo in Italia", in *Compostela e l'Europa, op. cit.,* pp. 270-279. Vi si asserisce che, ancora prima del culto iacopeo/compostellano lanciato dal vescovo Atto a Pistoia, esistesse il riferimento a Santiago –come apostolo venerato a Compostela, e non semplicemente come apostolo– in vari luoghi e centri italiani già dal secolo XI, anche in relazione con la Francigena, e che quindi l'importanza del

Prima di procedere oltre, a questo proposito è opportuno precisare che il culto iacopeo istituito nel 1145 dal vescovo Atto non deriva da una semplice intitolazione a san Iacopo di un luogo di preghiera legato all'*iter compostellanum,* per quanto Pistoia fosse già variamente connessa con simili percorsi della devozione itinerante[108]. Come meglio si vedrà più avanti, nella città esisteva già, infatti, una chiesa alto-medioevale intitolata a san Iacopo[109].

L'iniziativa religiosa di Atto aveva invece creato, in questo centro toscano inserito nell'"area di strada" della Francigena, una sorta di piccolo santuario dipendente da quello principale e lontano che custodiva il corpo di Santiago el Mayor, grazie appunto alla reliquia proveniente dalle sue venerate spoglie, ma anche ai testi compostellani di supporto a quel culto.

L'evento del 1145 celebrava l'avvenuta *Translatio minor* di una parte del corpo dell'apostolo, e precisamente un frammento del cranio[110], da Compostela fino alla città toscana sottoposta allora al vescovo vallombrosano. In tal modo sarebbero state poste le basi della particolare rilevanza di Pistoia, nella geografia dei culti, per la sua precisa connotazione iacopea/compostellana in quella porzione della Tuscia medioevale in cui si distingueva l'importante tappa dello Spedale di San Iacopo d'Altopascio[111].

---

centro pistoiese sia stata esagerata. Sebbene, secondo quanto afferma la studiosa, l'iniziativa di Atto fosse stata decisiva, "numerosi indizi permettono di ipotizzare che il culto 'compostellano' fosse già presente in Italia nell'XI secolo" e dunque non dipendesse esclusivamente dall'attività promozionale di Diego Gelmírez (p. 270). Le esemplificazioni spaziano da Altopascio a Roma. Nel saggio è esaminata anche l'istituzione del culto iacopeo/compostellano a Pistoia da parte del vescovo Atto (pp. 272-275), visto come parte di una sua politica di recupero dell'autorità episcopale dopo la scomunica del 1138, e quindi solo dovuto a motivi interni. Interessante comunque l'osservazione del –non spiegabile– iato temporale fra la concessione della reliquia (che "sarebbe stata donata agli inizi del 1140") e la consacrazione nel 1145: entro quei quasi cinque anni non ci sarebbe stata "prova" della presenza della reliquia stessa in città (p. 275). L'autrice, inoltre, è fortemente critica sulla presunta autenticità del "carteggio compostellano": riferendo che "l'ipotesi" che esso "fosse apocrifo, o almeno, un'abile opera di falsificazione, ha riscosso sempre più credito" (p. 273). Gli stessi concetti sono ripetuti sostanzialmente, da parte della studiosa, nella scheda 23, pp. 356-357: 356 del medesimo 'Catalogo', dedicata all'Epistolario compostellano di Pistoia tondo" (nel Ms. Archivio di Stato di Pistoia, *Documenti vari,* 1, esposto in mostra).

[108] Fra l'ampia bibliografia in proposito, recente e meno recente, si fa rimando, in questa occasione, a L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* pp. 182-190; sulla rete stradale fra alto Medioevo e secolo XII cfr. N. Rauty, "La città e il territorio nell'VIII secolo" (*Storia di Pistoia*, I), *op. cit.,* pp. 105-151: 119-124; *Idem,* "Il territorio pistoiese agli inizi del secolo XII", in *Ibidem,* pp. 355-376: 359 fig. 113, 366-373; inoltre *La Via Romea Imperiale, op. cit.,* con rimando ai diversi contributi ivi compresi.

[109] Cfr. le seguenti note 113, 115-124.

[110] Di quale parte del corpo apostolico si trattasse è specificato nella prima lettera del "carteggio compostellano", in cui il mittente, "Rainerius cardinalis", asseriva che "non modico labore et sudore, et angustissima difficultate", aveva ottenuto "non minimam reliquiarum de capite beatissimi apostoli Jacobi fratris Iohannis aevangeliste […] partem", dopo che l'arcivescovo pubblicamente e alla presenza dei canonici "in locello in quo sunt propriis locavit manibus" e di là l'aveva estratta: testo in L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* pp. 218-219.

[111] Sul tema storiografico relativo allo Spedale di San Iacopo d'Altopascio esistono molti studi, soprattutto sulle origini della fondazione ospitaliera e la sua diffusione anche internazionale fra XII e XIII secolo. Generalmente se ne colloca l'inizio al tempo del vescovo lucchese Anselmo I (1056-1073) –dal 1061 papa Alessandro II (1061-1073)– o dell'omonimo Anselmo II (1073-1086), nipote del precedente e fautore di Gregorio VII. Anselmo II, dopo l'allontanamento da Lucca verso la fine del 1080 –sostituito dal vescovo 'scismatico' *Petrus* (1081-1091)– era divenuto consigliere spirituale della contessa Matilde di Canossa e vicario del papa nell'Italia settentrionale. La prima attestazione documentaria, dove l'istituzione ospedaliera appare già in funzione, risale al 1084, nel difficile periodo di vacanza in Lucca dell' *"episcopus catholicus",* quando il collegio canonicale della cattedrale

Per il vescovo Atto il nuovo culto significava, tuttavia, anche altro, dal punto di vista personale: serviva a mostrare pubblicamente l'intenzionale ritorno, tramite il riferimento a quella 'presenza' apostolica, a quegli ideali universali propugnati dalla riforma che avevano bisogno dei modelli offerti dai protagonisti impavidi della predicazione del Vangelo.

Assumendo in modo esplicito l'apostolo Giacomo di Zebedeo come proprio punto di riferimento spirituale e pastorale, Atto intendeva fornire anche la più convincente dimostrazione, al suo "popolo", che non era più tempo di mantenere, nei confronti del proprio vescovo, quella sospettosa diffidenza giustificata un tempo dai non appropriati comportamenti dell'episcopato stesso[112].

In questa prospettiva, Atto innanzi tutto doveva differenziare il nuovo culto iacopeo/compostellano dalla preesistente devozione per san Iacopo attestata dall'alto-medioevale chiesa parrocchiale intitolata all'apostolo esistente in città, presso gli spalti settentrionali delle sue mura: poi distinta, per la sua posizione, con il toponimo "in Castellare"[113].

era diviso sull'adesione alla riforma, e la parte dei suoi membri ad essa aderenti agiva promuovendo caposaldi in alcuni punti strategici del territorio, connotati da importanti vie di comunicazione come la Francigena, col favore del papa. Nonostante l'amplissimo panorama storico e storiografico offerto da Raffaele Savigni (cfr. R. Savigni, *Episcopato e società, op. cit.,* molto importante per lo studio dei culti episcopali e patronali della città), lo studioso ne fa solo cenno per il documento del 1084 (p. 163). Dei molti studi storici sulla Magione dell'Altopascio, afferenti alla storia lucchese, si ricordano almeno quelli –peraltro assai sintetici– di E. Coturri, "L'ospedale di S. Jacopo d'Altopascio in Toscana lungo la via Francesca", in *Pistoia e il Cammino di Santiago, op. cit.,* pp. 331-342 (con riproduzione fotografica del Braccio-reliquiario ritenuto di san Iacopo, forse ancora del tardo Cinquecento, fig. 2 p. 339, conservato nella chiesa omonima dello Spedale); E. Coturri, "Le origini dello spedale di Altopascio e il suo probabile fondatore: una ipotesi", in *L'ospitalità in Altopascio. Storia e funzioni di un grande centro ospitaliero. Il cibo, la medicina e il controllo della strada,* raccolta di saggi in occasione della mostra (Altopascio, 21 settembre 1996-8 gennaio 1997), a cura di A. Cenci, Lucca, 1996, pp. 16-20, con utili mappe del relativo territorio; A. Spicciani, "Il patrimonio fondiario dell'Ospitale di Altopascio tra l'XI e la fine del XII secolo", in *Ibidem,* pp. 21-31; A. Santoro, M. Tangheroni, "L'ordine ospedaliero di San Jacopo d'Altopascio", in *Francigena: santi, cavalieri, pellegrini, op. cit.,* pp. 217-237. Fra i vari temi attinenti alla Magione dell'Altopascio (di cui evidentemente trattano tutti gli studi sul pellegrinaggio italiano, che qui si omettono) risultano di interesse, attualmente, quelli relativi alla reliquia iacopea ivi contenuta e quelli sul rapporto fra la struttura architettonica e il ricco apparato scultoreo che decorava la facciata del relativo edificio di culto, dedicato ai santi del pellegrinaggio: san Giacomo, sant'Egidio, san Cristoforo. Sulla reliquia supposta iacopea preziose indicazioni che l'attuale, tardo reliquiario in argento a forma di braccio (contenente un perone e reso noto da Coturri nel 1984, ma non studiato) era stato preceduto da un più antico, analogo reliquiario a forma di braccio, esistente nel 1363 e trasportato a Pisa dopo un saccheggio del castello fortificato dell'Altopascio in seguito ad una guerra, fornisce L. Mencacci, "Altopascio nella letteratura", in *L'ospitalità in Altopascio, op. cit.,* pp. 211-215: 214. Comunque procurata, questa scomparsa reliquia iacopea, di cui null'altro per il momento sappiamo, conferma la relazione in tale chiesa di pellegrinaggio fra l'intitolazione e il patronato (mediante una reliquia ritenuta dell'apostolo Iacopo) relativi al principale dei tre santi cui era dedicata la chiesa. A tale reliquia fa cenno anche A. Milone, "Rilievo di San Giacomo di Altopascio", in *Compostela e l'Europa, op. cit.,* scheda 24 pp. 358-361, con aggiornamenti su più recenti studi sull'apparato scultoreo della chiesa. Sul significato e la qualità di quest'ultimo cfr. anche L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* pp. 196-202; M.T. Filieri, L. Badalassi, "La chiesa di sant'Iacopo (sec. XII): l'arredo presbiteriale", in *L'ospitalità in Altopascio, op. cit.,* pp. 167-183 (con schedatura dei vari pezzi rimasti); A. Trivellone, "San Pietro in trono; San Giacomo in trono", in *Romei e Giubilei* (cit. nella nota 8), schede 180 e 181, p. 388. Sull'architettura della chiesa e dell'intero complesso cfr. almeno I. Moretti, "Altopascio nell'architettura e nell'urbanistica del medioevo", in *Altopascio un grande centro ospitaliero dell'Europa medievale,* Altopascio, 1992, pp. 31-68.

[112] Si veda la nota 57.

[113] Cfr. L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* pp. 133, 135-136, 138.

In altra occasione è stato sottolineato come San Iacopo in Castellare, in quanto in relazione esplicita con un antico culto apostolico, abbia fatto parte, piuttosto, di un 'disegno' complessivo delle *devotiones* rappresentate dalle stesse chiese urbane –completatosi verso la fine del secolo XI e gli inizi del XII– secondo il quale tali spirituali presidi, fra loro in relazione significante, cingevano il perimetro della città di Pistoia[114].

Secondo gli eruditi locali del Sei-Settecento[115], tale chiesa sarebbe stata costruita nell'alto Medioevo per commemorare (in parallelo e per imitazione di quanto era avvenuto in Spagna con la leggendaria battaglia di Clavijo, vinta dai cristiani contro i saraceni grazie al miracoloso intervento di Santiago) un'analoga protezione supposta da parte dell'apostolo quando si ebbe a temere un'incursione dei musulmani contro Pistoia[116].

[114] Dette per primo questa suggestiva lettura della città di Pistoia nell'alto Medioevo, come circondata da una cintura protettiva e 'sacrale' di chiese dedicate agli apostoli e agli evangelisti, al Salvatore e a Santa Maria, S. Ferrali, *"Aenigmata pistoriensia" (Bullettino storico pistoiese,* LXV, 1963), pp. 12-14, identificandone il rimando alle fonti primarie del Cristianesimo e citando come motivo ispiratore il celebre passo della Epistola seconda agli Efesini di San Paolo, versetti 19-20: in cui la città, costruita sul modello della Gerusalemme celeste, aveva come abitanti "cives sanctorum et domestici Dei superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Iesu". L'ubicazione delle più antiche chiese cittadine, poste come spirituale difesa intorno al circuito delle antiche mura e presso le porte urbane, erano eloquente metafora e prova di questo principio ispiratore. Il dotto canonico pistoiese collocava la formulazione di questo 'disegno' sacrale di città nel tardo periodo longobardo: concentrando in un momento storico preciso (ma storicamente non adatto) quello che poteva essere stato un lungo processo di formazione di un particolare modo di 'leggere' la città, dando agli edifici religiosi principali il compito di protagonisti della *"renovatio urbis"* (che, se mai, poteva avere significato nel tardo secolo XI). Ho ripreso l'idea di mons. Sabatino Ferrali, riadattandola per suggerire come potesse essere stata concepita la città episcopale ai tempi del vallombrosano vescovo Atto, in L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* pp. 137-138. Peraltro, un'analoga rappresentazione della città di Lucca, formulata al tempo del vescovo Rangerio (1096-1112) segnalava nel 1996 Raffaele Savigni: cfr. R. Savigni, *Episcopato e società cittadina a Lucca,* p. 363 e ivi nota 252. Lo studioso ne annotava il valore di immagine liminare, di matrice culturale ecclesiastica, al confine di altri sistemi rappresentativi nati con la nuova realtà del governo comunale. Il culto dei principali santi e degli apostoli, nel suo radicamento territoriale e urbano, sarebbe stato di fondamentale importanza durante l'affermarsi della riforma 'gregoriana' dell'XI secolo e della rinascenza episcopale del XII, secondo Anna Benvenuti. Allora "il patrocinio dei santi tornò a saldarsi indissolubilmente al sistema urbano, divenendo una delle chiavi principali nell'elaborazione della sua coscienza comunitaria", cfr. A. Benvenuti, "La civiltà urbana", in *Storia della santità, op. cit.,* pp. 157-221: 161.

[115] Michel'Angelo Salvi, *Delle historie di Pistoia e fazioni d'Italia, op. cit.,* I, Roma, 1656, pp. 36-37; J.M. Fioravanti, *Memorie storiche della città di Pistoia, op. cit.,* p. 144. Cfr. anche L. Gai, "Le origini. Una città dedicata...", *op. cit.,* pp. 36, 38, 193 note 46-50, 193-194 nota 52. L'argomento rientra in genere nelle biografie più antiche del vescovo Atto: cfr. L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* pp. 123-124 nota 7, 129-130 e ivi le note 19-20. Sul tema ancora in *Ibidem,* pp. 138-139. Una ricognizione soprattutto planimetrica e dimensionale sulla chiesetta di San Iacopo in Castellare si deve all'opera collettiva di P. Andreini, G. Berti, M. Boccardi, M. Gori, *La chiesa di S. Iacopo in Castellare a Pistoia,* Pistoia, 1976, con planimetria e illustrazioni fotografiche anche degli affreschi due-trecenteschi al suo interno. Una pianta di San Iacopo in Castellare, con l'indicazione della più antica e ridotta planimetria, a nave unica monoabsidata, ivi compresa e rinvenuta in scavi condotti negli anni Settanta-Ottanta del secolo scorso, è in N. Rauty, "La città precomunale", in *Storia di Pistoia, op. cit.,* I, p. 340, fig. 105. Per quanto ancora non scientificamente indagata, la chiesa attualmente risulta di probabile impianto iniziale alto-medioevale (secolo IX?) poggiante direttamente su uno strato di vissuto di epoca tardo-imperiale romana, e sicuramente ampliata verso oriente, con l'intera zona absidale e presbiteriale. È da osservare tuttavia che la planimetria della chiesa finora restituita è probabilmente frutto di un fraintendimento dell'interpretazione sia delle strutture basamentali che in elevato. In proposito si rimanda alla nota 122.

[116] Il più significativo e dettagliato brano di Michel'Angelo Salvi, da cui la tradizione ha inizio, riportato in L. Gai, "Le origini. Una città dedicata...", *op. cit.,* p. 193, nota 48, indica l'apparizione di Santiago equestre "al re Ramiro" nella battaglia di Clavijo situata nell'anno 820, e la scorreria dei Saraceni nel Lazio nell'849: da cui la decisione dei pistoiesi di prendere l'apostolo come protettore contro simili pericoli, fabbricando pertanto "una Chiesa in honore e gloria di lui, nella fortezza del Castellare".

L'attuale esegesi storiografica individua agevolmente la palese incongruenza di tale spiegazione delle *origines* non solo della chiesa di San Iacopo in Castellare, ma anche di un culto iacopeo presente a Pistoia fin dall'alto Medioevo, riferito ad eventi esclusivamente relativi alla storia della Galizia: dei quali, oltretutto, veniva supposta la tempestiva conoscenza[117].

Tuttavia la spiegazione data dai più antichi memorialisti pistoiesi circa le origini di quel *titulus* e di quella *devotio* riferiti a san Iacopo rivela implicitamente che essi si erano posti un interrogativo circa l'anomala, doppia devozione iacopea esistente in Pistoia: l'una attestata dal *titulus* di San Iacopo in Castellare, l'altra –origine di un vero e proprio culto patronale cittadino– che aveva sede nella Cappella di San Iacopo eretta in cattedrale dal vescovo Atto. Quest'ultima, per così dire, aveva 'oscurato' la prima, e più antica.

Con un caratteristico percorso mentale di tipo teleologico, questi primi scrittori di storia patria –nel sottolineare la priorità cronologica di San Iacopo in Castellare– ne collegavano il riferimento iacopeo al successivo, più importante culto episcopale, assegnando al primo luogo di culto il compito di aver iniziato una tradizione religiosa che avrebbe preparato –quasi con un esito necessario– la successiva istituzione iacopea/compostellana fondata dal vescovo Atto in cattedrale[118].

Peraltro, nella matura epoca moderna un'accresciuta conoscenza della storia compostellana medioevale, necessaria per istruire –per impulso dei Vallombrosani– il processo canonico di beatificazione del vescovo Atto, giunto felicemente a conclusione ai primi del secolo XVII[119], rendeva possibile ai memorialisti locali di formulare tali fantasiose spiegazioni circa le origini di San Iacopo in Castellare: talvolta riferite ancor oggi in modo sostanzialmente acritico[120].

---

[117] In effetti, nell'846 vi fu un'invasione di Musulmani in Italia, che saccheggiarono in quell'anno la stessa Roma, e nell'849 fu combattuta la battaglia navale d'Ostia, contro di loro. Cfr. G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia. Dalle origini alla fine del Medioevo* ("Complementi alla Storia della Chiesa diretta da H. Jedin"), Milano, 1983, pp. 137-138. Tuttavia non vi è fra questo evento e la supposta costruzione della chiesetta di San Iacopo in Castellare a Pistoia alcun rapporto causale, né, tanto meno, resta verisimile il riferimento proprio ad una lontana battaglia combattuta in Spagna contro quei "Mori" documentati in varie date nel secolo IX come autori di conquiste e scorrerie nel Mediterraneo. La tradizione leggendaria della battaglia ha la sua prima attestazione narrativa nel cosiddetto *"Privilegio de los Votos",* manoscritto redatto verso la metà del secolo XII da Pedro Marcio, "cardinale" della cattedrale compostellana, in cui si racconta un miracolo di Santiago: che sarebbe apparso in sogno al re Ramiro, circondato dalle truppe musulmane in un luogo chiamato Clavijo, negli ultimi anni del secolo IX. L'apostolo, in veste di cavaliere armato, gli avrebbe promesso la vittoria in cambio di un adeguato riconoscimento. Cfr. A. Sicart Giménez, "La iconografía de Santiago equestre en la edad media", *Compostellanum,* XXVII (1982), pp. 11-32;*Idem,* "Tympan de la bataille de Clavijo (cattedrale di Santiago de Compostela, 1230 circa)", in *Santiago de Compostela. 1000 Ans..., op. cit.,* scheda 359, pp. 362-363. Si veda anche *Los Reyes y Santiago, Catálogo,* a cura di J.I. Cabano Vázquez, 4, p. 107: 834 maggio 25, Calahorra, Privilegio del re Ramiro I ('Copia' del secolo XII eseguita da Pedro Marcio). La tarda attestazione della leggendaria battaglia (peraltro tutta interna agli affari ecclesiastici compostellani di medio secolo XII) esclude completamente la versione –anacronistica– pistoiese.

[118] In altre parole, il primo e più antico culto iacopeo (in San Iacopo in Castellare, supposto di riferimento compostellano anch'esso, ma in realtà apostolico e alto-medioevale) giustificava anche il secondo (quello fondato sulla reliquia iacopea compostellana e arrivato fino alla consacrazione del relativo altare in cattedrale nel 1145): dato che quanto meno strano doveva apparire, ai primi storiografi della tarda età moderna a Pistoia, che si fosse fatto ricorso ad un così macchinoso e difficoltoso progetto per conferire al vescovo Atto un rinnovato prestigio.

[119] Si veda la nota 2.

[120] Cfr. N. Rauty, "Nuove ipotesi sull'età dello statuto", in *Lo Statuto dei consoli, op. cit.,* pp. 24-25 e ivi le note

Inoltre va considerato che –ammessa per un momento l'ipotesi che San Iacopo in Castellare fosse stata fondata in relazione ad un pericoloso evento per cui il Santiago venerato in Galizia era intervenuto a salvare Pistoia dal pericolo di un'incursione musulmana– evidentemente in tale chiesa l'immagine dell'apostolo avrebbe dovuto avere un'attestazione figurativa nella variante iconografica del *"Matamoros",* quale si trovava nel centro cultuale compostellano[121].

Di questo riferimento non è invece traccia in San Iacopo in Castellare. Architettonicamente ridisegnato, probabilmente nel corso del secolo XI, secondo i canoni seguiti da chiese ispirate agli ideali della riforma nell'area padana e nel dominio dei Canossa, l'edificio di culto era stato allora ampliato[122]. Probabilmente in seguito, forse già fra tardo secolo XII e primi decenni del XIII, la chiesa era stata trasformata, eliminando i due ambienti laterali all'unica navata ed era stata dotata di una nuova, semplice facciata costruita con candidi e ben lavorati conci in alberese[123]. Ivi l'unico portale di accesso era un tempo adorno, entro la lunetta che sormontava l'architrave, di un rilievo marmoreo raffigurante la *Missio sancti Iacobi*[124] (Fig. 13): necessaria a ricordare ai pistoiesi che in tale chiesa urbana il culto iacopeo esisteva già da prima che il vescovo Atto avesse stabilito per esso una sede più importante in cattedrale.

Mediante il *patrocinium* compostellano il presule aveva associato stabilmente, dal 1145 in poi, il nuovo culto iacopeo alla sede istituzionale della propria autorità pastorale: mettendosi per primo sotto la potente protezione di quell'apostolo assunto allora come modello esemplare per i compiti spirituali che spettavano allo stesso episcopato.

Nella ricostruzione storiografica di tale periodo e di tale evento, quale si trova nella

60, 61;*Idem, L'antico palazzo dei vescovi, op. cit.,* pp. 111-112. Con più distacco storiografico *Idem,* alla voce: "Iacobus (Zebedei)", in *Il culto dei santi a Pistoia, op. cit.,* p. 177 (dove comunque l'autore, per spiegare il culto iacopeo/compostellano istituito da Atto, non fa che ricorrere alla supposizione, desunta dagli eruditi locali pistoiesi del Sei-Settecento, che in precedenza esistesse un culto per l'apostolo Giacomo "il Maggiore". Peraltro, lo studioso aveva dovuto rinunciare, nel 2001, al secondo supporto di questa ipotesi, che si basava sulla (interpolata) *invocatio* a san Iacopo nei più antichi Statuti comunali databili al 1117: cfr. la nota 74. Elena Vannucchi, dal canto suo, evita di affrontare la questione, né si pronuncia sui motivi per cui fu scelta "quella particolare reliquia", preferendo sottolineare come "in realtà l'intento del vescovo fosse in primo luogo quello di creare un culto cittadino che costituisse un punto di riferimento e di forza, un incitamento per la città ad una unione profonda che superasse i limiti delle controversie e delle convinzioni di parte": E. Vannucchi, "Chiesa e religiosità", in *Storia di Pistoia,* II, *op. cit.,* p. 382.

[121] Si veda la nota 117.

[122] Cfr. la nota 115. I consistenti indizi rimasti nella struttura architettonica interna della chiesa, con due altissimi valichi a pieno centro ai lati del presbiterio, suggeriscono un rifacimento (con ampliamento verso est e l'abside) con pianta adattata a croce commissa, con due profondi corpi laterali, secondo il modello cosiddetto delle chiese vallombrosane: cfr. su queste ultime I. Moretti, "L'architettura vallombrosana delle origini", in *I Vallombrosani nella società italiana, op. cit.,* pp. 239-257. Peraltro planimetrie e icnografie simili, non vallombrosane, risultano attestate in chiese erette o ristrutturate nell'XI secolo nell'aera padana e dell'Italia centro-settentrionale in rapporto con i domini Canossiani, cfr. la nota 79.

[123] L'apparecchio lapideo in bei conci isodomi in alberese, ancora evidente nella facciata e nel rivestimento esterno dell'abside, pare databile ai decenni finali del secolo XII o ai primi del XIII.

[124] Se ne veda la riproduzione fotografica in L. Gai, "Pistoia, centro di culto", *op. cit.,* p. 39. Il rilievo si trova attualmente fra i pezzi esposti nel Museo Civico di Pistoia.

Fig. 13. *Missio Sancti Iacobi,* rilievo in marmo, tardo sec. XII-inizi XIII. Pistoia, Museo Civico. Dalla lunetta del portale di facciata della chiesa di S. Iacopo in Castellare a Pistoia. Fotografia di Nicolò Begliomini, concessa dalla Giorgio Tesi Editrice, Pistoia

finora unica e relativamente recente *Storia di Pistoia*[125], l'introduzione del culto iacopeo/compostellano viene motivata con la necessità, da parte del vescovo Atto, di consolidare stabilmente la sua autorità fra i cittadini, dopo la scomunica del 1138. Tuttavia non si manca di notare che già nel 1140 gli effetti di quella grave sanzione ecclesiastica erano stati revocati[126].

Pertanto, il nuovo culto iacopeo/compostellano, istituito dopo circa cinque anni rispetto a quest'ultima data, non poteva avere come scopo immediato quello di ristabilire buoni rapporti fra Episcopato e Comune di Pistoia: dato che, appunto, il perdono dei 'colpevoli' era già stato concesso, probabilmente per intervento dello stesso Atto presso il pontefice[127].

La nuova istituzione cultuale, perciò, non avendo uno scopo immediato e stringente, avrebbe potuto anche non esserci.

Peraltro, sono noti gli sviluppi successivi del culto patronale iacopeo/compostellano istituito da Atto nella storia pistoiese compresa fra la seconda metà del secolo XII e i primi decenni del XIII. Entro tale periodo il Comune di Pistoia, per successivi passaggi, si sarebbe impadronito della gestione della stessa *devotio iacopea,* espropriandone precocemente l'Episcopato e facendone un potente elemento di supporto identitario[128].

---

[125] In particolare, N. Rauty, "Società, istituzioni, politica" *(Storia di Pistoia,* II), *op. cit.,* pp. 17-19.

[126] *Ibidem,* p. 19.

[127] Normalmente una scomunica, essendo un gravissimo atto sanzionatorio da parte dell'autorità della Chiesa, non durava troppo. La scomunica lanciata contro le autorità comunali dal vescovo di Firenze Goffredo, il 13 agosto 1138, era stata revocata il successivo 13 novembre: cfr. la nota 77. È nota, nella biografia di Atto, quando ancora era abate generale dei Vallombrosani, la lettera da lui inviata al papa Onorio II nel 1125 comunemente ritenuta d'intercessione a favore dei fiorentini, colpiti d'interdetto per la distruzione di Fiesole: cfr. R. Davidsohn, *Storia di Firenze, op. cit.,* I, p. 589, cit. anche in R.N. Vasaturo, *Vallombrosa. L'abbazia e la Congregazione, op. cit.,* p. 36 nota 217 (ma senza riferire il contenuto del documento). Ne riportava il testo, rinvenuto nell'archivio generale dell'Ordine a Vallombrosa, già nel 1855 Giovanni Breschi, nella migliore biografia edita prima degli studi contemporanei: cfr. G. Breschi, *Storia di S. Atto vescovo di Pistoia,* Pistoia, 1855, Documenti, I, pp. 239-240 (tradotto in italiano alle pp. 102-103). In realtà dal contesto della lettera risulta non solo la difficile situazione del momento, in cui si verificavano numerose aggressioni e spoliazioni ai danni dei monasteri vallombrosani e la comunità fiorentina era stata colpita dalla scomunica, ma soprattutto la lucida e penetrante forza intellettuale e l'esperienza come conoscitore di uomini di questo contemporaneo di Gelmírez: che allora doveva essere –come il lontano e probabilmente ancora sconosciuto collega compostellano– nel pieno della sua vigorosa maturità. Colpisce l'essenzialità diretta e priva di piaggeria nei confronti del papa, cui Atto consigliava di prendere, sì, provvedimenti opportuni contro gli aggressori delle sedi della sua Congregazione, ma di considerare come la scomunica contro i fiorentini si rivelasse da un lato ingiusta perché colpiva anche chi non era direttamente colpevole dei fatti sanzionati, dall'altro controproducente perché quegli stessi fiorentini erano coloro da cui dipendeva la sussistenza dei medesimi monasteri vallombrosani. Già in questa missiva dunque compare una mentalità non supinamente conformista, un personaggio che sapeva giudicare le situazioni avendo come traguardo finale il bene dell'intera collettività e il recupero di chi trasgrediva. Era lo stesso personaggio che, divenuto vescovo di Pistoia, avrebbe anch'egli fatto ricorso alla scomunica contro gli aggressori dei diritti giurisdizionali dell'episcopato –perché ciò era giusto e canonicamente previsto– ma che si sarebbe anche adoperato per trovare una soluzione che obbedisse all'ideale della *"caritas"* che muoveva specialmente il suo Ordine. Peraltro, la lettera del 1125 è importante testimonianza dello stile inconfondibile degli scritti di Atto, asciutto e sobrio, ma attento ai rapporti umani e 'costruito' secondo un'abile cifra retorica, secondo il *cursus* degli intellettuali contemporanei. Cfr., al riguardo, G. Cremascoli, "Le *Vitae* latine di Giovanni Gualberto. Analisi dell'*ars scribendi",* in *I Vallombrosani nella società italiana, op. cit.,* pp. 159-177: 162-167.

[128] Cfr. recentemente, in proposito, G.P. Francesconi, "Il Comune e i santi. Il culto iacobeo e l'"acclamazione" del potere a Pistoia (secoli XII-XIV)", in *Culto dei santi e culto dei luoghi, op. cit.,* pp. 157-172; A. Benvenuti,

La stessa Opera di San Iacopo sarebbe divenuta, dal secolo XIII, una particolare e significativa emanazione dei poteri comunali[129].

Se dunque è vero che tutto ciò che ebbe origine dall'iniziativa innovatrice di Atto ebbe un indubbio peso nelle vicende locali durante il Medioevo, condizionando usi, costumi, mentalità, modi di auto-rappresentazione della comunità intera[130], non per questo quella stessa iniziativa deve essere considerata –ancora una volta teleologicamente– nata solo per quella storia locale: non almeno ai tempi di Atto, perché entro di essi non trova il suo preciso e necessario incastro.

Finora, a mio avviso, la ricostruzione storiografica non ha saputo trovare risposte convincenti dinanzi alla valenza innovatrice e 'ideologica' di una simile operazione cultuale: che, pur arricchendo di ulteriori aperture e prospettive le vicende pistoiesi, sembra essere stata concepita oltre quei limiti.

Occorre dunque riferirsi alla personalità di Atto, personaggio di profonda e sincera spiritualità e di vasta cultura religiosa come "archimandrita" e monaco vallombrosano, oltre che come membro della Chiesa che godeva della piena fiducia del pontefice Innocenzo II[131].

Atto conosceva, già prima di divenire vescovo di Pistoia, la complessa situazione dell'Italia centro-settentrionale, che aveva frequentato più volte visitandone i monasteri della propria Congregazione e i vicini centri episcopali[132], nonché quella della Tuscia[133], ivi operando in modo intelligente per diffondervi gli ideali della riforma. Atto doveva anche essere informato, grazie ai frequenti rapporti con il Papato e i contatti intercorsi fra i Vallombrosani e i monasteri benedettini 'riformati' di Cluny e di Citeaux[134], sulla configurazione generale della cristianità d'Occidente e i motivi religiosi e 'politici' che l'attraversavano.

"Culto dei santi e storia dei luoghi. Qualche considerazione a margine", in *Ibidem,* pp. 173-180.

[129] L. Gai, G. Savino, *L'Opera di S. Jacopo in Pistoia e il suo primo statuto in volgare (1313),* Ospedaletto (Pisa)/ Comune di Pistoia, 1994.

[130] Si rimanda, fra l'altro, a L. Gai, "La peregrinación compostelana y la devoción como motivos inspiradores de comportamientos sociales. El caso de Pistoia", in *Pensamiento, Arte y Literatura en el Camino, op. cit.,* pp. 17-43.

[131] G. Breschi, *Storia di S. Atto, op. cit.,* pp. 107-115 e *passim.*

[132] La documentazione di questi rapporti si trova in vari studi recenti. In questo caso, preferisco citare il già ricordato saggio di N. Rauty, "Rapporti di Atto, vescovo di Pistoia, con il clero e le istituzioni ecclesiastiche lombarde", *op. cit.,* in particolare p. 17.

[133] Cfr. R. Davidsohn, *Storia di Firenze, op. cit.,* I, pp. 606-609, 614-615, 633-634, 636-639. Anche dopo aver assunto la carica vescovile alla fine del 1133, Atto continuò a svolgere importanti incarichi al servizio della Chiesa, dirimendo questioni difficili relative ad istituzioni ecclesiastiche in Tuscia. È documentata la partecipazione di Atto, sia come abate generale che poi come vescovo, ai Capitoli generali della Congregazione del 1127, 1128, 1129, 1139, 1147, in cui si trattavano i temi e i problemi di maggiore rilevanza nei numerosi monasteri della Tuscia: cfr. R.N. Vasaturo, *Acta capitulorum generalium, op. cit.,* I, pp. 9, 11, 13, 17, 19.

[134] Cfr. J.-B. Mahn, *L'Ordre Cistercien et son gouvernement, dès origines au milieu du XIIIe siècle (1098-1265),* seconda edizione, Paris, 1982 (prima ed. 1951); G. Cantarella, D. Tuniz, *Cluny e il suo abate Ugo. Splendore e crisi di un grande ordine monastico* ("Le origini. Storia e cronache", 3), Milano-Novara 1983; G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia,* pp. 215-221: 217, 221; 240-247: 241 (i nuovi statuti cistercensi, sotto l'abbaziato di Stefano Harding, risultavano "tanto simili a quelli di Vallombrosa da farne supporre una dipendenza diretta: la carità posta come base della legislazione monastica e dell'unione fra le diverse abbazie, la preminenza dell'abbazia madre, i capitoli generali, le visite regolari […]").

Atto, per i contemporanei, doveva essere inoltre personaggio assai noto, molto rispettato per la purezza ascetica della vita e per la cultura religiosa di caratura internazionale[135], tanto da essere ritenuto degno di essere eletto papa[136].

Dei suoi ripetuti contatti con Innocenzo II, specialmente dopo la scomunica dei consoli dell'inizio del 1138, restano eloquenti tracce documentarie[137]. Da esse risulta

[135] L'eco di questa considerazione –che non poteva essere asserita impunemente in pubblico, per quanto si possa supporre che lo stesso Atto ne abbia ampliato e 'accomodato' il testo (cfr. anche le note 92, 136, 162, 163) si riflette nella prima delle quattro epistole del "carteggio compostellano", inviata "a Rainero cardinali": cfr. in L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* p. 218.

[136] *Ibidem:* "Romana namque et apostolica sedes dum studium tenerem Quintonie in Anglia, in tantam tuę prorupit laudem excellentię in curia presulis Quintoniensium per dominum Matheum diaconem et cardinalem sancti Georgii, interrogatus a mę de nostre et romanę status ęcclesiae, dicens quod romana et apostolica sedes beata foret si tui duceretur moderamine gubernaculi, quod me ultra quam dici possit letificavit". Si noti, nell'elegante elaborazione letteraria del concetto secondo i dettami del *cursus* retorico, la suggestiva riproposizione dell'immagine della *"Navicella di Pietro",* allegoria del potere papale: cfr. la nota 8. Il termine *"gubernaculum"* (propriamente, "timone") allude al ruolo del nocchiero nel dirigere la nave a lui affidata nella navigazione.

[137] I numerosi documenti ufficiali destinati da Innocenzo II al vescovo Atto, alle comunità di Pistoia e Prato, ai 'laici' e ai membri dei relativi Comuni, oltre che agli ecclesiastici del collegio canonicale, durante il pontificato di tale papa, fanno presupporre ripetuti contatti diretti del presule con il pontefice e si erano resi necessari sia per la difficile situazione interna nei due centri della Tuscia, sia nel quadro dell'azione politica di Innocenzo II, svolta a livello generale. Tale politica può essere definita "dei contrapposti interessi", dato che mirava a potenziare una delle parti istituzionalmente rilevanti in un determinato centro per far sì che potesse contrapporsi alle altre parti in gioco, evitando la concentrazione effettiva del potere in un solo soggetto: perché l'intera situazione fosse dominabile anche dall'esterno con i mezzi a disposizione del pontefice. Politica che mi pare attuata anche a Compostela dopo la morte di Gelmírez. Per quanto riguarda la diocesi di Pistoia e Prato, e probabilmente poco dopo la morte del vescovo pistoiese *Ildibrandus* (di cui non si conosce la data, ma che dev'essere accaduta all'inizio del 1133), Innocenzo II il 21 maggio dello stesso anno aveva concesso, su richiesta dei pratesi, la conferma di pertinenze, diritti e giurisdizioni, privilegi relativi alla pieve di Santo Stefano in Prato e ai suoi canonici: cfr. R. Fantappiè, "Documenti papali del XII secolo", *Archivio storico pratese,* XLIII (1967), pp. 3-87: 17 nota 1; RCP, *Vescovado, secoli XI e XII,* appendice, VIII (atto di memoria di documento perduto), 1133 maggio 21, Laterano. Tale atto, apparentemente improvvido –dato che, com'era da aspettarsi, serviva da supporto 'ideologico' all'autonomismo pratese– dovette avere la sua motivazione implicita nell'esistenza anche a Prato di quel potere comunale 'laico' che a Pistoia si era manifestato, già sotto *Ildibrandus,* come pericoloso elemento destabilizzante dei poteri costituiti intorno al vescovo, in quanto qui i consoli si erano proclamati protettori delle chiese e degli altri istituti religiosi cittadini, accampando rivendicazioni giurisdizionali: cfr. le note 57, 75. Inoltre, i nuovi governi consolari, ovunque essi fossero sorti in Tuscia, presupponevano il pericolo di stringere opportunistiche alleanze con l'Impero, talvolta trascinando in tale scelta anche i vertici ecclesiastici. Fa parte della stessa strategia papale l'aver posto sulla cattedra episcopale pistoiese, questa volta, un membro rispettato ed influente della fedele Congregazione di Giovanni Gualberto, di provata fiducia ed esperienza pastorale, che potesse tener testa alle impositive rivendicazioni giurisdizionali del Comune consolare di Pistoia. Peraltro, a mio avviso costituisce problema, storiograficamente –che nessuno studioso si è soffermato a considerare nel suo significato– il fatto che della consacrazione di Atto come vescovo di Pistoia non esista memoria scritta abbastanza antica, neppure fra le carte dei Vallombrosani di cui Atto era stato "archimandrita" almeno fino al 3 settembre 1133: cfr. R. N. Vasaturo, *Acta capitulorum generalium, op. cit.,* p. 15 nota 1. Quando, il 21 dicembre dello stesso anno, Innocenzo II inviava da Pisa il documento rituale di conferma dei diritti, pertinenze, privilegi della Chiesa pistoiese (cfr. RCP, *Vescovado, secoli XI e XII,* documento 22, pp. 34-36; RCP, *Canonica, secolo XII,* documento 411, pp. 82-85), si era già consumato un primo scontro di Atto, già insediato come vescovo (quindi nei poco meno di quattro mesi avanti) con il pievano di Santo Stefano in Prato Ildebrando e i "chierici" pratesi, arrivato ad una "canonicam sententiam" che il presule aveva promulgato contro di loro: di cui è memoria nell'altra lettera di Innocenzo II, sempre alla data del 21 dicembre 1133, da Pisa, diretta al clero di Prato, che ingiungeva rispetto e obbedienza per il vescovo Atto, con la minaccia, altrimenti, di ratificare la scomunica da quest'ultimo lanciata: cfr. RCP, *Vescovado, secoli XI e XII,* regesto 23, p. 37. Tale precetto papale era contenuto, peraltro, anche nella bolla di conferma delle pertinenze della diocesi pistoiese, sopra citata. Innocenzo II aveva invece voluto confermare ad Atto, e notificare agli episcopati di Tuscia, la scomunica promulgata dal presule contro i consoli il 10 gennaio 1138 (cfr. le note 77, 103, 105): si tratta dei due brevi entrambi in data 4 dicembre

un carattere disposto, sia di fronte alla pervicace disobbedienza del clero pratese, sia dinanzi a quella tragica lacerazione rispetto al suo "popolo" pistoiese, a mettersi totalmente e sinceramente in discussione, tanto da ritenere di dover dimettersi dall'incarico episcopale per non essere stato all'altezza del suo compito pastorale[138].

I documenti relativi a questa vera e propria crisi spirituale del vescovo vallombrosano sono stati inseriti entro l'arco cronologico compreso fra il 1138 e il 1143[139].

In quegli anni dovette maturarsi il progetto dell'istituzione in Pistoia di quel culto iacopeo/compostellano allora senza precedenti, proprio perché fondato su una reliquia

1138 da Roma, cfr. RCP, *Canonica, secolo XII,* regesto 422, p. 94 e regesto 423 pp. 94-95. Esistono poi due altre missive, prive di data, ma ritenute databili fra il 1138 e il 1143: inviate dal Laterano (dove il papa era tornato nella primavera del 1138) rispettivamente il 29 aprile e il 19 settembre di uno stesso anno, in cui Atto era andato dal pontefice e ne era tornato, come risulta dallo stesso testo delle lettere. Poiché una di esse è indirizzata "dilectis filiis clero, consulibus et populo pistoriensi", non può rientrare nell'anno 1138 (dato che il 4 dicembre 1138 il papa aveva confermato, appunto, la scomunica contro i consoli comminata da Atto). È pertanto probabile che si tratti del 1139, anno in cui, fra il 4 e l'11 aprile, era stato indetto il Concilio Lateranense II, cui Atto può avere partecipato, come vescovo e alto esponente dei Vallombrosani, in vista degli interessi generali della Chiesa. In quella occasione Atto potrebbe aver richiesto al papa, anche a nome dei rappresentanti del governo comunale pistoiese, la revoca dell'interdetto: che sicuramente il 29 aprile era stata concessa, altrimenti non si spiegherebbe l'appellativo papale "dilectis filiis" attribuito "consulibus et populo pistoriensi". Gli effetti della revoca della scomunica si erano fatti sentire tempestivamente, come dimostrano diversi documenti del 1140: cfr. N. Rauty, "Società, istituzioni, politica", *op. cit.,* p. 19 e ivi nota 85. Sulla base di un intelligente compromesso, ai rappresentanti del Comune cittadino venne consentito di assistere alla stipulazione di atti di interesse patrimoniale della Canonica e più tardi anche alla dotazione da parte del vescovo Atto, con alcuni beni di sua proprietà, dello spedale per pellegrini iacopei, intitolato all'apostolo "pater peregrinorum", già in essere "in Porta Gaialdatica" presso la chiesa di San Paolo allora ampliata, nel 1148. Nelle due missive di Innocenzo II sopra ricordate –databili a quanto credo al 1139– era chiaramente espresso uno spirito di conciliazione fra le parti in causa. Ai rappresentanti del governo civile della città si faceva sapere il 29 aprile che il papa aveva ingiunto, "viva voce", ad inviati di Prato che dovevano sostenere, presso di lui, gli interessi del centro ribelle, di portare in patria l'ordine di prestare "debitam obedientiam" al superiore diocesano; analogamente, veniva richiesto al popolo di Pistoia e ai suoi rappresentanti di amare il loro vescovo "tamquam patrem" e mostrare a lui "obedientiam et reverentiam" quale "pastori et animarum episcopo". In sostanza, era stata allora ratificata e concordata una sorta di divisione dei poteri e delle rispettive competenze, dando al vescovo il compito di mediare fra il governo civile e quello religioso della città. Nella seconda delle due lettere (anch'essa pertanto probabilmente databile al 1139) indirizzata il 19 settembre da Innocenzo II al proposto e ai canonici di Prato, il papa li redarguiva con forza –ma senza arrivare a minacciare sanzioni– per la protervia e la mancanza di rispetto dimostrate nei confronti del loro vescovo, che di ritorno da Roma era passato da Prato.

138 Il presule, di cui è documentata un'azione occulta di controllo della difficile situazione pratese negli anni 1138-1139 (che non si sarebbe così presto risolta), appoggiandosi sia ai monasteri vallombrosani esistenti nell'area –è il caso di Montepiano, cfr. le note 142-144– sia favorendo gli intenti della pieve di San Giusto che in quei tempi aveva eretto alle porte di Prato un oratorio intitolato –non a caso– a San Iacopo per poter riscuotere le decime dai parrocchiani immigrati in quel centro, aveva dovuto andare incontro a numerosi, gravi problemi, in cui il principio di territorialità sostenuto dalla prepositura di Santo Stefano confliggeva con quello di appartenenza della stessa (con quanto le spettava) all'ambito della diocesi di Pistoia.

139 Queste logoranti difficoltà, tali da pregiudicare la capacità di Atto di far fronte alla situazione, lo avevano indotto a scrivere una breve lettera –dal tono diretto e confidenziale, con il suo inconfondibile stile– al pontefice suo sostenitore. Il 'biglietto' non è datato (ma è databile fra il 1138 e prima del 29 aprile 1142 secondo il suo editore: cfr. *Le carte della propositura di S. Stefano di Prato, I, 1006-1200,* a cura di R. Fantappiè, Firenze, 1977, documento 145 p. 281). La lettera è ricordata anche da R.N. Vasaturo, *Vallombrosa. L'abbazia e la congregazione, op. cit.,* p. 38. Atto vi mostrava una notevole capacità di auto-analisi, chiedendo al papa che gli venisse tolto "honus iniunctum viribus meis penitus importabile", "quia nec carne nec animo tanti discriminis molem, absque mei pernitię, valeo tollerare". Sugli altri documenti del periodo, compresi entro tali termini cronologici, cfr. la nota 137. È questo, a mio avviso, il momento storico in cui può essersi configurata l'intesa fra Innocenzo II e il vescovo vallombrosano, volta all'istituzione del nuovo culto iacopeo/compostellano in Pistoia, e parallelamente alla totale eclissi, fra 1138 e 1140, dell'arcivescovo compostellano Diego Gelmírez.

del corpo dell'apostolo Giacomo "il Maggiore" di diretta derivazione dal grande centro cultuale di Compostela.

Il proposito di richiedere il prezioso *patrocinium* all'arcivescovo compostellano deve essere nato in quei colloqui intercorsi fra Atto e Innocenzo II, sia allo scopo di sanare una situazione interna alla diocesi pistoiese che si presentava molto problematica (che fu subito affrontata: tanto che già nel 1140 risulta che gli effetti della scomunica erano stati revocati, avviando una politica di compromesso rispetto alle esigenze del governo comunale, mentre il papa aveva interposto la sua autorità chiedendo obbedienza nei confronti del pastore diocesano al troppo vivacemente autonomistico centro di Prato)[140], sia nella prospettiva di fare di Pistoia un caposaldo speciale della *devotio iacopea compostellana,* che poteva servire a ricondurre verso l'unico centro della Roma pontificia quella rete di rapporti (e di "cammini di pellegrinaggio") fino ad allora sbilanciata verso occidente con l'*iter iacobeum,* propagandato opportunamente a Compostela come quello che conduceva verso la mèta ultima spirituale l'intera devozione in cammino nel continente.

In questa prospettiva, pare lecito supporre un interessamento da parte di Innocenzo II per procurare ad Atto, molto precocemente, già nel 1138 almeno, i testi agiografici fondamentali per il culto iacopeo reperibili a Compostela: quelli stessi che sono inclusi nella raccolta di testi cui appartiene anche la *Relatio* compilata dal *clericus Cantarinus, "cancellarius pisanae civitatis",* redatta al tempo della consacrazione dell'altare pistoiese nel 1145[141].

È comunque un fatto che la *devotio iacopea* risulta attestata nello stesso 1138 nell'abbazia vallombrosana di Montepiano, importante tappa lungo la "via di Vernio" che collegava Prato con Bologna e il nord Italia[142]. In quell'anno il vescovo Atto là consacrava, insieme con la chiesa probabilmente allora rinnovata nella sua veste archite-

[140] Si vedano le precedenti note 137-139.

[141] Cfr. le note 91, 92.

[142] Sul monastero vallombrosano di Montepiano cfr. G. Beani, *La Chiesa pistoiese dalla sua origine ai tempi nostri. Appunti storici,* 2ª edizione, Pistoia, 1912, pp. 131-132; un'ampia silloge di documenti del relativo archivio è edita in *Le carte del monastero di S. Maria di Montepiano (1000-1200),* a cura di R. Piattoli ("Regesta Chartarum Italiae", XXX), Roma, 1942, da cui dipende, per le notizie su tale abbazia, E. Lucchesi, *I monaci benedettini vallombrosani nella diocesi di Pistoia e Prato, op. cit.,* pp. 179-242. Sul complesso vallombrosano cfr. anche: G. Giani, "L'abbadia di Montepiano", *Archivio storico pratese,* 2 (1928-1929), pp. 53-62; A.M. Mariani, *Il Monastero di S. Maria di Montepiano dall'origine alla metà del Duecento,* tesi di laurea, anno accademico 1971-1972, relatore G. Pampaloni, Firenze, Università degli Studi (in Archivio storico diocesano di Prato, CR. 5122); *Idem,* edizione in Prato 1977, pp. 73-82; N. Rauty, "Il territorio pistoiese agli inizi del secolo XII" *(Storia di Pistoia,* I), *op. cit.,* pp. 359, 369-370; R. Zagnoni, "Monasteri pratesi e montagna bolognese (secc. XI-XIII)", *Archivio storico pratese,* 1-2 (1991), pp. 27-45; I. Moretti, "L'architettura vallombrosana delle origini", *op. cit.,* pp. 245, 248, 255; M. Mazzetti, *L'archivio della chiesa di Santa Maria di Montepiano,* tesi di laurea, Firenze, Università degli Studi, 1997 (in Archivio storico diocesano di Prato, BAD. 196); E. Bini, *Il beato Pietro di Montepiano nelle fonti agiografiche* ("Luoghi della fede in Valdibisenzio"), Vaiano (Prato), 1988; I. Marcelli, *L'abbazia di Montepiano, ottant'anni di vita economica: 1250-1332,* Porretta Terme (Pistoia), 2001; S. Tondi, *L'abbazia di Montepiano dalle origini alla metà del XIII secolo,* Vernio/Centro Bardi, 2001; G. Benzi, *Il sigillo dell'abbazia di Santa Maria a Montepiano,* Porretta Terme (Pistoia) 2001, pp. 243-247; A. M. Di Pede, *L'abbazia di Montepiano: un'architettura vallombrosana sull'appennino pratese,* Firenze, 2006; I. Marcelli, *I documenti del monastero di Montepiano (1250-1332): uno spaccato di storia dell'Appennino nel Medioevo,* Porretta Terme (Pistoia), 2012.

ttonica, i tre altari ivi esistenti, dei quali quello settentrionale aveva come titolare principale proprio San Iacopo[143] (Fig. 14).

Fig. 14. *San Cristoforo*, affresco alto circa 12 m., nella chiesa vallombrosana di S. Maria di Montepiano (Vernio, Prato), prima metà del sec. XIII. L'immagine si riferisce alle asperità dell'itinerario che da Prato conduceva a Bologna ed era attraversato da impetuosi corsi d'acqua. I tre altari della chiesa (di cui uno dedicato all'apostolo Giacomo il Maggiore quale protettore dei pellegrini iacopei) erano stati consacrati nel 1138 dal vescovo Atto. Riproduzione fornita dalla Giorgio Tesi Editrice, Pistoia

[143] L'atto di consacrazione, il cui originale è da tempo perduto, era stato copiato nel Trecento quando il testo già si leggeva male per il cattivo stato di conservazione del materiale scrittorio, in una memoria intitolata *Narrazione dell'origine della chiesa di S. Maria di Montepiano, della consacrazione degli altari e delle indulgenze,* anch'essa perduta e nota attraverso una copia del 1612, come informava Renato Piattoli nel pubblicare *Le carte del monastero di S. Maria di Montepiano, op. cit.,* nel 1942: Appendice II, pp. 447-461: 456-461. Il testo della consacrazione recitava: "Anno Domini nostri Iesu Christi millesimo centesimo trigesimo octavo consecrata est ecclesia beatę Marię semper Virginis de Monteplano a d. abbate [Samuel] per venerabilem episcopum Attonem Pistoriensem cum multitudine innumerabilium personarum utriusque sexus … cum letitia cunctorum imponentes benedictionem" (p. 459). Il testo proseguiva con la consacrazione dei tre altari, di cui erano indicati con precisione i rispettivi *tituli* e le reliquie ivi contenute. La cerimonia era iniziata dall'altare maggiore, al centro dell'abside mediana rivolta ad est, intitolato a Santa Maria, San Pietro, San Michele Arcangelo, San Marco Evangelista, S. Stefano protomartire, Sant'Antonio vescovo e martire. Esso conteneva le reliquie del Legno della Croce e della pietra del Santo Sepolcro e quelle dei santi Stefano protomartire, Lorenzo, Maurizio e Antonio, Valentino, Felice e Adaucto, Theoponzio, Ireneo martire e confessore e delle sante Rufina, Costanza, Concordia e di altri martiri confessori non specificati. Era seguita la consacrazione dell'altare nord, intitolato ai Santi Iacopo "maior" apostolo, Cristoforo martire, Apollinare vescovo e martire, Biagio vescovo, Sebastiano martire e *i santi martiri Gervasio e Protasio* (la sottolineatura è mia). Tale altare conteneva le reliquie dei santi: "Iacobi apostoli, fratris sancti Iohannis Evangelistę", e anche di san Cristoforo, sant'Apollinare, san Sebastiano, *i santi Gervasio e Protasio* (la sottolineatura è mia), santo Stefano papa e martire, san Romolo vescovo, i beati Giovanni e Paolo, san Teodoro martire, i santi Innocenti, i santi Marco e Marcellino, Gisantio e Daria martiri, Abdon e Sennen, sant'Eufrosino vescovo, sant'Ippolito martire. Il terzo altare, sul lato sud, era stato consacrato con i *tituli* di San Benedetto, San Martino vescovo, Sant'Ambrogio vescovo e confessore, San Niccolò vescovo e confessore, San Gerolamo confessore e Santa Cecilia martire. In esso erano state riposte le reliquie di san Martino, san Niccolò, san Gerolamo, di una santa vergine il cui nome è perduto, di santa Cecilia e delle altre sante Artemisia vergine, Agata e Agnese. Nella memoria è ricordato anche un altro altare, sotto il pergamo esistente nella chiesa, dedicato al beato Pietro eremita primo fondatore dell'oratorio (poi passato ai Vallombrosani), presso al quale erano inumate le sue spoglie. Nell'elenco delle indulgenze che si potevano lucrare in questa chiesa, la prima è riferita come impetrata "dal vescovo Atto", *"dal papa Pelagio",* per

In tale altare, fra le diverse reliquie, erano custodite anche quelle dei martiri Gervasio e Protasio (di significato emblematico fra i culti della Congregazione) che lo stesso Atto aveva richiesto, poco prima, a Martino Corbo, canonico della basilica di Sant'Ambrogio a Milano[144].

la celebrazione liturgica della festa dell'Annunciazione "e per tutta l'ottava". Non esistendo ai tempi di Atto un "papa Pelagio", è evidente che il copista ha equivocato per "Gelasio": si tratta di Gelasio II (1118-1119) durante il cui breve pontificato –precedente a quello di Callisto II– venne consacrata la cattedrale di Pisa, anch'essa dedicata a Santa Maria, nel 1118. Questa notizia, che occorrerebbe quanto meno verificare in quanto importante –e finora non conosciuta– per la biografia del vallombrosano Atto, sarebbe una delle prime testimonianze sull'attività di tale personaggio nella Congregazione, già in posizione emergente. Le date entro cui situare questo suo rapporto con l'abbazia di Montepiano lo porrebbero nel periodo in cui essa era sotto il governo dell'abate Samuele, durato ben trentasette anni (1108-1144/5): cfr. E. Lucchesi, *I monaci benedettini vallombrosani nella diocesi di Pistoia e Prato, op. cit.,* pp. 189-201. Samuele era affiancato nella cura pastorale da un omonimo del vescovo Atto, *"Azius/Azzo monachus"* dal 1112, che sarebbe subentrato come abate dopo la morte del predecessore, e già in carica il 2 giugno 1145 (ivi, pp. 190-201). È comunque evidente che l'indulgenza concessa dal supposto papa Gelasio II per Montepiano si riferisce ad un tempo in cui il 'nostro' Atto non era ancora vescovo, ma già si muoveva, come visitatore dei monasteri della sua Congregazione, entro l'area della Tuscia prossima a Firenze e nella diocesi pistoiese, durante l'episcopato del predecessore *Ildibrandus.*

[144] Cfr. la nota precedente. Il documento di Montepiano è essenziale per la conoscenza della mentalità e degli usi liturgici e agiografico-cultuali dei Vallombrosani, in particolare di Atto: di esso occorrerebbe un'analisi dettagliata, che qui non posso fare, ma che spero di riservare ad un successivo studio. La notizia relativa al 1138 collega comunque chiaramente gli interessi eortologici della comunità monastica di Montepiano e dell'Ordine di Giovanni Gualberto che le stava dietro, insieme con il vescovo Atto, ad un preciso riferimento al culto per l'apostolo Giacomo "fratello di Giovanni Evangelista", cioè a quello venerato a Compostela e lungo le vie di pellegrinaggio d'Occidente. Si noti inoltre che l'associazione dei *tituli minores* alla *dedicatio* principale dell'altare nord di Santa Maria di Montepiano era accuratamente studiata –così come anche, del resto, lo era per gli altri due altari consacrati– in modo da suggerire 'allegorie di itinerari' spirituali ma anche concreti. La dedica a san Iacopo "Maior" comprendeva infatti l'evocazione di altri santi eloquentemente posti come referenti e protettori lungo un itinerario trasmontano difficile per la presenza di pericolosi corsi d'acqua da guadare (san Cristoforo) e in relazione con l'area esarcale e Milano (i santi Apollinare, Sebastiano, Gervasio e Protasio), ma anche con i percorsi della "Francigena" nell'Italia padana. Viene chiarito finalmente, in questa memoria, quale sia stata la destinazione ultima di quelle reliquie dei santi Gervasio e Protasio, richieste qualche tempo prima dal vescovo Atto a Martino Corbo, proposto della canonica di Sant'Ambrogio a Milano dal 1134 al 1152/54: cfr. N. Rauty, "Rapporti di Atto, vescovo di Pistoia, con il clero e le istituzioni ecclesiastiche lombarde", *op. cit.,* pp. 5-8, 12-15, 19-22. Lo studioso pistoiese, che datava la richiesta da parte di Atto di quelle reliquie intorno al 1135, riteneva che esse dovessero servire per illustrare, con il prestigioso riferimento ambrosiano (che simboleggiava con il culto di quei santi l'adesione alla riforma della Chiesa e agli ideali di *"libertas"* anti-imperiale), la cattedrale di Pistoia, sede simbolica del potere episcopale. Ma, non essendovene rimasta alcuna traccia, Rauty concludeva che esse non furono mai concesse o comunque, "nonostante le promesse di Martino, le reliquie non giunsero mai a Pistoia" (p. 22). Più tardi, fra 1144 e 1145, il vescovo Atto avrebbe proceduto all'istituzione del nuovo culto iacopeo/compostellano, essendo così riuscito, per altra via e con la *devotio iacopea,* ad illustrare la cattedrale pistoiese. Alla luce della memoria di Montepiano, in cui è il documento del 1138 di consacrazione dei tre altari della chiesa dedicata alla Vergine dai Vallombrosani, è possibile ora ritenere che quelle reliquie milanesi furono veramente donate: se questo fosse accaduto verso il 1137, anno in cui i consoli avevano occupato il duomo di Pistoia, il presule vallombrosano può averle destinate, opportunamente, ad illustrare invece quell'abbazia di Montepiano che era di importanza strategica, in territorio pratese, per il controllo di un itinerario transappenninico diretto verso la Lombardia. Ma si noti un altro particolare, che fa sorgere un ulteriore problema storiografico: nel documento sopra indicato e relativo alla consacrazione dei tre altari a Montepiano è indicato che fra le reliquie custodite nell'altare dedicato all'apostolo *Iacobus maior* se ne trovava anche una che si dichiarava appartenere a lui. Ciò pone il problema della derivazione di tale reliquia, e della sua natura (dato che il documento non lo specifica). Né sappiamo quando essa sia stata procurata, e da chi: naturalmente, questa era stata reperita *prima* della consacrazione dei tre altari nel 1138, anno in cui a Montepiano risulta presente un grande numero di reliquie di apostoli, martiri e altri santi, che forse facevano parzialmente parte del 'patrimonio' dei *sacra pignora* di cui era dotata anche prima la chiesa vallombrosana di Santa Maria. Tuttavia la presenza, e nel 1138, di una reliquia iacopea/compostellana in diocesi di Pistoia –ma non ancora nella città episcopale che ne era centro– deve essere comunque presa in considerazione, relativamente all'istituzione del culto di *Iacobus maior* mediante una reliquia

Significativi indizi dell'interesse cultuale e religioso per l'apostolo Giacomo "il Maggiore" da parte dei Vallombrosani, forse ancora da collegare all'abbazia di Montepiano e al vescovo Atto[145], sono stati rintracciati da chi scrive. Mi riferisco alla presenza, in un manoscritto miscellaneo –da ricondurre nell'ambito della Congregazione di Giovanni Gualberto[146]– attualmente conservato nella Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze[147] (che contiene in copia dei secoli XII-XIII atti di capitoli generali vallombrosani misti a *Passiones* di Santi per uso liturgico)[148] anche della versione compostellana di quella *Translatio Sancti Iacobi* che andò ugualmente a far parte del *dossier* messo insieme come supporto agiografico al culto pistoiese per l'apostolo istituito da Atto[149].

Occorre dunque, dovendo considerare i diversi elementi compresenti nella vicenda, non sempre concordi e talvolta contraddittori, vedere se sia possibile dare una spiegazione ad essi e inserirli in una ricostruzione narrativa accettabile.

Finora, ad esempio, non è stato pensato di ammettere anche iati temporali fra i vari passaggi di quanto progettato e avvenne in vista dell'istituzione a Pistoia del culto iacopeo/compostellano, sulla base di una reliquia del capo dell'apostolo Giacomo "il Maggiore" proveniente dal santuario di Santiago: quando la situazione a Compostela era in via di cambiamento.

Per formulare una nuova ipotesi è necessario anche riconsiderare con maggiore attenzione ogni elemento informativo che possa provenire dalle fonti agiografiche e narrative di cui disponiamo a Pistoia. Specialmente analizzando la raccolta che compone il manoscritto esistente nell'Archivio di Stato di Pistoia, con segnatura *Documenti vari,* 1, un tempo parte dell'antico archivio dell'Opera di San Iacopo[150] (Fig. 15).

---

dell'apostolo in Pistoia: ma dopo ben sette anni dal 1138. Cfr. anche, in proposito, le note 165 e 177.

[145] Ne esistono indizi da tenere in considerazione, che in questa occasione ho voluto segnalare, rimandando ad un ulteriore, dettagliato studio.

[146] Il manoscritto risulta proveniente, dopo le soppressioni ecclesiastiche sette-ottocentesche effettuate in Toscana, da altro contesto monastico: ma credo possibile ricostruirne quei passaggi che lo avevano sottratto, nel secolo XVI, dalla biblioteca/archivio di un monastero vallombrosano persumibilmente di Toscana.

[147] È stato segnalato da R. Nicola Vasaturo nella sua ampia ricognizione dei manoscritti comunque contenenti atti dei capitoli generali della Congregazione di Giovanni Gualberto fra 1095 e 1310 cfr. *Acta capitulorum generalium Congregationis Vallis Umbrosae, op. cit.*

[148] La raccolta miscellanea, con rilegatura ottocentesca, a quel che pare ad un primo esame, non ha i caratteri del codice d'apparato, ma sembra piuttosto composta di fascicoli di diversa consistenza, scritti su carta pecorina accuratamente trattata, in cui prevalgono *Passiones* trascritte –fra secolo XII e XIII– per uso cultuale.

[149] La collazione diretta da me effettuata fra i due testi di questa *Translatio* –quello fiorentino oggi alla Biblioteca Medicea Laurenziana e quello pistoiese segnalato nel 1987, cfr. L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* pp. 162 nota 121, 226-228, da me intitolato *Qualiter corpus beati Jacobi ad Hispaniam venit*– ha evidenziato che l'esemplare fiorentino, anch'esso ascrivibile per i caratteri grafici ai primi decenni del secolo XIII, ha lo stesso titolo e risulta ad un primo esame una copia esatta, in cui le poche varianti grafiche e lessicali restituiscono ancor più correttamente il testo.

[150] Il contenuto del manoscritto oggi in Archivio di Stato di Pistoia, con segnatura *Documenti vari,* 1, un tempo appartenuto all'antico archivio dell'Opera di San Iacopo (di cui si attende tuttora il riordino inventariale con gli attuali criteri scientifici di sistemazione), era noto fin dal secolo XVI nell'erudizione locale pistoiese. È stato da me riproposto, in rapporto alla storia e all'agiografia compostellana, in L. Gai, "Le origini. Una città dedicata...", *op. cit.,* pp. 34-36 e relative note; *Eadem,* "Liber de legenda S. Jacobi (Livre de la légende de Saint Jacques)", in *Santiago de Compostela. 1000 Ans..., op. cit.,* catalogo: scheda 43 pp. 239-240; *Eadem,* "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* pp. 151-154, 203-206. Il codice è stato di nuovo esposto nella mostra compostellana del 2010, e ad

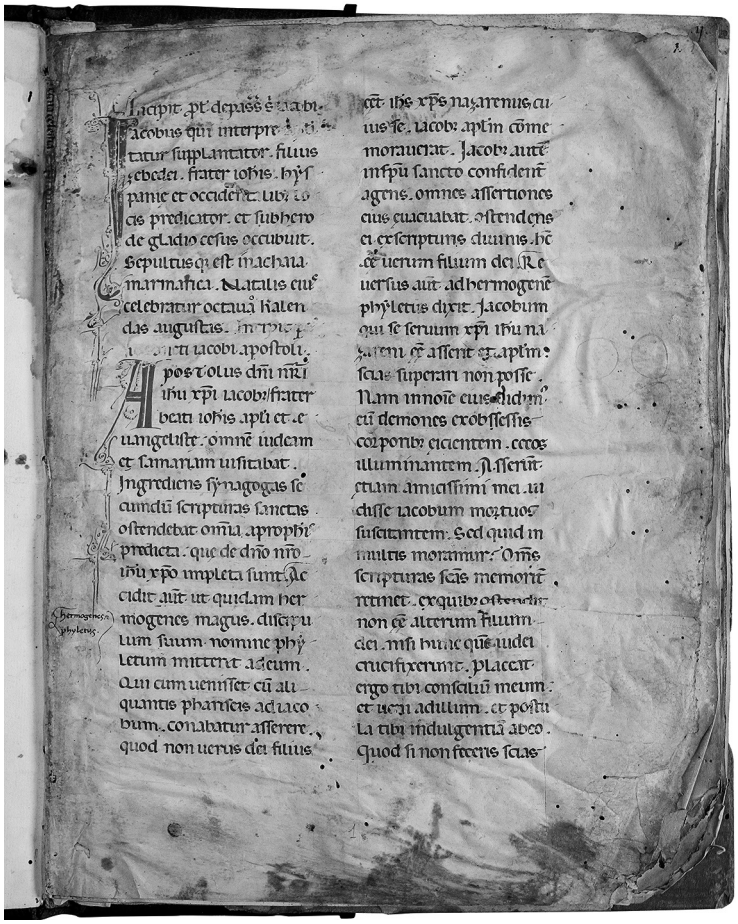


Fig. 15. La prima pagina del MS *Documenti* vari, 1, conservato nell'Archivio di Stato di Pistoia. Dall'antico archivio dell'Opera di S. Iacopo di Pistoia, primi decenni del sec. XIII. Riproduzione fornita dalla Giorgio Tesi Editrice, Pistoia

Tale raccolta risulta formata con elementi eterogenei, quali: i testi fondamentali di tipo agiografico, di origine compostellana[151]; le quattro lettere del cosiddetto "carteggio compostellano"[152]; la narrazione del trasporto a Pistoia della reliquia da parte degli inviati del vescovo Atto, Mediovillano e Tebaldo[153] (con accadimento di miracoli *in*

esso è stata dedicata una scheda da Rosa Vázquez: cfr. R. Vázquez, "Epistolario compostellano di Pistoia", in *Compostela e l'Europa, op. cit.,* scheda 23, pp. 356-357: ivi si annota che "il valore del testo è enorme, trattandosi della copia più antica e completa dell'"archetipo" sul quale si basa l'intera tradizione agiografica di Pistoia". La *Passio minor* e la *Passio maior,* con la *Translatio,* ivi contenute all'inizio, registra la studiosa, rimandano "a un archetipo precedente la stesura del *Codex Calixtinus* verso il 1138, poiché secondo Díaz y Díaz "ciò che si conobbe allora a Pistoia era la serie compostellana che […] costituisce fondamentalmente il *Libellus"* (p. 356). Riguardo al "carteggio compostellano" intercorso per l'ottenimento della reliquia iacopea, la medesima studiosa conclude ipotizzando "un documento falso promosso dal vescovo Atto" (ivi).

[151] Si veda la nota precedente.

[152] L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* pp. 130 nota 22; 132 nota 28: 150-151 nota 92; 203-204; 217-221.

[153] I due personaggi indicati dalla fonte hanno riscontri documentari nel periodo; i relativi nomi, inconsueti nell'onomastica pistoiese, ne consentono un'agevole identificazione. *Mediusvillanus* è ricordato come testimone a un atto stipulato a favore della Canonica della cattedrale pistoiese il 19 maggio 1137 (RCP, *Canonica, secolo XII,* regesto 417, pp. 89-90). Trentanove anni dopo, il 5 agosto 1176, egli compare di nuovo

itinere)[154]; il racconto dei miracoli accaduti dopo la consacrazione dell'altare/reliquiario di San Iacopo nella cattedrale pistoiese[155]; il testo di due brevi di Eugenio III di protezione del pellegrinaggio diretto a Pistoia[156]. Di tale insieme fa parte anche la *Relatio* di *Cantarinus*[157]. Il codice manoscritto conserva tutte le *pièces* del suo contenuto in copia omogenea redatta, come pare dai caratteri grafici, ai primi decenni del secolo XIII[158]. In questa unità archivistica si trova dunque, con chiaro riferimento ad una originaria appartenenza episcopale, quanto serviva in Pistoia per il culto iacopeo istituito da Atto; ma compare anche l'orizzonte religioso che caratterizzava allora i Vallombrosani[159].

---

come testimone a un atto legale stipulato dinanzi alla chiesa agostiniana di San Lorenzo "prope civitatem Pistoriam" ed è indicato come *Mediusvillanus quondam Villanelli.* Insieme ad altri testimoni, fra cui un *Braccius medicus* –dato che nei pressi si trovava un ospedale– è ricordato anche l'altro compagno inviato dal vescovo Atto a Compostela per avere la reliquia iacopea: quel *Tebaldus* che, nella prima delle quattro lettere del "carteggio compostellano" il mittente, "Rainerius cardinalis", indicava come zio di *Mediusvillanus.* Tale personaggio è indicato nel documento come *"Tebaldus quondam Cicori"* (Regesta Chartarum Pistoriensium, *Enti ecclesiastici e spedali, secolo XI e XII,* a cura di N. Rauty, P. Turi, V. Vignali, Pistoia/Società pistoiese di storia patria, 1979: *Convento di S. Lorenzo,* regesto 4 pp. 151-152). Tebaldo dunque era ancora in vita 31 anni dopo la data di consacrazione dell'altare iacopeo/compostellano nel 1145. Entrambi dovevano essere probabilmente nel fiore degli anni quando avevano affrontato il viaggio a Compostela e certamente facevano parte dei *"boni homines"* dell'*entourage* del vescovo Atto.

[154] L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* pp. 224-225. I miracoli accaduti durante il viaggio di ritorno degli inviati del vescovo Atto, Mediovillano e Tebaldo, con la cassettina contenente la reliquia di Santiago, confermavano la potenza miracolosa del prezioso *pignus* (e dunque ne accreditavano l'autenticità): nel primo riferito colui che lo portava con sé aveva potuto traversare a guado un fiume dalla corrente vorticosa; nel secondo i due pistoiesi erano stati svegliati di notte, insieme agli altri ospitati in un albergo del *"Camino",* dalla luce che emanava dallo stesso reliquiario.

[155] *Ibidem,* pp. 169-172, note 145-155.

[156] *Ibidem,* pp. 130 nota 25, 166, 221, 229-230.

[157] *Ibidem,* pp. 223-226. Il testo del racconto si conclude col nome del suo autore: "ego Cantarinus clericus licet indignus, qui hęc scripsi, cancellarius pisane civitatis". Sul personaggio cfr. anche la nota 88.

[158] *Ibidem,* p. 169 nota 145.

[159] La *Relatio* di *Cantarinus,* che si trova alle cc. 14v-16v del codice in Archivio di Stato di Pistoia, *Documenti vari,* 1, la quale si lega ai testi della tradizione agiografica compostellana che la precedono, per questo motivo poteva avere come titolo: *"Incipiunt miracula beatissimi apostoli Jacobi noviter facta"* (c. 12v). Dopo questo *incipit,* però, e prima del vero e proprio racconto di *Cantarinus,* si trova come introduzione un abbastanza esteso sermone indirizzato direttamente ad una comunità monastica da un personaggio che ad essa si rivolge in prima persona, con l'intento di edificarla spiritualmente. Lo stile del brano è retoricamente accurato ed eletto, nettamente differente da quello più semplice di *Cantarinus:* in esso possiamo riconoscere una personalità teologicamente ed ecclesiasticamente preparata, forse quella dello stesso vescovo Atto, che qui si rivolge ad una comunità monastica cui anch'egli appartiene. Questa premessa è posta alle cc. 12v-14v. Dopo le folgoranti immagini iniziali sulla infinita grandezza di Dio e sulla piccolezza di chi voglia penetrare la sua insondabile immensità, l'autore così prosegue (in L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* pp. 221-223): "Verum ad edificationem vestram et ad salutem animarum vestrarum, karissimi, de virtutibus antiquis et mirabilibus omnipotentis Dei aliquid, ante quam ad causam veniam, caritati vestrę cupio loqui. Audite ergo audientes me et comedite bonum et delectabitur in crassitudine anima vestra". Pare un testo da proporre alla meditazione nel tempo del pasto, in cui le "lecturae", secondo la Regola benedettina, accompagnavano la refezione dei monaci: abbinando il cibo spirituale a quello materiale. La meditazione verte sui grandi miracoli fatti dal Signore nell'Antico Testamento, che culminano con l'Incarnazione e con l'inizio del Nuovo Testamento: "Videte, fratres, videte, et quam fidelia sunt omnia opera Domini quantaque concordia sit Veteris et Novi Testamenti" (c. 14r; *Ibidem,* p. 222). La visione del Nuovo Testamento, che si apre grazie a Maria –cui è dedicata un'invocazione che innalza ulteriormente il tono del testo– si conclude con le prime chiamate degli apostoli: Pietro e Andrea, Giacomo e Giovanni figli di Zebedeo, che lasciarono tutto per seguire Cristo. La perfetta sequela del Salvatore è il tema che si ricollega con la nuova e recente manifestazione dei miracolosi poteri dell'apostolo Giacomo di Zebedeo, già venerato a Compostela, e ora rivelati anche a Pistoia, secondo il racconto di *Cantarinus* (c. 14v; *Ibidem,* p. 223).

La copia d'inizio Duecento pare eseguita quando l'Opera di San Iacopo era passata sotto la tutela diretta del Comune di Pistoia ed aveva avuto bisogno di fornirsi di propri testi per il culto patronale di san Iacopo[160].

In tale raccolta soprattutto il "carteggio" offre importanti indizi cronologici circa la concessione della reliquia, che vanno a sommarsi al racconto vero e proprio di quanto si asserisce essere allora accaduto.

La prima lettera di questo "carteggio", di cui *Robertus*/*Rainerius* si dichiara mittente[161], dallo stile complesso e retoricamente elaborato, rivela la sottostante presenza della personalità del vescovo Atto[162].

Pertanto, l'*aepistula* deve essere assunta come testimone non tanto di un vero e proprio, oggettivo, svolgimento di fatti, ma piuttosto di quanto lo stesso Atto aveva interesse a mostrare. Si tratta, con tutta evidenza, di una realtà (o di più frammenti di realtà), accostati, collegati opportunamente o addirittura giustapporti con un'abile regia espositiva. Un lucido disegno presiede anzi all'articolazione, attraverso le quattro lettere del "carteggio" (che conferiscono vivacità immediata e 'credibile' all'evento), della narrazione complessiva di quanto viene presentato come accaduto, e del modo con cui era accaduto[163].

---

[160] Non va infatti dimenticato che l'attuale codice *Documenti vari,* 1 dell'Archivio di Stato di Pistoia presuppone un'attività di assemblaggio di vari pezzi archivisticamente prima separati e autonomi: peraltro non sempre ben riuscita, come risulta dalla ripetizione/sovrapposizione di certe parti. È da supporre che ciò sia avvenuto, entro i primi decenni del secolo XIII, quando fu definita l'Opera di San Iacopo come ente sottoposto al Comune di Pistoia, per l'organizzazione del culto iacopeo e le relative celebrazioni liturgico-omiletiche, per cui erano necessari, in copia, quei testi, che probabilmente il vescovo conservava.

[161] Sul doppio nome di questo personaggio, originato dall'uso coevo di indicare solo con l'iniziale ("R.") il nome di un ecclesiastico, può aver interferito la presenza di copisti diversi –non si dimentichi che il codice *Documenti vari,* 1 dell'Archivio di Stato di Pistoia è già il frutto di una sedimentazione di testi che possono essere stati trasmessi, prima dell'assemblaggio, tramite copie diverse, che si suppongono presenti originariamente nell'archivio vescovile di Pistoia– i quali possono avere diversamente sciolto la "R." iniziale del nome in "Rainerius" o "Robertus". Cfr. L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* pp. 130 nota 22; 150-151 nota 92 e, in precedenza, Eadem, "Le origini. Una città dedicata...", *op. cit.,* p. 34 e nota 29 pp. 191-192. Allora consideravo sospetta questa disparità del nome, e indizio di falsità dell'intero "carteggio compostellano". Attualmente non ritengo abbia importanza dirimente tale elemento per decidere se il "carteggio" medesimo sia stato inventato da Atto o meno, dato che penso vada dato il giusto peso al fatto che il codice non è un originale, ma il frutto di una trasmissione di copie di cui ci sono ignoti i passaggi e i criteri adottati dai copisti.

[162] Cfr. L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* pp. 217-219. Sullo stile epistolare e letterario del vescovo Atto cfr. la nota 127.

[163] Non si tratta, a mio parere, di un "falso", ma, piuttosto, di un "artefatto": costruito probabilmente su un nucleo epistolare autentico (ma, forse, in origine non coincidente totalmente con quello restituito dalla nostra fonte). Il contenuto delle quattro lettere del "carteggio compostellano" ha il suo preciso riscontro nella *Narratio* di *Cantarinus,* in cui questi rapporti con il grande centro di culto iacopeo costituiscono la parte iniziale del racconto. In questo testo, peraltro, si nota una chiara interpolazione operata, a mio avviso, forse dallo stesso Atto: il quale, non va dimenticato, in tal caso, doveva aber adattato la *Narratio* per i monaci della propria Congregazione (cfr. la nota 159). Tale inserto separa il primo miracolo *"in transitu fluvii"* dal secondo *"de lumine in hospitio"* (cc. 15v-16r; *Ibidem,* pp. 224-225). Anche qui, il tono s'innalza e diventa encomiastico: "Laetetur ergo pistoriensis civitas, exultet atque congaudeat et gloriętur non modicum in esaltatione sua, congratuletur magno gaudio valde, quam quidem voluit omnipotens Dominus per suum sanctum apostolum noviter et mirabilietr visitare; proinde gaudeat et Tuscia tota, quoniam si voluerit et sanctum Domini apostolum condigno honore excolere et cęlebrare studuerit, ad aeius sacra sollempnia corde simul et animo devotissime properaverit, haec salus et leticia non tantum ipsius loci in quo condite sunt eius reliquię propria, sed tocius provincie communis erit" (c. 15v; *Ibidem,*

Questa prima lettera del "carteggio" contiene un indizio del tempo in cui dovette essere scritta: dando come già allora avvenuta la concessione della reliquia iacopea in Compostela[164].

Vi si legge infatti (come implicita, ma necessaria motivazione di un simile dono, del tutto eccezionale e mai avvenuto prima per alcuno) che ciò era stato deciso dall'arcivescovo compostellano con l'*intero collegio canonicale*[165] in segno di grande stima nei riguardi del vescovo Atto, allora in molta considerazione negli ambienti dell'intellettualità ecclesiastica europea, quali Parigi e *"Quintonia"* in Inghilterra, tanto da essere ritenuto da tutti degno di essere eletto papa[166].

p. 225). È qui già aperta per Pistoia la prospettiva onorifica di centro di culto iacopeo/compostellano in Tuscia, preparatole dalla volontà divina, ma anche destino da accettare per libera scelta da parte della città, conscia che questo era un ruolo impegnativo e una missione. Qui il vescovo Atto rivelava il suo intento e la sua lungimiranza, condividendo, come credo, il disegno di quel pontefice Innocenzo II che allora era morto già da circa due anni. Pistoia, dunque, come *"Compostela minor",* con funzione vicaria, nel quadro di una rete di pellegrinaggi che, in tutta Europa, doveva ritrovare il suo fulcro nella sede del Papato. Finemente, questo intento e questo ideale era colto già nel 1855 dal canonico della cattedrale pistoiese Giovanni Breschi (1804-1872) nella sua *Storia di S. Atto, op. cit.,* p. 183: parafrasando il testo del racconto del ritorno in patria di Mediovillano e Tebaldo con la reliquia iacopea ricevuta a Compostela, egli metteva in rilievo la gioia di quegli speciali 'pellegrini' "che facendone dono alla patria l'avrebbero resa una seconda Compostella per la speciale protezione del s. Apostolo, e per la venerazione de' popoli". Una scheda biografica del canonico Breschi è in V. Capponi, *Biografia pistoiese o Notizie delle vite e delle opere dei Pistoiesi,* Pistoia, 1878, pp. 64-66.

164 In essa "Rainerius cardinalis" si presenta come testimone oculare della cerimonia d'estrazione pubblica, da parte dell'arcivescovo compostellano, della reliquia del corpo di Santiago "el Mayor", alla presenza dell'intero collegio canonicale: in particolare, di un frammento del cranio. Ma l'indicazione del luogo da cui l'arcivescovo aveva tolto "non minimam reliquiarum de capite beatissimi apostoli Jacobi fratris Iohannis aevangeliste […] partem" è singolarmente vaga: il presule "in locello in quo sunt propriis locavit manibus" per estrarne quel frammento. Si trattava dunque quanto meno, secondo quel testimone, di un'accessibilità facile e diretta, priva di problemi anche per distaccare quella particola ossea (Codice *Documenti vari,* 1, c. 10v; L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* pp. 218-219). Cfr. anche le note 89, 91, 110.

165 La sottolineatura è mia. È priva di alcuna verosimiglianza la descrizione di Gelmírez circondato dal collegio canonicale compostellano unanime riguardo alla concessione della reliquia ai pistoiesi, dato che allora quel consesso sarebbe stato per la maggior parte formato da persone che avevano tramato per la sua rovina e tuttora agivano per la sua destituzione anche violenta. Peraltro, il quinto Libro del *Codex Calixtinus* asseriva, è vero, che nessuno potesse vantarsi di possedere, a buon diritto, una reliquia autentica del corpo apostolico custodito a Compostela (cfr. le note 89, 91), ma quanto vi era scritto corrispondeva ad una situazione che poteva essere tale intorno al 1135 o poco più, gli anni in cui il quinto Libro del *Codex Calixtinus* era stato redatto (dato che non vi è citato il prezioso dossale gelmiriano eseguito appunto nel 1135 per l'altare dell'apostolo: di cui invece è testimonianza nella *Historia Compostelana,* III, XLIV, la cui redazione finale cade intorno al 1145). Occorre dunque chiedersi se durante gli anni di eclissi psico-fisica di Gelmírez (sicuramente dal 1136, e specialmente nel 1137-1138) non sia stato possibile lo 'spaccio' –magari dietro corresponsione di consistenti elemosine– di "reliquie" fatte passare per parti del corpo di *Iacobus "maior",* da parte di interessati all'operazione, che non potevano che essere i canonici della cattedrale: i quali erano probabilmente in grado, allora, di far passare tali richiestissime reliquie come concesse dall'arcivescovo, ancora vivente (ma probabilmente allora ormai inabile a controllare una simile attività). A ciò farebbe pensare l'attestazione di reliquie del corpo di Santiago proprio nel 1138 sia in Germania che a Montepiano in diocesi di Pistoia. Su tale aspetto della questione, cfr. la nota 177.

166 La frase con cui nella prima lettera di "Rainerius cardinalis" si esprime l'idea che Atto sia stato destinato a ricoprire il sommo incarico della Chiesa per volontà divina ha come supporto il calco neo-testamentario della nota parabola evangelica del lume che non va nascosto, ma collocato sul candelabro, metafora della missione degli apostoli e del loro insegnamento dottrinale: cfr. *Matteo,* 5, 14-15; *Marco,* 4, 21; *Luca,* 8, 16; 11, 33. Nella lettera si legge: "Te vero ab hęremi solitudine abstrahens, ad cęli forum usquę deduxit, aperto monachorum carcere, *summum pastorem super aecclesię candelabrum immobiliter statuit"* (L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* p. 218). Qui, la sottolineatura è mia. Si tratta di una suggestiva immagine che connota anche la personalità del fondatore dei Vallombrosani, Giovanni Gualberto, nelle biografie a lui dedicate da Andrea da Strumi e dallo

A mio avviso ciò non poteva essere scritto se non quando vi era la necessità di eleggere un nuovo papa: quindi dopo la morte di Innocenzo II, avvenuta il 24 settembre 1143, e probabilmente entro il periodo comprendente tutto il 1144 e l'inizio del 1145, fino all'elezione e alla consacrazione di Eugenio III (15/18 febbraio 1145).

Eugenio III, infatti, quale allievo prediletto di Bernardo di Chiaravalle e cistercense, aveva allora più titoli di merito da far valere rispetto al vallombrosano Atto, nel consesso dei cardinali elettori. Peraltro, ancora riferito al 1144, l'auspicio che Atto potesse mettere al servizio della Chiesa la sua vigorosa e spirituale maturità poteva comunque essere valido, in considerazione dei brevissimi pontificati di Celestino II e del successore Lucio II[167].

Dunque la prima lettera del "carteggio" induce a collocare la concessione della reliquia intorno al 1143/1144. Cioè del tutto fuori del termine cronologico della vita di Diego Gelmírez. Tuttavia si osservi che in tale missiva, stranamente, quel *Robertus*/*Rainerius* (probabilmente *alias,* almeno parziale, dello stesso Atto), nel menzionare l'arcivescovo compostellano non ne cita mai il nome[168]. Lo stesso accade nella terza lettera del "carteggio", inviata dal medesimo mittente come tramite di fiducia del suo superiore ecclesiastico[169]. Neppure in essa è fatto il nome dell'arcivescovo, quando di lui è riferito l'ordine di fargli sapere come sia stata onorevolmente accolta a Pistoia la reliquia iacopea.

Ivi il tramite previsto per il recapito di tale informazione risultano i pellegrini (pistoiesi, o in transito per Pistoia?) diretti a Compostela; stranamente, il termine dato dall'arcivescovo per avere conferma epistolare dell'arrivo e dell'onorevole accoglienza della reliquia è preciso: "usque ad proximum Pascha vel usque ad Ascensionem" (cioè con un comporto di ulteriori quaranta giorni rispetto alla Pasqua)[170].

Poiché nulla, nel "carteggio", è detto a caso, è necessario chiedersi a cosa potesse servire, nell'economia complessiva dei rapporti fra Pistoia e il santuario di Santiago, il preciso riferimento a tale arco di tempo, come limite entro il quale la conferma di Atto doveva essere recapitata all'arcivescovo compostellano. A mio avviso –per chi conoscesse tempi di percorrenza e modalità di viaggio dell'*iter iacobeum*[171]– l'indicazione

stesso Atto: cfr. *Alle origini di Vallombrosa. Giovanni Gualberto, op. cit.,* pp. 72 (cap. 11), 82 (cap. 30). È forse utile richiamare l'analogo paragone dell'apostolo Giacomo di Zebedeo con la luce, con significato salvifico, nel *Codex Calixtinus,* ed. K. Herbers: I, VI, c. 27r, p. 37: "Sic enim precepit illi *[id est:* Iacobo] Dominus per Ysaiam prophetam, dicens: –Posui te in lumen gentibus, ut sis in salutem usque ad extremum terre– *(Isaia,* 49, 6). In lumen gentibus a Domino beatus apostolus ponitur, quoniam, expulsis peccatorum tenebris, gentes sua predicatione ad vere fidei lumen adduxit". Un concetto simile, sempre riferito a Santiago, *ibidem,* I, XVII, è espresso con bella immagine letteraria nel semone *Veneranda dies,* c. 91r-v, p. 102: "Exortum est in tenebris lumen admirabile, et tenebre tue micant sicut meridies, quia habitantibus in regione umbre mortis oritur lux".

[167] Celestino II rimase sul soglio pontificio dal 26 settembre 1143 all'8 marzo 1144. Lucio II gli successe dal 12 marzo 1144 al 15 febbraio 1145.

[168] Se ne fa cenno anche alla nota 91.

[169] Cfr. il testo edito in L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* p. 220.

[170] *Ibidem.*

[171] Naturalmente i tempi variavano a seconda della distanza da Compostela del luogo di partenza, dell'itinerario percorso e dei mezzi usati, della stagione o di impedimenti imprevisti incontrati sul cammino. È presumibile che per rapidè contatti di Pistoia con il centro cultuale di Santiago si percorresse la *Cassia minor* fino a Pisa, dove ci si

doveva rimandare al momento in cui la reliquia era arrivata ed era stata accolta a Pistoia. Dell'evento, sottolineato con una solenne processione d'ingresso, evidentemente tutti i pistoiesi dovevano essere a conoscenza, e dunque le indicazioni di quella lettera dovevano collimare con quanto era noto.

Tuttavia, essendo troppe le variabili dipendenti sconosciute, non è possibile stabilire – accettando per buona l'ipotesi che realmente la reliquia sia venuta da Compostela– quale sia stata verisimilmente la data di arrivo di essa a Pistoia: di cui peraltro nessun cenno si trova al riguardo nelle fonti pistoiesi prima ricordate. Si può solo pensare, indicativamente, ad un lasso di tempo di circa due mesi-due mesi e mezzo[172], calcolando a ritroso dalla Pasqua del 1145, che cade il 15 aprile, cioè tra la fine di gennaio e l'inizio di febbraio di quell'anno al più tardi; ma l'invio avrebbe potuto essere stato anche prima, nel 1144. In tempo, comunque, per far erigere la Cappella di San Iacopo in cattedrale e procedere poi, il 25 luglio 1145, alla consacrazione del relativo altare/reliquiario.

Dal 1143 a Compostela, dopo più di tre anni di sede vacante in seguito alla morte di Diego Gelmírez, era stato frattanto nominato come arcivescovo, con il favore dello stesso papa Innocenzo II, il canonico Pedro Elías (1143-1149)[173].

Si deve a tale presule perciò, a mio avviso, la presumibile concessione della reliquia.

In questa ricostruzione cronologica va esclusa la presenza di Diego Gelmírez (già morto dal 1140), ma lascia ampio campo alle ipotesi il motivo per cui egli compaia ancora vivacemente attivo nel "carteggio" pistoiese, con brevi missive che hanno il compito di accreditare la concessione della reliquia stessa e di 'raccontare' come l'arcivescovo autore del dono di tale prezioso *patrocinium* apostolico fosse lui stesso, in qualità di estimatore del vescovo Atto e dell'intera Congregazione vallombrosana nonché estensore al collegio canonicale pistoiese dell'apprezzamento da parte dell'intero corpo dei canonici compostellani. Mostrando un'informazione su tutti quei referenti forse più dettagliata di quanto ci si possa aspettare, pur mediante quel *Robertus*/*Rainerius,* che si diceva oriundo di Pistoia ed era considerato persona di fiducia dallo stesso arcivescovo[174].

poteva imbarcare fino ad arrivare all'inizio della 'via Tolosana' o di Saint-Gilles, sbarcando a Marsiglia o presso le Bocche del Rodano per poi di là proseguire o ancora in mare o via terra, per evitare il troppo disagevole tratto della costa ligure fra Luni e Genova. Il percorso via terra poteva essere compiuto anche con cavalli o altri mezzi di trasporto, per chi non fosse stato un pellegrino, oppure addirittura fino alle coste della Galizia via mare, quando fossero spirati in senso favorevole i venti alisei, per un viaggio più veloce. Alcuni documenti pistoiesi, però più tardi (sec. XIV) fanno pensare che occorressero per un pellegrinaggio a piedi dai quattro ai sei mesi. Non ho dati per itinerari di andata e ritorno, anche con mezzi misti e per comunicazioni di altro tipo, dalla Tuscia almeno, al tempo di Gelmírez.

[172] In questo caso, andrebbe presupposto un viaggio prevalentemente via mare.

[173] Cfr. R.A. Fletcher, "The Archbishops of Santiago", pp. 47-49; F. López Alsina, *La ciudad de Santiago, op. cit.,* p. 82: dove credo vada corretta la svista relativa al papa, che non è Innocenzo III (1198-1216), ma Innocenzo II (1130-1143).

[174] Nella seconda lettera del "carteggio" conservata a Pistoia l'arcivescovo Gelmírez menzionava come tramite con Pistoia per la concessione già avvenuta della reliquia iacopea un "magistrum Robertum nobis familiarissimum et omnimodo carissimum […] domnum vestre aecclesię filium" (in L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* p. 220); nella terza lettera, di cui il mittente era sempre Gelmírez, egli si riferiva "cuidam vestro filio et aecclesie beati Jacobi scolarum magistro, prudenti viro, videlicet domno Rainerio" *(ibidem)*. Sull'alternanza dei nomi, già in precedenza da me segnalata, cfr. ora la nota 161.

Occorre pertanto ritornare a quell'inizio d'anno del 1138 in cui Atto a Pistoia aveva scomunicato i consoli, ed a quei successivi incontri del presule di Pistoia con il pontefice suo protettore, fra il 1138 e il 1143. Tali ripetuti contatti erano necessari a sanare una difficile situazione all'interno della diocesi di Pistoia ma potevano essere stati anche occasione per formulare, come è stato prima ipotizzato, un progetto mediante il quale Innocenzo II, favorendo l'istituzione in Pistoia di un centro di culto iacopeo/compostellano (come piccolo succedaneo di quello di Santiago *"in finibus terrae")* mediante la reliquia apostolica, otteneva il doppio risultato di consolidare l'autorità vescovile di Atto e di ricondurre al 'centro', verso la Roma petrina, l'orientamento complessivo degli itinerari di pellegrinaggio d'Occidente.

Innocenzo II ben conosceva allora la situazione di Compostela, dove la violenta ribellione popolare del 1136 e la congiura dei canonici del 1138[175] avevano messo in pericolo la stessa incolumità fisica e la libertà personale dell'arcivescovo Diego Gelmírez, ormai vecchio e forse ormai non più completamente in grado di fronteggiare gli eventi con le proprie forze e le sue facoltà mentali[176]. Gelmírez in quegli anni era isolato e privo di potenti appoggi nella sua città. Egli pertanto poteva aver bisogno del sostegno e della protezione, se non altro per dovere istituzionale, da parte di quello stesso pontefice che, tempo prima, pur era stato contrario all'eccessiva ambizione dell'arcivescovo, che mirava ad ottenere per la sua sede la dignità primaziale.

Innocenzo II doveva sapere anche che quello era il momento propizio per appoggiare, presso Gelmírez caduto in disgrazia, la richiesta avanzata dal suo protetto, il vescovo Atto, di avere una reliquia del corpo di Santiago, da trasferire nella lontana città della Tuscia. Senza dubbio l'arcivescovo, geloso custode del culto iacopeo a Compostela e di quelle spoglie apostoliche verso le quali accorrevano, desiderosi di miracoli e di grazie, i pellegrini di tutta Europa, negli anni della sua vigorosa maturità non avrebbe mai acconsentito a concedere quanto richiesto: sempre che lo avesse potuto, dato che il corpo di Santiago era sigillato e inaccessibile nella sua edicola sepolcrale al di sotto della sistemazione architettonica del nuovo altare dell'apostolo disposta dallo stesso Gelmírez[177].

---

[175] *Historia Compostelana,* III, XLVI-LVI. Su tali eventi cfr. F. López Alsina, *La ciudad de Santiago, op. cit.,* pp. 82-84, 90 nota 280, 91-93.

[176] Cfr. la nota 102.

[177] Potrebbe avere sufficienti margini di probabilità l'ipotesi, formulata nella nota 165, che ci siano state alcune reliquie, attribuite a Santiago, distribuite negli anni 1137-1138 in cui Gelmírez doveva essere stato di fatto esautorato in quanto inabile al governo pastorale della sua diocesi. Sono menzionate nel 1138 le due reliquie –entrambe scomparse durante il tempo– documentate a Montepiano e a Würzburg. Un puntualissimo studio, che ne ha ricostruito tutti i passaggi, ha compiuto sulla seconda di esse (una reliquia del braccio) Robert Plötz: cfr. R. Plötz, "1 Roer de corpore S. Jacobi Apostoli", *Würzburger Diozesangeschichtsblätter,* 40 (1978), pp. 95-102; *Idem, "*Sancti Jacobi maioris reliquiae verae", in *Pistoia e il Cammino di Santiago, op. cit.,* pp. 343-357; *Idem,* nella scheda dedicata ad un'altra reliquia iacopea: "Dedo-relicario de Santiago", in *Santiago, Camino de Europa, op. cit.,* scheda 85, pp. 369-370 (con segnalazione di altre due reliquie documentate in terra tedesca, una addirittura nell'XI secolo, l'altra nel XIV). La reliquia del dito di *Iacobus maior,* col suo raffinato reliquiario del XII-XIII secolo, oggi ad Eichstätt, in Germania, è stata descritta anche da Emanuel Braun: cfr. E. Braun, "Dito-reliquiario di San Giacomo", in *Romei e Giubilei, op. cit.,* p. 399. Un'altra reliquia iacopea, di una parte del piede, è segnalata per il suo raffinato e prezioso reliquiario di arte mosana verso la metà del secolo XIII:

Il papa poteva pensare che l'arcivescovo potesse trovare opportuno di mostrarsi accondiscendente riguardo a questa del tutto inconsueta richiesta, per ottenere la protezione del pontefice. Valeva la pena di tentare. Forse la lettera con la richiesta partì per Compostela, senza ricevere risposta. La morte di Gelmírez, il 6 aprile 1140, dovette troncare l'iniziativa.

L'urgenza di sanare i rapporti fra il vescovo e la comunità di Pistoia era stata intanto sistemata.

Ma il progetto complessivo che qui si ipotizza, che destinava Pistoia a centro di culto iacopeo/compostellano nell'"area di strada" della Francigena, non era stato ancora realizzato.

Vi era stata, fra l'altro, l'interruzione dei più di tre anni di sede vacante a Compostela, che non permetteva di riprendere l'iniziativa, in mancanza di referente istituzionale nella città di Santiago[178]. Il successore di Gelmírez, il canonico Pedro Elías, in quanto nominato col favore di Innocenzo II, poteva non sentirsi in condizione di rifiutare una rinnovata richiesta della reliquia apostolica. Poi, il 24 settembre 1143, era morto anche tale pontefice.

A Compostela, si proseguiva nel solco degli indirizzi tracciati dal grande arcivescovo defunto, cercando di completare la *Historia Compostellana* e la redazione del *Calixtinus*[179].

È possibile dunque che Pedro Elías, confortato dal parere dei canonici della cattedrale, abbia deciso di accondiscendere alla richiesta del protetto di Innocenzo II, in data anteriore alla morte del papa.

In questa ipotesi, del tempo deve essere tuttavia intercorso, dato che l'assenso prima

cfr. Ph. George, "Pie relicario de Santiago", in *Santiago, Camino de Europa, op. cit.,* scheda 83, pp. 366-367 (attualmente a Namur, Belgio). Su quest'ultima cfr. anche P. Mathis, "Piede-reliquiario di san Giacomo", in *Romei e Giubilei, op. cit.,* scheda 196, p. 398. Diverse altre reliquie ha segnalato in Francia Humbert Jacomet: cfr. H. Jacomet, "Pèlerinage et culte de Saint Jacques en France: bilan et perspectives", in *Pèlerinages et croisades,* Paris, 1995, pp. 85-103. Su questo aspetto del culto iacopeo in Europa manca un'indagine complessiva, peraltro molto difficile da attuare anche con i moderni mezzi di catalogazione informatica, perché presupporrebbe un coordinamento scientifico unificato. Una prima cernita fra questi veri e propri documenti della diffusione del culto iacopeo dovrebbe comunque separare, dalle altre reliquie solo tardivamente asserite come desunte dal corpo dell'apostolo, quelle documentate entro la prima metà del secolo XII, nel tempo in cui si poteva pensare che l'edicola sepolcrale di Santiago fosse ancora in qualche modo accessibile. Da questo novero credo vada esclusa la reliquia del braccio di *Iacobus maior* segnalata da Rosa Vázquez come presente dal 1128 in San Crisogono a Roma: cfr. R. Vázquez, "Gelmírez e il culto jacopeo in Italia", in *Compostela e l'Europa, op. cit.,* pp. 276-279, dato che la motivazione per cui essa era presente nella basilica romana pare risalire all'ipotesi, molto tardiva, formulata nel 1891 da Ulisse Robert, biografo di Callisto II, senza alcun elemento certo, ma solo in base ad elementi induttivi: Gelmírez avrebbe donato al papa, che l'aveva nominato arcivescovo nel 1120, una reliquia dell'apostolo Santiago in segno di ringraziamento e dal pontefice questa sarebbe arrivata attraverso alcuni passaggi alla chiesa romana di San Crisogono. Di Callisto II la studiosa menziona il documento dello stesso pontefice, in data 17 aprile 1122, in cui venivano confermati diritti e privilegi di tale basilica: senza che nella bolla si trovi alcun cenno del prezioso *patrocinium.* Ma su tale questione occorrerebbe un'ulteriore, più approfondita ricerca. Peraltro, un censimento anche delle sole reliquie documentate intorno al 1137-1138 in Europa (e, per quel che riguarda Pistoia, specialmente nell'Italia interessata alla riforma della Chiesa) potrebbe servire come supporto all'ipotesi da me ora formulata, della possibile 'dispersione' da Compostela in tali anni di supposte reliquie del corpo di Santiago, dietro la forte richiesta di simili *pignora,* per il generale orientamento di potenziare ande con essi il prestigio e l'influenza di certi episcopati o di certi monasteri o ordini monastici 'riformati'.

[178] Cfr. la nota 173.

[179] F. López Alsina, *La ciudad de Santiago, op. cit.,* pp. 45-93.

avrebbe dovuto essere stato notificato al vescovo Atto (col tempo necessario a coprire la distanza fra Compostela e Pistoia), poi quest'ultimo avrebbe dovuto inviare i suoi incaricati, Mediovillano e Tebaldo, per ricevere la reliquia e portarla in patria.

Essa, come attesta lo stesso "carteggio", consisteva in una particola ossea del cranio dell'apostolo Giacomo "frater sancti Iohannis evangeliste"[180].

In effetti, allora solo quella porzione scheletrica era a portata di mano dell'arcivescovo compostellano[181], dato che il corpo dell'apostolo Giacomo "il Maggiore" era da tempo inaccessibile[182]. Se, com'è presumibile, quella richiesta di un lontano vescovo italiano, molto appoggiato da un papa cui non si poteva dire di no, doveva essere esaudita, non restava infatti che fare ricorso a quel *"caput sancti Iacobi"* che, del resto, lo stesso Gelmírez aveva solennemente introdotto entro la città di Compostela nel 1116, come parte del corpo di Santiago el Mayor[183].

---

[180] È indicato nella prima delle quattro lettere del "carteggio compostellano", il cui testo è tramandato dal codice pistoiese Documenti vari, 1, più volte ricordato.

[181] Quale fosse questo arcivescovo, non è specificato in tale lettera, come si è osservato in precedenza: ed è un particolare che deve mettere sull'avviso, dato che l'evento era solenne e c'erano tutte le ragioni per menzionare per nome l'arcivescovo che aveva voluto compiere un atto così eccezionale in onore della Chiesa pistoiese e del suo molto rispettato vescovo. Circa l'accessibilità del corpo di Santiago, si vedano anche le seguenti note 182 e 183.

[182] L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* pp. 147-148. Fernando López Alsina ha opportunamente messo in rilievo, nel ricostruire i diversi redattori della *Historia Compostellana,* che il primo di essi, Munio Alfonso (che vi attese nel 1109-1110) aveva ancora ben chiara la situazione dell'altare di Santiago rispetto al sottostante sepolcro, qual era prima dell'intervento di trasformazione di Gelmírez, dato che da questo erano passati solo cinque anni circa. Egli era infatti in grado di valutare la differenza fra il 'prima e il 'poi', riferendo *(Historia Compostelana,* I, XVIII) che Gelmírez, vinte le paure dei canonici, "supradictum habitaculum solo tenus destruxit, et altare quod modicae quantitatis primitus extiterat, jam tertio marmoreo desuper imposito lapide undique prout decuit augmentavit", facendone rivestire il frontale da un paliotto argenteo. Rimosso il quale, si poteva scorgere da una *"fenestella"* il retrostante, più antico altare, rivestito da lastre marmoree e ingrandito da Gelmírez. Ricostruito il pavimento e rialzato il piano dell'altare, cui si accedeva con nuovi gradini, il vescovo vi aveva posto al di sopra un ricco ciborio. Aveva poi costruito, sotto questo piano pavimentale, e tutto intorno all'edicola sepolcrale, nel sottosuolo, una *"confessio"* –ad imitazione di quella petrina a Roma– con adeguate scale di accesso: "Quam equidem confessionem infra duas altaris columnas, quae Cibolium sustinent, quantam vel qualem construxerit apparet, quando felicem aditum praebet intrantibus". Sulle diverse ipotesi ricostruttive di tale *"confessio"* cfr. la nota 89. Al tempo del secondo redattore della *Historia Compostellana,* Giraldo, che portò avanti la narrazione fra il 1121 e il 1124, la descrizione del rapporto edicola sepolcrale-altare di Santiago risultava già più generica e, per così dire, 'istituzionale/liturgica': cfr. *Historia Compostelana,* I, LXVI, in occasione della consacrazione del giovane re Alfonso VII, condotto dal "Pontifex" Diego Gelmírez con una solenne processione d'ingresso nella città episcopale "ante altare B. Jacobi Apostoli, ubi corpus eius requiescere perhibetur". Cfr. F. López Alsina, *La ciudad de Santiago, op. cit.,* p. 69 nota 166. Anche più tardi, nel quinto Libro del *Calixtinus* (cfr. nell'edizione di K. Herbers, V, IX, p. 254) la descrizione del rapporto fra tomba e altare risulta ormai un'eco di quel che si raccontava oralmente ai pellegrini, secondo quanto da molto tempo si tramandava senza averne precisi riscontri: "In prefata siquidem venerabili basilica, beati Iacobi corpus venerandum sub altari maiori quod sub eius honore fabricatur honorifice, ut fertur, iacet, arca marmorea reconditum, in obtimo arcuato sepulcro, quod miro opere ac magnitudine condecenti operatur. Quod etiam corpus immobile esse peribetur, testante sancto Theodemiro eiusdem urbis episcopo […]".

[183] *Historia Compostelana,* I, CXII. Inizialmente Gelmírez aveva riposto la reliquia del capo *sancti Iacobi* in un reliquiario d'argento a forma di cassetta: cfr. *Ibidem,* II, LVII, dove sotto l'anno 1122 fra i preziosi arredi fatti eseguire dall'arcivescovo in onore di Santiago erano elencate anche "capsas II argenteas, in quarum una perhibetur esse caput B. Jacobi". Sull'argomento si vedano: F. López Alsina, *La ciudad de Santiago, op. cit.,* p. 54; M.C. Díaz y Díaz, "Santiago el Mayor a través de los textos", in *Santiago, Camino de Europa, op. cit.,* pp. 3-15; 6. Fu l'arcivescovo compostellano Berenguel de Landoria (morto nel 1330) a far eseguire il prezioso reliquiario che tuttora contiene tale reliquia, allora definitivamente riconosciuta come appartenente al corpo di Santiago "el Menor". Su tale oggetto liturgico S. Moralejo Álvarez, "Busto-relicario de Santiago el Menor",

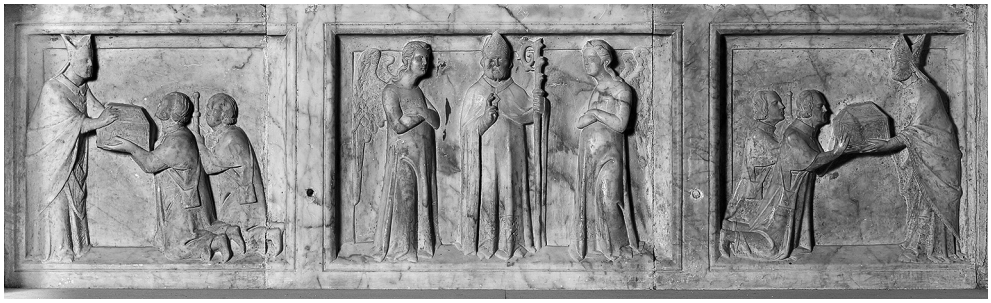


Fig. 16. *Storie di Sant'Atto,* nel trecentesco altare-sepolcro del vescovo, attribuite ad Agostino di Giovanni e Giovanni di Agostino da Siena, quarto decennio del sec. XIV. Rilievo marmoreo, parete di controfacciata della Cattedrale di Pistoia. L'immagine del *Vescovo in gloria fra angeli,* al centro, è fiancheggiata dai due riquadri in cui sono rispettivamente raffigurati *L'invio di Mediovillano e Tebaldo a Compostela con il reliquiario vuoto* (a sinistra) e Il *Ritorno con la reliquia riposta nella cassetta-reliquiario* (a destra). Fotografia di Nicolò Begliomini, concessa dalla Giorgio Tesi Editrice, Pistoia.

L'arcivescovo Pedro Elías con i suoi canonici ben sapevano che, se si ammetteva per antichissima tradizione che le spoglie dell'apostolo figlio di Zebedeo giacevano intatte nella propria edicola sepolcrale, quella importante reliquia venuta da Gerusalemme non poteva certo appartenere al medesimo, dato che era del tutto evidente che egli non poteva avere due teste. Perciò, specialmente nell'ambiente canonicale della cattedrale di Santiago, si era convinti che quello fosse il capo dell'apostolo Giacomo di Alfeo, detto "il Minore", per quanto Gelmírez stesso avesse giocato, in proposito, sull'ambiguità nell'attribuzione, consentendo che il popolo ritenesse quel cranio come parte del corpo di Santiago "el Mayor"[184].

Ma il frammento osseo tratto da quella reliquia e consegnato agli inviati del vescovo Atto venne ufficialmente dichiarato, come sembra, parte del corpo dell'apostolo Giacomo di Zebedeo, quello venerato a Compostela[185] (Fig. 16). Racchiuso entro una cassetta-reliquiario, il prezioso *patrocinium* venne portato a Pistoia dopo un lungo e avventuroso viaggio, del quale fu narrata solo quella parte in cui la potenza taumaturgica della reliquia iacopea aveva compiuto meravigliosi e toccanti miracoli.

Atto ebbe la sua reliquia: che divenne elemento di forza dell'identità pistoiese e servì al 'ridisegno' in senso 'romeo' e centripeto dei cammini di pellegrinaggio verso la sede del Pontificato, a Roma[186] (Fig. 17).

Peraltro, dopo la consacrazione nello stesso 1145, come pare, il nuovo pontefice Eugenio III (1145-1153) aveva concesso due brevi a protezione del nuovo itinerario devozionale verso Pistoia in Tuscia[187]. Ma va sottolineato che in essi –datati da Viterbo

in *Ibidem,* scheda 65 pp. 345-346: 346 osservava che, rimanendo inaccessibile il corpo di Santiago "el Mayor", tale reliquia ebbe funzione vicaria del primo, "en las grandes solemnidades y para la avida curiosidad de los peregrinos".

[184] F. López Alsina, *La ciudad de Santiago, op. cit.,* pp. 54-55.

[185] Cfr. la nota 180.

[186] L'ipotesi qui proposta era già stata delineata in L. Gai, "Pistoia, centro di culto", *op. cit.,* pp. 40-42.

[187] L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* pp. 221, 229-230.

Fig. 17. *Insegna di pellegrinaggio 'romeo', con i busti dei Santi Pietro e Paolo,* secc. XII-XIII. Piombo e stagno, a matrice; iscrizione: SIGNA APOSTOLORUM PETRI ET PAULI. Dal sepolcreto di San Giuliano di Selargius, Cagliari. Cagliari, Museo Archeologico Nazionale, inventario n. 178.299

il 22 novembre e assegnabili al 1145– non si fa mai cenno alla reliquia compostellana. Nel breve diretto ai vescovi di Siena, di Volterra, di Firenze, di Lucca e di Luni, a protezione del pellegrinaggio iacopeo diretto a Pistoia, il papa li presuppone informati "quae et quanta miraculorum insignia omnipotens Dominus *per beati apostoli Iacobi merita* ad sacrum altare suum in pistoriensi ecclesia presenti tempore voluit demonstrare"[188]. Nell'altro breve, diretto a chiunque visiti devotamente "oratorium beati Iacobi apostoli quod in pistoriensi ecclesia situm est", di nuovo si legge che in esso "ineffabilis divinae clementiae magnitudo […] plurima clara diversorum miraculorum genera *beati Iacobi apostoli meritis* ad sacratissimum altare suum ad compunctionem fidelium in pistoriensi ecclesia demonstravit", e che lo stesso vescovo Atto li aveva riferiti al papa[189]. La nascente dottrina delle indulgenze fa qui forse una delle prime comparse: dato che Eugenio III, consultati i suoi cardinali, promette a chi avesse visitato l'oratorio iacopeo pistoiese, "pietatis intuitu", di lucrare "de iniuncta penitentia VII dierum indulgentiam", concessa dal tesoro spirituale dei Santi custodito dalla Chiesa: "de beatorum Petri et Pauli et eiusdem Iacobi apostolorum Christi meritis"[190].

[188] *Ibidem,* p. 229.

[189] *Ibidem,* p. 221.

[190] *Ibidem.* Si noti il del tutto irrituale riferimento a san Giacomo nell'associazione consueta ai santi Pietro e Paolo –emblemi della potestà pontificia 'romana'– nel concedere l'indulgenza e la protezione papale. Tale riferimento dunque non poteva che essere intenzionale. Esso pare l'eco di quanto si trova riferito nel sermone *"Veneranda dies"* contenuto nel primo libro del *Codex Calixtinus,* in cui la coppia dei maggiori apostoli è associata a quella di Giacomo "Maior" e del fratello, l'evangelista Giovanni, come di pari dignità apostolica: cfr. *Codex Calixtinus,* ed. K. Herbers, I, XVII, pp. 85-104. Ritengo perciò che il pontefice Eugenio III poteva aver conosciuto e implicitamente approvato, con questi due privilegi, il 'disegno' di ricondurre 'al centro', nel cuore della potestà

L'ipotesi che la reliquia pistoiese –su cui si fonda il culto e il patronato dell'apostolo Giacomo "il Maggiore" nella città toscana– possa essere stata desunta dal capo di Giacomo "il Minore", peraltro, non è nuova.

Era già stata avanzata, per quanto con forti dubbi, già nel 1982 da José Guerra Campos in un suo famoso libro dedicato alle esplorazioni archeologiche nel sottosuolo della basilica compostellana[191].

Lo studioso ne trattava a proposito della questione se l'edicola sepolcrale di Santiago fosse o meno accessibile dopo la sistemazione dell'area del soprastante altare maggiore da parte di Diego Gelmírez. Egli riteneva credibile la versione pistoiese della concessione della reliquia di Santiago a Pistoia da parte di Gelmírez stesso, senza porsi ulteriori problemi storiografici connessi al contesto dell'evento: però retrodatandola al 1138, com'era proposto dai Bollandisti[192]. Di conseguenza Guerra Campos affermava che quest'ultima data segnava l'ultimo accesso documentabile all'edicola sepolcrale sotterranea di Santiago el Mayor, dato che in seguito la tomba dell'apostolo risultava sigillata e inaccessibile[193].

Non sono a conoscenza se la reliquia del capo di Santiago "el Menor", tuttora conservata in un prezioso e artistico reliquiario nel "Tesoro" della cattedrale compostellana[194] (Fig. 18), sia stata sottoposta durante il tempo ad analisi anatomo-patologiche e se, in questa eventualità, esse abbiano accertato l'integrità del cranio stesso[195].

Per contro, la reliquia pistoiese è stata ispezionata in tal senso, durante il processo canonico tardo-ottocentesco di riconoscimento dello scheletro attribuito all'apostolo Giacomo "il Maggiore": per quanto in modo che risulta non ineccepibile, segnato da incertezze e ripensamenti[196].

---

del Papato, grazie alla tappa di Pistoia (ma senza voler entrare nel merito della reliquia supposta compostellana) quel "Camino de Santiago" volto verso l'estremo Occidente d'Europa, che Gelmírez aveva reso celebre.

[191] Segnalato in L. Gai, "Testimonianze jacobee", *op. cit.,* pp. 147-148.

[192] *Ibidem,* nota 87 p. 148. Allora non ero dell'avviso che Diego Gelmírez avesse tratto la reliquia da inviare a Pistoia da un luogo o contenitore fuori dal sepolcro apostolico, come quello, esistente nella cattedrale compostellana, del capo di Santiago "el Menor": di fatto, l'unico accessibile e allora mostrato come parte del corpo apostolico ai pellegrini. Non tanto perché ciò non fosse stato fattibile, quanto piuttosto perché, da quanto si conosce del carattere di Gelmírez, ci si poteva aspettare un diniego, ma non un sotterfugio da una personalità come la sua. L'ulteriore approfondimento della situazione verificatasi nella città di Santiago negli ultimi anni di vita dell'arcivescovo e, insieme, l'impossibilità allora di accedere all'interno dell'edicola sepolcrale dell'apostolo, mi hanno indotta a formulare la diversa ipotesi qui proposta. Essa mi pare attualmente più credibile, dato che è l'unica che possa spiegare lo iato temporale, consistente, fra il momento in cui poteva esservi bisogno per Atto di un simile supporto (con l'aiuto di Innocenzo II) a sostegno della propria autorità entro la sua città, dove nel 1138 aveva scomunicato i rappresentanti del governo laico locale, e il tempo in cui avvenne la consacrazione, nel 1145.

[193] Cfr. J. Guerra Campos, *Exploraciones arqueológicas, op. cit.,* p. 97: "La bien documentada extracción de un fragmento o reliquia de la Cabeza de Santiago, que hacia el año 1138 envió Gelmírez a San Atón, obispo de Pistoia, suele considerarse come la última noticia de una penetración en la cámara sepulcral", pp. 97-98 e relativa nota 107, p. 100 note 117-118.

[194] Cfr. la nota 183.

[195] Non ho rintracciato finora, nella bibliografia a me accessibile, informazioni in merito.

[196] Riferiva sull'intero *iter* del processo canonico di riconoscimento dei resti scheletrici attribuiti a Santiago el Mayor il Prefetto della Sacra Congregazione dei Riti Domenico Bartolini: cfr. D. Bartolini, *Cenni biografici di S. Giacomo Apostolo, op. cit.,* nel 1885. All'inizio del 1879 si erano attivati gli scavi nel sottosuolo del

Fig. 18. *Reliquiario del capo di Santiago el Menor,* 1322. Argento dorato, smalti e gemme, con ornamenti aggiunti anche più tardi. Santiago de Compostela, Cattedrale di Santiago, Capilla de las Reliquias

presbiterio della cattedrale compostellana ed era stato individuato il perimetro della camera sepolcrale in cui per antica tradizione riposava il corpo dell'apostolo con i due seguaci. Pare opportuno fornire qui il riassunto schematico delle principali tappe del riconoscimento, desunte da questa fonte ufficiale. *1880:* viaggio a Roma degli archeologi designati per attuare confronti tipologici per le strutture rinvenute (p. 116). Il *9 gennaio 1880* il dottor Alberto Chiappelli, medico, figlio di Francesco, stila una prima perizia sul frammento osseo attribuito al capo dell'apostolo Iacopo il Maggiore conservato a Pistoia, dove si dichiara che esso consiste in una parte "delle ossa della cassa craniense e che probabilmente è una parte dell'osso temporale". A Compostela viene rinvenuta la fossa entro cui stavano mescolate le parti componenti tre scheletri, di cui andava identificato quello dell'apostolo (p. 120). Ne fa relazione, il *12 marzo 1883,* l'arcivescovo di Compostela (pp. 133-134). Papa Leone XIII istituisce una commissione apposita di cui fanno parte cardinali della S. Congregazione dei Riti, fra cui il Prefetto Domenico Bartolini; fra gli "officiali" designati è Agostino Caprara Promotore della Santa Fede (pp. 137-138). Il *20 maggio 1884* la Commissione si riunisce per formulare un parere, sottoposto al papa. Il pontefice dispone che venga mandato Agostino Caprara a Compostela a vedere e riferire (pp. 138-139). Egli parte il *28 maggio 1884* e si reca a Pistoia il giorno stesso. La reliquia pistoiese è portata segretamente nel palazzo del vescovo di Pistoia Donato Velluti Zati, dove alla stessa data la esamina il dott. Francesco Chiappelli, padre del

Tuttavia, molto tempo prima di Guerra Campos qualcuno si era chiesto se la reliquia custodita a Pistoia fosse quella del capo dell'apostolo Giacomo di Alfeo. Non sappiamo chi esso fosse: ma era certamente un pistoiese, nell'ambito dell'Opera di San Iacopo. Doveva essere una persona colta, un ecclesiastico o un notaio, che ben doveva conoscere tutta la tradizione cultuale compostellana e i relativi testi agiografici, peraltro già presenti nella Sagrestia annessa alla Cappella di San Iacopo almeno fin da circa la metà del Duecento[197].

Fu questo sconosciuto che si prese la responsabilità di integrare la descrizione della reliquia iacopea e dei relativi contenitori (allora gelosamente custoditi nella Sagrestia stessa) quale si trovava, al primo posto, negli inventari annuali. Mentre nell'inventario del primo gennaio 1261 si legge: "[…] Unam cascectam argenteam in qua sunt reliquie beatissimi Iacobi apostoli; Item aliam cassiam novam in qua est dicta casscia cum reliquiis suprascriptis"[198], e così si continua a ripetere nei successivi inventari, invece nell'inventario redatto il 31 dicembre 1293 si trova scritto: "In primis […] Unam cas-

dott. Alberto (che già nel 1880 aveva formulato una prima perizia). Francesco Chiappelli, dopo aver detto che la reliquia, veduta entro il suo contenitore [di cristallo] gli pareva la punta di un dito con la sua unghia –ma ciò non era possibile, perché la reliquia non era esposta, ma celata entro un involto protettivo sigillato, e quindi probabilmente ciò è traccia di un suo primo referto, senza conoscere quello precedente del figlio– dichiara che si trattava della "punta dell'apofisi mastoidea, con annessa una piccola parte della parete craniense dell'osso temporale", notandovi una macchia scura sull'apice, che non sapeva spiegare. Caprara, presente, gli ricorda il martirio per decapitazione dell'apostolo, e si concorda così che tale macchia, aderente in superficie alla particola ossea, possa esserne la conseguenza. Francesco Chiappelli comunque esprime la sua difficoltà a credere che sia stato facile il suo distacco dalla struttura ossea del cranio (pp. 139-141). Caprara fa eseguire due fotografie della particola ossea conservata a Pistoia e parte per Compostela, dove arriva l'*8 giugno 1884.* Fra l'*8 e il 9 giugno* dello stesso anno i periti anatomici ivi designati esaminano i resti ossei rinvenuti (pp. 145-146, 151-152). Si annota che in uno dei tre scheletri ricomposti manca l'apofisi mastoidea destra, mentre tutti i reperti erano forniti di quella sinistra (p. 152). Si trova che il frammento di Pistoia sia congruente con la parte mancante ad uno dei tre scheletri, e quindi si deduce che quello sia lo scheletro di Santiago. Il *12 giugno 1884* Caprara si reca a Madrid dai periti 'anatomici' designati, per informarli. Ritorna poi in Italia il *15 giugno;* passa da Pistoia il *21 giugno* (p. 164). Convoca allora il dott. Francesco Chiappelli e gli fa approvare la perizia stilata dal figlio Alberto nel 1880 (ed, evidentemente, lo informa dell'accaduto), pp. 141-142. Caprara è a Roma il *22 giugno 1884* (p. 164) e il *19 luglio* sottopone l'intero *dossier* alla Commissione apposita (p. 167). Il *25 luglio,* festa liturgica dell'apostolo Giacomo di Zebedeo, il responso favorevole all'identificazione del suo corpo è reso noto pubblicamente (p. 168). Per esso si allestisce una nuova sistemazione nella cripta ricavata nell'area presbiteriale della cattedrale compostellana nel 1885 e per quell'anno sono fissati i solenni festeggiamenti. Il *1° novembre 1884* Leone XIII spedisce e notifica la lettera apostolica *Deus omnipotens.* Verosimilmente nei primi mesi del 1885 viene pubblicato il libro di Domenico Bartolini. Il *21 giugno 1885,* presa visione del libro, il dottor Francesco Chiappelli scrive a mons. Caprara dicendosi dispiaciuto di essere stato convinto che la reliquia pistoiese corrispondeva all'apofisi mastoidea sinistra, quando aveva rivisto il prelato di ritorno da Compostela il 21 giugno 1884 (p. 265). Concordava invece allora con la versione ufficiale, che l'apofisi mastoidea mancante fosse la destra. Aveva pregato il suo vescovo di rendere nota per scritto la sua convinzione, ma il presule gli aveva fatto sapere che non importava più (p. 266). Dall'ultima comunicazione di Francesco Chiappelli si può dedurre che dalla sua perizia (almeno, secondo quanto di essa era stato riferito nel libro di Bartolini) era stato tolto questo importante dettaglio: dato che nessun medico anatomo-patologo avrebbe potuto fare a meno di specificare se l'apofisi mastoidea fosse destra o sinistra, trattandosi di ossa pari, dalla struttura trabecolare riconoscibile.

[197] Cfr. L. Gai, "Le origini. Una città dedicata...", *op. cit.*, pp. 34-35, 36, 189 nota 21, 190 note 22, 23, 24, 192 note 31, 32, 41; *Eadem,* "Testimonianze jacobee", p. 131 nota 26, 151-167, 203-230. È comunque da ricordare che se le prime testimonianze inventariali di tali supporti agiografici risalgono al 1261, ciò non vuol dire che i testi ivi menzionati siano attribuibili a tale data, ma che già da allora esistessero e fossero in uso, non sappiamo però da quanto: almeno nella confezione tuttora rimasta di ognuno di essi, che risulta copia di altro teste anteriore.

[198] Archivio di Stato di Pistoia, *Opera di S. Iacopo,* 1, cc. 213r-214r: 213r.

sam argenteam in qua sunt relique beati Iacobi apostoli *minoris;* Item aliam cassitulam argenteam in predicta cassia cum predictis reliquiis"[199].

Tale dicitura è ripetuta anche negli anni seguenti, ma non negli inventari del 1302 e del 1307[200]. Il riferimento all'apostolo Giacomo "il Minore" ritorna invece negli inventari del gennaio 1328 e 1330[201]; in quello del primo gennaio 1328 si legge: "[…] Unum scrineum sive capsa[202] de argento deauratam cum multis figuris in qua sunt reliquie Sancti Iacobi *minoris;* Unam capsam parvam argenteam cum reliquis que est in supradicto scrineo"[203].

L'alternanza inventariale fra l'assegnazione della reliquia all'uno o all'altro apostolo omonimo cessa con l'inventario in volgare del 1340[204], che segna il pieno ritorno all'ufficialità del culto. Ivi si elencano: "[…] Uno scringno d'ariento con figure; Una casscietta nel dicto scringno nel quale[205] stanno le reliquie sancte"[206] e si aggiunge, con nota marginale addirittura rubricata: "Queste sono nello scrigno serrato ove arde la lampada del continuo e le chiavi stanno nella cassa del Thesoro"[207].

Peraltro, è da sottolineare che, nelle committenze di preziosi pannelli figurati in argento, per adornamento dell'altare di San Iacopo, nella "tabula super altare" decisa nel 1287, con la *Madonna in trono col Bambino in braccio e il collegio apostolico*[208] (Fig. 19), la figura dell'apostolo Giacomo si riferiva chiaramente al *"pater peregrinorum"* per la presenza del "nicchio" in rilievo sulla spalla; il paliotto frontale con storie del Nuovo Testamento e di San Iacopo, del 1316, ugualmente in argento sbalzato e parzialmente dorato, anch'esso faceva riferimento al ciclo agiografico 'classico' compostellano[209].

---

[199] *Ibidem,* cc. 66v-68v: 66v.

[200] *Ibidem, Opera di S. Iacopo,* 24, cc. 202v-205r: 202v (1302); *Ibidem, Opera di S. Iacopo,* 1, cc. 88r-v (1307).

[201] *Ibidem, Opera di S. Iacopo,* 373, cc. 23r-24r: 23r (1328); *Opera di S. Iacopo,* 2, cc. 393v-394r: 393v (1330).

[202] *Sic,* per *capsam,* per evidente distrazione dell'amanuense.

[203] In questo inventario la cassa argentea contenente a sua volta la cassetta più piccola con la reliquia iacopea (sicuramente la più antica e forse quella originaria) non occupa più il primo posto in assoluto nell'elenco, ma è descritta entro quella parte di esso che riguarda le oreficerie liturgiche.

[204] *Ibidem, Opera di S. Iacopo,* 373, cc. 60r-76v: 61r.

[205] Ivi, nel testo, a fine rigo è scritto "nella", per poi proseguire a inizio del nuovo rigo "nel quale", per distrazione del copista.

[206] *Ibidem,* c. 61r.

[207] *Ibidem*. Il titolino in rosso, scritto al margine del testo inventariale, segnalava una nuova sistemazione della cassetta-reliquiario, che doveva considerarsi permanente: questa infatti era stata riposta, nella "Sagrestia del Tesoro di San Iacopo", in un forziere chiuso a chiave, sistemato entro una nicchia o sopra un supporto, dinanzi al quale rimaneva sempre accesa una lampada in segno di venerazione. Le chiavi di questo forziere erano chiuse nel più ampio cassone "del Tesoro", che conteneva gli arredi liturgici in metallo prezioso, le cui chiavi erano consegnate in custodia agli Operai di San Iacopo, al sagrestano e ai rappresentanti del Comune; esse aprivano il cassone tutte insieme solamente, per maggiore tutela.

[208] Cfr. L. Gai, *L'altare argenteo di San Iacopo, op. cit.,* pp. 45 (ricostruzione grafica), 48-71.

[209] Com'è noto, solo dal Duecento si diffonde l'iconografia di Giacomo "maior" come patrono dei pellegrini diretti a Compostela, e in veste di pellegrino egli stesso, mentre nel secolo XII prevale ancora la sua raffigurazione in veste apostolica: di cui uno degli esemplari più belli è la grande miniatura con la sua immagine che adorna l'interno del *Codex Calixtinus,* ormai notissima: cfr. *Codex Calixtinus,* ed. K. Herbers, antiporta, (p. V). Nella *tabula argentea super altare,* pistoiese, deliberata nel 1287, la figura stante dell'apostolo Giacomo "maior" risponde ad un tipo iconografico di transizione. Egli sorregge il Libro dei Vangeli (che allude alla *missio apostolorum,* come il più illustre e antico esemplare compostellano); non è tuttavia possibile avere certezza sul gesto che la figura

Fig. 19. Al centro, statuetta argentea ad altorilievo a sbalzo, parzialmente dorata, di San Iacopo apostolo il Maggiore, in origine nella tabula argentea super altare, o antico dossale, del 1287: attribuita ad Andrea di Iacopo d'Ognabene. Nel particolare, la figura, affiancata da altri due apostoli, è inserita nell'attuale dossale tardo-trecentesco dell'altare argenteo di San Iacopo. Fotografia di Nicolò Begliomini, concessa dalla Giorgio Tesi Editrice, Pistoia

Si assiste perciò, nel periodo, ad una duplice posizione assunta dall'Opera di San Iacopo in merito all'identità dell'apostolo Giacomo cui riferire la reliquia posseduta da Pistoia: altalenante –per quanto, per così dire, riservata alle carte amministrative– per un certo periodo e fino al momento in cui prevalse definitivamente il riferimento a Giacomo "il Maggiore", con la commissione, a metà Trecento, della grande statua in argento dorato del *San Iacopo in trono,* quale patrono di Pistoia e del pellegrinaggio iacopeo[210] (Fig. 20).

compiva con il braccio destro, malamente e goffamente riattaccato, scorciandolo, in un forse antico restauro. La mano aperta fa pensare comunque ad un gesto di adorazione e di intercessione, chiaramente alludente al suo ruolo patronale. Il riferimento al grande santuario compostellano, cui tendevano i pellegrini iacopei, è dato dal "nicchio" in rilievo sulla spalla destra: ivi, fig. p. 51.

[210] L. Gai, *L'altare argenteo di San Iacopo, op. cit.,* pp. 96-100.

Fig. 20. San Iacopo apostolo in trono, statua a tutto tondo in argento totalmente dorato, di Giglio Pisano (1349-1353) nel dossale tardo-trecentesco dell'altare argenteo di San Iacopo. Fotografia di Nicolò Begliomini, concessa dalla Giorgio Tesi Editrice, Pistoia.

Era, così, giunto a compimento il lungo processo di avvicinamento della comunità pistoiese a questa prestigiosa figura di apostolo[211]; durante il quale era avvenuta anche una maturazione 'politica', religiosa e sociale della città dedicata a San Iacopo. Questo cammino identitario aveva le sue origini nei tempi e nelle azioni del vescovo Atto

[211] Il processo di configurazione pubblica del patronato avviene in generale per gradi, e corrisponde al chiarirsi dell'identità cittadina: si trattò, come lucidamente osservava Anna Benvenuti (A. Benvenuti, "La civiltà urbana", in *Storia della santità, op. cit.,* p. 165), di un "trapasso gestionale", dal Vescovo al Comune, "nell'amministrazione della memoria"; dell'"assimilazione della storia sacra entro il più generale contesto delle memorie urbane". Quei santi patroni, peraltro, "non erano né del vescovo né del comune, ma dell'intera collettività municipale".

nella prima metà del secolo XII, traducendosi anche, durante il Medioevo comunale, nella volontà di disegnare in questa città della Tuscia, mediante procedimenti intenzionalmente imitativi[212], quella stessa, suggestiva immagine di Compostela e dei modi in cui –grazie soprattutto alla geniale personalità di Diego Gelmírez–in essa e nella sua grandiosa basilica erano state metaforicamente tracciate le coordinate concettuali e religiose della *devotio* patronale iacopea.

[212] L. Gai, "Le origini. Una città dedicata...", *op. cit.,* pp. 43-44.

Actualidad y sentido de las cofradías. Cofradías vinculadas al patronazgo de Santiago apóstol

Segundo L. Pérez López
Deán de la SAMI Catedral de Santiago de Compostela, España

Contexto del surgimiento de las cofradías

En el origen de las cofradías se da un contexto triple: el teológico, el histórico y el espiritual. Estamos en los remates del gran siglo XII y comienzos del XIII, donde la teología escolástica ha llegado a su madurez con las grandes *Sumas* que, cual catedral gótica, dan explicación de todo lo humano y trascendente a través del método aristotélico. Las distintas escuelas[1] teológicas entablan un diálogo intelectual de gran envergadura de planteamientos; al margen, y muy lejos de las mismas, se encuentra el pueblo sencillo[2] y el bajo clero.

El contexto teológico es de una gran riqueza, pero es necesario buscar otras líneas que respondan a las grandes inquietudes del momento[3]. Ahí nos encontramos con el surgimiento de la teología simbólica y la teología espiritual de los místicos renanos y

[1] FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA, Historia de la Teología Española, 1, Madrid, 1983, pp. 409-446.
[2] Un cuadro acerca de la situación en las dimensiones señaladas lo encontramos en la obra de M.-D. Chenu, O.P., *La Théologie au douzième siècle,* París, 1976, pp. 235-271.
[3] *Ibidem*, pp. 152-210.

flamencos[4], más en consonancia con la nueva sensibilidad y ansias de reforma que aparecen un poco por todas partes en la cristiandad.

La dimensión histórica hay que buscarla en el clamor de reforma, *in caput et in membris,* que resonaba en toda Europa desde la Reforma Gregoriana y a través de los movimientos laicales de cátaros, albigenses, pobres de Lyon, beguinos, movimientos franciscanos, begardas, etc., que se extienden muy pronto a través del Camino de Santiago[5].

El siglo XIII trae a Galicia las nuevas órdenes mendicantes de los frailes menores[6] y de los frailes predicadores[7]. En los ideales de ambas familias figura como una cita religiosa primaria la peregrinación a Compostela que también se atribuye como gesto simbólico a sus fundadores san Francisco de Asís y santo Domingo de Guzmán. Las miras de estos nuevos religiosos se dirigen hacia los nuevos municipios del Camino de Santiago y con predilección a Santiago de Compostela, donde crean casas propias o conventos en los dos primeros decenios del siglo XIII. Tienen un programa preciso de presencias urbanas. Los frailes menores se sitúan sucesivamente en Compostela, A Coruña, Pontevedra, Ourense, Lugo, Viveiro, Betanzos y Ribadeo. Los dominicos, desde su primitiva sede compostelana de San Domingos de Bonaval, van asentándose en Ribadavia, Tui, Lugo, A Coruña, Pontevedra, Viveiro y Ortigueira. Desde 1239 los frailes menores, y desde el siglo XIV los frailes predicadores, llamaron *Provincia de Santiago* a uno de sus distritos territoriales.

Al lado de los conventos surgirán las órdenes terceras y las cofradías, que son una forma de incorporar a los laicos a la espiritualidad, responsabilidades y gobierno de las iglesias locales. Es esta una faceta de la vida de la Iglesia que sigue viva en la actualidad y cuya historia y valoración están sin estudiar en gran medida[8]. La Archicofradía Universal del Apóstol Santiago ha celebrado en las vísperas de cada año santo un Encuentro Mundial de Cofradías de Santiago, en donde se estudiaron diversas facetas de las cofradías, tanto de España como de Europa[9]. La vinculación de las cofradías ha sido muy importante en todas partes, así se puede comprobar en el origen de las mismas en Compostela[10].

---

4 B. Mondin, *Storia della Teologia 2*. Edizioni Studio Dominicano, Bolonia, 1996; Édouard-Henri Wéber, "Mistica, spiritualità e riforma nell'Europa del Nord", en Giulio D'onofrio (dir.), *Storia della teologia nel Medioevo, III: Pieme. La teologia delle scuole,* Casale Monferrato, 1996.

5 Cf., J. García Oro, "Páginas mindonienses de espiritualidad franciscana y jacobea. Los primitivos 'freires' de la Tercera orden regular en Galicia", *Estudios Mindonienses,* 1 (1985), pp. 159-184; así como el trabajo de J. Perarnau, "Nuevos datos sobre los beguinos de Galicia y su vinculación con el Camino de Santiago", *Anthológica Annua,* 24-25 (1977-78), pp. 477-630 y 619-643.

6 Para una aproximación histórica cf., M. de Castro, *La Provincia franciscana de Santiago,* Santiago de Compostela, 1984, 389 pp.; *Idem, Bibliografía hispanofranciscana,* Santiago de Compostela, 1994, 895 pp.

7 Cf., C. Manso Porto, *Arte gótico en Galicia: Los dominicos,* A Coruña, 1993.

8 Para la Edad Moderna podemos ver varios trabajos de D. González Lopo, especialmente su tesis doctoral, *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco,* Santiago de Compostela 2002, 903 pp.

9 Podemos consultar el resumen de las conferencias en la revista *Compostela,* números 5 (1995), 12 (1997), 21 (2000), 31 (2003) y 49 (2009).

10 Cf., A. Rodríguez González, "Cofradías y gremios de Santiago (1771)", *Compostellanum* XXXI (1986) pp. 463-473; cf. así mismo la obra de J. García Oro, *Santiago de Compostela, meta de peregrinación: xéneses docuentais e fontes arquivísticas,* Noia, 2010, 98 pp.

La presencia de los frailes mendicantes en los burgos marineros de la Tierra de Santiago en las poblaciones realengas de A Coruña, Betanzos, Viveiro y Ribadeo es un elemento necesario de su estampa urbana: los conventos mendicantes con sus templos y claustros góticos representan lo más típico de este arte en el área gallega; los ministerios típicamente mendicantes de la predicación y de la penitencia tienen una gran proyección popular por su contribución a la personalización de las vivencias religiosas; los regimientos y las asociaciones en forma de cofradías con titularidad religiosa se acogen preferentemente a los templos mendicantes; los caballeros gallegos cambian en muchos casos sus antiguos patronatos monacales por los mendicantes buscando, sobre todo, la capilla mayor de los templos o por lo menos capillas laterales para sus enterramientos. El ejemplo de los condes de Altamira en San Domingos de Bonaval y de las diversas ramas de los Soutomaior en San Domingos de Tui, San Domingos y San Francisco de Pontevedra, o el más conocido de los Osorio en San Francisco de Lugo y de los Andrade en San Francisco de Betanzos certifican estas nuevas opciones[11]. Un campo específico de los frailes mendicantes es la escuela y la lectura. En Compostela pueden desplegar esta vocación con sus doctores conventuales que cumplen la docencia comunitaria, y con las lecturas de los textos escolásticos parisinos y árabes en versiones latinas que les facilita el Armario Arzobispal, especie de biblioteca central de préstamo para el clero, que los frailes utilizan intensamente como consta por el catálogo del arzobispo Bernardo II[12]. En todos los conventos existe una élite de graduados universitarios que ocupan los oficios preferentes. Solo consta la existencia temporal de una institución universitaria: el Estudio General de San Domingos de Bonaval a partir de 1344.

Los frailes mendicantes aportan una familia religiosa plural. A la par de los conventos se van creando mansiones de *freiras* o monjas adscritas a cada orden mendicante. Con frecuencia son fundaciones reales como Santa Clara de Allariz, nobles o burguesas como Santa Clara de Santiago, Santa Clara de Pontevedra, Nuestra Señora de Belvís, de Santiago y Santa María A Nova, de Lugo[13]. Con frecuencia llevan la impronta fundacional en su organización, que da preferencia a la estirpe de los fundadores en los cargos comunitarios, lo que no les aísla de su propia familia regular.

Con cada familia mendicante surgen agrupaciones seculares de la respectiva *Tercera Orden,* si bien en Galicia no se rastrea su presencia como institución antes del siglo XIV. En la segunda parte de este siglo la Tercera Orden Franciscana tiene un gran auge en Galicia y aparece vinculada a la promoción de la peregrinación jacobea. Los freires y las freilas de la Tercera Orden crean centros religiosos de acogida y animación de peregrinos en Melide (convento-albergue del Santo Espíritu) y en Compostela con sus casas-hospitales de Santa María A Nova y Santa Cristina da Pena. Con estas y otras

[11] Sobre las opciones religiosas de la nobleza gallega, véase J. García Oro, Galicia en los siglos XIV y XV, I, pp. 283- 288.

[12] H. Omont, "Cathalogue de la Bibliothèque de Bernard II, Archevèque de Saint- Jacques)", *Bulletin de l'Ecole de Chartes,* 54 (1893), pp. 327- 333.

[13] Sobre el tema véase C. C. Rodríguez Núñez-J. García Oro, *Francisco de Asís,* pp. 120- 148.

iniciativas se constituyen a lo largo del siglo XV en Tercera Orden Regular de San Francisco[14]. En todo caso no deben confundirse estas instituciones con otras cofradías y con otros grupos seglares afectos a cada familia religiosa que sobreabundan en la documentación testamentaria, sin indicar otro tipo de pertenencia religiosa[15].

Religiosidad popular, cofradías y evangelización

La religiosidad popular es la matriz de las cofradías y la peregrinación es una forma privilegiada de la piedad popular, expresión de la fe cristiana en lo que ella tiene de camino hacia la patria prometida[16].

No vamos a entrar en la discusión de si debemos hablar de religiosidad o piedad popular, ya que es un tema que rebasa nuestro trabajo. Vamos a utilizar más bien la expresión religiosidad popular, con una clara referencia a las diversas formas de religiosidad y piedad cristiana, fundamentalmente extralitúrgica, teniendo en cuenta la aportación que hace el documento de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos en el *Directorio sobre la piedad popular y la Liturgia. Principios y orientaciones*[17] y que se decanta por el término de piedad popular, donde aclara lo que se entiende por cada uno de estos términos[18].

La religiosidad popular es un aspecto importante de la evangelización. La temática es de gran actualidad, ya que hace más de un siglo se había anunciado la desaparición de lo sagrado en relación con el pueblo, y hoy este es un fenómeno en crecimiento. Aunque esa vuelta a lo sagrado sea un hecho difícilmente evaluable y, por supuesto, no significa una vuelta a los valores cristianos y los comportamientos sociales de viejo cuño. La absolutización de la razón negó todo fenómeno que apareciera más allá de lo experimentable pero la sociología moderna se ha vuelto a interesar en el fenómeno de la religión[19].

El interés por los nuevos fenómenos religiosos desafía a nuestra sociedad racionalizada, materialista y consumista, a la cual la pastoral católica no ha sabido dar una respuesta religiosa adecuada. He aquí un desafío al que –en cierta medida– la religiosidad popular está respondiendo, tanto en Europa como en los otros continentes y, de forma

[14] Sobre su desarrollo en Galicia, véase J. García Oro, *Galicia en los siglos XIV y XV,* I, pp. 215- 252.

[15] Cf., Silvia Bara Bancel-Julián de Cos, O.P., *Eckhart, Tauler y Susón a través de sus textos,* Colección Biblioteca Dominicana, Salamanca, 2010, 272 pp.

[16] Para una aproximación actual a este tema podemos partir del número dedicado a la religiosidad popular en la revista *Teología y Catequesis* (2000), con interesantes trabajos que intentan aclarar el significado de la religiosidad popular y la labor catequética que debe llevarse a cabo desde la misma.

[17] Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, *Directorio sobre la piedad popular y la Liturgia. Principios y orientaciones,* Madrid, 2002.

[18] *Ibidem*, 9.

[19] Peter L. Berger, "La Sociología como una forma de conciencia", en *Introducción a la sociología,* México, Editorial Limusa, 1999, pp. 43-98.

especial, en América-Latina, y de la cual la peregrinación viene siendo un espacio privilegiado en todas las religiones y culturas[20].

Si bien el cristianismo, en sentido estricto, no puede ser definido como religión, su fe en la intervención de Dios en la Historia por la encarnación del Verbo hace que solamente exista inculturado en diversas formas religiosas. La religión relaciona al hombre consigo mismo, con las demás personas, con las cosas y con aquello que invisiblemente está más allá de ellas; con lo trascendente, que es la razón última de su existir. Una religión es, pues, una manera de estructurar el mundo contando con Dios o con lo absoluto.

Todo pueblo, de hecho, tiende a expresar su visión total de la trascendencia y su concepción de la naturaleza, de la sociedad y de la historia, a través de mediaciones cultuales, en una síntesis característica, de gran significado humano y espiritual. La religiosidad popular no tiene relación necesariamente con la revelación cristiana. Pero en muchas regiones, expresándose en una sociedad impregnada, de diversas formas, de elementos cristianos, da lugar a una especie de "catolicismo popular", en el que coexisten, más o menos armónicamente, elementos provenientes del sentido religioso de la vida, de la cultura propia de un pueblo y de la revelación cristiana[21].

El Dios de la fe hebraico-cristiana es el Dios del adviento, el eterno que tiene tiempo para el hombre. Viniendo a la historia, él abre el camino, suscita la expectación, ofrece una promesa siempre más grande que lo ya cumplido y realizado. Por eso el camino y la meta es "re-velación": un manifestarse que oculta, un encuentro que abre camino, un mostrarse que atrae retirándose[22]. A esta dialéctica de apertura y ocultamiento alude el mismo término "re-velatio": la revelación del Dios que viene, quita el velo que le oculta, pero es también un más fuerte esconder; es comunicación de sí, que inseparablemente se ofrece como un volver a "velar". De ahí que la revelación no se corresponde con la arrogancia ideológica de la posesión, sino con la actitud que el Nuevo Testamento define como "obediencia de la fe" (cf. Rm 1, 5).

La religiosidad popular es objeto de atención y estudio por los especialistas de numerosas disciplinas, entre las que destacan la antropología cultural, la historia del hecho religioso, la historia de las mentalidades, las relaciones político económicas de los pueblos, el arte en sus diversas manifestaciones, los diversos géneros literarios y, naturalmente, la teología y la espiritualidad. Ahora bien, es preciso mostrar siempre y valorar en su justa medida el núcleo esencial de las manifestaciones de la religiosidad y las diversas formas de piedad popular, sin confundir ni tergiversar la raíz verdaderamente cristiana que contienen, aun cuando en las formas expresivas manifiesten analogías e incluso procedencias bien diversas. No reconocer la autenticidad cristiana de la piedad

[20] Vid J. Barrio Barrio, "El camino de Santiago y la Religiosidad popular", en *Peregrinar en Espíritu y en verdad. Escritos Jacobeos,* Santiago de Compostela, 2004, pp. 223-246.

[21] Cf. Diversos aspectos y matices en B. Plongeron (dir.), *La religión Populaire,* París, 1976.

[22] Cf. sobre todo lo que sigue, B. Forte, Teología de la historia. *Ensayo sobre revelación, protología y escatología,* Salamanca, 1995, e *Ibidem, La teología como compañía, memoria y profecía. Introducción al sentido y al método de la teología como historia,* Salamanca, 1990.

popular, y de las diversas formas de religiosidad popular, viene a ser, en el fondo, una falta de respeto al propio pueblo que ha inculturado de este modo su fe, sin perder los componentes tradicionales arraigados en las costumbres populares[23].

Los elementos que, en este fenómeno, se combinan con la fe son religiosos, culturales y populares. Los tres son necesarios, pero no se dan siempre con la misma intensidad, con la debida proporción y con las mismas prioridades. En ellos se tiende a acentuar más el conjunto de mediaciones externas por las que el hombre entra en contacto con Dios que las actitudes personales del hombre que se transforma y se convierte en ese encuentro.

Son diversos los elementos presentes en el fenómeno: fe, devoción, penitencia, superstición, simbolismo, mística, fiesta, representación, comunión humana, estética... La acentuación de unos u otros depende de sus realizaciones concretas. Son complejas las relaciones del fenómeno con la fe cristiana, de modo que los estudiosos del tema se han visto obligados a hacer una catalogación de sus manifestaciones y un estudio de sus relaciones, cuya dimensión teórica no es siempre unívoca. En nuestro trabajo queremos referirnos a la religiosidad y piedad popular cristiana como aquella que, teniendo diversidad de fuentes en cuanto a su origen, encuentra su núcleo configurador en la fe de la Iglesia, vivida en la liturgia de la Iglesia y en las prácticas paralitúrgicas, unas reconocidas por la Iglesia y otras surgidas del acervo cultural y espiritual de cada pueblo. Es evidente que este es el espacio propio, antes y hoy, de las cofradías en sus diversas advocaciones.

En efecto, algunas manifestaciones de la piedad popular pueden estar de hecho impregnadas de elementos equívocos de la religiosidad cósmica o natural, o contener elementos ambiguos y extraños al culto cristiano, procedentes de creencias precristianas[24]. Sin embargo, esto no justifica que se desprecie la piedad popular o se la reduzca a mera expresión de la cultura o de la psicología de un pueblo o grupo étnico.

El Directorio de la Congregación para el Culto Divino, como decíamos, quiere precisar lo que entiende por piedad popular y por religiosidad popular. Respecto de la primera dice: "El término 'piedad popular' designa aquí las diversas manifestaciones cultuales, de carácter privado o comunitario, que en el ámbito de la fe cristiana se expresan principalmente, no con los modos de la sagrada liturgia, sino con las formas peculiares derivadas del genio de un pueblo o de una etnia y de su cultura"[25]. El concepto viene a establecer un doble criterio para determinar lo que es piedad popular. Por una parte los actos de culto individual o comunitario que se manifiestan, no según el modo propio de la liturgia oficial de los diversos ritos, sino según las formas propias de un pueblo o de su cultura. El criterio, en sí, debe ser comprendido rectamente, porque la liturgia misma, en mayor o menor medida, ha asumido también algunas de estas formas de expresión. Ahora bien, tan solo los actos litúrgicos gozan del carácter de "celebraciones de la Iglesia [...] que pertenecen a todo el cuerpo eclesial, influyen

[23] *Directorio de Piedad Popular,* 75.
[24] *Ibidem*, 15,43, 55.
[25] *Ibidem*, 9.

en él y lo manifiestan"[26]. Esta condición no es meramente jurídica o externa, es decir, dependiente del reconocimiento explícito de la Iglesia, sino que es de naturaleza institucional y sacramental, por voluntad del Señor –como es el caso de la Eucaristía y de los demás sacramentos– o de la misma Iglesia –como ocurre con los sacramentales, el año litúrgico y la liturgia de las Horas.

El otro criterio es también muy importante, ya que hace referencia al ámbito de la fe cristiana. Es el aspecto que el papa Pablo VI y el Directorio han querido subrayar, ante todo, en la piedad popular, aun cuando esta se sirva de los elementos culturales de un determinado lugar, interpretando e interpelando la sensibilidad de los participantes de manera muy viva y eficaz. Por este motivo la piedad popular no solamente debe ser apreciada y favorecida, sino que se hace necesario también velar por su pureza, a fin de que favorezca la fe del pueblo, que la considera como expresión religiosa propia y natural.

En cuanto a la religiosidad popular el Directorio entiende que se refiere a una experiencia universal, en concreto a la dimensión religiosa que está presente en el corazón de toda persona, así como en la cultura de todo pueblo y en sus manifestaciones colectivas está siempre presente una dimensión religiosa. "Todo pueblo, de hecho, tiende a expresar su visión total de la trascendencia y su concepción de la naturaleza, de la sociedad y de la historia, a través de mediaciones cultuales, en una síntesis característica, de gran significado humano y espiritual"[27]. En este sentido la religiosidad popular no tiene relación, necesariamente, con la revelación cristiana y con la fe. Cuando la dimensión religiosa, como sucede en muchos lugares del mundo, se expresa con diversas formas de elementos cristianos, coexistiendo también reminiscencias, más o menos explícitas, de un pasado precristiano, da lugar a una especie de catolicismo popular con ciertos riesgos de sincretismo no fáciles de evaluar desde el punto de vista pastoral[28].

En este tema hay una cuestión fundamental, que tiene que ver con la mutua relación entre la así llamada "religión natural" y la "religión revelada positiva". Me parece que ciertas valoraciones de la religiosidad popular (legítimas en el nivel de la antropología cultural) podrían suscitar una especie de nostalgia rouseauniana. El sueño de un hombre *naturaliter religiosus,* desde el que considerar al cristianismo y, no digamos a la Iglesia, como "atentadores" de la expresión natural de la religiosidad telúrica del hombre[29].

---

[26] SC 26.

[27] *Directorio Piedad Popular,* 10.

[28] Cf. La conferencia de Mons. J. López Martín, "El Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia", en *Jornadas de Religiosidad Popular,* Madrid, septiembre de 2003.

[29] Esta valoración del fenómeno, tanto desde el punto de vista de la religiosidad popular como de la peregrinación, tiene muchos seguidores con teorías para todos los gustos que, por supuesto, no ponen la fe cristiana como punto referencial. Cf. J. A. Fernández De Rota y Monter (ed.), *En el Camino: Cultura y Patrimonio,* A Coruña, 2002, en varias de las ponencias allí publicadas. También son significativas las publicaciones de C. Lisón Tolosana, ya desde su obra, *Antropología cultural de Galicia,* Madrid, 1971, así como la obra del mismo autor: *Perfiles simbólico-morales de la cultura Gallega,* Madrid, 2004. Para una compresión del fenómeno en Galicia, desde una óptica equilibrada, podemos ver, Xosé Ramón Mariño, *Antropología de Galicia,* Vigo, 2000. La ya amplia producción de este autor se sitúa en la búsqueda de las diversas manifestaciones de la antropología cultural contando con la religiosidad popular desde el ámbito propio de la fe cristiana. En sentido totalmente confesional

En la recuperación de ciertas formas de religiosidad mal llamada popular, presente en pastores, políticos y animadores socioculturales en el día de hoy, lo "popular" acentúa el interés y gusto por lo arcaico. Asistimos, en efecto, a una especie de obsesiva conservación y restauración de "costumbres antiguas", sin pensar demasiado en su conformidad o disconformidad con el Evangelio, ni en su acomodación o no a la sensibilidad del momento[30].

La religiosidad popular, en cuanto manifestación de "la sed de Dios", hay que orientarla hacia el Dios revelado en Cristo Jesús. Puede resultar hoy más fácil ejercer esta tarea de "orientación", porque, superada la oposición dialéctica entre religión y fe cristiana, queda mucho más abierta la actitud frente a la religiosidad popular, una de cuyas características es la persistencia pertinaz de la "re-ligación" tanto personal como colectiva, incluso, de la misma naturaleza, con el misterio. La "re-ligación" agudiza el sentido de "de-pendencia" que está en la base de toda experiencia religiosa. El atrevimiento de "nombrar" esa "dependencia" desde la revelación del misterio de Dios acaecida en las "obras y las palabras" de Jesús de Nazaret está llamado a dar a la religiosidad popular una "resistencia" frente a la "indefinición" del misterio, tal como se presenta en las corrientes de la "nueva religiosidad", que muy bien podría, entre nosotros, "buscar refugio" en las múltiples manifestaciones de la religiosidad popular. Purificando la religiosidad popular de sus tendencias a un "antropomorfismo craso" en la representación del misterio de Dios, de un "historicismo ingenuo" en la memoria de la historia de Jesús, y haciéndola progresar en la conciencia de su presencia como resucitado y viviente por la fuerza del Espíritu para gloria de Dios Padre, podría desarrollar con fuerza a nivel sencillo y asequible la dimensión personal del misterio de Dios; la historia de Jesús como manifestación concreta del rostro de Dios, y la glorificación de su carne, por la fuerza del Espíritu, como camino de salvación. Son todos ellos aspectos de una especial importancia para no caer de plano en la "atmósfera gnóstica" en la que se mueven las diferentes corrientes de la "nueva era".

A la religiosidad popular que Martín Velasco llama "popularizada" le asigna como características "la práctica religiosa"; "la frecuentación de ritos tenidos por obligatorios"; "la asistencia al culto con diferentes grados de asiduidad", con "prácticas devocionales añadidas". Dice de ella que tiene "una considerable densidad sacral" y que "abunda en toda clase de mediaciones: ritos, gestos, lugares, santuarios, ermitas, fiestas, personas mediadioras, santos, intercesores y sus correspondientes imágenes"[31]. Es posible afirmar que las diversas manifestaciones de piedad popular son sin lugar a dudas un ámbito privilegiado para la evangelización del pueblo de Dios y gozan de una importante capacidad catequizadora. Esta característica es subrayada en numerosos documentos eclesiales, como las conclusiones de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, celebrada

podemos consultar, de entre los múltiples estudios publicados, la obra de R. González Cougil, *Galicia. La religiosidad gallega ordenada a una liturgia inculturada,* Ourense, 1994; *Ibidem, Piedad Popular y liturgia III,* Zamora, 2016, 269 pp.

[30] Cf. P. Jaramillo Rivas, "Dimensión Cristiana de la Religiosidad Popular. Aportación Pastoral", Ponencia en *Jornadas de Religiosidad Popular,* Madrid, septiembre de 2003.

[31] J. Martín Velasco, *Increencia y Evangelización,* Madrid, 1998, pp. 196-97.

en Aparecida en mayo de 2007. El coordinador del equipo de redacción de dicho documento conclusivo, integrado por ocho obispos, fue el actual papa Francisco.

El Documento de Aparecida aborda esta realidad bajo el significativo título de *La piedad popular como espacio de encuentro con Cristo.* La reconoce como "una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia y una forma de ser misioneros, donde se recogen las más hondas vibraciones de la América profunda"[32].

El mismo documento subraya la capacidad evangelizadora que encierran las prácticas de religiosidad popular, así como la necesidad de ser purificada, al tiempo que invita a "cuidar el tesoro de la religiosidad popular de nuestros pueblos"[33].

En el texto encontramos una referencia explícita y significativa a las peregrinaciones, cuando al enumerar las diferentes expresiones de esta espiritualidad, afirma:

"Destacamos las peregrinaciones, donde se puede reconocer al Pueblo de Dios en camino. Allí, el creyente celebra el gozo de sentirse inmerso en medio de tantos hermanos, caminando juntos hacia Dios que los espera. Cristo mismo se hace peregrino, y camina resucitado entre los pobres. La decisión de partir hacia el santuario ya es una confesión de fe, el caminar es un verdadero canto de esperanza, y la llegada es un encuentro de amor. La mirada del peregrino se deposita sobre una imagen que simboliza la ternura y la cercanía de Dios. El amor se detiene, contempla el misterio, lo disfruta en silencio. También se conmueve, derramando toda la carga de su dolor y de sus sueños. La súplica sincera, que fluye confiadamente, es la mejor expresión de un corazón que ha renunciado a la autosuficiencia, reconociendo que solo nada puede. Un breve instante condensa una viva experiencia espiritual"[34].

Son diversas las reflexiones que el cardenal Bergoglio había realizado sobre el tema de la piedad popular, como la intervención que tuvo en la Plenaria de la Comisión para América Latina o la que bajo el título *Religiosidad popular como inculturación de la* fe escribió. En este texto señala que para valorar positivamente la religiosidad popular "tenemos que partir de una antropología radicalmente esperanzada. El hombre tiene que ser definido, por su apertura a lo trascendente [...], como el ser de lo trascendente, de lo sagrado"[35].

Ofrece asimismo una definición que considero muy interesante:

> La Religiosidad Popular tiene un hondo sentido de la trascendencia y, a la vez, es experiencia real de la cercanía de Dios, posee la capacidad de expresar la fe en un lenguaje total que supera los racionalismos con rasgos contemplativos, que definen la relación con la naturaleza y con los demás hombres, le brinda un sentido al trabajo, a las fiestas, a la solidaridad, a la amistad, a la familia, y un sentimiento de gozo en su propia dignidad, que no se siente

[32] V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, *Documento final,* Aparecida (Brasil), mayo, 2007, n. 264.

[33] *Ibidem*, n. 549.

[34] *Ibidem*, n. 259.

[35] Jorge Mario Bergoglio, *Religiosidad popular como inculturación de la fe,* reflexión escrita el 19 de enero de 2008.

> socavada a pesar de la vida de pobreza y sencillez en la que se encuentran. El modo propio de la religiosidad popular está marcado por el corazón, la fe se encuentra determinada por los sentimientos. Si bien algunos no aceptan este tipo de religiosidad argumentando que no compromete a la persona, sin embargo los sentimientos del corazón llevan a la fe a expresarse en gestos y delicadezas, con el Señor y con los hermanos. Lo sensible no es contradictorio con las experiencias más profundas del espíritu [...]. Éste sería uno de los grandes valores que, en un intercambio sano y enriquecedor, aporta la religiosidad popular a la Iglesia, muchas veces tentada de racionalizar y quedarse en meros pensamientos o formulaciones que no comprometen la vida[36].

Además en su encíclica *Evangelium Gaudium* podemos destacar:

> En la piedad popular, por ser fruto del Evangelio inculturado, subyace una fuerza activamente evangelizadora que no podemos menospreciar: sería desconocer la obra del Espíritu Santo. Más bien estamos llamados a alentarla y fortalecerla para profundizar el proceso de inculturación que es una realidad nunca acabada. Las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un lugar teológico al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización[37].

Concluyo las referencias a este documento del cardenal Bergoglio con su aportación sobre el tema de la peregrinación:

> La peregrinación es otra expresión de la religiosidad popular ligada al santuario. Posee una profunda expresión simbólica que manifiesta hondamente las búsquedas humanas de sentido y de encuentro con el otro en la experiencia de la plenitud, de aquello que nos trasciende y que está más allá de toda posibilidad, diferencia y tiempo. La peregrinación ayuda a que la experiencia de búsqueda y apertura se socialicen en caminar con otros peregrinos y recale en el corazón, en sentimientos de profunda solidaridad[38].

Qué es una cofradía hoy

Es obligado comenzar afirmando que las cofradías son instituciones asociativas que nacieron en el seno de la Iglesia, que las ha cuidado siempre con esmero. Tuvieron su

[36] *Idem.*

[37] Francisco, *Evangelium Gaudium,* nº 126.

[38] Jorge Mario Bergoglio, *Religiosidad popular como inculturación de la fe,* reflexión escrita el 19 de enero de 2008.

auge en el segundo milenio y ofrecen un gran servicio a la catolicidad, especialmente a la Europa cristiana y católica. Estaban presentes en todos los campos de la actividad humana y tenían su influencia en la configuración de la sociedad. Es difícil describir la sociedad cristiana sin la aportación de las cofradías, como asociaciones que favorecían la realización de metas o propuestas que los cofrades se proponían[39].

Puede que haya llegado el momento en que la Iglesia que peregrina en España, tratando de prestar un servicio a la Iglesia, peregrina también en todo el mundo, mirando todos, una vez más, hacia Compostela, deba prestar atención al fenómeno asociativo generado por la peregrinación y el culto al apóstol Santiago. La unión de los fieles que promovieron y cuidaron los valores de la peregrinación no solo ha permitido llegar hasta nosotros la tradición jacobea, sino que ha mantenido vivos los elementos esenciales del culto y de los valores permanentes del legado cristiano.

Al afrontar esta obligación es bueno mirar hacia el pasado, no como una mirada meramente anacrónica sino como alguien que escucha del pasado para aprender y seguir caminando en la gran 'aventura' jacobea para proseguir hacia delante.

Desde aquí se comprende muy bien que las cofradías jacobeas despertaban, en última instancia, el amor por una entrega y un estilo de vida apostólico que imitaban el ejemplo de la entrega, sin condiciones, al mensaje evangélico por parte del primer apóstol mártir. Este era el testimonio que pretendían dar los cofrades, y este fue su entregado servicio a la Iglesia. Ya adelantamos que este también es el mejor de los servicios que pueden dar a la sociedad y cultura de nuestros días.

La gran cuestión jacobea, que es lo mismo que decir la cuestión europea, ha sido estudiada una y mil veces desde el punto de vista histórico. Uno tiene la impresión de que la mayoría de los estudiosos vuelven, continuamente, a los eternos temas sabidos. La abundante bibliografía jacobea[40] es la mejor prueba de lo que afirmamos. Hemos llegado a un cierto cansancio en la investigación histórica del hecho jacobeo. En cambio, menos ha significado la cuestión jacobea en el ámbito del pensamiento; apenas se han atrevido los estudiosos, a excepción de alguno, a hacer una reflexión sobre las aportaciones jacobeas a la antropología y a la visión del mundo en el ámbito europeo; pero mucho menos se ha tenido en cuenta el influjo que en la pervivencia de la memoria jacobea han tenido las cofradías.

¿Qué ha significado, teológicamente, el hecho jacobeo en los pueblos de Europa?, y ¿qué decir, más en concreto, de aquellas asociaciones (cofradías) que han tenido la misión de alimentar el significado del culto y de la peregrinación a Santiago? ¿Y si significan algo teológicamente, qué han significado pastoralmente, es decir, cuál fue su colaboración en la expansión y vivencia del Evangelio?

---

[39] Cfr., La obra de D. González Lopo, *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco,* Santiago de Compostela, 2002, con una amplia bibliografía.

[40] *Bibliografía jacobea,* I- II: (1994-2001), Xunta de Galicia, A Coruña, 2002, con una enorme cantidad de publicaciones en los años recientes.

Son estas unas preguntas a las que bien merece la pena responder para bien de la causa jacobea y para bien de la urgente evangelización en Europa. Más aún, uno y otro bien han corrido al unísono en el pasado y no podrán subsistir si en el futuro no van, de igual modo, a la par. La causa jacobea nació de la evangelización primera y generó movimientos evangelizadores, en Europa y fuera de ella, especialmente en América. El mejor de los argumentos a favor de la primera evangelización por parte de Santiago el Mayor son los frutos que de ella han nacido.

No es mi intención, aquí y ahora, trazar una historia de las cofradías, ni su relación con la historia de la peregrinación. Lo que sí es importante subrayar es que cofradía jacobea y peregrinación van siempre unidas.

Si uno recorre las bibliografías exhaustivas sobre el fenómeno jacobeo, se sorprende de la gran laguna o ausencia de trabajos realizados sobre las cofradías. Pero sorprende más, si cabe, cuando se deja vislumbrar que han sido las cofradías las que, en un ámbito muy amplio, y en el más importante –el ámbito popular–, han mantenido el espíritu jacobeo, el significado de la persona del apóstol Santiago y de su predicación en el decurso bimilenario de todo un continente. Cofradía y evangelización existieron siempre hermanados. La cofradía miraba a la unión entre hermanos para que desde una fraternidad creada por la causa jacobea otros pudiesen llegar a ser hermanos y conocer la raíces de su fraternidad. El uso propio de 'fraternidad' que alienta la existencia de las cofradías jacobeas no tiene un sentido metafórico sino real: vivir la hermandad de acuerdo con la predicación del apóstol.

Las cofradías se adelantaron a dar respuesta y ofrecerse como solución de los problemas en su tiempo; respuestas que encontraban su raíz en la aceptación de la novedosa propuesta religiosa evangélica[41].

La historia espiritual de Santiago y de su Camino son respuestas a las preguntas del pasado y, también, a las preguntas de nuestro tiempo. Y, por ende, las asociaciones ligadas al fenómeno de la peregrinación compostelana –cofradías– deben repristinar sus elementos positivos y poder ofrecer la dimensión original conservada en el legado jacobeo. En el debate interreligioso, en el que las soluciones de carácter gnóstico alcanzan una sorprendente valoración, la experiencia de la peregrinación y de aquellos elementos que la hacen más cercana y auténtica, cuales son las cofradías, constituyen una ayuda positiva a recuperar un sentido más global de la existencia humana y prestan un servicio a la misma experiencia religiosa.

A modo de resumen quisiera leer algunos textos, de voces autorizadas, para subrayar el significado del hecho jacobeo, de la peregrinación, en todos los ámbitos, e indirectamente señalar el significado de todas las asociaciones que han nacido al amparo del fenómeno jacobeo.

[41] Desde el punto de vista histórico, artístico, etc. encontramos diversos trabajos en la obra de VVAA., *En olor de santidad,* Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2004, 677 pp.

Un fragmento de Eliot dice así: "Todo nuestro pensamiento europeo adquiere significación por los antecedentes cristianos. Un europeo no puede, no cree en la verdad de la fe cristiana, pero todo lo que dice, cree y hace surge de la herencia cultural cristiana y solamente adquiere significación en relación con esta herencia. Solamente una cultura cristiana ha podido producir un Voltaire o un Vichy. La cultura europea no podrá sobrevivir a la desaparición completa de la fe cristiana. Si el cristianismo desapareciese, toda nuestra cultura desaparecería con él"[42].

Si es cierto que la peregrinación europea, la jacobea, es comprensible únicamente desde las raíces cristianas, no lo es menos que la decadencia o pérdida de aquella significaría la desaparición de uno de los más significativos signos de la herencia cristiana en Occidente[43].

Un fragmento de Pío XII, en la misma línea de Eliot, dice: "Tenemos además la convicción de que la fe católica puede ser un coeficiente de valor incomparable para infundir vitalidad espiritual a esa cultura, fundamentalmente unitaria, que debía de constituir el alma de una Europa social y políticamente unificada; aunque desgraciadamente, el catolicismo no cubre más que una parte del continente. El día en que Europa repudiase este fundamental patrimonio ideológico, dejaría de existir".

En el trasfondo de la Europa, cristiana si las cofradías no siguen siendo animadoras del alma europea, en lo que al espíritu cristiano se refiere, ya habrían terminado su historia. Pero también, si creemos que Europa y las diversas naciones que peregrinan a Santiago, deben revitalizar su ser y reavivar su alma, las cofradías jacobeas tienen una función propia en el futuro de la evangelización y el sentido espiritual de la peregrinación. Las cofradías serían células vivas que darían aliento al legado cristiano que hace posible una manera de comprender al hombre y a Dios desde la novedad del Evangelio.

Ahora bien, la confraternidad jacobea nace con el mismo fenómeno jacobeo, porque la 'confraternitas' es inseparable de la predicación de Santiago y del descubrimiento de la necrópolis apostólica. Los signos objetivos, históricos del legado apostólico llamaban a la fraternidad. La originalidad de la 'confraternitas' jacobea radica en conservar la memoria de una relación especial de Santiago el Mayor con las tierras de Hispania y de Europa. Lo más importante de la cofradía en un primer momento no es el pequeño o gran grupo con un estatuto, sino que el fenómeno jacobeo fue capaz de crear la 'cofraternitas' europea.

No serían comprensibles los siglos IX y X, en la Europa que empieza a denominarse propiamente cristiana, sin la peregrinación, sin el fomento de la peregrinación jacobea, la gran peregrinación europea. Y antes de que Dante dijese "que el auténtico peregrino es el jacobeo", ya la realidad lo había diseñado sobre el mapa de la 'fraternitas europea'.

---

[42] Cf., J. Barrio Barrio, *La nueva Europa del espíritu,* intervención del arzobispo en Roma, el 30 de octubre de 2017, en el congreso sobre el futuro de Europa.

[43] Cf., P. Cardenal Poupard, *Culturas y fe. Iglesia y diversidad cultural,* Valencia, 2004, 359 pp.

La experiencia de la cofradía es indisociable de la experiencia de la "peregrinatio", porque la experiencia que tiene la cofradía no es otra que la de ser un grupo que está en camino, que hace un recorrido, que aprende a vivir en cristiano. El cofrade jacobeo, el que se asocia, el que figura como hermano del otro en una asociación debe estar abierto a la experiencia peregrinante.

La *Historia Compostelana* nos refiere una hermosa tradición: en el siglo XII el obispo de Oporto intercede ante Calixto II para que conceda la dignidad metropolitana al lugar, a la sede jacobea; allí estaban los hermanos del Apóstol, es decir la cofradía, para fomentar el culto en el lugar que era meta de peregrinación y símbolo de apostolicidad.

Y habrá que esperar al 1499, como tantas veces se ha aludido, para que se cree la gran casa para la cofradía del apóstol Santiago. Sería como el reconocimiento, ya definitivo, por parte de Alejandro VI a una realidad europea. El papa Alejandro VI es el primero que en Roma abre la Puerta Santa y esta tradición llega a Roma desde el noroeste hispánico. Esto significaba que la sede jacobea era capaz de aportar espíritu de universalidad a la sede de Roma. Y así como el Año Santo, tanto romano como jacobeo, fue un clamor de religiosidad y fe popular, así también podemos decir que las cofradías fueron una demanda de la fe vivida popularmente y que luego serían reconocidas eclesialmente. Es por todos conocido el inmenso número de cofradías, la revitalización de las mismas y el significado de la Archicofradía de Santiago. Impresiona el número de cofradías en los distintos lugares del Camino. Puede que llegue a ser uno de los fenómenos asociativos más llamativos de la sociedad europea del segundo milenio.

En los estatutos de las cofradías se habla siempre de la atención a vivos y difuntos. Así, podían ser acogedores y hospitalarios y, de este modo, crear un tipo de sociedad diferente a la gremial. La cofradía es vista como asociación católica, es decir, abierta a la universalidad intensiva y extensiva y no está expuesta al arbitrio subjetivo. En otras palabras, la cofradía es la posibilidad de superar lo sectario. Sería interesante constatar si en siglos pasados las cofradías repartidas por Europa significaron una ayuda para la superación del peligro de lo que en términos generales se puede entender por "sociedades secretas", es decir, la superación de lo sectario aunque sea con matiz religioso. A lo largo de todo el recorrido del Camino lo que mantiene lo católico, es decir, lo universal y lo que es para todos, lo que se acoge del espíritu religioso y de la apostolicidad, son las cofradías. La cofradía es cofradía jacobea, es decir apostólica, de un apóstol, porque es católica. Los grupos de cofrades, es decir, aquellos que han descubierto que el mensaje apostólico, el mensaje de Santiago, ofrece una nueva visión del hombre, una nueva visión de la naturaleza y una nueva lectura de la historia, se asocian como tales para celebrarlo, para fomentarlo y para cambiar la sociedad. De ahí la dimensión antropológica y celebrativa de las cofradías.

La cofradía es aquel grupo eclesial que, teniendo experiencia de haber sido evangelizado, evangeliza, pero teniendo como referencia a aquel de quien hemos recibido la evangelización primera. La experiencia jacobea es la experiencia de un Apóstol que llega hasta los límites del mundo conocido anunciando la nueva noticia de Jesús, una

buena noticia salvadora, y que regala una nueva comprensión del hombre, una nueva visión del mundo y posibilita una nueva historia.

Cierto que la cofradía no lo es todo, según H.U. von Balthasar: la cofradía es un fragmento en el todo. Sin este fragmento no se entendería todo el fenómeno jacobeo. Cierto que la 'confraternitas' era algo que ha nacido de la Iglesia evangelizada y evangelizadora, pero para dar a conocer y mantener el espíritu jacobeo, con obras de piedad y caridad imprimiendo o impregnando con un espíritu nuevo, el espíritu cristiano, a la sociedad.

La "Tertio millennio adveniente" recoge toda la riqueza de lo que significa la peregrinación. Quien haya vivido la experiencia peregrinatoria jacobea encuentra en ella una ayuda para comprender más hondamente esta invitación del papa: el encuentro y celebración gozosa de Dios con los hombres; la cercanía del Dios encarnado en el camino de la vida y en la creación. A ningún peregrino deja de gustar el cántico que brota de la contemplación del Dios Padre Creador que nos da a conocer el fiel compañero de camino que es su Hijo, Jesucristo.

¿Qué puede aportar una cofradía jacobea hoy? Sabemos que si hacemos un análisis de conciencia o trazamos un 'status quaestionis' de la Europa de hoy, veremos que hay un gran colapso de las utopías y asistimos a una gran pérdida del sentido religioso y cristiano de la vida. Las cofradías jacobeas son aquellas asociaciones de Iglesia que creen que el mensaje del apóstol Santiago es un mensaje que tiene una permanente novedad y actualidad. Y como es nuevo, puede ser respuesta a las viejas y nuevas preguntas del hombre. Por esto mismo las cofradías deben ser una ayuda a la urgente reevangelización. El cofrade tiene que ser un agente de evangelización en un mundo descristianizado o en mundo en un acelerado proceso de cristianización.

Las cofradías eran asociaciones que vivían en torno a una memoria; la memoria de la gran tradición jacobea, que nos lleva a la memoria de Jesucristo vivo y resucitado capaz de dar vida al hombre que se descubre en su fragilidad.

Las cofradías en la realidad gallega

El siglo XIII es el momento de la hegemonía gallega en el campo de la cultura, un despliegue que en general es cronológicamente tardío en los procesos de plenitud económica y política. Durante la segunda mitad del siglo XII se consolidaron los elementos que florecieron en el XIII: las ciudades y villas con su régimen autónomo, la administración territorial, que pasa de tenentes a merinos; el organigrama de la nobleza, que sufre en Galicia cambios de estirpes predominantes y busca su expansión mediante el patrocinio y la encomienda; el papel señorial y cortesano de los obispos; las escuelas catedralicias, entre las que destaca la Compostelana con sus enseñanzas de Gramática, Artes y Derecho; la cultura y la fiesta popular, representada por cortes de trovadores y romerías; los monasterios cistercienses y de canónigos regulares, que con sus construcciones, su amplia cultura, su liturgia y devoción preludian una densa oleada de religio-

sidad popular; la producción cerealística, hortícola y ganadera, que junto con la pesca y la minería daban la imagen de un país rico.

Sin embargo, el contexto político de Galicia es progresivamente menos creativo, porque se rompe la posibilidad de una autonomía a la sombra de las infantas Dulce y Sancha, herederas del reino gallego por disposición de Alfonso IX, y se impone la vinculación a Castilla por obra del rey Fernando III, que se apoya en Galicia. En adelante la monarquía castellana trata de realizar en Galicia la función arbitral entre los protagonistas en conflicto: obispos y concejos, nobles y monjes, campesinos y señores. Con Fernando III prevalece la línea jurídica de consolidación de los señoríos eclesiásticos e imposición de arbitrajes a pretensiones autonomistas de los concejos.

En este contexto llegan a Galicia los mendicantes, por el camino de siempre, que es el Camino de Santiago, dispuestos a asentarse definitivamente en los nuevos y estratégicos espacios urbanos que los reyes de León venían consolidando. Y también en las ciudades y villas episcopales, en las que encontraban de momento el favor de los prelados, la simpatía de los capitulares y, sobre todo, la protección decidida de los papas reformadores del siglo XIII. Aportan la respuesta religiosa de un cristianismo más cercano y emotivo que los campesinos y burgueses estaban buscando: un Cristo sencillo y popular, pobre y maltratado que, junto con sus rudos compañeros, los pescadores de Galilea, evangeliza con gestos y lengua popular y tiene por madre a una pobre campesina de Nazaret. El fraile o hermano es un nuevo ministro que quiere anunciar y legitimar esta visión de Jesús. Para ello va a las ciudades y a las villas. Se asienta en uno de los rincones accesibles, crea templos espaciosos y llenos de luz, predica a las multitudes y se empeña en imbuir a la gente una actitud penitencial de discernimiento, reforma y ruptura con las actitudes pecaminosas. El impulso reformador del IV Concilio de Letrán tuvo, a nivel interno en la Iglesia, su mejor expresión en la reforma de las antiguas órdenes y en el apoyo decisivo a los mendicantes. Estos hicieron una labor catequética y evangelizadora de gran envergadura en toda la Iglesia. Es más, ellos dieron salida a un gran número de reivindicaciones de los laicos que, desde la Reforma gregoriana, y de un modo casi violento en el siglo XII, clamaban por la reforma de la Iglesia in *capite et in membris.* La creación de las terceras órdenes seglares es, sin lugar a dudas, un cauce de participación, actividad y vida evangélica para los laicos en todos los ámbitos de la vida cristiana y su incidencia en la vida social. Galicia ofreció a los frailes una acogida pronta y generosa.

La peregrinación penitencial como forma de satisfacción sacramental

La peregrinación penitencial forma una categoría especial dentro de las peregrinaciones desde la época altomedieval hasta bien entrada la Edad Moderna. La significación sociológica y religiosa de la misma tiene unas connotaciones específicas. La peregrinación penitencial no es asimilable a la peregrinación por devoción o simple ascética inspirada, esta, por el deseo de venerar, en algún lugar alejado, las tumbas de los santos o algún

santuario relacionado con los misterios de la vida de Cristo, la Virgen María o algún santo. Esta peregrinación religiosa por devoción está atestiguada desde la Iglesia antigua. Por el contrario, *peregrinari, pro suis culpis ambulare* es una forma específica de peregrinar que forma parte del sistema penitencial de la Iglesia medieval y constituye una obra expiatoria en el proceso eclesiástico de remisión de una condena, o bien una variable de la penitencia sacramental, de forma especial en el sistema de la penitencia tarifada.

La peregrinación como expiación de una pena aparece con el sistema penitencial tarifado, sistema nacido en las comunidades cristianas de las islas británicas y trasplantado al continente a partir del siglo VI por los monjes irlandeses y escoceses. En los *Libri Paenitentiales,* junto con el ayuno y las mortificaciones, como forma de satisfacción penitencial, aparecen el destierro y la *peregrinatio* como obras penitenciales, especialmente duras, impuestas por faltas de suma gravedad[44]. A finales del siglo XII, pero sobre todo a partir del Concilio IV de Letrán de 1215, la disciplina penitencial acoge una profunda reforma[45]. La satisfacción pública de la penitencia, tal como había permanecido hasta el siglo XII, queda prácticamente eliminada al quedar unido en un solo acto todo el proceso penitencial. Se insistirá en la confesión de boca como obra expiatoria y el sacerdote dará la absolución al final de la confesión. Así las antiguas obras penitenciales serán conmutadas mediante ofrendas en especie, misas, etc.[46]. A partir de este momento, entre las formas de penitencia que señalan los canonistas, liturgistas, así como los autores de las *Sumas de Confesores,* aparece la *paenitentia publica non solemnis aut peregrinatio,* que puede imponer el propio párroco, con un ritual propio para enviar al peregrino, y por razones pastoralmente graves. Tal forma de satisfacción penitencial concede el perdón de los pecados y la remisión de la pena temporal y eterna debida por ellos. Se aplica a pecadores que son un escándalo para la comunidad cristiana, un peligro para la comunidad humano-social o han herido fuertemente los intereses o bienes de la Iglesia. Desde aquí se comprenden ciertas tropelías y abusos que, sobre todo a partir del siglo XIII, son relatados en diversas fuentes hasta bien entrada la Edad Moderna[47].

No podemos seguir adelante sin hacer mención al impacto que el tema jacobeo ha tenido en la literatura de todos los tiempos[48]. En el Camino de Santiago, los 22 milagros

---

[44] *Idem;* y para una aproximación clara y sencilla al tema puede verse la obra de J. Ramos-Regidor, *El Sacramento de la Penitencia. Reflexión Teológica a la luz de la Biblia, la Historia y la Pastoral* (Salamanca 1965) 205-223.

[45] P. Anciaux, *La théorie du sacrement de Pénitence au XII siècle,* Louvain, 1949.

[46] Una vez más hay que citar a C. Vogel, "Composition légale et commutations dans le système de la pénitence tarifée", *Revue de Droit Canonique,* 8 (1958), pp. 289-318 y 9 (1959) pp. 1-38, 341-359, en donde nos describe las diversas commutaciones y atenuaciones de la obras de satisfacción penitencial.

[47] C. Vogel, "Le pelerinage Pénitentiel", *Revue de Sciences Religieuses,* 38 (1964), pp. 113-153, en donde trae amplia bibliografía de teólogos e historiadores.

[48] De la amplísima bibliografía existente sobre el tema de Compostela y de los protagonistas que han configurado su estatuto, como realidad cívica y religiosa, señalamos, por orden alfabético, alguna de la más asequible hoy: J. M, Andrade Cernadas, *El monacato benedictino y la sociedad de Galicia medieval (siglos X al XIII),* A Coruña, 1997; Barreiro Somoza, J., *El señorío de la Iglesia de Santiago de Compostela (siglos IX-XIII),* A Coruña, 1987; G. Biggs, *Diego Gelmírez.* Versión gallega, Madrid, 1983; E. Cal Pardo, *Catálogo de los documentos*

del *Liber Sancti Jacobi.* El milagro apostólico aparece en Berceo, algunas *Cantigas* de Alfonso X el Sabio y en los versos de los romances y cantares de gesta. De aquí pasa a la literatura europea y es tema recurrente en el descubrimiento y posterior evangelización de América[49]. En América existen las más diversas tradiciones y representaciones acerca de las distintas advocaciones de Santiago; así la tradición boliviana de llevar al "Señor Santiago" a oír misa en el día de su festividad, llevando pequeñas imágenes del Apóstol que son colocadas delante del presbiterio[50].

Los autos sacramentales eran una modalidad de teatro eclesiástico de la Edad Media. Instruían al pueblo, representando el dogma por medio del teatro, haciendo más inteligibles las verdades de fe. No es este el momento de adentrarme en esta apasio-

medievales escritos en pergamino del Archivo de la Catedral de Mondoñedo (871-1492), Lugo, 1990; *idem, Colección diplomática medieval del Archivo de la Catedral de Mondoñedo,* Santiago, 1999; *idem, Episcopologio mindoniense,* Mondoñedo y Ferrol, 2003; E. Duro Peña, *Catálogo de documentos reales del Archivo de la Catedral de Orense (844-1529),* Barcelona, 1982); J.M. Fernández Catón, *El llamado Tumbo Colorado y otros códices de la Iglesia Compostelana. Ensayo de reconstrucción,* León, 1993; E. Ferreira Friegue, *Galicia en el comercio marítimo medieval,* A Coruña, 1988; R. A. Fletcher, *The episcopate in the Kingdom of Leon in the twelfth century,* Oxford, 1978); *idem,A vida e o tempo de Diego Xelmírez,* versión gallega, Vigo, 1993; *Galicia Histórica. Colección Diplomática,* Santiago, 1901; A. García Conde - A. López Valcárcel, *Episcopologio lucense* (X- 1990), Lugo, 1991; J. García Oro, *Galicia en los siglos XIV y XV,* 1-2, A Coruña, 1987; J. García Oro - M.J. Portela Silva, *Os Fonseca na Galicia do Renacemento,* Noia, 1999; *idem, Los monasterios de la Corona de Castilla en el reinado de Carlos V,* Santiago, 2001; *Idem, La Iglesia y la Ciudad de Lugo en la Baja Edad Media,* Santiago, 1997; J. González, *Regesta de Fernando II,* Madrid, 1943; *idem, Alfonso IX,* I-II, Madrid, 1944; *idem, Reinado y diplomas de Fernando III,* I-III, Córdoba, 1980-1983; M. González Vázquez, *El Arzobispo de Santiago: una Instancia de poder en la Edad Media (1150-1400),* Santiago, 1996; *Hechos de Don Berenguel de Landoria,* versión castellana, introducción y notas de M. C. Díaz y otros, Santiago, 1983; *Historia Compostelana,* traducción, introducción y notas de M. Suárez y J. Capelo, Santiago, 1950; *Historia de las diócesis españolas.* Volumen 14: Santiago de Compostela, Tui-Vigo, Madrid, 2002; Volumen 15: Lugo, Mondoñedo-Ferrol, Orense, Madrid, 2002, coordinador J. García Oro; M.X. Justo Martín - M. Lucas Álvarez, *Fontes documentais da Universidade de Santiago de Compostela,* Santiago, 1991; *Liber Sancti Iacobi. «Codex Calixtinus».* Traducción de A. Moralejo, C. Torres y J. Feo, Santiago, 1951 = Santiago de Compostela, 1992; F. López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad de Media,* Santiago de Compostela, 1988; A. López Ferreiro, *Historia de la S. A. M. Iglesia de Santiago de Compostela,* I-XI, Santiago, 1898-1908; M. Lucas Álvarez, *Tumbo A de la Catedral de Santiago,* Santiago, 1998; *idem, Archivo del monasterio de San Martín de Fora o Pinario de Santiago de Compostela,* Santiago, 1999; D. Mansilla Reoyo, *Iglesia castellano-leonesa y la Curia Romana en los tiempos del Rey San Fernando,* Madrid, 1945; *idem, La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216),* Roma, 1955; C. Manso Porto, *Arte gótico en Galicia. I: Los dominicos,* A Coruña, 1993; M.C. Pallares Méndez, *El monasterio de Sobrado: un ejemplo del protagonismo monástico en la Galicia medieval,* A Coruña, 1979; E. Portela Silva, *La región del obispado de Tui en los siglos XII a XVI,* Santiago, 1976; *idem, La colonización cisterciense en Galicia (1142-1250),* Santiago, 1981; F.J. Rodríguez Pérez, *La Iglesia de Santiago de Compostela en la Edad Media: el cabildo catedralicio (110-1400),* Santiago, 1996; *idem, El dominio del Cabildo catedral de Santiago de Compostela en la Edad Media (siglos XII-XIII),* Santiago, 1994; L. Sánchez Belda, *Documentos reales de la Edad Media referentes a Galicia: catálogo de los conservados en la sección de Clero del Archivo Histórico Nacional (Madrid 1953) Synodicon Hispanum,* edición de A. García y García y otros, I: *Galicia,* Madrid, 1982; L. Vázquez De Parga - J.M. Lacarra - J. Uría Ríu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela,* I-III, Santiago, 1948-1949 = Pamplona, 1992-1993. Cf. asimismo el trabajo de J. Suárez Otero, *"O locus Sancti Jacobi,* un santuario para o reino Ástur-Leonés. Problemas en torno ás orixes de Santiago", en *Luces de Peregrinación,* Santiago de Compostela, 2004, pp. 85-102. J. Guerra Campos, *Roma y el Sepulcro de Santiago. La Bula Deus Omnipotens* (1884), Santiago, 1985.

[49] B. Varela Jácome, "Dramatización de temas jacobeos", *Compostellanum* 10 (1965), pp. 195-212; *idem,* "La temática Jacobea en las Gestas y el Romancero", *Compostellanum* 10 (1965) pp. 775-804.

[50] Un interesante trabajo sobre el tema es la obra de VV.AA., *Santiago y América. Catálogo de la Exposición celebrada en Santiago de Compostela, marzo-mayo de 1993,* Santiago de Compostela, 1993; vid asimismo J. M. Díaz Fernández, *Santiago. Europa y América,* Madrid, 1999.

nante temática. Merece la pena citar actualmente, por lo que respeta al tema jacobeo, la obra de la parroquia de Santiago de San Sebastián (Guipúzcoa)[51]. Iniciativa verdaderamente modélica en su contenido y forma como un instrumento plenamente válido desde el punto de vista pastoral. Podemos decir que Santiago es uno de los motivos que más han contribuido los métodos pedagógicos para anunciar la fe a las gentes de todos los tiempos. Junto a la predicación, sabemos hoy, estaban la imagen, el teatro y los libros como cauces para la exposición de la fe cristiana. Los caminos de Compostela representan un alto testimonio del buen hacer de todos los estamentos sociales implicados en la peregrinación[52].

Francisco de Asís es un gran testigo de la religiosidad popular en la plenitud de la Edad Media (siglos XII-XIII). El pesebre de Greccio nos ofrece un ejemplo claro de lo que fue para Francisco una religiosidad en sintonía con el pueblo. Las órdenes mendicantes provocan un movimiento de reforma que suscita una respuesta a las necesidades populares de participación en la vida litúrgica, ya alejada del pueblo a causa de las lenguas romances. Son la respuesta a la necesidad de reforma que reclamaba el pueblo de Dios. La fundación de las órdenes terceras son la única forma de corresponsabilidad y protagonismo de los laicos en la vida litúrgica y en el gobierno de los bienes e instituciones de la Iglesia. Aquí podemos decir que está la verdadera fuente y estructura de muchas de las formas de religiosidad popular que han llegado a nuestros días y no tanto en la repetición de teorías acerca del origen pagano de muchas de ellas. Esta es una tesis que necesita una revisión en profundidad desde la documentación histórica y la reflexión teológica en el campo de las relaciones entre la teología académica (escolástica) y la teología espiritual de los grandes maestros renanos y flamencos, cuyo influjo es decisivo en lo que se ha llamado la *devotio moderna* y la teología experimental, de corte popular, frente a la frialdad racional de la escolástica[53]. De todo ello son testigos las diversas formas de espiritualidad propugnadas por la predicación mendicante. Predicación que tiene un marcado matiz penitencial y con diversas expresiones en la religiosidad popular[54].

---

[51] Grupo Escénico "Mundo Nuevo" de San Sebastián, *Santiago Boanerges "El Trueno",* texto policopiado que gentilmente me facilitó don Pablo García Azpillaga, gran amigo y apóstol de los años santos compostelanos.

[52] B. Plongeron (dr.), *La religión populaire... op. cit.* p.85.

[53] Un acercamiento sencillo a la historia de la espiritualidad, tanto de los diversos movimientos como de las órdenes monásticas y religiosas, lo encontramos en las siguientes obras: B. McGuinn - J. Meyendorf (dirs.), *Espiritualidad cristiana. Desde los orígenes al siglo XII,* Buenos Aires-México, 2002; J. Raitt (dir.), *Espiritualidad cristiana. Alta Edad Media y Reforma,* (Buenos Aires-México, 2002); sigue siendo clásica para una aproximación a este tema, en la Edad Media, la obra de J. Leclerq - F. Vandenbroncke - L. Bouyer, *La spiritualité du Moyen Âge 1-2,* París, 1961; sobre este tema he tratado más ampliamente en S. L. Pérez López, *La iglesia en la Galicia bajo medieval (1215-1563),* especialmente las pp. 287-374; M. Castro y Castro, *Bibliografía hispanofranciscana,* Santiago de Compostela, 1999, donde encontramos un elenco exhaustivo de bibliografía franciscana y mendicante sobre estos y otros muchos aspectos; C. Manso Porto, *El arte gótico en Galicia. Los Dominicos,* 1-2, A Coruña, 1993.

[54] Cf. Pedro Cátedra, *Dos estudios sobre el sermón en la España Medieval,* Barcelona, 1981.

Cofradías vinculadas a la Archicofradía Universal del Apóstol Santiago[55]

COFRADÍAS ESPAÑOLAS SEGÚN FECHA DE CREACIÓN

En aquellas cofradías que han sido refundadas se ha tenido en cuenta la fecha de fundación inicial o fecha en la que se menciona por primera vez dicha cofradía en documentos constatados.

Fecha de fundación	**Cofradía**	**Observaciones**
1174	Cofradía de los Setenta de Santiago de Estella (Navarra)	Refundada en 1999
1370	Pontificia, Real e Ilustre Hermandad Sacramental de Santiago Apóstol y Cofradía de Nuestro Padre Jesús de los Remedios en el Santo Sepulcro y Nuestra Señora de la Soledad de Castilleja de la Cuesta (Sevilla)	Refundada en 1986
Siglo XVI	Real, Antigua y Fervorosa Hermandad Mariana y Cofradía de Nazarenos del Santísimo Cristo de la Humildad, Nuestra Señora de los Dolores, Dulce Nombre de María y Santiago Apóstol de Mairena de Alcor (Sevilla)	Refundada en 1913
1569	Primitiva Archicofradía Pontificia y Real Hermandad de Nazarenos de la Sagrada Entrada en Jerusalén, Santísimo Cristo del Amor, Nuestra Señora del Socorro y Santiago Apóstol de Sevilla	
1615	Real, Ilustre, Fervorosa y Muy Antigua Hermandad de Santiago Apóstol y Cofradía de Nazarenos del Santísimo Cristo del Buen Fin, María Santísima de las Angustias y San Juan Evangelista de Aznalcázar (Sevilla)	Refundada en 1986
Siglo XVIII	Hermandad del Apóstol Santiago, de Carabanchel	Refundada en 1996
1944	Ilustre Hermandad de Nuestro Padre Jesús de las Penas en sus Tres Caídas, María Santísima del Amor y del Glorioso Apóstol Santiago de Huelva	
1944	Real y Venerable Cofradía de Penitentes de Santiago, Sagrada Entrada Triunfal de Jesús en Jerusalén, Santísimo Cristo de las Siete Palabras y María Santísima de la Amargura de Palma de Mallorca	
1947	Cofradía del Apóstol Santiago de Pontevedra	Refundada en 1999
1957	Hermandad de caballeros y damas de Santiago (Murcia)	Refundada en 2002
1979	Hermandad y Cofradía de Nazarenos de Nuestro Padre Jesús de la Salud en su Entrada Triunfal en Jerusalén, María Santísima de la Paz y Santiago Apóstol de El Viso de Alcor (Sevilla)	
1993	Cofradía de Santiago Apóstol de Ponferrada	
1994	Cofradía de Santiago Apóstol de Lugo	
1995	Cofradía del Apóstol Santiago de A Coruña	
1999	Cofradía de Santiago de Vigo	
2003	Cofradía del Glorioso Apóstol Santiago de Madrid	
2008	Cofradía de Peregrinos de Santiago Apóstol de Torrevieja	
2008	Amics del Camí de Sant Jaume del Camp	
2011	Cofradía de Santiago de Tui e Baixo Miño – Iacobus	
No consta	Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción y Santiago Apóstol de la Orotava (Tenerife)	

[55] Quiero agradecer a Susana Río su colaboración para elaborar las tablas de las mismas.

Cofradías agregadas en España: 20

Cofradías agregadas por provincias

A Coruña	1		Murcia	1
Alicante	1		Navarra	1
Huelva	1		Pontevedra	3
León	1		Sevilla	5
Lugo	1		Tarragona	1
Madrid	2		Tenerife	1
Mallorca	1		TOTAL	20

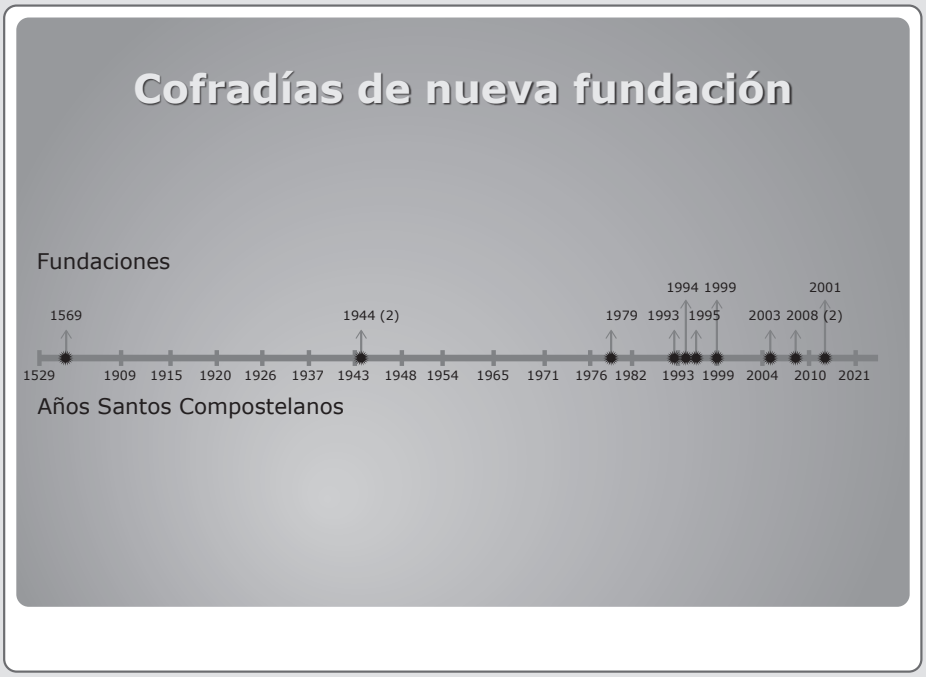
Tipos de Cofradías

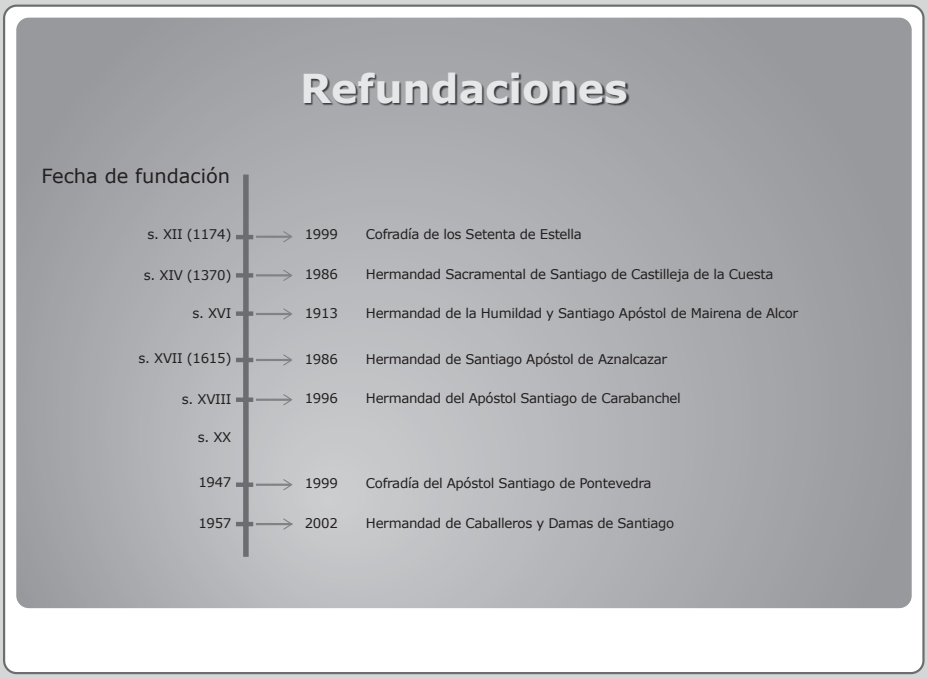
Sacramentales	Tienen como objetivo básico la adoración y devoción al Santísimo	X
Penitenciales	Hacen pública estación de penitencia en Semana Santa	9
De Gloria	No se encuadran en ninguna de las categorías anteriores pero fomentan el culto a alguna advocación mariana o santo	11

Cofradías según su origen

Nueva fundación	12
Refundaciones	7
Otras situaciones	1*

* No consta su fecha de fundación en nuestros expedientes


Cofradías de nueva fundación
Fundaciones
1569
1944 (2)
1979
1993
1994
1995
1999
2003
2008
2001
(2)
1529
1909
1915
1920
1926
1937
1943
1948
1954
1965
1971
1976
1982
1993
1999
2004
2010
2021
Años Santos Compostelanos


Refundaciones
Fecha de fundación
s. XII (1174) 1999 Cofradía de los Setenta de Estella
s. XIV (1370) 1986 Hermandad Sacramental de Santiago de Castilleja de la Cuesta
s. XVI 1913 Hermandad de la Humildad y Santiago Apóstol de Mairena de Alcor
s. XVII (1615) 1986 Hermandad de Santiago Apóstol de Aznalcazar
s. XVIII 1996 Hermandad del Apóstol Santiago de Carabanchel
s. XX
1947 1999 Cofradía del Apóstol Santiago de Pontevedra
1957 2002 Hermandad de Caballeros y Damas de Santiago

Resumen cronológico por fecha de fundación

Fecha de Fundación	Cofradía	Observaciones
1174	Cofradía de los Setenta de Santiago de Estella (Navarra)	Refundada en 1999
1370	Pontifica, Real e Ilustre Hermandad Sacramental de Santiago Apóstol y cofradía de nuestro padre Jesús de los Remedios en el Santo Sepulcro y Nuestra Señora de la Soledad de Castilleja de la Cuesta (Sevilla)	Refundada en 1986
s. XVI	Real, Antigua y Fervorosa Hermandad Mariana y Cofradía de Nazarenos del Santísimo Cristo de la Humildad, Nuestra Señora de los Dolores, Dulce Nombre de María y Santiago Apóstol de Mairena de Alcor (Sevilla)	Refundada en 1913
1569	Primitiva Archicofradía Pontificia y Real Hermandad de Nazarenos de la Sagrada Entrada en Jerusalén, Santísimo Cristo del Amor, Nuestra Señora del Socorro y Santiago Apóstol de Sevilla	
1615	Real, Ilustre, Fervorosa y Muy Antigua Hermandad de Santiago Apóstol y Cofradía de Nazarenos del Santísimo Cristo del Buen Fin, María Santísima de las Angustias y San Juan Evangelista de Aznalcazar (Sevilla)	Refundada en 1986
s. XVIII	Hermandad del Apóstol Santiago de Carabanchel	Refundada en 1996
1944	Hermandad de Nuestro Padre Jesús de las Penas en sus Tres Caídas, María Santísima del Amor y del Glorioso Apóstol de Santiago de Huelva	
1944	Real y Venerable cofracía de Penitentes de Santiago, Sagrada Entrada Triunfal de Jesús en Jerusalén, Santísimo Cristo de las Siete Palabras y María Santísima de la Amargura de Palma de Mallorca	
1947	Cofradía del Apóstol Santiago de Pontevedra	Refundada en 1999
1957	Hermandad de caballeros y damas de Santiago (Murcia)	Refundada en 2002
1979	Hermandad y Cofradía de Nazarenos de Nuestro Padre Jesús de la Salud en su Entrada Triunfal en Jerusalén, María Santísima de la Paz y Santiago Apóstol de El Viso de Alcor (Sevilla)	
1993	Cofradía de Santiago Apóstol de Ponferrada	
1994	Cofradía de Santiago Apóstol de Lugo	
1995	Cofradía del Apóstol Santiago de A Coruña	
1999	Cofradía de Santiago Apóstol de Vigo	
2003	Cofradía del Glorioso Apóstol Santiago de Madrid	
2008	Cofradía de Peregrinos de Santiago Apóstol de Torrevieja	
2008	Amics del Camí de Sant Jaume del Camp	
2001	Cofradía de Santiago de Tui e Baixo Miño-Iacobus	
No Consta	Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción y Santiago Apóstol de la Orotava (Tenerife)	

COFRADÍA DE LOS SETENTA DE SANTIAGO DE ESTELLA

Contacto

Monasterio Iranzu, s/n, 31200 Estella, Navarra. Teléfono: 948 551 562

Historia

De la Cofradía de los Setenta tenemos ya noticias escritas en 1174, cuando D. Pedro de París, sucesor de san Fermín, hace donación de la Iglesia de Nuestra Señora de Puy en favor de la Cofradía de los Setenta, llamada Cofradía de Santiago, con consentimiento del rey Sancho el Sabio, rey de Navarra, y con el consentimiento así mismo del Cabildo de la Catedral de Pamplona.

Más tarde, el rey Teobaldo II deja "legados y obligaciones" a la Cofradía de los Setenta.

La misión de la Cofradía de los Setenta fue la de cuidar a los peregrinos que transitaban por la ciudad hacia Compostela y atender a cuantos venían a visitar a la Virgen del Puy, hospedándose en el Puy.

Hacia el año 1307 a esta Cofradía de los Setenta se la conoce también con el nombre de Cofradía de Nuestra Señora del Puy.

Al finalizar el segundo milenio, el día 25 de julio del año 1999, con ocasión de la celebración del Año Santo, se constituye en "Asociación de Fieles" siguiendo las prescripciones del Código de Derecho Canónico, con sede en la Basílica de Nuestra Señora la Virgen del Puy de Estella y en sus estatutos se recogen los siguientes fines:

- Prestar ayuda material, cultural y espiritual a los peregrinos.
- Fortalecer la fe de los cofrades e intensificar su compromiso apostólico.
- Contribuir a la conservación del patrimonio religioso cultural, fruto de la fe y la piedad cristiana, gran legado de la Iglesia a través de los caminos de Santiago.

En el año 2001 solicitan la agregación a la archicofradía, la cual se les concede en reunión de la junta directiva del 23 de julio de 2001.

PONTIFICA, REAL E ILUSTRE HERMANDAD SACRAMENTAL DE SANTIAGO APÓSTOL Y COFRADÍA DE NUESTRO PADRE JESÚS DE LOS REMEDIOS EN EL SANTO SEPULCRO Y NUESTRA SEÑORA DE LA SOLEDAD DE CASTILLEJA DE LA CUESTA

Contacto

Calle En medio 31, 41950 Castilleja de la Cuesta. Teléfono: 954 161 710

Email secretaria@hermandaddesantiago.es

Historia

A principios del siglo XIV la Orden de Santiago constituye un poderoso señorío cerca de Sevilla; esta orden fue la que llevó a cabo la repoblación de Castilleja de la Cuesta en 1369.

Los orígenes de esta hermandad hay que buscarlos en el siglo XIV, época en la que fue construida la iglesia de Santiago, más tarde parroquia de Castilleja, y que siempre ha sido la sede de esta hermandad. Esa primera cofradía fue erigida en el año 1370 tal como se recoge en la Carta Puebla de ese año y se extinguió en 1676.

Por documentos de la época se sabe que en el siglo XVII existía una Iglesia parroquial del Señor Santiago, en cuya parroquia había una Cofradía del santísimo Sacramento y Santa Veracruz por un lado, y Santo Entierro y María de la Soledad por otro. Para entonces se suponen desaparecidas la Cofradía de Santiago y San Sebastián y la Cofradía del Niño Jesús.

La Hermandad actual es resultado de la fusión en 1795 de la Cofradía del Santísimo Sacramento y Santa Veracruz por un lado, y Santo Entierro y María de la Soledad por otro. Fue posteriormente cuando tomó el título de Santiago.

La devoción a la imagen de Santiago caballero es muy antigua. Fue introducida por los caballeros de la Orden de Santiago, que fueron los fundadores del pueblo y de la antigua hermandad que daba culto al Apóstol y que posteriormente se perdió, hasta que siglos después, con motivo de haber sido Santiago declarado oficialmente Patrón de España, su nombre se añadiría a los titulares de la Cofradía y esta adoptaría la cruz de Santiago como símbolo.

En la última modificación de las Reglas de la actual hermandad se recogen entre sus fines ofrecer culto y veneración a Dios Nuestro Señor y a su Santísima Madre en sus advocaciones de Nuestro Padre Jesús de los Remedios y Nuestra Señora de la Soledad y a Santiago apóstol como titular de la Hermandad.

Esta modificación fue aprobada por el Arzobispado de Sevilla el 11 de marzo de 1986. El 1 de junio de 1999 la Hermandad solicita por vez primera su agregación a la

Archicofradía del Apóstol Santiago. Se les sugiere que subsanen diferentes aspectos como la discriminación por género dentro de la hermandad y retoman su solicitud en octubre del 2005; dicha agregación se le concede el 14 de diciembre de 2005.

Los actos devocionales a Santiago se concentran en la segunda quincena de julio con un Triduo en su honor, la celebración del 25 de julio y la procesión en honor a su titular. Cuentan además con la publicación *Soledad.*

HERMANDAD DEL SANTIAGO APÓSTOL DE CARABANCHEL

Contacto

Parroquia de San Sebastián Mártir, Plaza de la Parroquia 1, 28025 Carabanchel. Teléfono: 914 628 536

Historia

En el año 1936 el archivo de la Parroquia de San Sebastián fue íntegramente destruido, por lo que los datos que se conocen del culto a Santiago allí proceden de la tradición y de lo obtenido en otros archivos.

Aun así, se sabe que en el libro *Relaciones de los Pueblos de España* (1576), y a iniciativa de Felipe II, se recoge lo siguiente: "Este dicho lugar tendrá por voto el día de Santiago ir a la Hermita de Santiago en Carabanchel".

En el siglo XVIII (según la tradición) se asegura la pertenencia de san Isidro Labrador a la Cofradía de Santiago, que de esta forma dataría sus orígenes en la época medieval.

El cura párroco de San Sebastián firma el 19 de noviembre de 1786 un escrito en que indica: "…y también la tradición de que a ella venía a orar y dar limosna a los pobres San Isidro Labrador, y por tanto hoy conservan los dos carabancheles dar caridad de pan, vino y queso a sus vecinos los días de Santa Ana y Santiago (tradición que se sigue haciendo en el día de Santiago), de cuya cofradía dicen que fue hermano el Santo".

Según el archivo diocesano, en 1885 existían en la parroquia de San Sebastián de Carabanchel "el Altar de Santiago, el Cristo del Socorro (de Salcillo) y la Cofradía de Santiago". También se conserva una relación de las cofradías existentes en la parroquia en 1889 donde se recoge la Hermandad de Santiago.

En la actualidad se conserva una talla de Santiago, otra de san Isidro (que es el Hermano mayor de la hermandad) y un "Santiaguito" (talla que se data en el siglo XVIII y que procesionaba desde la parroquia hasta la capilla de la Magdalena, donde solía rezar san Isidro).

La cofradía seguía hasta el año 96 un reglamento que databa de 1946 (con posteriores reformas en 1949) pero en este año deciden actualizar sus reglas para ajustarlas a la "sociedad de hoy". Reforman entonces su reglamento indicando que la cofradía pasará a llamarse "Hermandad de Santiago Apóstol", una asociación privada de fieles con las siguientes funciones:

- Dar el mayor esplendor posible al culto del apóstol Santiago, fomentando su devoción.
- Desarrollar entre los hermanos la unión y la ayuda mutua en caso de necesidad.
- Ayudar a los miembros de la hermandad al desarrollo integral de la persona y, especialmente, en su vida espiritual.

- Cooperar con la Parroquia en su misión pastoral y evangelizadora, viviendo la comunión eclesial.
- Mantener la rica tradición de la que se siente heredera, conservando y acrecentando su patrimonio institucional.
- Animar, dentro de un auténtico espíritu cristiano, la celebración de la Semana Santa, contribuyendo al esplendor de la misma con el paso del Santo Cristo de la Misericordia y el Perdón.

También se recoge en sus estatutos (artículos 3.3 y 3.4) que "Todos los años, el día 25 de julio, o domingo siguiente, si no fuere festivo, se celebrará solemnemente la fiesta principal en honor de Santiago Apóstol, precedida de un Triduo preparatorio. En la Procesión de ese día por las calles de la Parroquia, con la imagen del Santo sobre su carroza, se seguirá la antigua tradición de 'sacar también en andas la de San Isidro, colocando en los hombros de la imagen el escapulario propio de la Hermandad', en recuerdo de la tradición que nos dice que San Isidro Labrador fue Mayordomo de esta Hermandad".

El 3 de abril de 1996 el presidente de la hermandad D. José Jiménez Castellanos, envía las nuevas reglas al Arzobispado de Madrid y Mons. Antonio María Rouco Varela las aprueba con fecha 17 de junio de 1996.

El 4 de mayo de 2001 don Jaime García Rodríguez invita al presidente Castellanos a que agreguen su hermandad a la archicofradía, terminando por materializarse la agregación con fecha de 20 de junio de 2001.

REAL, ANTIGUA Y FERVOROSA HERMANDAD MARIANA Y COFRADÍA DE NAZARENOS DEL SANTÍSIMO CRISTO DE LA HUMILDAD, NUESTRA SEÑORA DE LOS DOLORES, DULCE NOMBRE DE MARÍA Y SANTIAGO APÓSTOL DE MAIRENA DE ALCOR

Contacto

Calle San Bartolomé, 33, 41510 Mairena de Alcor, Sevilla. Teléfono: 955 744 852. Email: humildadmairena@gmail.com

Historia

Tiene su sede canónica en la Iglesia Parroquial de Santa María de la Asunción de Mairena de Alcor. En dicha parroquia posee una capilla propia donde están entronizadas las imágenes de sus titulares y su cotitular, Santiago apóstol. La imagen de Santiago apóstol que veneran actualmente es una talla del año 2008 de Antonio Gavira Alba que sustituye a la precedente (de 1976) que se encontraba en mal estado y tenía menor calidad y valor artístico.

Su estación de penitencia tiene lugar la tarde noche del Jueves Santo. Los días 23 a 25 de julio se realiza el Tríduo Solemne a Santiago Apóstol. El escudo tiene en su óvalo izquierdo la cruz de Santiago. La recepción de nuevos hermanos se realiza en tres fechas del año, y se escoge como una de ellas la festividad del Apóstol.

La hermandad se remonta al siglo XVI y su existencia está testimoniada por la numerosa documentación del archivo de la cofradía y del Palacio Arzobispal. Pasó por

épocas de decaimiento, hasta que en el año 1913 un grupo de jóvenes, hijos de antiguos hermanos, alentados por el párroco de la villa, acuerdan reorganizar la hermandad.

En un principio tenía un único titular, el Santísimo Cristo de la Humildad; más tarde se incorpora la imagen de la Virgen de los Dolores en las procesiones y como titular, y posteriormente los demás titulares.

En 1936 (el 20 de julio) fueron destruidas las imágenes de la hermandad y se quemaron la mayor parte de sus enseres. Los siguientes años fueron de reorganización.

La hermandad acuerda solicitar en agosto de 2010 la agregación a la archicofradía, cuyo asesor informa de que a pesar de no recoger en sus fines expresamente el culto al Apóstol Santiago sí implícitamente se expresa en otros puntos:

Regla 30: Todos los miembros de la Hermandad se caracterizan por su devoción a los titulares. Sección primera del capítulo 6: La Hermandad celebrará el Triduo en honor al Apóstol Santiago en los días precedentes a su festividad.

La agregación es concedida el 21 de diciembre de 2011.

REAL, ILUSTRE, FERVOROSA Y MUY ANTIGUA HERMANDAD DE SANTIAGO APÓSTOL Y COFRADÍA DE NAZARENOS DEL SANTÍSIMO CRISTO DEL BUEN FIN, MARÍA SANTÍSIMA DE LAS ANGUSTIAS Y SAN JUAN EVANGELISTA

Contacto

Calle Pedro Mora, 2, 41849 Aznalcázar, Sevilla

Historia

La devoción a Santiago apóstol echa raíces en Aznalcázar, y por los pueblos del Aljarafe en general, a raíz de la reconquista de los mismos por el Gran Maestre de Santiago Garci-Pérez de Vargas y Pelayo de Correa (Pelay Correa) hacia el año 1251. La fundación de esta hermandad bajo el título de Santísimo Cristo del Buen Fin, María Santísima de las Angustias, San Juan Evangelista y Santiago Apóstol se realizó en la iglesia de Santiago, sita a extramuros de la villa, según se hace constar en *Breve de su Santidad Pío VI* y allí estuvo hasta finales del siglo XVIII cuando, por estar la iglesia en peligro de hundirse (tras el terremoto de Lisboa), se trasladaron las imágenes a la iglesia parroquial de San Pablo Apóstol de Aznalcázar.

Junto a la devoción a Santiago apóstol, encontramos también la devoción a la Virgen María en su advocación de las Angustias y al Señor del Buen Fin. Será posteriormente cuando se funden y constituyan en una sola hermandad, existiendo datos fidedignos de la misma en los archivos del Palacio Episcopal con fecha de 1615.

Según consta en los archivos parroquiales y municipales, existían en la segunda mitad del siglo XVI una ermita y un hospital de Santiago, lo que hace suponer la existencia de una hermandad que los regentara.

Su Santidad el papa Pío VI, según *Breve* que obra en el archivo de la hermandad, de finales del siglo XVIII, concedió indulgencia plenaria a todos los fieles que visitaran la iglesia donde estaba expuesta la imagen de Santiago de la Villa de Aznalcázar desde las primeras vísperas hasta el ocaso del sol en Domingo de Palmas y el 25 de julio.

Debido a un incendio en el templo parroquial donde radica la hermandad en el año 1932, son muy pocos los datos históricos que se poseen sobre la cofradía. Igualmente desaparecieron las imágenes y enseres, que hubieron de encargarse de nuevo.

La tradicional hermandad revisa sus reglas en 1986, adecuándolas al Derecho Canónico, y en sus estatutos se dispone que tiene entre sus fines:

- Promover y estimular el culto público.
- Cuidar y promover entre los miembros de la hermandad la formación teológica y espiritual debida para el ejercicio del apostolado propio de los laicos.
- Ejercer obras de piedad y caridad.
- Ayudar a vivir cristianamente las exigencias de compromiso de la fe de sus hermanos.

En el año 2006 y a fin de ser agregados a la archicofradía resaltan en su título la devoción al apóstol Santiago (colocándolo en primer lugar) e introducen entre sus fines (como fin número 5) fomentar su culto. El día 2 de febrero de 2007 solicitan la agregación, que se le concede el 27 del mismo mes.

La hermandad celebra en el mes de julio los solemnes cultos y la procesión en honor a Santiago en fecha de 25.

PRIMITIVA ARCHICOFRADÍA PONTIFICIA Y REAL HERMANDAD DE NAZARENOS DE LA SAGRADA ENTRADA EN JERUSALÉN, SANTÍSIMO CRISTO DEL AMOR, NUESTRA SEÑORA DEL SOCORRO Y SANTIAGO APÓSTOL DE SEVILLA

Contacto

Calle Villegas, 4, 41004 Sevilla. Teléfono: 954 562 550. Email: info@hermandaddelamor.es

Historia

Sus orígenes datan de la segunda mitad del siglo XVI. Ortiz de Zúñiga cita a la Hermandad del Santísimo Amor de Cristo, Madre de Dios y Santiago en el año 1569.

El hecho de haber sido instituida la citada hermandad en la iglesia de Santiago el Viejo es la causa de que figure como titular el apóstol Santiago. En el referido templo permaneció hasta principios del siglo XVII, lo que se confirma por la lectura de una Bula de S.S. Clemente VIII otorgada a la hermandad en 1601.

En el año 1603 se traslada a la Iglesia conventual de Nuestra Señora de Consolación de los Padres Terceros, fusionándose con la hermandad de la Sagrada Entrada en Jerusalén, que ya existía en el templo (licencia concedida entre los años 1618 a 20).

Sus reglas fueron sometidas a varias reformas, entre las que es importante la de 1789, porque permite la recepción de mujeres como hermanas y establece la obligación de celebrar misa réquiem por el alma de los hermanos difuntos.

El 13 de abril de 1810, por disolución de la comunidad religiosa, la hermandad se traslada a la parroquia del Arcángel San Miguel. En esta época se vive el esplendor de la hermandad con el ingreso en 1820 del Rey Fernando VII y su familia (en años posteriores) como hermanos, lo que lleva a que S.S. León XII le conceda el título de archicofradía, convirtiéndose así en la primera cofradía de penitencia de la ciudad a la que se le otorga dicho título.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX comienza para la hermandad un período de vicisitudes que lo obligan a cambiar en seis ocasiones de templo entre 1868 y 1922. Los cambios continuarían hasta su instalación definitiva en 2008 en la Iglesia Colegial de El Divino Salvador de la ciudad de Sevilla.

El 23 de diciembre de 2012 solicitan la agregación a la archicofradía, presentando la pertinente solicitud acompañada de los estatutos y de la aprobación de los mismos mediante Decreto de 17/02/2010 del Arzobispado de Sevilla.

El asesor jurídico de la archicofradía constata que el culto al apóstol Santiago (a pesar de no recogerse entre sus fines principales) si está previsto en sus estatutos (regla 37: La hermandad celebrará su festividad con misa solemne en su honor). Constata también que el escudo de la hermandad recoge la cruz de Santiago.

Se le concede la agregación el 15 de mayo de 2012.

ILUSTRE HERMANDAD DE NUESTRO PADRE JESÚS DE LAS PENAS EN SUS TRES CAÍDAS, MARÍA SANTÍSIMA DEL AMOR Y DEL GLORIOSO APÓSTOL SANTIAGO

Contacto

Parroquia del Sagrado Corazón de Jesús, Puebla de Guzmán, 19, edificio Nuestra Señora del Amor, 21007 Huelva.

Email: hermandadtrescaidashuelva@gmail.com, web: www.trescaidashuelva.com

Historia

El 4 de julio de 1944 se obtiene la autorización provisional para la constitución de la hermandad por parte del Sr. Vicario General de la Archidiócesis de Sevilla. Se constituye bajo la presidencia del cura párroco de la iglesia de la Inmaculada Concepción y del Superior de los RR.PP. Paules, padre Miguel Gutiérrez. Se nombra en dicha fecha Hermano Mayor a D. Nicolás Domínguez Díaz. El 20 de julio del 44 se nombró una comisión para gestionar la construcción de un paso y el 27 de julio asumía la dirección espiritual de la hermandad el padre Miguel Gutiérrez. Se acuerda que la cofradía haga salida de penitencia el Lunes Santo a las 9 de la noche; el día 26 de marzo de 1945 sale por primera vez con la imagen de Nuestro Padre Jesús de las Penas en sus Tres Caídas.

En marzo de 1945 se nombra Hermano Mayor Honorario al Sr. arzobispo dimisionario de Lima don Emilio Lissón Chávez y la hermandad pasa a recibir el apelativo de Ilustre.

En 1947 y por disposiciones eclesiásticas, dado que las puertas de la iglesia parroquial eran excesivamente pequeñas para la salida de los pasos, la hermandad ha de trasladarse a la parroquia del Sagrado Corazón de Jesús.

Desde sus comienzos, la Cruz de Santiago es emblema y símbolo de la hermandad, representada en el centro de la heráldica "como símbolo de nuestro peregrinar por la tierra en el que, imitando al Apóstol Santiago, tratamos de propagar el Evangelio y la doctrina de Cristo practicando sus mandamientos"; utilizan en su simbología también la concha de vieira en escudos y pasos y los hermanos rinden culto al Apóstol y organizan peregrinaciones a Santiago. Sin embargo no es hasta el año 2010 en que la

hermandad, hasta ese momento denominada de Nuestro Padre Jesús de las Tres Caídas y María Santísima del Amor, incluye como titular a Santiago.

En 1977 se aprobaron los actuales estatutos que rigen la hermandad. En los años 79 y 80 su sede sufrió sendos incendios fortuitos que hacen que se pierdan parte de sus enseres y archivos.

El 25 de enero de 2010, en Asamblea General Extraordinaria, se aprueba por aclamación la reforma de los estatutos para la inclusión del Glorioso Apóstol Santiago como titular de la hermandad, que pasa a ser titular cuando, el 5 de marzo de ese año, el Obispado de Huelva aprueba las nuevas normas.

En los estatutos se recogen los siguientes fines:

- Promover el culto público a sus titulares.
- Promover la convivencia fraternal entre sus miembros.
- Formación, apostolado, ejercicio de la caridad y ayuda a la vida cristiana de los cofrades.
- Impulsar la peregrinación al Santo Sepulcro del apóstol Santiago con sentido cristiano, procurando que el peregrino sea acogido y esté atendido en su peregrinación en todos los caminos que conducen a Santiago.

También se recoge, tras la reforma del año 2010, que se celebrará una solemne función religiosa en honor a Santiago Apóstol el 23 de mayo y que se realizará una imagen del Apóstol que acompañe a los otros dos titulares en la capilla de la hermandad en la parroquia del Corazón de Jesús.

Tras presentar los documentos pertinentes sobre la reforma, pueden ser ya agregados a la archicofradía, lo que finalmente consiguen el día 8 de julio del año 2010.

Actualmente cuentan con una imagen de Santiago apóstol del imaginero Juan Alberto Pérez Rojas (2012).

REAL Y VENERABLE COFRADÍA DE PENITENTES DE SANTIAGO, SAGRADA ENTRADA TRIUNFAL DE JESÚS EN JERUSALÉN, SANTÍSIMO CRISTO DE LAS SIETE PALABRAS Y MARÍA SANTÍSIMA DE LA AMARGURA DE PALMA DE MALLORCA

Contacto

Apartado 1478, 07080 Mallorca

Historia

Cofradía penitencial fundada en 1944 (fecha en la que participó por primera vez en las procesiones de la Semana Santa palmesana), cuyos fines son organizar los actos propios como cofradía, asistir a las procesiones, honrar y fomentar el culto al apóstol Santiago, así como a las sagradas imágenes de los pasos titulares, peregrinar al sepulcro del apóstol Santiago durante el año santo jubilar y ayudar en la medida de lo posible a las familias necesitadas.

Con sede canónica en la iglesia parroquial de San Jaime, que data del siglo XIII, reformaron sus estatutos en el año 1999, recibiendo aprobación del Obispado con fecha del 10 de marzo de 2009.

El 8 de julio de ese mismo año y tras visita a Santiago del, por aquel entonces, presidente Antonio Enseñat Font, solicitan la agregación a la archicofradía, la cual, a la vista de la documentación presentada, se les concede el 17 de julio de 2009.

El 23 de octubre del año 2010 la cofradía acudió en peregrinación a Santiago y se realizó un pequeño acto de hermanamiento.

(El Presidente de la cofradía, que había conducido todas las gestiones de agregación, fue obligado a dimitir de la presidencia y destituido de sus cargos políticos por problemas legales en el año 2011; desde entonces no hay más noticias sobre la cofradía. Continúa procesionando en la Semana Santa pero no han tenido más relación con la archicofradía. Entiendo que quizás la agregación fuese empeño personal de don Antonio que además era cofrade de la archicofradía).

COFRADÍA DEL APÓSTOL SANTIAGO DE PONTEVEDRA

Contacto

Rúa Alta, 10, 36002 Pontevedra. Teléfono: 986 861 056

Email: camiport@yahoo.es

Historia

La ciudad de Pontevedra es punto de paso importante del Camino Portugués a Santiago, cuenta con el santuario de la Virgen Peregrina y las parroquias de la Virgen del Camino y del Santiago Peregrino de O Burgo, que en el año 1947 fue sede de una antigua cofradía del apóstol Santiago, hoy desaparecida.

En el año jubilar compostelano de 1999 un grupo de devotos y peregrinos decidieron refundar dicha cofradía con voluntad de que el culto jacobeo y la peregrinación fuesen caminos de evangelización para toda la humanidad. Surgió así la asociación privada de fieles denominada Cofradía del Apóstol Santiago de Pontevedra en el seno de la Asociación de Amigos del Camino Portugués a Santiago.

Su finalidad sería la siguiente:

- Fomentar y propagar el culto al apóstol Santiago.
- Promover las peregrinaciones.
- Ayudar a los peregrinos.
- Agrupar a las personas que peregrinaron a Santiago, especialmente a las que poseen el documento acreditativo oficial llamado Compostela.
- Crear vínculos fraternos entre los cofrades para mayor vivencia cristiana.
- Defender, conservar y potenciar el patrimonio histórico, cultural y religioso de los diferentes caminos de peregrinación a Santiago.
- Cooperar con las actividades parroquiales de la iglesia de Santiago Peregrino de O Burgo.
- Realizar estudios, publicaciones y actos culturales sobre el apóstol Santiago, las peregrinaciones y sus caminos y sobre cualquier tema jacobeo en general.

Solicitan la aprobación del Arzobispado de Santiago de Compostela el 16 de marzo del año 2000 y la reciben el 29 de abril del citado año.

El 29 de junio del mismo año realizan solicitud formal de agregación a la Archicofradía del Apóstol Santiago, que les es concedida el 18 de septiembre del año 2000.

HERMANDAD DE CABALLEROS Y DAMAS DE SANTIAGO

Contacto

Calle Santísimo, 1 (parroquia), 30012 Santiago el Mayor, Murcia.

Teléfono: 986 346 651. Email: santiagoelmayorparroquia@gmail.com

Historia

La Hermandad de Caballeros de Santiago fue fundada el 27 de agosto del año 1957 en la iglesia parroquial de Santiago el Mayor de Murcia por iniciativa de su cura párroco don Salvador Pérez Pérez y con el Vº Bº del reverendísimo señor obispo de la Diócesis de Cartagena don Ramón Sanahuja y Marce, y todo a raíz de las misiones celebradas en el barrio por el reverendo padre don Eduardo Rodríguez de la Compañía de Jesús, tal como consta en las actas de la hermandad.

Tras diversos avatares la asociación llegó a desaparecer, hasta que en el año 2002 el cura párroco don Julián Marín Torrecilla decidió poner de nuevo en marcha la que instituyó como Hermandad de Caballeros y Damas de Santiago, formando una asociación pública de fieles con la aprobación y licencia del reverendísimo señor obispo de la Diócesis de Cartagena don Manuel Ureña Pastor.

La hermandad venera una imagen de Santiago el Mayor realizada por el escultor Antonio García Mengual en madera de pino policromada y estofada con oro fino que se estrenó el 25 de julio de 1956.

Los estatutos, datados en 2002, recogen que la Hermandad de Caballeros y Damas es una asociación pública de fieles continuadora de la primitiva Hermandad de Caballeros de Santiago con los siguientes fines:

- Agrupar a hombres y mujeres que profesan la fe católica y que sienten devoción al Apóstol Santiago.
- Fomentar de este modo el amor al apóstol Santiago, individual y colectivamente.
- Contribuir al mayor esplendor de su culto.
- Estimular a los caballeros y damas a vivir conforme a exigencia de su fe predicada por el apóstol Santiago.
- Contribuir a las obras y actividades de inspiración cristiana y social que la hermandad promueva y apoye.
- Participar activamente en los actos que se establezcan en honor de Santiago y prestar su colaboración, ayuda y apoyo a los mismos.

Los nuevos estatutos son aprobados por monseñor Ureña Pastor en calidad de obispo de Cartagena el día 12 de noviembre de 2002.

El 29 de mayo de 2004 solicitan la agregación a la Archicofradía Universal del Apóstol Santiago, que les es concedida en reunión de la Junta Directiva de día 13 de julio del mismo año.

HERMANDAD Y COFRADÍA DE NAZARENOS DE NUESTRO PADRE JESÚS DE LA SALUD EN SU ENTRADA TRIUNFAL EN JERUSALÉN, MARÍA SANTÍSIMA DE LA PAZ Y SANTIAGO APÓSTOL DE EL VISO DE ALCOR

Contacto

Calle Corredera 146, 41520 El Viso de Alcor.

Email: secretaria.sagradaentradaviso@gmail.com

Historia

En la primavera del año 1979, en El Viso de Alcor, un grupo de jóvenes decide crear la Hermandad y Cofradía de Nazarenos de Nuestro Padre Jesús de la Salud en su Sagrada Entrada Triunfal en Jerusalén, María Santísima de la Paz y Santiago Apóstol, con la intención de transmitir el fervor y la devoción del Señor montado en la borriquita que tanta difusión tenía en Sevilla.

Comienza su andadura vinculada a la parroquia de Santa María del Alcor y con el objetivo, entre otros, de promover el culto público a sus titulares.

El 7 de septiembre del año 2004 se celebra "Cabildo de Oficiales" y acuerdan solicitar a la archicofradía la agregación con motivo de la celebración de los veinticinco años de la fundación como hermandad de penitencia. La agregación se le concede el 21 de julio de 2005.

La cofradía procesiona una imagen del apóstol Santiago y celebra una solemne función en honor al Apóstol Santiago todos los 25 de julio. Cuentan con la publicación *Domingo de Ramos.*

COFRADÍA DE SANTIAGO APÓSTOL DE PONFERRADA

Contacto

Calle de La Iglesia, 8, 24400 Ponferrada. Teléfono: 987 410 970

Historia

La cofradía se funda coincidiendo con la clausura del año santo de 1993. El origen de la misma está en el compromiso de fe surgido de la peregrinación realizada en julio del citado año por un grupo de 146 peregrinos andando y 50 en bicicleta desde Ponferrada hasta Santiago, y bajo la organización de la parroquia de Santiago de Flores del Sil y su párroco don Francisco Martínez Pérez.

A raíz de esta peregrinación se llevó a cabo una convivencia de la que surgió una junta provisional encargada de confeccionar unos estatutos que se enviaron al Episcopado de Astorga y fueron aprobados el 30 de diciembre de 1993.

Inició su andadura con 300 cofrades.

Su principal finalidad es trabajar en favor del Camino de Santiago y promover la peregrinación, por lo que la cofradía comenzó en el año 94, desde Roncesvalles a Santiago, un peregrinaje con un grupo de 105 peregrinos que en etapas anuales de 150 kilómetros llegaron a Santiago en el año santo de 1999. Experiencia que se repitió en años posteriores desde Irún, Lisboa y la propia Ponferrada y tratando siempre de finalizar en Santiago en coincidencia con los años santos compostelanos.

En 1995 la cofradía participó por primera vez en la Semana Santa ponferradina con un vía crucis penitencial, integrándose así en el organigrama de la Semana Santa de Ponferrada, en la que participa bajo el nombre de Procesión Penitencial del Cristo del Camino.

La cofradía se constituyó en su momento como asociación pública para fomentar el culto y la peregrinación al sepulcro del apóstol Santiago proponiéndose los siguientes fines:

- Vivir bajo la advocación y amparo de Santiago, tributándole constante y fervoroso culto.
- Promover una vida cristiana intensa y perfecta y el ejercicio de la caridad mutua entre los cofrades y con los necesitados y peregrinos
- Facilitar la formación religiosa, moral y social de todos los cofrades y por todos los medios a su alcance, tales como conferencias, cursillos, demostraciones, excursiones, peregrinaciones, etc.

COFRADÍA DE SANTIAGO APÓSTOL DE LUGO (Hoy en día inactiva)

Contacto

jmabelex@gmail.com

Historia

El día 13 de diciembre de 1994 seis personas se reúnen en Lugo para constituir la Cofradía de Santiago Apóstol de Lugo, aprueban sus estatutos y constituyen una junta gestora bajo la presidencia de doña Patricia Llanos Pedraza.

La cofradía surge como una asociación pública de fieles con ámbito diocesano y con idénticos fines a los de la archicofradía: fomentar el culto al apóstol Santiago y ayudar a la vida cristiana de los cofrades.

Se habla de nueva constitución puesto que, tras indagaciones en Lugo, llegan a saber que allí no ha existido nunca cofradía de Santiago como tal, sino una delegación de la archicofradía que data de la década de los 40. Tras la Guerra Civil un odontólogo santiagués residente en Lugo inscribe en la archicofradía a un nutrido grupo de lucenses (entre ellos muchos militares). Un pliego del registro de la Cancillería del Obispado de Lugo del año 1948 recoge la constitución de la delegación de la archicofradía con intención de agrupar a todos esos cofrades. La delegación nace al calor de la celebración del encuentro mundial de la juventud en Santiago y su cometido principal es la celebración de actos litúrgicos en la ciudad de Lugo con motivo de las fiestas del Apóstol.

La actual cofradía surge a raíz de la experiencia del año santo de 1993 y de una peregrinación organizada con dicho motivo. De esta peregrinación partió la idea de "mantener viva la llama encendida de la peregrinación y no solamente entre sus participantes sino en la propagación dentro de nuestros ambientes respectivos".

En el informe que elaboran con motivo del I Encuentro de Cofradías celebrado en Santiago recogen las que serán sus líneas iniciales de actuación: difusión de los caminos a Santiago como experiencia educativa y formativa dentro de la Iglesia, inventario de bienes culturales en las rutas de Lugo, contacto con párrocos de las parroquias que tengan de titular a Santiago, estudios de la imaginería representativa de Santiago.

La cofradía recibe la aprobación del obispo de Lugo el 28 de febrero de 1995.

El 10 de agosto de 1998 solicitan la agregación a la archicofradía, que se le concede el día 3 de mayo de 1999.

(Hoy en día la cofradía no funciona, pues por diferentes motivos sus impulsores ya no residen en Lugo).

COFRADÍA DEL APÓSTOL SANTIAGO DE A CORUÑA

Contacto

Parroquia de Santiago, Calle O Parrote, 1, 15001 A Coruña

Contacto

El 9 de marzo de 1995 se funda en A Coruña la Cofradía del Apóstol Santiago, y en esa misma fecha se redacta el acta fundacional bajo supervisión de don Manuel Veiga Castiñeira (párroco de Santa María del Campo y Santiago) y con la firma de 14 vecinos de A Coruña con disposición para constituir la cofradía. Es nombrado presidente don Joaquín Vilas de Escauriaza.

La cofradía se vincula a la Iglesia Parroquial de Santiago, donde se conoce que hubo una antigua cofradía de Santiago.

En dicha acta se aprueban también sus estatutos, que recogen la singularidad de A Coruña como punto de partida del camino terrestre de los peregrinos que llegaban por vía marítima.

La cofradía surge como asociación privada de fieles, con carácter religioso, asistencial y cultural y con los siguientes fines:

- Fomento y propagación del culto al apóstol Santiago.
- Promoción de las peregrinaciones a su tumba, propiciando las efectuadas en la forma tradicional.
- Ayuda a los peregrinos.
- Agrupación de las personas que peregrinaron a Santiago, especialmente de las poseedoras del documento acreditativo oficial, denominado “Compostela”.
- Creación de vínculos fraternos entre los cofrades para una mayor vivencia cristiana.
- Defensa, conservación y potenciación del patrimonio histórico, cultural y religioso de los diferentes caminos de peregrinación a Santiago.
- Cooperación con las actividades parroquiales de la Iglesia de Santiago
- Realización de estudios, publicaciones y actos culturales sobre el apóstol Santiago, las peregrinaciones y sus caminos y sobre cualquier tema jacobeo en general.

Sin embargo la cofradía no echa a andar formalmente hasta años después, cuando consigue el 5 de noviembre de 1997 el registro ante el Ministerio de Justicia, y el 6 de marzo de 1998 la pertinente aprobación de don Julián Barrio Barrio en calidad de Arzobispo de la Diócesis.

El 6 de noviembre de 1998 la cofradía se presenta oficialmente en un acto presidido por don Julián Barrio y con la asistencia de don Jaime García como delegado de peregrinaciones y varios párrocos de la ciudad y del Camino Inglés.

El 17 de diciembre de 1998 su entonces presidente, don Manuel Mora y Pita da Veiga, solicita la agregación a la Archicofradía Universal del Apóstol Santiago; habiéndose entregado la documentación necesaria, se le concede el 3 de mayo de 1999.

Entre sus actividades destacan:

- Información y atención a los peregrinos (entrega de material sobre el camino y credenciales) los jueves por la tarde en la parroquia.
- Organización de actividades culturales para los cofrades.
- Publicación de un boletín informativo (antiguamente llamado Bordón).
- Misa para los cofrades todos los días 25 de mes.
- Asistencia a foros, encuentros y congresos jacobeos.
- Vigilancia del marcado y estado del Camino Inglés.
- Peregrinaciones periódicas a Santiago (han actuado como oferentes en varias ceremonias de la festividad de Clavijo).

COFRADÍA DEL APÓSTOL SANTIAGO DE VIGO

Contacto

Parroquia de Santiago, calle García Barbón s.n., 36201 Vigo. Teléfono: 986 490 490

Historia

La Cofradía del Apóstol Santiago de Vigo se constituyó en el año 1999 en la Parroquia de Santiago de esa ciudad; el 22 de enero del año 2000 recibe la aprobación de monseñor José Diéguez Reboredo, obispo de Tui-Vigo.

Nace con los mismos fines generales que la archicofradía: fomentar el culto al Apóstol Santiago y ayudar a la vida cristiana de los cofrades, proponiéndose en particular:

- Fomentar la peregrinación cristiana al sepulcro del Apóstol Santiago en la Diócesis de Tui-Vigo.
- Buscar que a su paso por la ciudad de Vigo el peregrino esté bien atendido, así como también en su peregrinación por los caminos a Santiago, especialmente en el Camino Portugués, fomentando para ello los hospitaleros.
- Ofrecer elementos de ayuda para que la peregrinación sea ocasión de evangelización para los peregrinos y sus ambientes.
- Colaborar con otras entidades para facilitar atención espiritual a los peregrinos y servicio material y cultural a su paso por la ciudad de Vigo.
- La cofradía será sensible en prestar ayuda para conservar el patrimonio religioso-cultural, sobre todo en los caminos portugueses a Santiago.

El día 9 de noviembre del año 2000 acuerdan en Asamblea General Extraordinaria solicitar la agregación a la archicofradía, la cual se le concede el 14 de mayo de 2002.

Desde su constitución peregrinan anualmente a Santiago y realizan la invocación al Apóstol. Celebran conjuntamente con la parroquia las tres solemnidades y distribuyen las credenciales de la catedral en la parroquia.

COFRADÍA DEL GLORIOSO APÓSTOL SANTIAGO DE MADRID

Contacto

Calle Bailén, 8, 28071 Madrid

Historia

Según la tradición, la imagen de la Virgen venerada durante siglos en la catedral de la Almudena, y a la que los madrileños siempre han tenido gran devoción, fue traída a España por el apóstol Santiago cuando vino a predicar el Evangelio.

En el año 2003 se crea la Cofradía del Glorioso Apóstol Santiago de Madrid en la catedral metropolitana de la Almudena como asociación pública de fieles con los siguientes fines:

- Mantener las experiencias que el peregrino haya vivido con ocasión de su peregrinación y darle ocasión de enriquecerse con las de los demás.
- Profundizar en la fe apostólica en comunión con los planes diocesanos de Evangelización, Pastoral y Catequesis.
- Fomentar el culto a Santiago, primer Apóstol de nuestra fe.
- Ayudar al progreso de la vida cristiana de los cofrades y peregrinos.

El 31 de marzo de 2003 reciben los estatutos y la cofradía la aprobación de monseñor Rouco Varela.

El 11 de marzo de 2004 cursan la solicitud de agregación ante la Archicofradía Universal del Apóstol Santiago, que se le concede el 25 de marzo del mismo año.

(NOTA: algún peregrino me ha dado noticias de que la cofradía no funciona y ni en la catedral de la Almudena ni en el Arzobispado –que dejaron como dirección de contacto– conocen su existencia. Esto me lleva a pensar que fue una iniciativa casi personal de don Joaquín Chalud, canónigo de la catedral de la Almudena y amigo de don Jaime García, que figura encabezando todas las gestiones).

COFRADÍA DE PEREGRINOS DE SANTIAGO APÓSTOL DE TORREVIEJA

Contacto

Calle Torresal, 5, bajo, izquierda, 03181 Torrevieja. Teléfono: 616 939 319.

Email: atrebolloperegrino@gmail.com

Historia

El 26 de enero del año 2008 se reúnen en Torrevieja 16 personas para fundar la Cofradía de Santiago Apóstol de Torrevieja, nombrando una comisión gestora presidida por don Antonio Tomás Rebollo Rabasco, que continúa siendo a día de hoy presidente.

El 2 de julio de 2008, recibía la aprobación canónica de monseñor Rafael Palmero Ramos, Obispo de Orihuela-Alicante.

La cofradía surge como asociación pública de fieles vinculada a la Iglesia Parroquial de la Inmaculada Concepción de Torrevieja y con los siguientes fines:

- Vivir bajo la advocación y amparo del apóstol Santiago.
- Tributar constante y fervoroso culto a su imagen.

- Peregrinar a su sepulcro.
- Formarse como buenos cristianos mediante una vida intensa y perfecta.
- Favorecer la vida en santidad entre los miembros.
- Colaborar en los plantes pastorales diocesanos y parroquiales.
- Promover la formación cristiana, el apostolado o la justicia social en ámbitos específicos.
- Ayudar a la Iglesia y a los pobres en sus necesidades.

La cofradía organiza anualmente peregrinaciones a Santiago (acostumbran a acompañar a la archicofradía como oferentes de la festividad de Clavijo) y más esporádicamente a Roma o Tierra Santa. Igualmente tiene un punto de atención, información y reparto de credenciales para peregrinos.

La cofradía colabora con entidades como el Hospital San Jaime de Torrevieja a fin de ofrecer información y formación a los peregrinos en áreas como, por ejemplo, cuidados y salud durante el Camino.

Ha entronizado en la iglesia de la Inmaculada Concepción una imagen de Santiago y organiza diferentes actos culturales como conferencias, charlas y exposiciones.

Recibieron la agregación de la Archicofradía Universal del Apóstol Santiago el día 7 de octubre de 2009.

AMICS DEL CAMÍ DE SANT JAUME DEL CAMP

Contacto

Parroquia de San Joan Baptista, Praça Prim, 8, 43301 Tarragona. Teléfono: 977 222 652

Historia

Asociación con doble registro civil y canónico. Se constituye en 2008 como asociación privada de fieles en la Archidiócesis de Tarragona y en sus estatutos recogen como domicilio social el santuario de la Madre de Dios de Loreto en Tarragona.

Entre sus finalidades están las siguientes:

- Dar a conocer la ruta del Camino de Santiago desde su visión cristiana y cultural.
- Informar a las personas que lo soliciten de las formas para realizar la peregrinación jacobea.
- Ser lugar de fórum y encuentro para tratar temas relacionados con el Camino de Santiago.
- Organizar charlas, conferencias y actos culturales.
- Proporcionar las credenciales a los peregrinos que lo soliciten.
- Estudio del hecho histórico de los peregrinos que partieron a Santiago desde Tarragona.
- Promoción cultural, turística y religiosa de los caminos que llevan a Compostela.

Solicitan la agregación el 9 de julio de 2009 y se les concede el 17 de ese mismo mes.

IACOBUS – COFRADÍA DE SANTIAGO DE TUI E BAIXO MIÑO

Contacto

Amorín, A Arrotea 4, 36791 Tomiño. Teléfono: 652 896 311.

Email: iacobustui@gmail.com

Historia

El 7 de mayo de 2011 se constituye en la parroquia de San Francisco de Tui la Cofradía de Santiago de Tui e O Baixo Miño "Iacobus".

Nace de la inquietud de un grupo de peregrinos que, después de haber peregrinado a Compostela y tras meditar sobre cuál podría ser su contribución al Camino de Santiago, decide constituir una cofradía en honor al apóstol; su finalidad sería la hospitalidad cristiana en los itinerarios de peregrinación, en el área geográfica del Baixo Miño, el Camino Monacal por la Costa, el Camino del Norte por Tomiño y el Camino Portugués Central por Tui.

Sus fines, recogidos en los estatutos, son estos:

- Fomentar la peregrinación al sepulcro del Apóstol Santiago con la orientación cristiana que le es propia, y con la amplitud tradicional en Galicia.
- Buscar que el peregrino sea bien acogido y esté bien atendido en su peregrinación. Para ello la cofradía procurará ofrecer la tradicional hospitalidad cristiana a través de la apertura de albergues de peregrinos en aquellas localidades de su ámbito en que sea necesario.
- Ofrecer elementos de ayuda para que la peregrinación sea una ocasión de evangelización para los peregrinos y sus ambientes.
- Colaborar con la Catedral de Tui para facilitar la atención espiritual, cultural y material a los peregrinos.

La cofradía recibe la aprobación del Obispado de Tui Vigo el 20 de enero de 2012. El 27 de marzo de ese mismo año solicitan la agregación a la archicofradía y esta se le concede el 15 de mayo.

COFRADÍA DE NUESTRA SEÑORA DE LA CONCEPCIÓN Y SANTIAGO APÓSTOL DE LA OROTAVA

Contacto

Parroquia de Nuestra Señora de la Concepción, 38300 Orotava. Email: info@concepcionorota.info

Historia

No existe ningún dato sobre la cofradía. Solo un documento de 11 de agosto de 1953 en el que consta que solicitó su agregación y que la junta directiva de la archicofradía no manifiesta impedimento alguno en que se conceda.

Intentos de contacto posteriores al año 2002 fueron infructuosos.

COFRADÍAS EXTRANJERAS SEGÚN FECHA DE CREACIÓN

En aquellas cofradías que han sido refundadas se ha tenido en cuenta la fecha de fundación inicial o fecha en la que se menciona por primera vez dicha cofradía en documentos constatados.

Fecha de fundación	**Cofradía**	**Observaciones**
Siglo XIII	St. Jakobusbruderschaft de Trier (Alemania)	Refundada en 2003
Siglo XIV	Confrerie des Pelerins de Saint Jacques de Compostelle de Bordeaux et de Gironde (Francia)	
1993	Confrerie Saint Jacques en Lutry (Suiza)	
1993	Hermandad de Santiago Apóstol de Santiago del Estero (Argentina)	
1994	Confrerie Saint Jacques de Compostelle de Boulogne – Billancourt (Francia)	
1998	Freundeskreis der Jakobuspilger Paderborn (Alemania)	
1999	Cofradía del Apóstol Santiago de Estocolmo (Suecia)	
2000	Cofradía del Apóstol Santiago de Villa Gesell (Argentina)	
2000	Schwäbische Jakobusgesellschaft Oberdischingen (Alemania)	
2002	Cofradía del Glorioso Apóstol Santiago de Buenos Aires (Argentina)	
2003	Fraternidad de Santiago de Baradero (Argentina)	
2004	Associação Espaço Jacobeus de Braga (Portugal)	
2006	Cofradía Parroquial del Glorioso Apóstol Santiago de Caracas (Venezuela)	
2007	Bractwo Sw Jakuba W. Wieclawicach Starych de Cracovia (Polonia)	
2007	Confraternita di S. Giacomo Apostolo di Nuoro (Italia)	
2007	Cofradía de Santiago Apóstol de Avellaneda-Lanús (Argentina)	
2008	Beuroner Jakobuspilger Gemeinschaft (Alemania)	
2012	Cofradía de Santiago de la Parroquia de S. Salvador de Grijó (Portugal)	
2013	Cofradía del Apóstol Santiago de Luxemburgo	
2014	Confraternity of St. James the Great in Alabang (Filipinas)	
2015	Bratovstina Sv. Jakova de Samobor (Croacia)	
2017	Cofradía de Santiago de Guinea	

Cofradías agregadas en el extranjero: 21

Continente	Número de agregadas
África	0
América	6
Asia	1
Europa	14
Oceanía	0

Cofradías agregadas en Europa

Cofradías agregadas en América

Cronología cofradías extranjeras

Fecha de Fundación	Cofradía	Observaciones
S. XIII	St. Jakobusbruderschaft de Trier (Alemania)	Refundada en 2003
S. XIV	Confrerie des Pelegrins de Saint Jacques de Compostelle de Bordeaux et de Gironde (Francia)	
1993	Confrerie Saint Jacques en Lutry (Suiza)	
1993	Hermandad de Santiago Apóstol de Santiago de L'Estero (Argentina)	
1194	Confrerie Saint Jacques de Compostelle de Boulogne-Billancourt (Francia)	
1998	Freundeskreis der Jakobuspilger Paderborn (Alemania)	
1999	Cofradía del Apóstol Santiago de Estocolmo (Suecia)	
2000	Cofradía del Apóstol Santiago de Villa Gesell (Argentina)	
2000	Schwäbische Jakobusgesellschaft Oberdischingen (Alemania)	
2002	Cofradía del Glorioso Apóstol Santiago de Buenos Aires (Argentina)	
2003	Fraternidad de Santiago de Baradero (Argentina)	
2004	Asociación Espaço Jacobeus de Braga (Portugal)	
2006	Cofradía Parroquial del Glorioso Apóstol Santiago de Caracas (Venezuela)	
2007	Bractwo Sw Jakuba W. Wieclawicach Starych de Cracovia (Polonia)	
2007	Cofradía de Santiago Apóstol de Avellaneda-Lanús (Argentina)	
2008	Beuroner Jakobuspilger Gemeinschaft (Alemania)	
2012	Cofradía de Santiago de la Parroquia de S. Salvador de Grijó (Portugal)	
2013	Cofradía del Apóstol Santiago de Luxemburgo	
2014	Confraternity of St. James the Great in Alabang (Filipinas)	
2015	Bratovstina Sv. Jakova de Samobor (Croacia)	

ST. JAKOBUSBRUDERSCHAFT TRIER (Alemania)

Contacto

Krahnenufer 19, 54290 Trier. Email: sekretaer@sjb-trier.de

Historia

Durante la Edad Media y hasta finales del siglo XIII existió en Trier una cofradía activa e importante (la más antigua que se ha documentado en Alemania), que gestionaba un hospital para peregrinos, reconvertido posteriormente en residencia de la tercera edad. La Revolución Francesa, con gran impacto en el sudoeste de Alemania, provocó su desaparición (1803).

El 25 de junio de 2003 varios laicos respaldados por el obispo de Trier y otros sacerdotes refundaron la cofradía, cuyos objetivos principales son los de fomentar y divulgar el culto al apóstol Santiago y ayudar a las personas a descubrir el sentido y el valor cristiano de la peregrinación, objetivos que concretan desarrollando las siguientes actividades:

- Ayudar a la preparación y realización de la peregrinación.
- Ayudar a que el peregrino obtenga la credencial y sellarla con el sello de la cofradía.
- Ayudar a que los peregrinos encuentren el albergue adecuado, especialmente en Trier.
- Celebrar misas para peregrinos.
- Atención personal al peregrino.
- Colaborar con instituciones que apoyen a los peregrino.
- Realizar peregrinaciones.
- Realizar proyectos pastorales coherentes con el culto al Apóstol y la peregrinación.
- Contribuir al mayor conocimiento del Camino y de la ciudad de Trier como ciudad en el Camino.
- Organizar reuniones de peregrinos para intercambio de experiencias.
- Investigar sobre la peregrinación a Santiago.

La cofradía se pone al servicio de los peregrinos a Santiago pero también de los que peregrinan a Roma o Jerusalén. Así mantienen la señalización de todos estos caminos en su zona. Cuentan con un albergue asociado en Astorga en el que sus miembros trabajan como voluntarios.

Mantienen en marcha el proyecto Pilgrims Welcome, a través del cual peregrinos que han recorrido el Camino dan acogida a aquellos que lo están haciendo y necesitan alojamiento en la zona.

El 26 de marzo inauguraron una oficina de atención al peregrino en el entorno de la catedral de Trier. El 14 de agosto de 2003 reciben la aprobación a la refundación de manos de monseñor Reinhard Marx, obispo de Trier.

Envían solicitud de agregación a la archicofradía el día 3 de noviembre de 2003 y se les concede el 25 de marzo de 2004.

CONFRERIE DES PELERINS DE SAINT JACQUES DE COMPOSTELLE DE BORDEAUX ET DE GIRONDE (Francia)

Contacto

23 Allee Mozart, 33170 Gradignan, Francia

Historia

Recuperando la tradición de la antigua cofradía de Santiago de Bordeaux, creada a finales del siglo XIV y desaparecida en 1830, el 25 de julio de 2008 un grupo de 15 devotos se reúnen para la fundación de la Confrerie des Pelerins de Saint Jacques de Compostelle de Bordeaux et de Gironde, vinculada a la capilla de Santiago de la basílica de Saint Michel de Bordeaux. Habían recibido ya la aprobación de monseñor Jean Pierre Ricard, arzobispo de Burdeos, el 12 de junio de 2008.

Su objetivo es reunir a los peregrinos que tras caminar a Santiago desean compartir y profundizar en su vida espiritual y promover el carácter espiritual de la peregrinación.

El 30 de septiembre de 2009 solicitan vincularse a la Archicofradía Universal del Apóstol Santiago y el 7 de octubre de ese mismo año se les concede la agregación.

CONFRERIE SAINT-JACQUES EN LUTRY (Suiza)

Contacto

Route de la Croix 141, CH 1095 Lutry (Suiza)

Historia

Esta cofradía de Santiago fue creada por la Asociación Helvética de Amigos del Camino de Santiago, en la que estaba integrada, el 7 de marzo de 1993. Su finalidad es la siguiente:

- Promover la espiritualidad del Camino de Santiago (fomentar la peregrinación desde un punto de vista espiritual, participar de la acogida a peregrinos con caridad cristiana, contribuir a que la peregrinación sea oportunidad de desarrollo espiritual, ofrecer cuidados espirituales, culturales y materiales a los peregrinos y preservar el patrimonio religioso y cultural de los caminos).
- Favorecer el intercambio fraterno entre miembros de diferentes edades, confesiones, medios, etc.
- Fomentar el desarrollo y el intercambio espiritual de sus miembros.

En el año 99 redactan unos nuevos estatutos en los que desligan sus cargos de la asociación helvética y reciben la aprobación del obispo de Ginebra. El 30 de enero de 1999 solicitan la agregación a la archicofradía, que se les concede el día 3 de mayo de ese año.

HERMANDAD DE SANTIAGO APÓSTOL DE SANTIAGO DEL ESTERO (Argentina)

Contacto

Catedral Basílica “Nuestra Señora del Carmen”, Avenida Belgrado (S) 450, 4200 Santiago del Estero, Argentina. Email: spsantiago@san-pablo.com.ar

Historia

Erigida en la iglesia catedral basílica de Nuestra Señora del Carmen el día 19 de

julio de 1993 por decreto del obispo monseñor Manuel Girao bajo presidencia de doña Ángela Figeroa de Saad y supervisión del párroco Gerardo Montenegro. Nace con la finalidad de unir a los devotos y promover, a través de su culto, el testimonio de espiritualidad apostólica y acrecentar la devoción y el fervor al Apóstol Santiago, dar a conocer la figura del apóstol Santiago e imitar sus virtudes.

Solicitan la agregación a la archicofradía el 10 de junio de 2003 y se le concede el 25 de marzo de 2004.

CONFRERIE SAINT-JACQUES DE COMPOSTELLE DE BOULOGNE-BILLANCOURT (Francia)

Contacto

4 square du Pont de Sevres, F- 92100 Boulogne-Billancourt, Francia.

Historia

Fue creada en 1994 renovando la tradición de las antiguas cofradías establecidas en Francia durante la Edad Media y que luego fueron suprimidas por el decreto revolucionario de 1794. Establece su sede en la catedral de Chartres y bajo la autoridad de su obispo. Desde sus inicios estuvo bajo presidencia de doña Jeannine Warcollier y las actividades fundamentales que contemplaban eran las siguientes:

- Reuniones y misas mensuales.
- Peregrinación anual desde Chartres a Santiago (según posibilidades).
- Ofrenda anual en la capilla de Francia en la catedral.
- Ofrenda anual en Notre Dame de Chartres u otro santuario del Camino.

Se les concede la agregación el 17 de julio de 2009.

FREUNDESKREIS DER JAKOBUSPILGER PADERBORN (Alemania)

Contacto

Am Niesenteich 9, D- 33100 Paderborn. Teléfono: 05251/5068677. Email: info@jakobusfreunde-paderborn.com

Historia

Con fecha del 14 de mayo de 1998 se constituía en Paderborn la Cofradía de Peregrinos a Santiago (Freundeskreis der Jakobuspilger), tal como se recoge en su acta de constitución, a iniciativa de numerosos peregrinos que habían visitado el sepulcro del apóstol en Santiago de Compostela y con el objetivo principal de ofrecerles un foro donde intercambiar experiencias y pensamientos así como profundizar y conservar vivo lo experimentado en el Camino. En dicha reunión se elige a don Theodor Herr como presidente.

Entre sus objetivos también se contempla propagar la peregrinación a Santiago para que el mensaje que tiene hoy para la Iglesia y sociedad europea se difunda y anime a otras personas a iniciar el Camino. Se propone, por tanto, promocionar el Camino y mantener y restaurar refugios tanto de España como de Alemania.

Sus estatutos recogen en concreto los siguientes objetivos:

- Reunirse periódicamente para el culto al apóstol Santiago e intercambiar experiencias para la información de antiguos y futuros peregrinos.
- Propagar la historia y el Camino de Santiago con reuniones y conferencias.
- Orientar y ayudar en la organización de peregrinaciones a Santiago.
- Participar en la conservación y renovación de caminos e instalaciones para peregrinos.
- Encargarse de mantener los caminos de Santiago en Alemania.

La Freundeskreis habilita en Paderborn una oficina de peregrinos cuya finalidad es la de ofrecer información.

Gestionan la casa Paderborn, un albergue para peregrinos en Pamplona.

El 5 de junio de 2002 solicitan la agregación a la archicofradía, que se le otorga el 27 de junio de ese año.

COFRADÍA DEL APÓSTOL SANTIAGO EN ESTOCOLMO (Suecia)

Contacto

Santiago Föreningen ISV. Lötsjövägen 61- 1tr, 17443 Sundbiberg, Suecia. Email: pizarro.mellado@bredband.net

Historia

En el año 1999 el coordinador de Cáritas Estocolmo, Manuel Pizarro y un grupo de peregrinos que habían completado su peregrinación en el Año Santo deciden fundar la Cofradía del Apóstol Santiago de Estocolmo con sede en la Parroquia de Santa Eugenia y con su párroco como consiliario. La cofradía recibe la aprobación de su Obispo el 26 de octubre de 1999 y contempla entre sus fines:

- Fomentar la peregrinación al sepulcro del apóstol Santiago con la orientación que le es propia.
- Redescubrir y profundizar en la espiritualidad que inspiró a santa Brígida a peregrinar hasta Santiago.
- Apoyar a los jóvenes y animarlos a hacer el Camino.
- Llenar de contenidos evangelizadores la preparación previa a la peregrinación
- Ayudar a la vida cristiana de los cofrades.

Solicitan la agregación el 14 de marzo del año 2000 y se le concede 14 de mayo del año 2002.

COFRADÍA DEL APÓSTOL SANTIAGO DE VILLA GESSELL (Argentina)

Contacto

Calle 304, nº 358, 7165 Villa Gesell. Teléfono: 02255458285.

Email: lcastellani@gessell.com.ar

Historia

Fundada el 30 de diciembre de 2000 con la finalidad de acrecentar, difundir y consolidar la labor de conmemoración y devoción que, desde el año 1982, había propiciado el Obispado de Mar de Plata al establecer en Villa Gesell el santuario de Santiago. Su

acta fundacional fue firmada el 25 de enero de 2001 y el 7 de febrero reciben la medalla de cofrades todos sus socios fundadores en una ceremonia conducida por el obispo monseñor José María Arancedo.

Entre sus actividades están la representación de la ópera de Santiago, la realización de peregrinaciones y la colaboración activa en las obras que se llevan a cabo en el templo (ejecución de varias estaciones del Vía Crucis, realización de un pórtico con las figuras de los Apóstoles).

El 20 de junio de 2001 fue agregada a la Archicofradía Universal del Apóstol Santiago.

SCHWÄBISCHE JAKOBUSGESELLSCHAFT OBERDISCHINGEN (Alemania)

Contacto

Haus St. Jakobus, Kapellenberg 58-60, D- 89610 Oberdischingen. Teléfono: 07305/919575. Email: jakobusgesellschaft@t-online.de

Historia

Fundada el 30 de diciembre de 2000 y vinculada a la Haus St. Jakobus o Casa de Santiago, tiene entre sus objetivos renovar y transmitir la fe cristiana, cultivar la hospitalidad cristiana con los peregrinos a Santiago que pasan por el sur de Alemania, fomentar el culto al apóstol Santiago el Mayor así como difundir la importancia de la tradición jacobea en Alemania y en Europa.

La Haus St. Jakobus pretende ser un lugar de descanso y un punto de partida. Compatibiliza así su labor como centro de formación e información jacobeo y como albergue de peregrinos.

Ofertan cursos de fe, seminarios de espiritualidad y cursos para peregrinos y otros destinatarios.

El 17 de junio de 2001 recibe la aprobación del Arzobispado de Rottemburg; solicitan la agregación en ese mismo mes de junio de 2001 y esta se le concede el día 21.

COFRADÍA DEL GLORIOSO APÓSTOL SANTIAGO DE BUENOS AIRES (Argentina)

Contacto

Libertad 1245, 1º, 1012 Buenos Aires. Email: jacobus.arg@gmail.com

Historia

El 31 de marzo de 2002 se constituye la Cofradía del Glorioso Apóstol Santiago de Buenos Aires, una asociación pública de fieles que pretenden fomentar el culto y la peregrinación al sepulcro del apóstol Santiago y ayudar a la vida cristiana de sus cofrades. Se crea vinculada a la parroquia Nuestra Señora Madre de los Migrantes y con el respaldo del padre Italo Serena, que ocupará el cargo de consiliario.

El 30 de agosto de 2002 reciben la aprobación del entonces cardenal Bergoglio en calidad de arzobispo de Buenos Aires.

El 10 de septiembre de 2002 solicitan la agregación a la archicofradía que se le concede el 23 de octubre de ese mismo año.

FRATERNIDAD DE SANTIAGO DE BARADERO, BUENOS AIRES (Argentina)

Contacto

Parroquia Santiago Apóstol, Anchorena y Rodríguez, 924, 2942 Baradero, Buenos Aires. Email: ritacco@R2dsp.com.ar

Historia

Esta fraternidad se crea en el año 2003, en la parroquia de Santiago de Baradero, como una agrupación de fieles cristianos que pretenden fomentar el culto al Apóstol Santiago y la peregrinación.

Son fines establecidos en sus estatutos el citado culto y la ayuda solidaria a la vida cristiana de los fieles; se proponen generar una corriente de culto en Baradero, fomentar la peregrinación al sepulcro del Apóstol, especialmente en año santo, que los cofrades vivan de acuerdo con el magisterio de la Iglesia Católica y celebrar las tres festividades del Apóstol en Baradero.

El 12 de septiembre del 2003 reciben la aprobación del obispo de Zárate-Campana, monseñor Rafael Rey.

El 16 de marzo de 2005 solicitan la agregación tras completar toda la documentación necesaria, y se le concede con fecha del 21 de julio de ese mismo año.

ASSOCIAÇÃO ESPAÇO JACOBEUS

Contacto

Rúa das Oliveiras 26, Edificio Junta Freg. S. Vicente, 4710-302 Braga.

Email: geral@jacobeus.org

Historia

La asociación fue fundada en 2004 por un grupo de peregrinos que, tras finalizar el Camino de Santiago, deseaban compartir sus experiencias.

El 2 de junio de 2006 monseñor Jorge Ferreira da Costa Ortiga, arzobispo de Braga, aprueba la asociación católica Espaço Jacobeus -AEJ-, convirtiéndose así en asociación (no cofradía) que, sin embargo, cuenta con registro canónico (y civil). Son objetivos de esta asociación fomentar el culto y la peregrinación al sepulcro del Apóstol, preparar e informar a los peregrinos y promover el Camino Portugués a Santiago.

El 9 de febrero de 2006 solicitan la agregación a la archicofradía, y se les concede el 31 de diciembre de ese año tras considerar que, a pesar de no ser una cofradía o hermandad, son asociación canónica y con fines coincidentes a los de la archicofradía.

En el año 2013 reforman sus estatutos concretando sus objetivos como sigue:

- Promover la peregrinación al sepulcro con la orientación cristiana que le es propia.
- Divulgar el Camino Portugués incidiendo en aspectos espirituales y culturales.
- Procurar que el peregrino sea acogido en el Camino Portugués con caridad cristiana.
- Promover acciones de preparación para que la peregrinación sea ocasión de evangelización.
- Promover la formación de sus asociados.
- Apoyar a sus asociados en la realización de la vocación de santidad.

- Organización de encuentros, coloquios, conferencias…
- Promover la investigación sobre el Camino Portugués.
- Promover la señalización y limpieza del Camino.
- Apoyar publicaciones sobre el Camino Portugués o la peregrinación.
- Proporcionar acceso a bibliografía relativa al Camino.
- Promover la cooperación con entidades que tengan objetivos similares.

Cuentan con delegaciones en diferentes puntos de Portugal que cumplen labor informativa y de distribución de credenciales.

COFRADÍA PARROQUIAL DEL GLORIOSO APÓSTOL SANTIAGO DE CARACAS (Venezuela)

Contacto

Parroquia María Madre del Redentor, Avenida Sur 7, Urbanización Los Naranjos, Caracas, Venezuela. Teléfono: (0212)8164779.

Email: cofradía.santiagoapostol@gmail.com

Historia

El 10 de septiembre del 2006 se aprueban los estatutos y se constituye la junta directiva de la Cofradía Parroquial del Glorioso Apóstol Santiago. Sus fines son comunes a los de la Archicofradía (fomentar el culto al Apóstol Santiago y ayudar a la vida cristiana de los cofrades) aunque teniendo en cuenta la idiosincrasia del país en que se establece. De esta forma, serán sus propósitos:

- Fomentar el crecimiento espiritual de los cofrades.
- Fomentar el culto al apóstol Santiago, patrono de la Archidiócesis de Caracas.
- Fomentar la peregrinación desde cualquier lugar de Venezuela.
- Buscar y colaborar para que el peregrino esté bien atendido.
- Ofrecer elementos de ayuda para que la peregrinación sea ocasión de evangelización.
- Conservación del patrimonio religioso-cultural en el Camino de Santiago.

Entre sus iniciativas más destacadas está la organización del Camino de Santiago en Caracas "Peregrinación por la Paz", que recorre las iglesias del Hatillo en el estado de Miranda con motivo de las celebraciones del 25 de julio y que celebra ya más de una decena de ediciones.

El 9 de mayo de 2017 solicitan la agregación a la archicofradía, que se le concede el 13 de julio de ese año (condicionada a la modificación de unos defectos formales encontrados en sus estatutos y que no revisten gravedad).

BRACTWO SW JAKUBA W. WIECLAWICACH STARYCH (Polonia)

Contacto

Wieclawice Stare, 20, 32091 Michalowice, Cracovia

Historia

La idea de crear una cofradía de Santiago en la parroquia de Wieclawich Starych surge en julio de 2007 coincidiendo (el 10 de septiembre) con el 250 aniversario de la consagración del templo parroquial.

Surge con los objetivos de expandir el culto y la devoción a Santiago, la peregrinación a su sepulcro y la conservación del marcado del trazado del Camino de Santiago en la zona.

Se les concedió la agregación el 5 de septiembre de 2013, con motivo de la asistencia de la junta directiva a un encuentro jacobeo en Cracovia y en eucaristía celebrada por el obispo Grzegorz Rysia en la parroquia de Wieclawicach.

CONFRATERNITA DI S. GIACOMO APOSTOLO DI NUORO (Italia)

Contacto

Parroquia del S. Cuore di Gesú, Vie Piemonte 81, Nuoro, Italia.

Historia

La Cofradía de Santiago de Nuoro se constituye por decreto del obispo de Nuoro el 2 de febrero de 2007 y tiene como objetivos principales la santificación de sus cofrades, el ejercicio del culto público y la promoción de obras de caridad fraterna según la espiritualidad compostelana y de la peregrinación. Entre otras celebraciones, le son propias las del 23 de mayo y el 25 de julio.

El 25 de marzo de 2009 solicitan la agregación a la archicofradía, concedida el 17 julio de ese año.

COFRADÍA DE SANTIAGO APÓSTOL DE LA DIÓCESIS DE AVELLANEDA-LANÚS (Argentina)

Contacto

Parroquia Santiago Apóstol, Santiago Plaul 960, Lanús Oeste. Email: cofradiadesantaigo@hotmail.com

Historia

El 8 de junio de 2007 comienza a gestarse la creación de una asociación pública de fieles para difundir la espiritualidad jacobea en la parroquia Santiago Apóstol de Lanús Oeste, creación que se formalizó en reunión fundacional el día 11 de agosto de 2007.

La cofradía, que nace como un espacio de encuentro, será una asociación pública de fieles que trabajan unidos para fomentar, transmitir y acrecentar la devoción a Santiago el Mayor en la zona sur de Buenos Aires, así como la peregrinación a su sepulcro.

Sus actuaciones concretas son estas:

- Fomenta la devoción a Santiago el Mayor en la zona sur de Buenos Aires.
- Promover la peregrinación en el Camino de Santiago en la Diócesis de Avellaneda-Lanús como símbolo de la peregrinación compostelana.
- Buscar la ayuda al peregrino que se encamina al templo parroquial de Santiago a través de este camino.
- Transmitir la devoción al Apóstol a través del estudio de su vida y la práctica de la Novena.
- Enriquecer la fiesta de Santiago apóstol con hechos artísticos y culturales.
- Fomentar la peregrinación a su sepulcro.

El 8 de septiembre de 2009 reciben la aprobación de los estatutos por parte del

obispo monseñor Rubén O. Frassia y el 16 del mismo mes piden la agregación, que se les concede el 10 de octubre de ese año.

BEURONER JAKOBUSPILGER GEMEINSCHAFT (Alemania)

Contacto

Erzabtei St. Martin zu Beuron, Abteistrasse 2, 88631 Beuron.

Teléfono: 49 (0) 7466/927412. Email: kontakt@via-beuronensis.de

Historia

El monasterio benedictino de Beuron es un antiguo lugar de peregrinación en honor de la Virgen María y, hoy en día, estación del Camino de Santiago a Constancia. En dicho monasterio se fundó en 2008 la Comunidad de Peregrinos a Santiago de Beuron (Beuroner Jakobuspilger Gemeinschaft).

La comunidad sigue la tradición de las cofradías jacobeas y de la espiritualidad benedictina. Estos son sus objetivos:

- Cuidar y fomentar el espíritu y cultura del peregrino creyente que busca la paz y a Dios.
- Salvaguardar los vínculos de los hermanos y la solidaridad de los peregrinos a través de la oración y la meditación.
- Aconsejar y apoyar a los peregrinos.
- Distribuir las credenciales del peregrino.
- Cuidar los caminos de Santiago en la Vía Beuronensis.
- Informar y promover la reflexión del peregrino a través de reuniones, congresos y publicaciones.
- Organizar actos de recaudación de fondos para fines relacionados con estos objetivos.

La comunidad recibió la aprobación del arzobispo de Freiburg/Breisgau. En abril del año 2009 solicitan agregarse a la archicofradía, y esta se les concede el 23 de mayo de ese año en acto de hermanamiento en la catedral.

Actualmente la comunidad es responsable del mantenimiento de las rutas de peregrinación entre Tübingen y Constanza y de dos oficinas de peregrinación en Beuron y Pfunllendorf. Ofrecen peregrinaciones anuales, retiros, exposiciones y reuniones para deliberar sobre la peregrinación.

CONFRARIA DE SANTIAGO DA PAROQUIA DE SAN SALVADOR DE GRIJÓ (Portugal)

Contacto

viriatopires@sapo.pt

Historia

El 25 julio de 2012 se constituye y es erigida canónicamente bajo aprobación de don Manuel Clemente, obispo de Oporto, la Confraria de Santiago da Paroquia de S. Salvador de Grijó en Vila Nova da Gaia.

Su sede se fija en el monasterio de S. Salvador de Grijó y tiene estos objetivos:

- Promover el culto público.
- Enseñar la doctrina cristiana en nombre de la Iglesia.
- Apoyar al peregrino.
- Promover la señalización y mantenimiento del Camino.
- Promover la apertura de albergues de peregrinos.
- Mantener la cofradía agregada a la Archicofradía Universal del Apóstol Santiago.
- Promover y divulgar el monasterio de S. Salvador en el Camino.

Solicitan la agregación a la archicofradía el 4 de enero de 2013 y se le concede el 16 de mayo del mismo año.

COFRADÍA DEL APÓSTOL SANTIAGO EN LUXEMBURGO

Contacto

32 Rue des Capucins, Luxemburgo.

Email: cofradiadesantiago.luxemburgo@gmail.com

Historia

Creada en el año 2013 con el objetivo de difundir el culto al apóstol Santiago, promover la peregrinación a su sepulcro, ayudar a los peregrinos y a la vida cristiana de los cofrades, conservar el patrimonio histórico, cultural y religioso de todos los caminos y realizar estudios y publicaciones sobre el hecho jacobeo.

Solicitan la agregación el 9 de octubre de 2013 pero esta no puede concederse definitivamente hasta el 17 de mayo de 2016, fecha en la que logran la aprobación del arzobispo de Luxemburgo; finalmente la agregación se les concede el día 13 de julio de 2017.

CONFRATERNITY OF ST. JAMES THE GREAT IN ALABANG (Filipinas)

Contacto

C/O St. James the Great Parish, Cuenca cor. Ibaan Street, Ayala Alabang 1780, Muntinlupa City.

Historia

El 20 de agosto de 2014 se crea la Cofradía de Santiago el Mayor de Alabang. Sus miembros fundadores (en su mayoría peregrinos) fijan su sede en la parroquia de Santiago el Mayor de Alabang con los siguientes objetivos:

- Promover la devoción al apóstol, fomentando la peregrinación en el Camino de Santiago.
- Convertir a Muntinlupa en lugar de peregrinación y santuario de la Diócesis de Paranaque y toda Filipinas.

Reciben la aprobación del obispo monseñor Jesse Mercado el día 23 de febrero de 2016 en visita a Fiipinas de un representante del Cabildo compostelano (don Elisardo Temperán).

Solicitan la agregación a la Archicofradía el día 28 de febrero de 2016 y se les concede el 8 de abril de ese año.

Son frecuentes las peregrinaciones de sus miembros a Santiago.

HERMANDAD DE SANTIAGO APÓSTOL DE SAMOBOR EN CROACIA – BRATOVSTINA SV.JAKOVA DE SAMOBOR (Croacia)

Contacto

Sipacki Breg, Cerina 61.

Historia

El 29 de noviembre de 2015 se crea la Hermandad de Santiago Apóstol de Samobor, dentro de la Asociación Ekosspiritus. La hermandad desarrolla sus actividades en varias parroquias del área de Samobor y mantiene incluso un santuario dedicado a Santiago.

Estos son sus objetivos:

- Promover la peregrinación a Santiago y a su santuario.
- Promover la celebración de las fiestas de Santiago.
- Promover la ayuda y acogida a los peregrinos en las diferentes rutas.
- Publicar una guía en croata y una credencial homologada por la catedral.
- Organizar peregrinaciones a los templos bajo advocación de Santiago en Croacia.
- Relacionarse con otras cofradías de Santiago en el mundo.

Son aprobados por la archidiócesis de Zagreb el 5 de octubre de 2016 y solicitan la agregación el 22 de noviembre de ese año, que se les concede el 10 de mayo de 2017.

COFRADÍA DE SANTIAGO DE GUINEA ECUATORIAL

Contacto

Catedral de Santiago de Bata

Historia

Creada en 2017 con sede en la catedral de Bata, con dedicación a Santiago apóstol. Falta la aprobación de los estatutos por parte del obispo.

Epílogo

Todos somos peregrinos, hasta el punto de que la tierra que pisamos no es la nuestra. De todos modos, hay muchos que peregrinan a Santiago. Como fruto, llegan a pensar en paz, a encontrarse con los demás, con Dios, y consigo mismos.

El Camino de Santiago concluye en la catedral donde se encuentran los restos del apóstol hijo del Zebedeo y hermano de Juan. Puede uno aprovechar para trasladarse a Fisterra, a Muxía o a Camariñas, pero "el Camino de Santiago, termina en Santiago".

Siempre es útil la peregrinación. Si además logra uno el jubileo, mejor que mejor.

La peregrinación a Santiago es como un paradigma del camino de la vida: caminamos hacia una meta importante, para encontrarnos con Dios y con nuestros seres queridos. Cierto que, para ello, del mismo modo que el peregrino trae pocas cosas en el zurrón, también nosotros debemos liberarnos de tantas cosas innecesarias, que disturban en el camino que conduce a la meta[56].

[56] Para una contextualización de toda esta amplia temática cfr., P. Pérez Constanti, "Reformas de los gramios

Aunque el camino sirva para respirar aire puro, para contemplar las maravillas de la naturaleza, para perder kilos y lograr más agilidad en la vida, la peregrinación no es eso. El camino de Santiago es un camino de búsqueda del apóstol Santiago, para pedirle al Hijo del Zebedeo que nos conduzca hasta Cristo. Él ha de satisfacer nuestra sed y orientar nuestra vida.

mayores de Santiago en 1782 y 1783", *Notas Viejas Galicianas,* I (1925) pp. 237-258; M. P. De Torres Luna, "La Archicofradía del glorioso Apóstol Santiago (Galicia-España) Medio milenio de existencia", *Compostellanum,* 1-4 (1998); Son muy interesantes los trabajos de la revista *Compostela* publicados con motivo de los congresos mundiales de las cofradías del apóstol Santiago, editados en 1995, 2000, 2004, 2007, etc., así como la obra más reciente de M. Agís Villaverde, *La Archicofradía del Apóstol Santiago y la promoción contemporánea del culto jacobeo,* Santiago de Compostela, 2013.

Santiago patrón en los caminos de trashumancia hacia Monte Sant'Angelo[1]

Antonella Palumbo
Università degli Studi "G. D'Annunzio" di Chieti,
Pescara, Italia

El tratturo Castel di Sangro – Lucera

La protección de los peregrinos bajo el Apóstol y el Arcángel se manifiesta también en los caminos a través de la existencia de muchas construcciones como capillas, iglesias, hospitales, edículos y también referencias toponímicas y artísticas dedicadas a ambos.

En el Camino Micaélico se pueden mencionar como ejemplo dos ciudades donde el culto jacobeo ha dejado sus huellas, la ciudad de Benevento y la de Lucera. En Benevento había una antigua iglesia dedicada a los santos Felipe y Santiago. El edificio –hoy desaparecido– se remontaba al siglo XI y pertenecía a la noble familia De Mascambronibus[2].

[1] Este ensayo quiere poner en evidencia de manera genérica una parte del trabajo más amplio de la tesis doctoral Peregrinatio ad limina *Sancti Jacobi et Sancti Michaelis Archangeli: differenze e analogie nei culti di San Giacomo il Maggiore e San Michele Arcangelo,* defendida el pasado mes de julio bajo la supervisión de la profesora Maria Teresa Giusti de la Universidad "G. D'Annunzio" de Chieti Pescara y del profesor Domingo González Lopo de la Universidad de Santiago de Compostela, además de la supervisión del profesor Paolo Caucci von Saucken de la Universidad de Perugia y Presidente del Centro Italiano di Studi Compostellani de la misma ciudad.

[2] En un documento del siglo XI se hace referencia a una iglesia dedicada a los santos Felipe y Santiago, conocida con el nombre de la antigua familia *De Mascambronibus* que tenía el *jus patronatus* sobre ella. Luisa Lofoco,

La ciudad de Lucera presenta igualmente una vinculación al santo de Galicia pero, al contrario que en la ciudad *beneventana,* la estructura dedicada al santo ha sobrevivido. Gracias a su ubicación, esta ciudad se encuentra en medio del Camino de San Miguel y de la red de los *tratturi* que, como se explicará más adelante, tienen su propia importancia vinculada tanto a la devoción jacobea como a la micaélica.

Aparte de las ciudades mayores situadas en el Camino Micaélico, o *Vía del Ángel*[3], existen otros centros ubicados más al interior, cerca de los Apeninos centro-meridionales y que coinciden con los caminos de trashumancia o cañadas, conocidos como *tratturi.* Estos recorridos tienen un origen prerromano y, a pesar del paso del tiempo, no han perdido su importancia económica y socio-cultural. Siendo los *tratturi* parte esencial del contexto socio-económico de ciertas regiones del centro sur italiano, a partir de la llegada de los aragoneses se produjo una oficialización jurídica de la práctica trashumante de los animales y de las rutas más frecuentadas y conocidas[4].

Los *tratturi* eran esencialmente recorridos atravesados no solo por pastores o vaqueros, sino también por mercantes, viajeros, peregrinos o grupos de ellos, como por ejemplo las *Compagnie di pellegrini*[5]. Esta red de recorridos estaba muy extendida, pero se pueden enumerar cuatro recorridos mayores entre todos: el Aquila–Foggia, el Pescasseroli–Candela, el Celano–Foggia y el Castel di Sangro–Lucera[6]. La mayoría de

"L'Italia meridionale peninsulare ed il pellegrinaggio ad limina Sancti Jacobi tra XI e XV secolo", *tesi di dottorato di ricerca in "Storia dei Centri delle Vie e della Cultura dei pellegrinaggi nel Medioevo Euromediterraneo",* Facoltà di Beni Culturali dell'Università degli Studi di Lecce, 2005-2006, pp. 110-113.

3 El historiador Mario Sensi sostenía que la *Via del Ángel* era una *via francisca,* debido al hecho de que mayoritariamente coincidía con la *Francigena* y conectaba los centros angélicos más conocidos. Mario Sensi, "La *Francigena.* Via dell'Angelo", en *Francigena, santi, cavalieri, pellegrini,* ed. Paolo Caucci von Saucken, 1999, pp. 240-242.

4 Ya con el emperador Federico II había una administración en la que se proclamaba la "Mena delle pecore della Puglia". Después con la llegada del rey Alfonso I de Aragona se constituyó la "Regia Dogana della Mena delle pecore in Puglia", una institución real y fiscal con una magistratura autónoma que favorecía la trashumancia y también los ingresos en las cajas reales. Se había formado una Comisaría para la "Reintegra dei tratturi", que preveía una reincorporación y un control de las medidas originales de los caminos. La Regia Dogana sobrevivió hasta el comienzo del siglo XIX cuando llegó Giuseppe Bonaparte y decretó su fin, excepto por los cuatro recorridos mayores. A partir de los años setenta del siglo XX hay una legislación que determina su valorización y conservación; aún hoy en día se consideran unas fuentes preciosas para informaciones históricas y para la antigua viabilidad. Ugo Soragni, "I percorsi tratturali", en *Cento itinerari più uno in Puglia,* ed. Giorgio Otranto, Dipartimento di Studi Classici e Cristiani dell'Università di Bari, 2007, pp. 122-126; Natalino Paone, "I tratturi, testimoni di secolari transumanze", en *Il Molise: arte, cultura, paesaggi,* ed. Natalino Paone, Ente Provinciale per il Turismo di Campobasso, 1990, pp. 159-161.

5 Las *Compagnie di pellegrini* eran grupos de peregrinos con un prior que se ocupaba de la realización y de la organización de la peregrinación, estableciendo las etapas y eventuales penitencias por cumplir para los que las pedían. Hoy día han sobrevivido sólo unas pocas. Giovanni de Vita, "Feste popolari a Santa Croce di Magliano", en *Antropologia e ricerca. Percorsi nella rappresentazione,* ed. Giovanni De Vita, 2012, p. 34.

6 Natalino Paone, *La transumanza. Immagini di una civiltà, Isernia,* 1987, pp. 35-48; Gianfranco Totani, "Indelebile nell'animo: l'Abruzzo dei pastori. Indelible Memory: the Shepherds' Abruzzi", en *Tratturi e transumanza: arte e cultura. Sheep-tracks and transhumance:a Great Heritage,* ed. Liliana Biondi, Franca Celli, Ferdinando Merlonghi, Elio Peretti e Gianfranco Totani, Associazione Deltensemble, L'Aquila, 2008, pp. 54-60; Georg Liebetanz, "In cammino, passo passo lungo il tratturo Lucera – Castel di Sangro", en *La civiltà della transumanza, storia, cultura e valorizzazione dei tratturi e del mondo pastorale in Abruzzo, Molise, Puglia, Campania e Basilicata,* ed. Edilio Petrocelli, Isernia, 1999, p. 591.

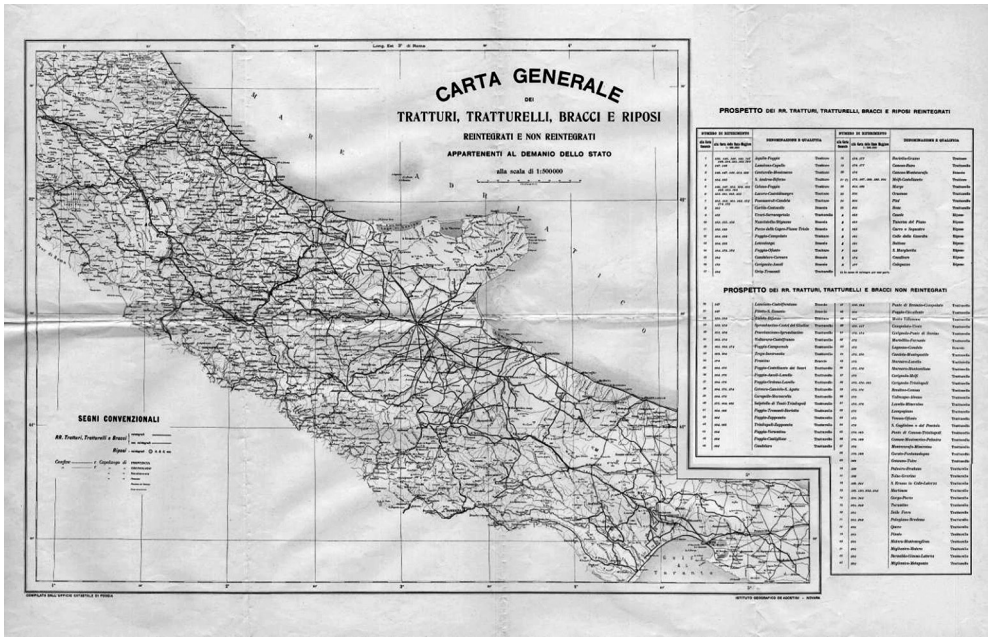


Fig. 1: Mapa de las cañadas y de las rutas de trashumancia, elaborado por el Commissariato per la reintegra dei tratturi di Foggia, 1959, ASFG

ellos procedían de las zonas montañosas de Abruzzo y llegaban a las zonas llanas y más templadas de la región de Puglia, y al igual que en otros itinerarios, los fieles podían continuar hacia los santuarios micaélico del Gargano y de San Nicolás de Bari[7] (fig. 1).

La convergencia de estos recorridos de pasto en la antigua región de la Capitanata permitió la existencia de muchos sitios consagrados al Arcángel, debido a la cercanía del centro micaélico[8]. El antropólogo G. B. Bronzini subrayó con más detalle la importancia de las cañadas, porque a través de estas pasaban los peregrinos. Él afirma que "los *tratturi* de los pastores han constituido las primeras rutas de los peregrinos"[9] de modo que, para el estudioso, había una relación entre la trashumancia y las peregrinaciones[10]. Además, según la historiadora Donofrio Del Vecchio, las cañadas no eran sólo caminos de trashumancia, sino "rutas de comunicación que vehiculaban tradiciones, cultura, religiosidad, economía y que formaban la *civilización pastoral*"[11].

---

7 Raffaella Cassano, "Sulle antiche strade di Puglia", *Cento itinerari più uno in Puglia, op. cit.,* pp. 64-65.

8 San Miguel era el patrón de las comunidades pastorales, y los pastores, antes de empezar su viaje, se encomendaban a él. Adriana Gandolfi, "I santuari, le feste e i pellegrinaggi nelle comunità pastorali centroappenniniche", *La civiltà della transumanza, storia, cultura…, op. cit.,* pp. 441-443.

9 Giovanni Battista Bronzini, "Transumanza e religione popolare", en *La cultura della transumanza* (Atti del Convegno promosso dal Comune di Santa Croce del Sannio, dall'Istituto Storico «Giuseppe Maria Galanti» e dalla Comunità Montana «Alto Tammaro»), ed. Enrico Narciso, 1991, pp. 111-131.

10 *Idem,* "Religione dei pellegrinaggi e religiosità garganica. Testimonianze letterarie e demologiche", *Lares,* XLVI (1980), pp. 167-184.

11 Dora Donofrio del Vecchio, "Itinerari e luoghi dell'antica viabilità in Puglia", en *Itinerari in Puglia tra arte*

Es en este contexto donde están arraigados los cultos jacobeo y micaélico, respectivamente[12]. Especialmente durante la Época Moderna y a pesar de la proliferación de cultos como el mariano y el de san Roque que se estaban imponiendo, la devoción hacia el santo gallego y el Arcángel nunca desapareció[13]; al contrario, siendo el ámbito funerario una de las prerrogativas del Apóstol y del Arcángel, y siendo por tanto protectores de los peregrinos vivos así como de los muertos, no hay que asombrarse de que a lo largo de los caminos de trashumancia, o en los centros ubicados en esos, o en los mismos recorridos, hubiera espacios dedicados a ellos. Esto no significa que la devoción jacobea no haya surgido espontáneamente pero es muy probable que, con el tránsito de los peregrinos, este hecho haya favorecido un conjunto precioso de diferentes culturas y de devociones que aunaba a diferentes países como España, Francia, Alemania e Italia[14].

Un ejemplo de ese conjunto de cultos se debe a la asociación de la imagen de la Vía Láctea como el camino que lleva a la ciudad compostelana y el pueblo de Santa Croce di Magliano en la provincia de Campobasso, en Molise. En dicho pueblo, atravesado por el *tratturo* Pescasseroli–Candela y cuyo patrón es el Apóstol, existe la costumbre de que los pastores, siguiendo una tradición quesera del lugar, tienen que ponerse una trenza de queso conocida como *treccia di San Giacomo* para conseguir la bendición del santo y para que sirva de buen auspicio para los productores agrarios. La conexión con el mundo agrario y pastoral así como la creencia de la Vía Láctea es evidente; en este caso el santo gallego se ha convertido también en el patrón de los pastores y, en consecuencia, de los ganados[15].

Además del pueblo de Santa Croce, hay otras referencias al culto jacobeo en la zona. En particular en el *tratturo* Castel di Sangro–Lucera se ha señalado un número bastante elevado de restos de antiguas capillas u hospitales que hacían referencia no sólo al santo gallego sino también a otros santos, especialmente al arcángel Miguel. Conforme a lo que se ha explicado anteriormente, no hay que asombrarse del hecho de encontrar iglesias u otras construcciones consagradas a ambos santos. En efecto, san Miguel era también el protector de los pastores, visto que los hombres cuando empezaban su ca-

e spiritualità, ed. Mimma Pasculli Ferrara, Centro Ricerche di Storia Religiosa in Puglia, 2000, p. 26; Natalino Paone (ed.), *Il Molise: arte, cultura, paesaggi,* Roma, 1990, p. 106.

[12] Aparte de las devociones micaélica y jacobea, hay decir que había otras devociones unidas a la "civilización pastoral", como la Virgen, san Pascual, san Martín y san Roque. Giovanni Battista Bronzini, "Transumanza e religione popolare", *op. cit.,* p. 127.

[13] En la época moderna se ha asistido a una mayor propagación de aquellos cultos que estaban conectados a las curas de las enfermedades, como en el caso de san Roque; junto a los cultos de la Virgen, san Martín, san Sebastián, san Antonio el Abad y san Antonio de Padua, el santo francés se invocaba muy a menudo contra la peste. Domingo Luis González Lopo, "As devocións relixiosas na Galicia moderna (séculos XVI-XVIII). Las devociones religiosas en la Galicia moderna (siglos XVI-XVIII)", en *Galicia renace* (Exposición en Santiago, Igrexa de San Martiño Pinario: 10 de xuño-outubro 1997), Consellería de Cultura e Comunicación Social, 1997, pp. 290-300; M. Sensi, *La "Francigena". Via dell'Angelo, op. cit.,* pp. 240-244.

[14] Mario Sensi, "Santi patroni dei pellegrinaggi", *Santiago, Roma, Jerusalén* (Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos), ed. Paolo Caucci von Saucken, Xunta de Galicia, 1993, pp. 305-330.

[15] Giovanni de Vita, "Feste popolari a Santa Croce di Magliano", *op. cit.,* pp. 11-59; Giuseppe Arlotta, "La Via Lattea: dal mito greco al mito compostellano", *Compostella,* 32 (2011), pp. 50-59.

mino con no pocas adversidades, se encomendaban al santo[16]. Aparte de la devoción micaélica, la devoción jacobea estaba igualmente presente en los territorios debido a la concepción funeraria que el santo tenía. Santiago, siendo el patrón de los peregrinos y de los caminos, se invocaba para que pudiera socorrer, proteger y asistir a los fieles durante el camino y también durante la última hora de sus vidas[17], concepción que se refleja también en el contexto de las cañadas.

Los mapas de las *Reintegre tratturali,* junto con las fuentes archivísticas, así como las visitas pastorales del siglo XVIII, revelan una gran cantidad de elementos que se refieren no solo a los edificios en los pueblos del *tratturo* Castel di Sangro-Lucera, sino también al mismo Camino, es decir que hay referencias del culto en dicho *tratturo*[18].

El recorrido empezaba en el territorio del pueblo de Castel di Sangro, en la región de Abruzzo, y seguía atravesando las regiones de Molise, Campania y Puglia hasta la ciudad de Lucera. No debemos olvidar que la región de Puglia, históricamente, ha sido el nexo entre la parte occidental y oriental de la península italiana[19]. En total son treinta y dos las localidades del *tratturo;* a continuación se destacan unas referencias relativas a los dos cultos que han surgido actualmente durante la investigación:

- En Rionero Sannitico hay una iglesia dedicada a los santos Mariano y Santiago[20].
- En las cercanías de Castropignano está ubicada en el *tratturo* la capilla nueva de Santiago, procedente de una antigua que existía anteriormente[21] (fig. 2).
- En la ciudad de Campobasso había dos iglesias consagradas a los dos santos[22].
- En el pueblo de Pietracatella hay una iglesia de Santiago, de estilo románico, y un altar en la iglesia prioral dedicado a san Miguel. La iglesia de Santiago sigue siendo una de las más importantes del pueblo y en su interior hay una cripta-

[16] El Sensi ha explicado que la proliferación del culto micaélico ha pasado por los pastores y que las dos fechas de las fiestas del santo coincidían con el periodo del desplazamiento de los animales, es decir el 8 de mayo y el 29 de septiembre. Mario Sensi, "La "Francigena". Via dell'Angelo", en *Francigena, santi, cavalieri, pellegrini,* ed. Paolo Caucci von Saucken, 1999, pp. 260-262.

[17] Una afirmación muy común de las oraciones de los peregrinos era «pueda vivir y morir bien» en el nombre de Santiago. Pierre Rézeau (ed.), *Les Prières aux saints en français à la fin du Moyen Âge,* vol. II, Genève, Droz, 1982-86, p. 268; Denise Péricard-Méa, *Compostela e il culto di san Giacomo nel Medioevo,* Bologna, 2004, pp. 101-105.

[18] Las *Reintegre* son las revisiones de los territorios por donde pasaban las cañadas. Se efectuaban casi cada año para restaurar las eventuales zonas ocupadas abusivamente o trazar nuevas medidas o penalizar a los ocupantes abusivos. Emilia Sarno, "La cartografia storica tratturale per lo studio dei paesaggi della transumanza. Un caso di studio", *Bollettino AIC,* 150 (2014), pp. 52-69.

[19] Paolo Caucci von Saucken, "La Francigena e le vie romee", en *Il Mondo dei Pellegrinaggi. Roma, Santiago, Gerusalemme,* ed. Paolo Caucci von Saucken, 1999, pp. 137-186.

[20] Curiosamente aunque la iglesia esté dedicada a Santiago, la historia de la vida del santo es diferente a la del santo gallego. Probablemente se han confundido las diferentes versiones de las dos hagiografías y aparece la denominación del santo gallego y la historia del otro. Don Antonio Fioritto, *Rionero Sannitico e i suoi Santi Protettori,* Pescara, 1959.

[21] *Ibidem,* p. 138. ASFG (Archivio di Stato di Foggia), Fondo *Dogana delle pecore,* serie I, f. 18, voll. I-II, 1648-1652, Atlante di Capecelatro, p. 285.

[22] ADCB (Archivio Storico Diocesano di Campobasso-Bojano), senza inventario, *Visite di Gazadoro e di Galluccio* 1623, b. 14, «… Ottavio Garzadoiro 1623. Fr. Fulgenzio Galluccio, 1624, 1625, 1626, 1628, 1629», tomo V, pp. 88, 97r.

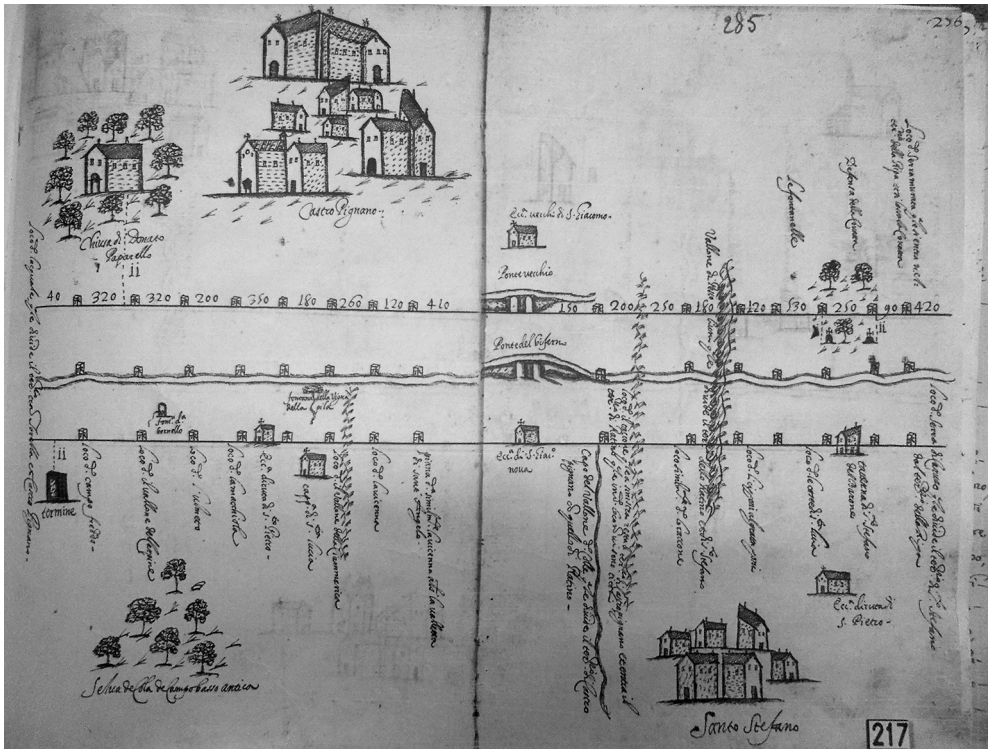


Fig. 2: Antigua y nueva iglesia de Santiago el Mayor, Castropignano (CB), Atlante di Capecelatro, tratturo Castel di Sangro – Lucera, ASFG

osario desacralizada que antes estaba dedicada a santa Margarita. Expertos locales han supuesto que anteriormente la cripta estaba consagrada al Arcángel y esto se debe a su ubicación ya que la iglesia está situada sobre un espolón rocoso[23]. La falta de un cementerio hasta época contemporánea y la costumbre de ser sepultados en la cripta-osario explica la enorme devoción que tenían los fieles hacia el Apóstol, poniéndose bajo su amparo (figs. 3 y 4).

Fig. 3. Exterior de la iglesia de Santiago el Mayor, siglo XII, Pietracatella (CB)

- En la localidad de Celenza Valfortore se menciona un altar dedicado al Apóstol en la iglesia de la Santa Cruz y una iglesia del Arcángel aún existente[24].

[23] Donato DI VITA, en *Pietracatella,* Campobasso, 2012, pp. 130-132.

[24] ADLT (Archivio Storico Diocesano di Lucera-Troia), Fondo *Visite Pastorali,* Atti della santa visita di Monsignor Andrea Portanova (Apricena, Sannicandro, Motta Montecorvino, Pietra Montecorvino, San Marco Lacatola, San Bartolomeo in Galdo, Volturino, Alberona, Castelnuovo, Castelvecchio, Celenza Valfortore, Carlantino), fasc. 54, 1819.

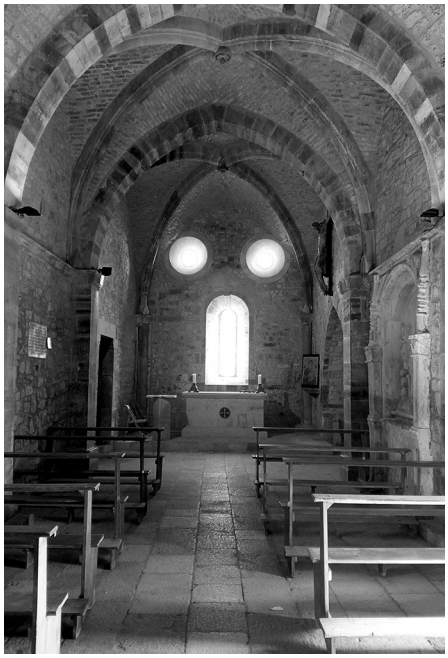


Fig. 4. Interior de la iglesia de Santiago el Mayor, siglo XII, Pietracatella (CB)

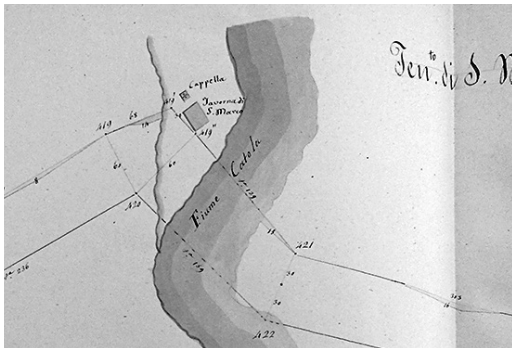


Fig. 5. Antigua capilla de Santiago el Mayor, San Marco la Catola (FG), tratturo Castel di Sangro – Lucera, ASFG

Fig. 6. Puente de Santiago, San Marco la Catola (FG), tratturo Castel di Sangro – Lucera, Strada Statale 17 FG – CB

- En el pueblo de San Marco la Catola hay una iglesia de Santiago desacralizada que se ha reconvertido en un pequeño teatro. Poco antes de llegar al pueblo, en el tratturo, había una capilla dedicada al santo gallego, desgraciadamente desaparecida. En recuerdo de la antigua capilla a un viaducto se le ha llamado "Ponte di San Giacomo"[25] (figs. 5 y 6).
- En el pueblo de San Bartolomeo in Galdo había un antigua iglesia privada consagrada a los Santos Felipe y Santiago, hoy desaparecida, al igual que la iglesia dedicada al Arcángel, que tampoco existe ya. La profunda devoción hacia el Miles Dei se evidencia aún con la existencia de dos estatuas colocadas en dos iglesias diferentes[26].
- La localidad de Alberona tiene varias referencias al Apóstol: había una iglesia *extra moenia* dedicada al Santo, desaparecida, y en su lugar como recuerdo existe hoy

[25] ASFG, Fondo *Reintegra dei Tratturi,* «Tratturi, tratturelli e riposi. Reintegrati in forza del Real Decreto di 9 ottobre 1826 – La parte terza Corso secondo Tratturo di Motta, che dalla Zittola di Castel-di-sangro mena a Palmori grande tenimento di Lucera», p. 50.

[26] También en este caso se puede sólo suponer la conexión entre la capilla de los santos Felipe y Santiago con el Apóstol, ya que se tiene que investigar más. Resulta interesante como a lo largo del tiempo dicha capilla se conocía en el pueblo simplemente como la Capilla de Santiago. APSB (Archivio della Parrocchia di San Bartolomeo Apostolo), senza inventario, *Atti e decreti della visita pastorale del Card. Orsini alla Diocesi di Volturara,* 1711, p. 201.

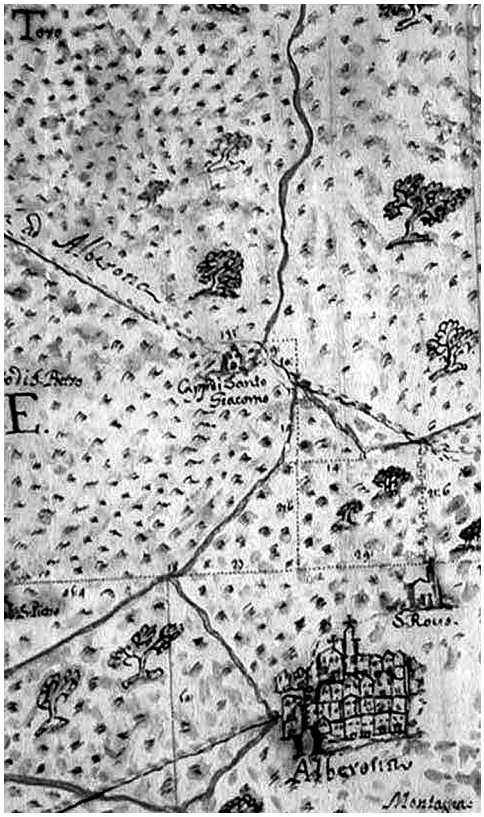


Fig. 7. Antigua iglesia de Santiago el Mayor, mapa del clero de Alberona (FG), 1774, Biblioteca Comunal de Barletta

Fig. 8: Manantial de Santiago el Mayor, siglo XX; la fuente está colocada donde se situaba anteriormente la antigua iglesia de Santiago, Alberona (FG)

Fig. 9. Exterior de la iglesia de Santiago el Mayor, siglo IX, Lucera (FG)

una fuente; en la iglesia prioral hay una estatua del santo gallego (en sustitución de la antigua medieval que se quemó) y otra de san Miguel. Santiago sigue siendo el patrono del pueblo junto a san Juan Bautista y san Roque[27] (figs. 7 y 8).

- La ciudad de Lucera, como se ha explicado antes, presenta una iglesia dedicada a Santiago que se remonta al siglo IX junto a un antiguo monasterio, hoy desaparecido; en el portal de la catedral de la Virgen de la Asunción está colocada una estatua procedente del santuario micaélico a modo de protección contra el mal. Después se podía seguir hasta la ciudad de Foggia y continuar hacia el santuario micaélico o hacia los puertos de la costa pugliese[28].
-

[27] Gaetano Schiraldi, *Storia di Alberona dalle origini al XIX secolo,* Lucera, 2008, pp. 254-259.
[28] Luisa Lofoco, *L'Italia meridionale peninsulare ed il pellegrinaggio..., op. cit.,* p. 105.

Fig. 10. Interior de la iglesia de Santiago el Mayor, siglo IX, Lucera (FG)

- Lo que se deduce de estos primeros datos es que, las vie tratturali se pueden incluir en la gran red de las peregrinaciones y han sido fundamentales para la propagación de muchos cultos, como el jacobeo y el micaélico. Pese a la incompleta individuación de los elementos en el territorio, se puede afirmar que la devoción jacobea ha sido una de las más difundidas y que, en más de una ocasión, se ha podido constatar que ambos cultos compartiesen los mismos espacios sagrados lo cual se puede comprobar también en la ciudad del Arcángel, Monte Sant'Angelo (figs. 9 y 10).
- Los centros que se han analizado hasta este momento han probado la existencia de significativas huellas referidas a los dos cultos y, en particular, el territorio que correspondía a la antigua región de Capitanata se han señalado mucho más. No se debe olvidar que esta última formaba un enlace viario estratégico, ya que muchas rutas de comunicación pasaban por la zona, incluso los *tratturi,* y llegaban a los santuarios de Puglia y a sus puertos[29]. Además, según el historiador Cherubini, la difusión del culto jacobeo en la red viaria europea ha sido muy intensa, pese a la distancia del santuario gallego; así que cada referencia al Apóstol reconducía al

[29] Paolo Caucci von Saucken, "La Francigena e le vie romee", en *Il Mondo dei Pellegrinaggi…, op. cit.,* pp.137-186; Lucia Gai, "Testimonianze jacobee e riferimnenti compostellani nella storia di Pistoia dei secoli XII – XIII", en *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medioevale* (Atti del Convegno Internazionale di Studi, Pistoia 28-29-30 settembre 1984), ed. Lucia Gai, 1987, pp. 119-202.

Fig. 11. Ermita de la Virgen Coronoda; en el interior hay una estatua de Santiago apóstol, Monte Sant'Angelo (FG)

pasaje de los peregrinos directos a Galicia, y en mi opinión, esta concepción se puede aplicar también a los caminos de trashumancia como se ha demostrado[30].

- Para terminar, también en la ciudad *gargánica* hay referencias al culto jacobeo. Una de ellas es la pequeña iglesia-ermita de la Virgen Coronada, situada justo antes de una de las entradas principales de la ciudad. En su interior hay una estatua del santo gallego del siglo XX[31].

En el interior de la cueva sagrada del Arcángel hay una losa de mármol situada encima de la Cueva de las Piedras (Cava delle pietre), en la que está representada la Virgen coronada por los Ángeles y a su lado está un santo peregrino, identificado con Santiago, ya que, además de portar los atributos característicos del peregrinaje, en una mano lleva también un libro, símbolo por antonomasia de los Apóstoles[32] (fig. 11).

[30] Giovanni Cherubini, *Santiago di Compostella. Il pellegrinaggio medievale,* Siena, 2000, p. 115; Pasquale Corsi, *"Il "Pellegrino al Gargano" rivisitato", Pellegrinaggi, pellegrini e santuari sul Gargano,* ed. Pasquale Corsi, 1999, pp. 9-33; Rosanna Bianco, "Culto iacobeo in Puglia tra medioevo e età Moderna. La Madonna, l'intercessione, la morte", en *Santiago e l'Italia* (Atti del Convegno Internazionale di Studi, Perugia, 23-26 maggio 2002), ed. Paolo Caucci von Saucken, pp. 135-151; Luisa Lofoco, "La Capitanata e la tradizione compostellana nel Medioevo", 31o Convegno Nazionale (Atti sulla Preistoria – Protostoria – Storia della Daunia), ed. Antonio Gravina, Archeoclub di San Severo 2011, pp. 123-132.

[31] Alberto Cavallini, "A proposito di San Giacomo Maggiore del Gargano, precisazioni e nuove fonti inedite", *Michael,* 129 (2008), pp. 24-25.

[32] Rita Mavelli, "Tra testimonianze letterarie e frammenti di arredo", en *L'Angelo la Montagna il pellegrino. Monte Sant'Angelo e il santuario di San Michele del Gargano,* ed. Pina Belli D'Elia, 1999, pp. 156-207; Rosanna Bianco, "Culto iacobeo in Puglia ed Età Moderna", *Santiago e l'Italia, op. cit.,* pp. 142-146; *idem, La conchiglia*

Santiago protector de las almas en el Más Allá

Acabamos de ver la relación entre los caminos de trashumancia y el culto jacobeo. Dicha relación pone de manifiesto una característica poco conocida del santo gallego: la de ser protector de las almas en el Más Allá. En este aspecto llama la atención la figura del arcángel Miguel (por definición psicopompo y protector de las almas en el mundo ultraterrenal), de hecho, en los territorios de los *tratturi,* hay una gran devoción hacia el *Miles Dei* debido también a la cercanía de su santuario en Puglia. Es en este contexto particular donde tanto el Apóstol como el Arcángel eran conocidos y venerados también como protectores y acompañantes de las almas en el camino ultramundano[33] .

La imagen del *Miles Christi* solía ser bastante común en la época medieval y, al igual que otros santos guerreros que tenían que defender y proteger a sus fieles[34], el Apóstol se convertirá más tarde en protector de la nación[35]. De esta manera los santos, además de protectores, pasaron a ser patronos locales e incluso se podía combatir en su nombre[36].

La historia del mito compostelano, junto con la concepción épico-caballeresca, se expresa en el cuarto libro, el *Pseudo Turpin,* en el cual el Apóstol se aparece en sueños al emperador Carlomagno y lo invita a combatir y a expulsar a los moros de su tierra. Lo que resulta emblemático es la petición del santo al emperador, el cual se refiere al Camino de Santiago como el "camino de las estrellas"[37].

Este particular es significativo dado que, a lo largo del tiempo, la concepción de la ruta jacobea se asocia a la simbólica ruta celestial de las estrellas, como si quisiera decir que el Camino de Santiago fuera el último camino que recorrer antes de que uno fallezca[38]. Así, el camino compostelano se ha convertido en el camino que los peregrinos

e il bordone. I viaggi di San Giacomo nella Puglia medievale, Napoli, 2017, pp. 153-154.

33 Mario Sensi, "Santi patroni dei pellegrinaggi", en *Santiago, Roma, Jerusalén,* (Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos), ed. Paolo Caucci von Saucken, 1993, pp. 305-330.

34 Los ideales cruzados y la ética caballeresca han encontrado en los santos la presencia de salvación y de protección hacia los fieles, como por ejemplo en san Demetrio, san Hipólito, san Mercurio y los patrones de la caballería como la Virgen, san Jorge y san Miguel. Luisa Lofoco, "I 'santi militari' e l'ideologia guerriera medievale: il caso della Capitanata", en *Atti del 24º Convegno nazionale sulla Preistoria – Protostoria – Storia della Daunia,* ed. Antonio Gravina, 2004, pp. 91-114.

35 El icono del Matamoros simbolizaba ideológicamente la identidad religiosa y cultural del pueblo español momentáneamente oprimido por los musulmanes que no poseían los mismos factores religiosos y culturales. Por eso la reunificación de los reinos hispánico-cristianos bajo un común patrón como Santiago el Mayor ha sido fundamental. Serafín Moralejo Álvarez, "Santiago y los caminos de su imaginería", en *Santiago. La Europa del peregrinaje,* ed. Paolo Caucci Von Saucken, 2003, pp. 87-89.

36 No se debe olvidar a los cristianos españoles que pedían al santo que los protegiera y acompañara mientras luchaban contra los moros o conquistaban otros territorios. José María Lacarra, "Espiritualidad del culto y de la peregrinación a Santiago", en *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla 1ª crociata,* (Atti del 4º Convegno), ed. Fondazione CISAM, 1963, pp. 142-144.

37 Los peregrinos conocían el Camino de Santiago como el camino de las estrellas o Vía Láctea. Giuseppe Arlotta, "La Via Lattea: dal mito greco al mito compostellano", *Compostella,* 32 (2011), pp. 53-56.

38 La creencia de cumplir un viaje post mortem se debe a la tradición clásica, donde la Vía Láctea reconduce al mito de Heracles y a la ruta de las estrellas que llevaba hasta el fin del mundo, donde simbólicamente acababa el mundo terrenal y empezaba lo ultraterrenal. Angelo de Gubernatis, *Storia comparata degli usi funebri in Italia e presso i popoli indo-europei,* Bologna, 1971, pp.129-130.

podían hacer, vivos o muertos, ya que el Apóstol vigilaba y ponía bajo su amparo a los que iban por su ruta sagrada.

En el *Liber* hay dos ocasiones en las que se relaciona al santo con el mundo ultramundano: hay una primera referencia en el ya mencionado IV libro del *Liber,* con ocasión de la muerte de Carlomagno, donde Santiago contribuye a la *psicostasis* del alma del Emperador y luego la trae al reino celestial, manifestando ser psicopompo también[39].

Una segunda referencia la encontramos en el libro II del *Liber,* en el IV milagro, conocido como "Milagro de la solidaridad entre peregrinos", donde hay una escena en la que el Apóstol, a lomos de su caballo, trae a un caballero vivo y a otro muerto hasta las cercanías de Santiago de Compostela[40]. Tal expediente subraya la voluntad del santo gallego de acompañar a los peregrinos, ya sea vivos o muertos, y por eso que, a partir de la época medieval, se administraba el último sacramento aludiendo a la *Epístola de Santiago*[41]. Es en este momento que florece el mito del Apóstol como defensor y patrón de los peregrinos durante su camino terrenal y lo ultraterrenal.

El hecho de que se tenga que cumplir un viaje final hacia el reino de los muertos tiene sus raíces en contextos más arcaicos[42]. Con la introducción del cristianismo este concepto se renueva a través de las peregrinaciones, poniendo de relieve el viaje en vida o post mortem que un alma pecadora tenía que hacer si quería obtener la absolución de sus pecados.

Y entre las metas escogidas para obtener el perdón destacaban Santiago de Compostela y Monte Sant'Angelo; en estos centros aún sigue existiendo la tradición popular de que los hombres que no van a venerar el sepulcro de Santiago en vida lo harán después de muertos, como en el caso de una leyenda muy conocida en la región de Abruzzo[43].

En las zonas sicilianas existían otras historias similares a las del Abruzzo e identifican a Santiago en un puente, conocido como "Puente del Juicio o del Cabello". Dicho puente existía antiguamente también en otras culturas[44] y establecía la buena o mala conducta de un fiel a través de sus pecados; solo a los puros les estaba permitido entrar en el

[39] Abelardo Moralejo, Casimiro Torres, Julio Feo, *Liber Sancti Jacobi, "Codex Calixtinus",* Santiago de Compostela, 1999, p. 482.

[40] *Ibidem,* pp. 344-346.

[41] Denise Péricard-Méa, *Compostela e il culto..., op. cit.,* pp. 61-64; Annalisa di Nola, "Il Passo di San Giacomo", en *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée 103/1,* (Actes de la table ronde de la Scuola normale superiore de Pise), ed. École française de Rome, 1991, pp. 259-260.

[42] Se creía que no había una división total entre el mundo de los vivos y el de los muertos, por lo que la posibilidad de que el difunto vuelva a su casa o tenga que efectuar un largo camino para acceder al Más Allá era una concepción muy difundida en épocas anteriores a la nuestra. Alfonso Maria di Nola, "Il ritorno dei morti", *Rivista Abruzzese,* XLII (1989), pp. 273-287.

[43] La misma leyenda existe también en Galicia con la conocida romería de Santo André de Teixido; lo que es diferente es la veneración hacia el santo, que es san Andrés. Paolo Caucci von Saucken, "Oltre Compostella: i santuari atlantici della Galizia", en *I santuari e il mare* (Atti del III Convegno Internazionale, Associazione Internazionale per le Ricerche sui Santuari), ed. Immacolata Aulisa, 2014, pp. 31-42; Xosé A. Domelo, Pemón Bouzas, *Mitos, ritos y leyendas de Galicia,* Madrid, 2010, pp. 248-249; Gennaro Finamore, *Tradizioni popolari abruzzesi,* Palermo, 1981, pp. 98-99.

[44] La misma tradición existía también en la cultura persa, la árabe y la germánica. Angelo de Gubernatis, *Storia comparata degli usi funebri in Italia e presso gli altri popoli Indo-Europei,* Bologna, 1971, pp. 92-93.

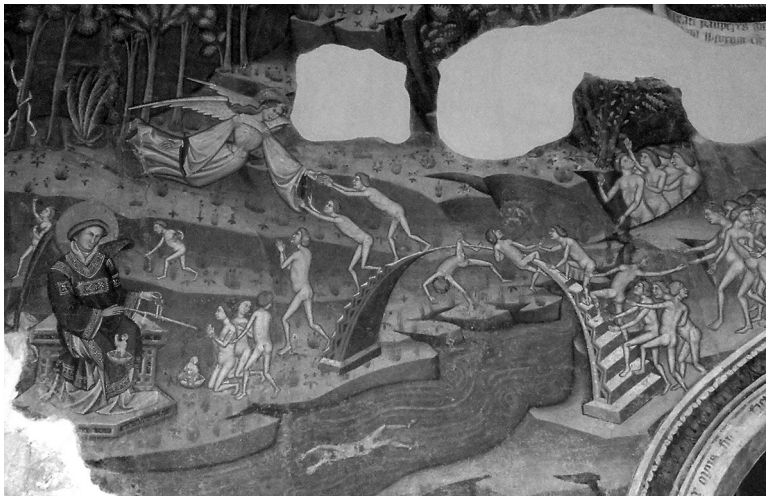


Fig. 12. Puente de Santiago, fresco del Juicio Universal, siglo XIV, iglesia de Santa María in Piano, Loreto Aprutino (PE)

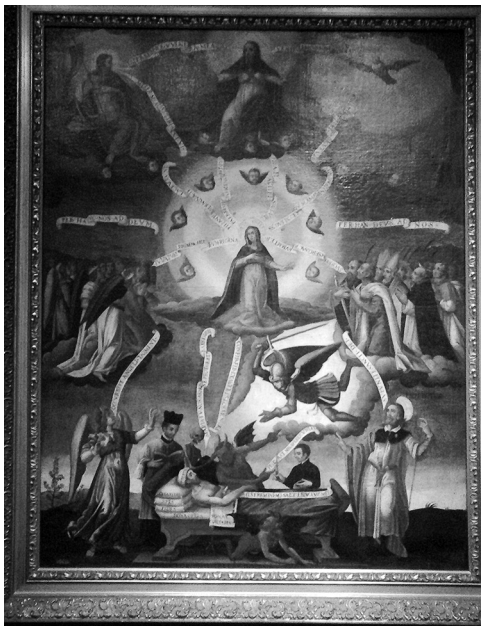


Fig. 13. Santiago como protector e intercesor ante la Virgen, anónimo. Escuela española, s. XVII, óleo sobre lienzo, Museo das Peregrinacións e de Santiago, Santiago de Compostela

Reino Celestial[45]. Por lo tanto, este procedimiento permitía la selección de los justos y de los reos a través del puente, llamado justamente de Santiago, representado en el famoso *Fresco del Juicio Universal,* ubicado en la iglesia de Santa María in Piano de Loreto Aprutino en Abruzzo (fig. 12).

Dicho puente podía estrecharse de modo que las almas pecadoras no podían atravesarlo y se caían al río infernal; en el otro extremo estaba el arcángel Miguel llevando a cabo la *psicostasis,* es decir, pesando las almas con su balanza divina[46].

La función del puente, la conducción de las almas y su pesaje, han influido mucho en el imaginario colectivo de las personas. El Arcángel y el Apóstol, en este contexto, se percibían como protectores y guías de las almas en vida y después de la muerte, como se puede ver en la imagen de "Santiago como protector e intercesor ante a Virxe" (fig. 13).

[45] Anita Seppilli, *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti,* Palermo, 1977, pp. 248-254; Peter Dinzelbacher, "Il ponte come luogo sacro nella realtà e nell'immaginario", en *Luoghi sacri e spazi della santità,* ed. Sofia Boesch Gajano, L. Scaraffia, Torino, 1990, pp. 51-60.

[46] El tema del viaje ultramundano tuvo una gran difusión sobre todo durante la Edad Media gracias a la existencia de la célebre *Visio Pauli,* una de las más importantes obras literarias antiguas que ha desarrollado la temática del viaje al más allá. Anita Seppilli, *Sacralità dell'acqua...,* pp. 250-254.

Conclusiones

Se ha visto que los caminos de trashumancia eran principalmente vías de comunicación y, ya sean los itinerarios más conocidos como los menos, todos conducían a los santuarios. Además, el ámbito funerario ha sido uno de los aspectos más definidos, especialmente la conducción de las almas al Más Allá y la protección para los peregrinos, unas de las prerrogativas del santo gallego.

Las fuentes consultadas, así como los datos analizados, permiten afirmar que existe una *civilización jacobea sumergida* que ha dejado una huella profunda en los caminos, en los territorios circundantes y sobre todo en el contexto socio-cultural, como en el caso del *tratturo* Castel di Sangro–Lucera[47]. Es en este contexto que las palabras del historiador Paolo Caucci sobre los peregrinos encuentran su definición: ellos eran inconscientemente *operatori culturali*[48].

Para concluir, conviene reseñar que, no obstante el paso del tiempo y los cambios evolutivos, los peregrinajes y las metas sagradas siguen ocupando un lugar privilegiado en nuestra época, siendo muy frecuentados, conservando así su historia y su misticismo.

[47] Según el profesor Paolo Caucci, la necesidad de descubrir elementos significativos relacionados con la peregrinación jacobea, como por ejemplo el ámbito arquivístico, permite una mayor comprensión e identificación no sólo de los estudios jacobeos sino en general de las peregrinaciones. Paolo Caucci von Saucken, *Il cammino italiano a Compostella. Il pellegrinaggio a Santiago di Compostella e l'Italia,* Perugia, 1984, pp. 82-86.

[48] Paolo Caucci von Saucken, "Vida y significado del peregrinaje a Santiago", en *Santiago. La Europa del peregrinaje,* ed. Paolo Caucci von Saucken, 2003, pp. 91-113.

Xacobeo 2021

galicia

9 788445 353424

XUNTA DE GALICIA