Peregrino, ruta y meta en las *peregrinationes maiores*

VIII CONGRESO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS JACOBEOS

XUNTA DE GALICIA

COLECCIÓN CIENTÍFICA

Peregrino, ruta y meta en las *peregrinationes maiores*

VIII CONGRESO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS JACOBEOS

(Santiago de Compostela, 13-15 Octubre 2010)

Dirección:
Paolo Caucci von Saucken
(Presidente del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago)

Coordinación:
Rosa Vázquez
(S. A. de Xestión do Plan Xacobeo)

XUNTA DE GALICIA

2012

PUBLICACIÓN
Peregrino, ruta y meta en las *peregrinationes maiores*
VIII CONGRESO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS JACOBEOS
[COLECCIÓN CIENTÍFICA DE LA XUNTA DE GALICIA]

PRESIDENTE
Alberto Núñez Feijóo

SECRETARIA XERAL PARA O TURISMO
Mª Carmen Pardo López

Edita
XUNTA DE GALICIA
S.A. de Xestión do Plan Xacobeo
Avenida Fernando de Casas Novoa 38
Pavillón de Galicia, San Lázaro
Tel. +34 981 557 355
Fax. +34 981 557 373
www.xacobeo.es

COORDINACIÓN
Rosa Vázquez

Diseño e impresión: Plana Artes Gráficas, S.L. - Santiago
ISBN: 978-84-453-5050-8
Dep. Legal. C 1257 - 2012

COMITÉ CIENTÍFICO

Miembros del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago

PRESIDENTE

Paolo Caucci von Saucken
(Università degli Studi di Perugia)

VOCALES

Manuel Castiñeiras
(Universitat Autònoma de Barcelona)

Klaus Herbers
(Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg)

Fernando López Alsina
(Universidade de Santiago de Compostela)

Robert Plötz
(Universität Würzburg)

Adeline Rucquoi
(C.N.R.S.)

PRESENTACIONES

Cuando está a punto de cumplirse un cuarto de siglo desde la Declaración del Consejo de Europa del Camino de Santiago como Primer Itinerario Cultural Europeo y casi dos décadas después de la Declaración de la UNESCO de la Ruta Jacobea en su trazado en España como Bien Patrimonio de la Humanidad, la cultura jacobea está más viva que nunca. La búsqueda de la espiritualidad, el encuentro con uno mismo, la posibilidad de descubrir paisajes, lugares y gentes, monumentos, representaciones artísticas y experiencias únicas hacen del Camino de Santiago hoy, como hace siglos, un auténtico referente de comunicación e interculturalidad.

Los Caminos a Santiago continúan siendo objeto de múltiples investigaciones en universidades de todo el mundo. La cifra de Asociaciones de Amigos del Camino que preservan, investigan, divulgan y estudian sobre las potencialidades y las características de la ruta es cada vez mayor y podríamos hablar de que el fenómeno jacobeo está presente en los cinco continentes.

El descubrimiento de la tumba del Apóstol Santiago en tierras gallegas ha originado desde comienzos del siglo IX una corriente de transmisión del saber que ha llegado hasta nuestros días. Estoy convencido de que así seguirá siendo mientras encuentros como los que posibilitan la realización de estas *Actas del VIII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos. Peregrino, ruta y meta en las 'peregrinationes maiores'* sigan celebrándose.

Por esa razón, quisiera aprovechar esta oportunidad para manifestar el reconocimiento de la Xunta de Galicia a la inmensa labor del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago. Desde su nacimiento en el año 1992 y surgido de la necesidad de asesorar en el campo científico y cultural al Gobierno gallego de cara a la celebración del Año Santo Compostelano 1993, el Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago ha aglutinado a lo largo de su historia a los más brillantes investigadores europeos en temática compostelana.

Gracias al comité y a los congresos que periódicamente organizan, las investigaciones que se realizan sobre el Camino de Santiago alcanzan una gran difusión y promoción en Europa y en el resto de los países vinculados de algún modo al culto a Santiago. Agradezco su

contribución a preservar la cultural jacobea, uno de los más preciados tesoros de Galicia.

En el Camino de Santiago siguen estando muchas de las respuestas que busca el hombre de hoy para disipar sus miedos y afianzar sus esperanzas. Gracias a sus aportaciones, el espíritu jacobeo se seguirá extendiendo con fuerza.

Alberto Núñez Feijóo

Presidente de la Xunta de Galicia

Siempre que hablamos con personas que alguna vez lo han dejado todo por unos días o meses y han decidido convertir su vida en la vida de un peregrino y caminar hacia una meta mientras disfrutan del trayecto, nos manifiestan que vivir esta experiencia les ha cambiado la vida porque hacer el Camino de Santiago es hacer un viaje físico, pero es también recorrer un trecho interior hacia el encuentro con uno mismo. El Camino de Santiago no es solamente la meta, sino que sigue vivo gracias al esfuerzo y a la pasión de todos aquellos que vivimos y sentimos el fenómeno jacobeo.

La encomiable labor del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago dota de prestigio a la ruta y se merece el más sincero reconocimiento de la Administración Turística de Galicia porque sin su trabajo incansable la Ruta Jacobea carecería de su vertiente investigadora y divulgativa y no sería lo que es hoy y será para siempre, un punto de unión entre tiempos y culturas, entre idiomas e identidades.

En palabras de Álvaro Cunqueiro en *Por el camino de las peregrinaciones y otros textos jacobeos:* "la política del Camino consiste en lograr que la dulzura de las etapas venza la prisa del siglo, y que el turista descubra, en este santo camino, que algo lleva dentro del peregrino de antaño". El Camino trasciende por lo tanto al tiempo y se convierte en un constante intercambio de experiencias que a lo largo de los siglos mantiene su esencia original. El hecho de descubrir esa esencia sigue siendo el principal reclamo de una ruta que se ha convertido en todo un símbolo de convivencia, de intercambio cultural y de transmisión del saber a través de los siglos.

Las investigaciones y publicaciones sobre la Ruta Jacobea son el testimonio y la huella de ese pasado en nuestro presente y nos ayudan a proyectar el culto y la cultura jacobea hacia el futuro. Este libro de actas es la muestra perfecta de que los estudios sobre la Ruta Jacobea y las peregrinaciones medievales continúan la labor de transmisión de saber de los antiguos peregrinos.

Mª Carmen Pardo López

Secretaria Xeral para o Turismo

Con viva satisfacción publicamos las *Actas del VIII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos* organizado por el *Comité internacional de expertos del Camino de Santiago*. Un evento que ha reunido en Compostela, en el Año Santo de 2010, a muchos de los principales especialistas en la materia, para tratar un tema esencial de la tradición jacobea.

El Congreso se coloca en la natural continuidad de la acción que el *Comité* viene realizando desde el Año Santo de 1993, año que supuso la gran transformación de la renacida peregrinación a Santiago. En esa fecha emblemática nació el *Comité internacional de expertos del Camino de Santiago*, como expresión directa de la Xunta de Galicia y con dos objetivos esenciales: el primero planificar una programación de investigación, incluso a largo plazo, de manera que sea posible establecer una base de conocimiento y de datos científicos constantemente actualizados; el segundo poner todo el conocimiento obtenido a disposición de las autoridades civiles y administrativas, o cualquiera que lo necesite para tomar decisiones o emprender iniciativas en el campo de la peregrinación y su promoción.

Con tales objetivos el *Comité* promovió -en Santiago, en España y en Europa- conferencias, presentaciones de libros, mesas redondas y jornadas de estudio, asesoró iniciativas de la Xunta de Galicia en el campo de la promoción del Camino, en la elección de publicaciones, en la organización de premios internacionales, como el *Elías Valiña*, y sobre cualquier tema que requiriese información o datos científicos. En este largo camino, los congresos han representado momentos especiales de reflexión y ahondamiento de temas esenciales para el conocimiento de las peregrinaciones jacobeas.

En este octavo congreso hemos abordado un tema antiguo pero actual, tan complejo y articulado como las *peregrinationes maiores*, es decir, las principales peregrinaciones del mundo medieval. Pensamos que existió una base compartida determinada por la común civilización cristiana, pero al mismo tiempo modalidades distintas, diferencias culturales y ambientales. Consideramos también la actualidad de esta temática, ya que es evidente que en este período de madurez de las peregrinaciones a Santiago la evolución natural debería tender a enlazarlas de nuevo con los otros caminos y metas que, atraídos por el ejemplo y empuje compostelano, han empezado a renacer, pues la revitalización del Camino de Santiago ha fecundado los caminos hispánicos pero también ha dado nueva savia a las vías de peregrinación de toda Europa e incluso de Tierra Santa.

Este congreso, al igual que los anteriores, no habría sido posible sin un claro entendimiento con la Xunta de Galicia, por lo que dirijo mi agradecimiento a su Presidente, Alberto Núñez Feijoo, que ha comprendido y apoyado este evento que gracias a su compromiso con las peregrinaciones a Compostela ha comprendido y apoyado este evento. Por otro lado, la realización del congreso y la publicación de las actas que ahora presentamos ha sido posible a través de una relación cordial y eficaz con la S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, transmito en este caso mi agradecimiento a Carmen Pardo, Secretaria Xeral para o Turismo y Presidenta del Consejo de Administración de la S.A. Xestión do Plan Xacobeo, y a Rosa Vázquez, técnico de Asociacionismo e Investigación, quien ha coordinado el congreso y se ha encargado de la edición de estas actas.

Mi agradecimiento va, en fin, a cada uno de los miembros del *Comité*, por sus valiosas contribuciones científicas y por su aportación de conocimiento para definir las líneas y la estructura científica del Congreso.

Paolo Caucci von Saucken

Índice

Memoria y semblanza de Manuel C. Díaz y Díaz
Paolo Caucci von Saucken 21

• LAS *PEREGRINATIONES MAIORES*

Las tres "*peregrinationes maiores*" en el Códice Calixtino
Klaus Herbers 29

• PEREGRINO

Peregrinos de España a Jerusalén y Roma (siglos X-XIII)
Adeline Rucquoi 41

Pellegrini italiani sulle *peregrinationes maiores*. A Santiago con Nicola Albani. A Gerusalemme con Padre Montemaggio
Guido Tamburlini 61

Triatlón germánico.
Jerusalén – Roma – Santiago de Compostela desde 1320 a 1520
Robert Plötz 83

Les pèlerins français dans les *peregrinationes maiores*
Christiane Deluz 103

János Zádori en Compostela. 1868
Antón Pombo Rodríguez 115

Una fuente jacobea de gran interés: el libro de la cofradía francesa de peregrinos de Santiago de Lyon (1719)
Philippe Picone 127

• ITINERARIOS

La *vía Francígena:* Camino a Roma, Santiago y Jerusalén
Paolo Caucci von Saucken 139

Viaggio di San Iacopo di Galitia
por Fray Christofaro Monte Maggio da Pesaro
Dianella Gambini 157

La moltiplicazione dei luoghi sacri lungo le vie d'acqua per Gerusalemme nel tardo Medioevo
Michele Bacci 179

Evocaciones de Jerusalén en la arquitectura del Camino de Santiago: el Santo Sepulcro y la Santa Cruz
Javier Martínez de Aguirre 195

Itinéraires et conditions des voyages de pèlerins polonais vers la Terre Sainte (XVe et XVIe siècles)
Daniel Tollet 225

Fidenza, the Via Francigena and the Pilgrimage to Rome
Dorothy F. Glass 239

Jean de Tournai e altri pellegrini del Quattrocento sugli 'itineraria peregrinorum' italiani
Giuseppe Arlotta 257

Un "retablo de piedra" cristológico para la instrucción del peregrino: la portada de la Galilea del Monasterio de Sant Pere de Rodes
Laura Bartolomé Roviras 299

• META

Puertas y metas de la peregrinación: Roma, Jerusalén y Santiago hasta el siglo XIII
Manuel Castiñeiras 327

Roma culto y peregrinación: de la crisis del siglo XII al jubileo de 1300
Rosa Vázquez 379

Pilgrimage Sites in Jerusalem and Bethlehem with Reflections of the Pilgrimage to Santiago de Compostela in the 12th Century
Jaroslav Folda 397

Gerusalemme, da meta a simbolo dei pellegrinaggi maggiori in età antica
Michele Loconsole 417

Peregrino, ruta y meta en las *peregrinationes maiores:* Monte Sant'Angelo
Mario Sensi 439

Aachen als heiliger Ort
Dieter Wynands 473

Memoria y semblanza de Manuel C. Díaz y Díaz[1]

Paolo Caucci von Saucken

1 Discurso pronunciado en la Inauguración del Congreso

Considero mi deber reconocer públicamente el enorme peso que ha tenido en nuestra comunidad científica Don Manuel Cecilio Díaz y Díaz (Mugardos, 14 de agosto de 1924 / Santiago de Compostela, 4 de febrero de 2008), a quien queremos recordar en esta ocasión como añorado maestro y entrañable amigo, dedicándole este VIII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, que no podía iniciar de otra manera que con una memoria y semblanza de su vida.

Don Manuel nació en Mugardos en 1924, hijo de Manuel Díaz Rubio y de Ana Díaz Rojas. Desde sus primeros pasos escolares demostró claramente una acentuada vocación por el estudio, que lo habría de colocar siempre entre los mejores de su clase. Lo mismo ocurrió en la Universidad, en la que cursó estudios primero en Santiago y luego en Madrid, donde en 1945 se licenció en *Filología clásica*, empezando después una rápida carrera que lo llevaría a convertirse en profesor ayudante en 1945-47, profesor adjunto de lengua y literatura latinas en 1947-49 y Doctor en Filosofía y Letras en 1949.

Pronto llega su primera cátedra de *Filología latina* en la Universidad de Valencia, que ganó en 1953. En 1956 obtuvo la misma cátedra en Salamanca, llegando finalmente a cubrirla en Santiago de Compostela desde 1968 hasta 1989, cuando fue nombrado profesor emérito, titulo académico que mantuvo hasta el año 2000. Una carrera clara y ejemplar.

En su larga trayectoria académica cubrió cargos institucionales de alto relieve en todas las Universidades en las que desarrolló su oficio, demostrando su amor por la vida universitaria en todos sus aspectos y su alto sentido de la responsabilidad. En Galicia, entre los numerosos cargos que ostentó, hay que destacar su pertenencia como miembro del Plenario de la Sección de Patrimonio Histórico del *Consello da Cultura Galega* a partir de 1991 y presidente de la *Axencia da Calidade do Sistema Universitario de Galicia.*

Sus trabajos científicos abarcan todas las materias relacionadas con la Edad Media española: desde el estudio de la cultura escrita visigoda, hasta las fuentes latinas del *Codex Calixtinus*, desde los inicios de la cronística del Reino de Asturias, hasta la Rioja Altomedieval, desde ensayos de codicología y paleografía, hasta las visiones del más allá en Galicia durante la Alta Edad Media. Una bibliografía impresionante que sus discípulos han recogido en el libro homenaje *Sub luce florentis calami.*

Salamanca representa una etapa de singular importancia en su vida y en sus estudios, que ya dirige con el seguro temple de un maestro. Recién llegado forja un instrumento de gran envergadura nacional e internacional: el ineludible e indispensable *Index Scriptorum latinorum Medii Aevi Hispanorum*, al que harán referencia generaciones de investigadores de todo el mundo. La publicación del *Index* muestra también su método que consiste en una visión comprometida de la investigación científica, que debe enfocarse a crear constantemente instrumentos y bases para ulteriores investigaciones abiertas a todos los que se acerquen al tema. Podríamos decir que su actitud muestra claramente la natural inclinación de un

maestro que quiere agregar, impostar y dirigir la investigación para que sea lo más amplia y profunda posible.

Don Manuel fue siempre maestro, por una natural inclinación de su carácter, por una concepción alta de la enseñanza, por un saber que debe constantemente progresar y producir otros frutos. Maestro fue siempre con sus discípulos directos, con sus alumnos, con nosotros en esta gran aventura que nos ha reunido durante veinte años alrededor de un comité científico que ha tenido que encararse con toda la evolución, crecimiento y desarrollo del Camino de Santiago.

Como maestro queremos hoy recordarlo y como maestro lo ponemos hoy en el *incipit*, en el *initium*, de nuestro octavo congreso, sabiendo bien el papel que ha tenido en los siete anteriores, recordando sus lecciones, sus sugerencias, sus indicaciones.

Su fama se difundió rápidamente desde Salamanca por toda Europa. Pronto empezarían sus viajes de estudios a las principales universidades europeas, como profesor invitado, para pronunciar conferencias y seminarios, para presidir congresos, comités, comisiones de doctorado.

Llegaron rápidamente numerosos reconocimientos. Fue nombrado doctor *honoris causa* por las Universidades de Lisboa, Salamanca, Coimbra, León y Santiago de Compostela. En 1991 recibió la medalla de Plata de la Xunta de Galicia y en 1994 el Ayuntamiento de Santiago le otorgó su Medalla de Oro al mérito cultural. El Grupo Compostela de Universidades, que reúne más de ochenta universidades de toda Europa, le concedió en 2003 el *VII Premio Internacional Compostela*. Fue académico correspondiente de la *Academia de ciencias de Lisboa*. Recibió en 1979 la Medalla al Mérito Docente de la *Orden de Alfonso X el Sabio* y, en 1997, el *Premio Nacional de Investigación Ramón Menéndez Pidal*.

Como hemos dicho, en 1968 llegó a la Universidad de Santiago de Compostela donde consolidó una línea de estudio más centrada en el tema de las peregrinaciones jacobeas. El gran humanista, el latinista de fama internacional, volviendo a su tierra enlaza directamente con las raíces más profundas de Galicia y se encara con uno de sus aspectos más complejos y difíciles. Su investigación se dirige directamente a ese hecho de trascendental importancia que fue el descubrimiento de la tumba apostólica, cuyo anuncio y premisas rastrea en las fuentes latinas medievales, un nudo de gran importancia porque tendrá extraordinarias consecuencias en el culto a Santiago y en las peregrinaciones a su tumba.

Como era su costumbre, y muy consciente de lo que podía significar en el aspecto religioso y practico en un momento histórico de pleno renacimiento de las peregrinaciones, se enfrentó al problema con el mayor rigor, ofreciéndonos un instrumento de trabajo ineludible, casi un libro de cabecera para muchos de nosotros: su *Estudio codicológico y de contenido del Códice Calixtino de la Catedral de Santiago*, en el que todos los aspectos del texto que es piedra angular del culto y de la peregrinación compostelana son analizados con profundidad y certeza.

En los años ochenta Don Manuel entró a formar parte de la especial comunidad compostelana internacional que ha atravesado toda la historia reciente de los

estudios sobre la peregrinación a Santiago. Tiene una manera nueva de encararse al problema y, partiendo de una actitud rigurosamente científica, siente la necesidad de incidir en la realidad que tumultuosamente esta creciendo alrededor. Podríamos decir que parte de una actitud que conjuga ciencia y compromiso.

Efectivamente a partir de los años ochenta surgen comités, centros de estudios, iniciativas culturales, exposiciones, mesas redondas, congresos, publicaciones, actividades de difusión, con la idea de que los resultados de la investigación deben orientar y servir de referencia a un mundo jacobeo en plena evolución.

En este proceso tuvimos la suerte de invitarle Perugia en 1983, donde el afamado e ilustre profesor quiso compartir con nosotros uno de los primeros pasos de la naciente comunidad científica internacional que se iba formando alrededor de la investigación jacobea. Además de darnos en el aula magna del ateneo perusino una lección magistral sobre *La literatura jacobea hasta el siglo XII*, contribuyó decisivamente con su prestigio y fama a la formación de un grupo de investigadores unidos por unas finalidades y una metodología comunes, que desde entonces seguiría creciendo hasta nuestros días.

Al año siguiente muchos de los que estaban allí presentes volvieron a encontrarse en el congreso de Pistoia, ocasión en la que don Manuel abordó *La tradición textual del Calixtino* y, luego, ya con la conciencia de pertenecer a una misma comunidad científica, con bases comunes, lo encontramos siempre con más frecuencia en los principales congresos jacobeos: en Viterbo, en Bamberg, en Pittsburg, en Poitiers, en Oviedo, en Paris, en A Coruña, en El Escorial y en todos los organizados por la Xunta de Galicia a través del *Comité* entre los años 1992 y 2004.

Son los años de inicio de la gran aventura de los comités, un instrumento que entre otras cosas servirá para consolidar esa comunidad de investigadores jacobeos que se iba formando y de la que don Manuel era alma y segura referencia. Se formaron varios, a partir del comité científico de la gran exposición que se celebró en Gand de 1985, *Saint-Jacques de Compostelle. Mil ans de pèlerinage européen*, pasando por el comité que por encargo del Consejo de Europa dio forma a la famosa *Declaration de Saint-Jacques*, que eligió al Camino de Santiago como primer *Itinerario Cultural Europeo* y que fue leída públicamente en esta plaza del Obradoiro el 23 de octubre de 1987, hasta llegar finalmente al *Comité internacional de expertos del Camino de Santiago*, que su presencia contribuyó a estructurar de forma rigurosa y eficaz.

Con papeles y funciones distintas, pero siempre como figura central y de referencia indiscutible, don. Manuel ha sido el alma de nuestro *Comité*. Siempre admiramos su certera sabiduría, su firmeza en los principios y su capacidad mediadora y realista. Le debemos mucho a don Manuel. Mucho le debe el Camino. Mucho la investigación jacobea. Mucho la Universidad de Santiago. Mucho la ciudad de Santiago.

Por eso hemos querido empezar este congreso en su nombre y por eso queremos dedicárselo, desde el estupor y la amargura de no poder escuchar su docta conferencia inaugural, con plena conciencia de lo mucho que le debemos y con intacta admiración y afecto.

LAS *PEREGRINATIONES MAIORES*

Las tres *"peregrinationes maiores"* en el Códice Calixtino

Klaus Herbers
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

A la memoria de Don Manuel C. Díaz y Díaz

"Alle Wege führen nach Rom" – todos los caminos conducen a Roma, así dice un proverbio alemán. Además otro proverbio juega con el año jubileo romano: *"alle Jubeljahre"* en alemán quiere decir que una u otra cosa pasa solamente con gran distancia como es el caso con los años santos romanos. Para el año jubilar compostelano no existe un proverbio semejante. Por tanto Roma, Santiago y Jerusalén forman parte siempre del concepto de los lugares principales de la Cristiandad. ¿Podemos individualizar este concepto en el derecho canónico? El caso no está tan claro: En la *Concordantia discordantium canonum* debida a Gratiano y compilada hacia el año 1140 no encontramos ningún concepto jurídico relativo a una clasificación de los lugares des peregrinación; los canonistas se interesaban más por las personas que tenían el derecho de poder peregrinar, ellos tratando también los aspectos relativos a la penitencia y los relativos a la protección[1].

El término *peregrinatio maior* aparece aparentemente solamente en el siglo XIII en el contexto de los aspectos penitenciales. Ya en los inicios de las peregrinaciones penitenciales durante la temprana Edad Media ciertos crímenes estaban ligados a ciertos lugares, por ejemplo Roma destacaba porque a veces los delincuentes requerían la aprobación papal de su penitencia. Pero cuando los tribunales de inquisición, a partir del siglo XIII, impusieron como penitencia en muchos casos

1 Louis Carlen: *Wallfahrt und Recht im Abendland* (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat 23), Freiburg/Schweiz 1987, sobre todo p. 11-12.

peregrinaciones a uno o varios lugares se tuvo que estimar el "valor" individual de cada meta. En un manuscrito de un tribunal de inquisición francés del siglo XIII podemos leer, por ejemplo, el término *peregrinatio maior*; esta fuente se refiere a Roma, Compostela, Canterbury, Colonia y Constantinopla como *peregrinatio maior*[2]. No menciona a Jerusalén que, aparentemente, no desempeñó ningún papel importante en el contexto penitencial del Occidente de entonces.

A través del concepto jurídico de las *peregrinationes maiores* las tres metas, Santiago, Roma y Jerusalén, adquieren al mismo tiempo un renombre especial. Es este concepto el que voy a investigar en el *Códice Calixtino. Liber Sancti Jacobi*. No voy a entrar otra vez en la discusión sobre el origen, los compiladores y la fecha de este texto clave del culto jacobeo[3]. Baste aquí subrayar que la compilación, que tiene a Calixto II como falso autor, se encuentra en Santiago a mediados del siglo XII y que el Códice se puede calificar como un libro en cinco partes escrito y difundido, sobre todo, para subrayar el renombre de Santiago y de Compostela. Se encuentran sermones y piezas litúrgicas en el primer libro, sigue una colección de milagros en el segundo libro. Se añade el relato sobre la traslación desde Jerusalén y sigue un libro sobre la cruzada de Carlomagno en la Península Ibérica, esta parte es atribuida a la autoría ficticia del arzobispo Turpín. La compilación termina con el quinto libro que es una guía para peregrinos. ¿Pero cuáles eran los métodos para aumentar el renombre de Santiago? En este contexto quisiera estudiar las referencias a Roma y a Jerusalén.

Para anticipar el resultado: No encontramos ninguna concepción clara dentro del documento clave del culto jacobeo. Ya la carta introductoria y el *Explicit* del Liber Sancti Jacobi dejan entrever la tendencia en la que los autores querían situarse en un contexto bien conocido de la Cristiandad: La carta introductoria está dirigido a Cluny, a Guillermo de Jerusalén y a Diego arzobispo de Compostela[4]. Y dice el *Explicit*:

---

2 Carlen: *Wallfahrt und Recht* (véase nota 1), p. 71-72 con la cita relativa al tribunal en la nota 108; cf. ibid. p. 76.

3 Manuel C. Díaz y Díaz: *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago* (Monografías de Compostellanum 2), Santiago de Compostela 1988; Klaus Herbers: "Liber Sancti Jacobi o Codex Calixtinus", en: Klaus Herbers / Manuel Santos Noia: *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela 1998, p. XVIII-XXIII; resumiendo: Klaus Herbers: «Liber Sancti Jacobi», en: *Lexikon des Mittelalters V*, München / Zürich 1991, col. 1948. Mise à jour: Klaus Herbers: *Jakobsweg. Geschichte und Kultur einer Pilgerfahrt* (C. H. Beck Wissen, Beck'sche Reihe 2394), München 2006, seg. ed. 2007, p.42-43 y sobre todo Idem: *Der Jakobsweg. Ein Pilgerführer aus dem 12. Jahrhundert* (Reclams Universal-Bibliothek 18580), Stuttgart 2008, p. 186-204; presupuestos diferentes en favor de un origen francés p. e. en André Moisan: *Le livre de Saint Jacques ou Codex Calixtinus de Compostelle. Étude critique et littéraire*, Paris 1992 y Bernard Gicquel: *La Légende de Compostelle. Le Livre de saint Jacques*, Paris 2003. No voy a citar en esta contribución la bibliografía abundante, sino que quería sobre todo apoyar mi argumentación en las citas del documento clave.

4 Herbers / Santos Noia: *Liber* (véase nota 3), p. 7.

"Este códice lo recibió primero diligentemente la iglesia romana; pues se escribían en varios sitios, a saber, en Roma, en tierras de Jerusalén, en Galia, en Italia, en Alemania y en Frisia, y principalmente en Cluny"[5].

La última frase ha sido comentada muchísimas veces para determinar el origen del *Liber Sancti Jacobi* y para colocar mejor a los autores o compiladores, pero lo que consta solamente y de forma segura es el hecho de que con Roma y Jerusalén en primer lugar y los otros lugares, el autor está mencionando los centros más importantes de la cristiandad para subrayar la calidad de su libro.

A parte de este encuadramiento quisiera destacar la teoría de las tres sedes en el *Liber Sancti Jacobi* (I), la supuesta autoría romana y papal (II) y los aspectos relativos a las peregrinaciones y a la espiritualidad (III). En cierto modo los dos primeros puntos versan más sobre el aspecto de la legitimación jurídica, el tercer punto toca más a la espiritualidad y los ritos de la peregrinación; por eso nos vamos a preguntar en un último punto si una idea central podría reunir los diferentes aspectos.

I. La teoría de las tres sedes

En el libro IV del Códice, la así llamada *Historia Turpini*, se cuenta después de las batallas y disposiciones atribuidas a Carlomagno la historia de un supuesto concilio que habría definido las competencias de la sede compostelana. El texto –en la traducción española– dice:

"Y se determinó aquel día que en adelante la iglesia se denominase sede apostólica, porque allí descansa el apóstol Santiago, y en ella se celebren a menudo los concilios de los obispos de toda España; y que en honor del apóstol del Señor se otorgasen por manos del obispo de la misma ciudad los báculos episcopales, y las coronas reales. Y que si en otras ciudades por, los pecados de los pueblos faltasen la fe o los preceptos del Señor, se reconcilien allí con el consejo del mismo obispo. Y con razón se concede que la fe se reconcilie y establezca en aquella venerable iglesia, porque de la misma manera que ***por San Juan Evangelista****, hermano de Santiago,* ***se estableció en oriente la fe de Cristo*** *y una sede apostólica en Éfeso, así también* ***en la parte occidental*** *del reino de Dios* ***fue establecida por Santiago la misma fe*** *y una sede apostólica en Galicia. Estas son sin duda alguna las sedes apostólicas: Éfeso; que está a la derecha en el terrenal reino de Cristo, y Compostela, que está a la izquierda, sedes que en la división de las provincias correspondieron a estos dos hijos de Zebedeo. Pues ellos habían pedido al Señor sentarse en su reino, uno a su derecha, otro a su izquierda.*

Tres sedes apostólicas principales sobre todas suele con razón la cristiandad venerar especialmente en el mundo, a saber: la romana, la gallega y la de Éfeso. Pues como el Señor distinguió entre todos los apóstoles a tres, a saber: Pedro, Santiago y Juan."[6]

---

5 Herbers / Santos Noia: *Liber* (véase nota 3), p. 258; trad. A. Moralejo / C. Torres / J. Feo: *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela 1951, (varias reimpresiones) p. 576.

6 Herbers / Santos Noia: *Liber* (véase nota 3), p. 214-215; trad. Moralejo / Torres / Feo: *Liber* (véase nota 5), p. 456-457.

La argumentación es interesante: el capitulo recoge la idea de dar la responsabilidad de conformar el Occidente cristiano a Santiago en un paralelismo con Juan en el Oriente. Roma está por encima, pero no desempeña un papel preponderante – son tradiciones apostólicas al lado de Roma. La argumentación se basa en textos bíblicos sobre los tres apóstoles Pedro, Santiago y Juan, que ocuparon una posición de preferencia en varias situaciones, por ejemplo en el monte Tabor o en el huerto de Getsemaní. El hecho de que hable también de la posición importante de los dos hijos de Zebedeo, Santiago y Juan, nos remite a Éfeso en el Oriente y no a Jerusalén.

Esa *"teoría de las tres sedes"*, está también expuesta en otras partes del Liber Sancti Iacobi; es una teoría qué ya he abordado en otra ocasión[7]. Son sobre todo los sermones del primer libro los que recogen este concepto, llamando a veces a Pedro, Santiago y Juan las tres columnas de la iglesia. Por tanto, la concepción más clara se encuentra en el pasaje citado arriba, y en este capítulo las consecuencias jurídicas para Compostela parecen grandes: Los concilios de España se deberían convocar en Compostela, y el derecho de ordenar obispos y coronar reyes quedaría también reservado a Santiago de Compostela. Con esos derechos se desarrolla un programa que subrayaba no sólo la lucha contra los infieles en la Península, sino también los derechos de Compostela dentro de la jerarquía española y en relación con la monarquía. Con la "teoría de las tres sedes" de Roma, Éfeso y Santiago, la intención iba más allá de la "Hispania" y tenía en cierta forma también un acento anti romano. Con ayuda de una falsa tradición carolingia –porque estas tradiciones confirman supuestamente el contexto del *iter hispanico* de Carlomagno– los derechos del Apóstol y de sus "sedes" son desarrollados programáticamente, pero al mismo tiempo son transformadas ideas ya existentesen la sede compostelana[8].

II. El Códice Calixtino y la legitimación papal

Ya comenté en mi explicación de la teoría de las tres sedes el importante papel de la competencia entre Santiago y Roma. Este aspecto no tocaba aparentemente el aspecto de las dos peregrinaciones. Roma está presente en el Códice de otra manera. Uno de los aspectos más típicos es la presencia de Roma y del papado y toca a ésta la legitimación papal del libro mismo. Así un papa, especialmente Calixto II, el gran promotor de la sede compostelana, figura como autor de grandes pasajes de

7 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, p. 70-81.

8 Esta tradición carolingia era un medio ideal para difundir también en los contextos épicos la leyenda jacobea. Sobre todo en los países de lengua alemana, las tradiciones jacobeas fueron difundidas en relación con los intentos de Federico Barbarroja de obtener la canonización de Carlomagno en el año 1165, cf. para estos aspectos me remito a los estudios del volumen: *El Pseudo-Turpin. Lazo entre el Culto Jacobeo y el Culto de Carlomagno. Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, ed. Klaus Herbers, Santiago de Compostela 2003.

la compilación. Esta presencia papal se inicia ya a través de la ya mencionada carta introductoria de Calixto II ya mencionado:

> *"Calixto Obispo, siervo de los siervos de Dios, a la muy venerable comunidad de la basílica cluniacense, sede de su elección apostólica, y a los ilustrísimos señores Guillermo, Patriarca de Jerusalén, y Diego, Arzobispo de Compostela, y a todos los fieles salud y bendición apostólica en Cristo. Como en ninguna parte del mundo pueden hallarse varones más excelentes que vosotros en dignidad y honor, a vuestra paternidad envió este códice de Santiago para que si pudieseis hallar en el algo que deba corregirse lo enmiende vuestra autoridad con diligencia por amor del Apóstol.*
>
> *Pues en verdad he pasado innumerables angustias por este códice. Mientras era escolar, amando al Apóstol desde la niñez, al recorrer por espacio de catorce años tierras y regiones extranjeras todo lo que acerca de el hallaba escrito lo copiaba con diligencia en unas pocas hojas ásperas y ruines, a fin de exponerlo en un volumen para que los amantes de Santiago hallasen más a mano y reunido lo que debe leerse en los días festivos. ¡Oh admirable fortuna! Caí en poder de ladrones y despojado de todo sólo me quedó el manuscrito. Fui encerrado en prisiones y perdida toda mi hacienda, sólo me quedó el manuscrito. En mares de profundas aguas naufragué muchas veces y estuve a punto de morir, y al salir yo salió el manuscrito sin estropearse"*[9].

Así habla un papa y la epístola describe la historia fantástica del Códice y explica además sobre todo la liturgia y los milagros de Santiago. Ciertas interpretaciones pretenden que al originariamente existían solamente los dos primeros libros, es decir la parte que recoge los sermones y la liturgia y, segundo, la parte que recoge los 22 milagros.

Pero merece la pena darse cuenta de las siguientes introducciones de cada libro del Códice. Hay prólogos del papa Calixto en el libro de los milagros, en el tercer libro de la traslación y también en la parte quinta, la Guía. Falta solamente – y esto parece lógico – en el Pseudo-Turpín. La introducción más breve del papa Calixto se encuentra al inicio de la Guía y se llama simplemente "Argumentum", las introducciones del libro II y III son más extensas. No quiero analizar el contenido de estas cartas, pero parece bien claro que, sobre todo, los libros I a III cuentan con una fuerte legitimación suplementaria papal y esto siempre para probar la autenticidad.

Esta legitimación aparece todavía más clara si analizamos los respectivos capítulos de los libros. En los 31 capítulos del primer libro contamos con 22 autorías papales, en la mayoría supuestas autorías. Se impone la misma impresión con los milagros: De los 22 milagros 18 tienen autoría papal, también los relatos que tratan la suerte de ciertos peregrinos de Jerusalén que vamos a estudiar a continuación. El tercer libro interesa por su fuerte legitimación no solamente del papa

9 Herbers / Santos Noia: *Liber* (véase nota 3), p. 7; trad. Moralejo / Torres / Feo: *Liber* (véase nota 5), p. 1-2.

Calixto, sino también de un papa León (según algunos investigadores como p. e. Fernando López Alsina un obispo) sobre la traslación.

El libro V, la Guía, cuenta con una presencia reducida de la autoridad papal, porque solamente dos de los 11 capítulos cuentan en el título con la autoridad explicita papal. Pero el capítulo importante que describe la ciudad de Compostela, la Catedral y la Tumba del Apóstol, se atribuye explícitamente al papa Calixto y a su canciller Aimerico. Además hay una carta papal conclusiva del Códice que se atribuye al papa Inocencio II.

III. Espiritualidad y peregrinación

La referencia a Roma y al papado parece por tanto muy fuerte, pero no toca a la peregrinación romana, sino que es sobre todo un aspecto más o menos jurídico, o sea un aspecto de legitimación. Si nos dedicamos un poco más a los aspectos de la peregrinación y de la espiritualidad, es sin duda la peregrinación a Jerusalén la que comparece mucho más que la peregrinación romana en nuestra compilación. Voy a dedicarme a un sermón del primer libro y después a algunos milagros.

En el sermón 17, *Veneranda dies*, el supuesto autor nos presenta una teología y aspectos prácticos de la peregrinación. Muchos de los aquí presentes conocen bien el texto. El autor describe los ritos y las cantidades de peregrinos en el ámbito compostelano, explicando que la sagrada virtud del apóstol Santiago ha sido trasladada desde Jerusalén a Santiago, donde *"brilla con los milagros divinos"*[10]. Sigue después con una explicación del báculo y del morral, introduciendo el autor las fórmulas de bendición. En nuestro contexto la comparación entre las conchas y las palmas parece muy interesante. Dice el texto: *"Por lo mismo los peregrinos que vienen de Jerusalén traen las palmas, así los que regresan del santuario de Santiago traen las conchas. Pues bien, la palma significa el triunfo, la concha significa las obras buenas"*[11]. Sigue otra alusión a Jerusalén, cuando el autor explica la historia de la peregrinación, empezando con Adán y Abraham y dice: *"Nuestro señor Jesucristo mismo, después de resucitar de entre los muertos, al volver a Jerusalén fue el primer peregrino, hasta el punto que los discipulos al encontrarse le dijeron 'Tu eres el único peregrino en Jerusalén"*[12]. Conocemos todos los problemas de esta traducción de la cita de Lucas 24,18 y conocemos también las consecuencias de las representaciones artísticas de Jesucristo como peregrino en su camino entre Jerusalén y Emaús. Según el autor los apóstoles también fueron peregrinos.

Si nos paramos un momento en este punto, podemos ver que la génesis de la peregrinación se remonta según el autor a Tierra Santa y, más precisamente, a Jerusalén; el resto de los grandes centros de peregrinación se deducen más o menos

10 Herbers / Santos Noia: *Liber* (véase nota 3), p. 89; trad. Moralejo / Torres / Feo: *Liber* (véase nota 5), p. 198.

11 Herbers / Santos Noia: *Liber* (véase nota 3), p. 91; trad. Moralejo / Torres / Feo: *Liber* (véase nota 5), p. 205.

12 Herbers / Santos Noia: *Liber* (véase nota 3), p. 93; trad. Moralejo / Torres / Feo: *Liber* (véase nota 5), p. 208.

de la misión de los apóstoles. En este contexto el signo de la peregrinación compostelana se compara además con el signo de la palma de los peregrinos de Jerusalén.

En el libro II con una colección de 22 milagros – según la carta introductoria del supuesto papa Calixto una selección – la peregrinación a Jerusalén está igualmente muy presente. Son básicamente cuatro historias, los milagros 7, 8, 9 y 10[13], las que se dedican a este tema. Todas las historias tienen una datación precisa entre 1101-1104: Así forman una línea anual y cronológica inmediatamente posterior a la toma de Jerusalén por los cruzados en 1099.

La primera, milagro numero 7, es la historia de un marino llamado Frisono quien conducía una nave con peregrinos al Santo Sepulcro de Jerusalén. La nave sufrió el ataque de un sarraceno quién quería hacer botín y cautivos. En este contexto ayudó el apóstol Santiago que se presentó como auxiliador de los que en peligro le llaman *"tanto en el mar, como en la tierra"*. Frisono visitó después el sepulcro del Señor y después Santiago de Galicia.

El siguiente relato trata de un prelado que regresaba de Jerusalén, quien *"cantaba con el salterio abierto"*, cuando *"vino una fuerte ola del mar y le arrostró con algunos otros pasajeros"*. Con la invocación de Santiago lo náufragos fueron salvados. El prelado no visitó solamente el sepulcro del Apóstol en Santiago, sino que también compuso un responsorio en favor del Apóstol, incluido en el mismo *Códice Calixtino* (I, 23)[14].

El tercer relato, numero 9, nos cuenta la historia de un caballero de linaje francés en tierras de Jerusalén quien quería ir al sepulcro de Santiago, *"si éste le daba fuerza para vencer y destruir a los turcos en la guerra"*. Después de varias victorias olvidó su promesa pero, después de una enfermedad y una aparición de Santiago, empezó su camino hacia Compostela. Durante el viaje una tempestad puso la nave en peligro. Todos los presentes invocaron entonces al Apóstol, prometiendo la peregrinación y una moneda para la obra de la basílica. Así lo hicieron.

La ultima historia, número 10, trata de un peregrino que regresaba de Jerusalén y cayó *"a los abismos del mar"*, invocando entonces a Santiago, *"otro compañero le tiró al agua desde el barco"* pero el Apóstol le condujo siguiendo la pista de la nave.

Todas son historias de peregrinos visitando Jerusalén y Santiago. Son también milagros que prueban la ayuda del Apóstol en las vías marítimas. Estas historias se encuentran introducidas en la colección de milagros –en el resto de los casos se trata sobre todo de milagros que suceden en el camino y en los que se cita con preferencia a peregrinos de Francia, Alemania e Italia-, por lo que el peso de la peregrinación al Sepulcro del Señor en el conjunto es evidente. Un peso que los

13 Herbers / Santos Noia: *Liber* (véase nota 3), p. 166-168; trad. Moralejo / Torres / Feo: *Liber* (véase nota 5), p. 351-357 (cf. para todas las referencias siguientes).

14 Herbers / Santos Noia: *Liber* (véase nota 3), p. 123; trad. Moralejo / Torres / Feo: *Liber* (véase nota 5), p. 274.

compiladores quieren transformar también en un peso en favor de las dos ciudades: Jerusalén y Santiago.

IV. A modo de Conclusión: Translatio y Iter hispanicus

Esto me conduce a un último punto que podría servir también como una cierta conclusión, incluyendo ahora algunas reflexiones sobre los libros tercero y cuarto. El tercer libro describe y explica la traslación del cuerpo de Santiago desde Jerusalén a Compostela. El papel de Jerusalén se plantea en este contexto sobre todo en relación a la pasión de Santiago y, en segundo lugar, en relación al miedo a no poder venerar bien el cuerpo del Apóstol en las tierras hostiles de Jerusalén. De este modo la *"translatio"* fundamentaba ya la tradición del patrón marinero que después ayudará, sobre todo, en las situaciones de peligro en el mar Mediterráneo. No solamente las historias citadas de la colección de milagros, sino también la *"translatio"* del Apóstol, que constituye en sí misma un milagro. Con la *"translatio"* se transfirió en parte Jerusalén a Compostela.

La actualización de esta fuerte relación se podría deducir finalmente de la Historia Turpini. El tema carolingio que aseguraba –según mi interpretación– la difusión europea del culto jacobeo, no contaba a primera vista con una presencia de los lugares de Roma y de Jerusalén, si excluimos la expuesta teoría de las tres sedes. Pero me parece significativo para el acto de compilación, que al final de este libro se introduzca el papado y el tema de Jerusalén: El papa Calixto habla sobre todo del hallazgo del cuerpo del arzobispo Turpín, de los acontecimientos en Galicia entre los tiempos de Carlomagno y los tiempos de Calixto II – se refiere principalmente a las batallas de Al-Mansur en Galicia. Finalmente, en el último capítulo relaciona el tema jacobeo y carolingio con el tema muy actual de la Cristiandad en de aquel entonces.

Quisiera citar algunos pasajes de esta carta que podemos llamar carta de la cruzada:

> *"Calixto, obispo, siervo de los siervos de Dios, a los obispos, sus queridos hermanos en Cristo, y a las demás personas de la santa iglesia, y a todos los cristianos tanto presentes como futuros, universalmente saluda y da la bendición apostólica.*
>
> *Habéis oído con frecuencia, oh carísimos, cuántos males, calalamidades y angustias han solido producir los sarracenos en España a nuestros hermanos cristianos. No hay nadie que pueda contar cuántas iglesias, castillos y tierras devastaron, y cuántos cristianos, monjes, clérigos o legos, mataron, o vendieron como esclavos en bárbaras y lejanas tierras, o bien los tuvieron aherrojados con cadenas o los angustiaron con varios tormentos. No puede decirse con palabras cuántos cuerpos de santos mártires, es decir, de obispos, abades, sacerdotes y demás cristianos yacen enterrados junto a la ciudad de Huesca y en el Campo Laudable, en el de Litera y en otros territorios limítrofes de cristianos y sarracenos, en donde hubo guerras. Yacen a millares. Por esto os suplico, hijos míos, que entienda vuestra caridad* ***cuánta importancia tiene el ir a España a pelear con***

los sarracenos *y con cuántas gracias serán* ***remunerados los que voluntariamente allá fueren.*** *Pues ya es sabido que* ***Carlomagno,*** *rey de los galos, el más famoso sobre todos los demás reyes,* ***estableció la cruzada en España,*** *combatiendo con innumerables trabajos a los pueblos infieles, y que su compañero el bienaventurado Turpín, arzobispo de Reims, según se cuenta en su gesta, robustecido con la autoridad de Dios,* ***en un concilio*** *de todos los obispos de toda la Galia y Lorena* ***reunido en Reims,*** *ciudad de los galos, concedió* ***indulgencia plenaria*** *a todos los que entonces fueron y a los que en lo sucesivo vayan a combatir en España al pueblo infiel, a aumentar la cristiandad, liberar a los cautivos cristianos, y a sufrir allí el martirio por amor de Dios. Todos los varones apostólicos que, después, hasta nuestro tiempo hubo, corroboraron esto mismo y es testigo el* ***santo papa Urbano,*** *ilustre varón, que* ***en el concilio de Clermont en la Galia, con asistencia de cien obispos, aseguró esto mismo, cuando dispuso la cruzada de Jerusalén, según consta el códice de la historia jerosolimitana.*** *Esto mismo también Nos corroboramos y confirmamos: que todos los que marchen como arriba dijimos, con el signo de la cruz del Señor en los hombros, a combatir al pueblo infiel en España o Tierra Santa, sean absueltos de todos sus pecados de que se hayan arrepentido y confesado a sus sacerdotes,* ***y sean bendecidos por parte de Dios y de los Santos apóstoles San Pedro, San Pablo y Santiago,*** *y de todos los santos, y con nuestra apostólica bendición; y que se merezcan ser coronados en el reino celestial, junto con los santos mártires que desde el principio de la cristiandad hasta el fin de los siglos recibieron o han de recibir la palma del martirio. Nunca hubo en verdad en otro tiempo tanta necesidad de ir allá, como en la actualidad. Por lo cual encarecida y universalmente mandamos que todos los obispos y prelados en sus sínodos y concilios y en las solemnidades de las iglesias no dejen de anunciar principalmente, y sobre los demás mandatos apostólicos, esto; exhortado también a sus presbíteros a que en las iglesias lo comuniquen a sus feligreses. Y si hacen esto gustosamente sean remunerados en el cielo con igual recompensa que los que van allá. Y quienquiera que esta epístola llevare transcrita de uno a otro lugar o de una iglesia a otra y la predicare a todos públicamente, sea recompensado con la gloria eterna. Así pues, los que aquí anuncien esto y los que marchen allá, hayan paz continua, honras y alegría, la victoria de los combatientes, fortaleza, larga vida, salud y gloria. Lo cual se digne conceder Nuestro Señor Jesucristo, cuyo reino e imperio permanece sin mí por los siglos de los siglos. Amén. Hágase. Hágase. Hágase.*

Dada en Letrán. Alégrate, Jerusalén, reunidos cien obispos en tú concilio.

Léase y expóngase por lo menos esta epístola a la atención de los fieles después del Evangelio durante todos y cada uno de los domingos desde Pascua hasta la fecha de San Juan Bautista.

Tienda clementemente la mano de su gran misericordia al copista y al lector de esto códice Nuestro Señor Jesucristo, quien con el Padre y el Espíritu Santo vive y reina, Dios por los inimitos siglos de los siglos. Amén."[15]

15 Herbers / Santos Noia: *Liber* (véase nota 3), p. 228-229; trad. Moralejo / Torres / Feo: *Liber* (véase nota 5), p. 492-494.

La carta es interesante, comparando los concilios de Reims y de Clermont. El primero, del siglo VIII, es una invención, el segundo de Clermont está datado en 1095. Falta tiempo para una análisis detenido, pero el texto de la carta papal introducida al final de la Historia Turpini, tiene un parecido con las cartas del papa Calixto II del primer concilio de Letrán de 1123, y con su carta al obispo de Tarragona defendiendo el viaje a Jerusalén de los habitantes de la Península porque hay que luchar contra los sarracenos en su propio país. El compilador utiliza también quizás una carta del mismísimo obispo Gelmírez sobre la Cruzada en la Península ibérica[16]. La idea general de esta última carta es que después de la lucha en España contra los musulmanes, se puede reabrir el camino hacia Jerusalén.

La carta citada me parece una clave para mi tema: En ella está presente el papado organizando la cruzada a Jerusalén y en la Península Ibérica. Así, el gran tema de la cristiandad occidental de aquel entonces es integrado en el Códice de una manera astuta, con la legitimación de una carta "calixtina", utilizando elementos auténticos mezclados con tradiciones supuestamente carolingias relacionadas con el apóstol Santiago.

Bajo el tema de la cruzada se reúnen ciertos aspectos de los elementos que hemos estudiado en el *Códice Calixtino*. Roma y el papado aparecen sobre todo bajo una forma jurídica y legitimadora, Jerusalén aparece más a través del tema de la espiritualidad y la peregrinación, pero con unos milagros portando las fechas después de la tomada datados justo después de la toma de Jerusalén. Se debe admitir: todavía no se trata de las *peregrinationes maiores* que nos presentan los textos del siglo XII. El *Códice Calixtino* se aprovecha de una legitimación papal y romana en favor de la sede compostelana y relaciona la peregrinación compostelana con aquella de Jerusalén. Sino es una concepción general de las *peregrinationes maiores* es, por lo menos, un concepto compostelano y quizás gallego, lo cual no es poco, porque se aprovecha a su manera del renombre de Roma y de Jerusalén para sus propios fines.

16 Cf. las comparaciones en Klaus Herbers: "'Historia Compostellana' und 'Liber Sancti Jacobi'. Die Überlieferung päpstlicher Schreiben zwischen historiograpischer Propaganda und pragmatischer Schriftlichkeit im 12. Jahrhundert", en: Idem / Ingo Fleisch (Ed.): *Erinnerung – Niederschrift – Nutzung. Das Papsttum und die Schriftlichkeit im mittelalterlichen Westeuropa* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften Neue Folge 11), Berlin 2011, p. 119-136, p. 124-127 y 132-134.

PEREGRINO

Peregrinos de España a Jerusalén y Roma (siglos X-XIII)

Adeline Rucquoi
C.N.R.S.

Famoso es el viaje que emprendió hacia el año 381 Egeria, mujer consagrada, probablemente pariente del emperador Teodosio y originaria de *Gallaecia*. Tras pasar por Constantinopla, visitó la Tierra Santa y sus alrededores durante casi tres años, dejando un invaluable testimonio escrito de su peregrinación[1]. Medio siglo antes, otro peregrino había consignado las etapas entre Burdeos y Jerusalén, mostrando así que la tradición de acudir a los Santos Lugares desde las partes más occidentales del imperio romano se remonta por lo menos al siglo IV, a la invención de la santa cruz y a la política de Constantino en Jerusalén. Las relaciones entre el oriente y el occidente del imperio se prolongaron tras la desaparición del emperador de Roma y, en el siglo VI, un monje de Panonia, tras una peregrinación a Tierra Santa y a Roma, se estableció en *Gallaecia* donde acabó su vida como Martín de Dumio o de Braga[2]. Las *Vidas de los Padres de Mérida*, redactadas en la primera mitad del siglo VII, evocan la memoria del obispo Pablo de Mérida, *natione graecum arte medicum*, y de su encuentro con unos mercaderes griegos llegados a Mérida con su sobrino Fidelis, que le sucedió como metropolitano; en su época, la iglesia de Santa María de Mérida, reza el texto, era conocida "hasta ahora como *sancta Iherusalem*"[3].

1 Agustín Arce (ed.), *Itinerario de la Virgen Egeria*, Madrid, BAC, 1994.

2 Martín de Braga, *Obras completas*, ed. Ursicino Domínguez del Val, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1990. Ronaldo Amaral, *A santidade habita o deserto. A haxiografía a luz do imaxinario social*, Noia, Toxosoutos, 2009, pp. 35-55.

3 Joseph N. Garvin (ed.), *The 'Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium'*, Washington, The Catholic University of America Press, 1946, pp. 160-183.

La conquista de la Península por los musulmanes a principios del siglo VIII no puso fin a las relaciones entre España y el Oriente, en particular porque parte de los ejércitos provenían de Siria y Palestina e incluía un buen número de cristianos; el monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí conserva todavía manuscritos visigodos[4]. El *Liber ordinum* preveía de hecho una serie de oraciones y bendiciones para los que emprendían largos viajes, entre los que seguramente se encontraban las peregrinaciones aunque el término aún no tuviera su sentido meramente religioso[5]. Y la presencia de cristianos de origen oriental queda comprobada en Córdoba a mediados del siglo IX cuando el obispo Jorge de Belén murió con los demás "mártires de Córdoba"[6].

A lo largo de los siglos IX, X y XI, mercaderes, embajadores, libreros, geógrafos, médicos y filósofos se encaminaron, generación tras generación, hacia Oriente en busca de mercancías o saberes. Hacia Oriente viajaron musulmanes, judíos y cristianos de España, recorriendo así los antiguos caminos del imperio romano. Para muchos, además, en Oriente se encontraban los grandes lugares de peregrinación: Jerusalén, lugar santo para las tres religiones del Libro, y la Meca donde todo musulmán debía ir por lo menos una vez en su vida.

Jerusalén

Pese a una idea comunmente repetida acerca de la imposibilidad para los cristianos de acercarse a los Santos Lugares a partir de la conquista musulmana y hasta las cruzadas de finales del siglo XI[7], numerosos fueron los cristianos originarios de la Península que vieron cumplidos en la alta Edad Media sus deseos de visitar los lugares santos y, de paso para algunos, de formarse en las escuelas de Oriente Medio[8]. Como muchos de sus correligionarios de al-Andalus, el obispo Recemundo -Rabi' ibn Zayd- viajó a Jerusalén y a Constantinopla a mediados del siglo X, y pudo entonces conocer la obra del médico cristiano de Bagdad, Yuhanna

4 A principios del siglo IX, monjes sirios jacobitas ocuparon el monasterio, llamado "de los sirios". *L'art copte en Égypte. 2000 ans de christianisme*, Exposición presentada en el Institut du Monde Arabe, Paris, 15 mayo – 3 septiembre 2000, pp. 31, 98 et 100.

5 Marius Férotin, *Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle* (Paris, 1904), reed. Roma, CLV Edizioni Liturgiche, 1996, nº XXXI, c. 93-94, p. 127, y nº XXII y XXIII, c. 346-351, pp. 253-256.

6 Dominique Millet-Gérard, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles*, Paris, Études Augustiniennes, 1984, pp. 53-65. Kenneth Baxter Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge University Press, 1988.

7 Teodoro H. Martín-Lunas, *Peregrinación de Egeria. Itinerarios y guías primitivas a Tierra Santa*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1994, pp. 16-17.

8 Françoise Micheau, "Les itinéraires maritimes et continentaux des pèlerinages vers Jérusalem", *Occident et Orient au Xe siècle*, Paris, 1979, pp. 79-104. Pierre Guichard & Philippe Sénac, *Les relations des pays d'Islam avec le monde latin, milieu Xe-milieu XIIIe*, pp. 61-63.

ibn Masawayh[9]. El conde gallego Osorio Gutiérrez, que murió en 969 después de haber fundado, de regreso de su peregrinación a Tierra Santa, el monasterio de Vilanova de Lourenzá, fue tempranamente venerado como "el santo conde"[10]. El caso de Ervigio "que se fue a peregrinación hasta Jerusalén y murió allá", no sin haber visitado antes "numerosas regiones hasta el cumplimiento de sus deseos", y cuyos bienes fueron repartidos entre sus herederos en enero de 972, testimonia a la vez la permanencia de la peregrinación de los cristianos del norte en Tierra Santa en el curso del siglo X, y la curiosidad que les incitaba a veces a marcharse[11]. El *presbiter* Vives, "que se fue a Jerusalén", tampoco debió de volver de su periplo, porque en febrero de 989 sus testamentarios dieron una de sus viñas a la iglesia de San Miguel de Barcelona[12].

En marzo de 1005, el arzobispo de Narbona, tras enterarse de que el obispo Arnulfo de Vich preveía irse en peregrinación a ultramar, lo que iba en contra de los cánones, le otorgó finalmente su autorización a condición de que dejase a un vicario en su iglesia[13]. En 1038, el conde Ermengol II de Urgel, llamado "el peregrino", se marchó a Tierra Santa donde murió el año siguiente[14]. Según el geógrafo andalus al-Bakrî, fue cuando salía hacia 1055 en peregrinación a Jerusalén que el conde Ramón Berenguer Iº se habría prendado de la condesa de Tolosa, a la que se llevó consigo a su vuelta[15]. Ese mismo año 1055, el *comes* de Besalú, Guillermo, regaló todos sus bienes al obispo de Gerona porque deseaba marcharse "por el honor de Dios y de su muy glorioso sepulcro" y, en 1087, Petrus Bernardi de Corneliano otorgó su testamento antes de ponerse en camino hacia Jerusalén y

9 Pieter S. van Koningsveld, "La literatura cristiano-árabe de la España medieval y el significado de la transmisión textual en árabe de la *Collectio conciliorum*", *Concilio III de Toledo. XIV Centenario, 589-1989, op.cit.*, pp. 695-710. Los cristianos arabófonos de España pudieron conocer los múltiples textos canónicos y apócrifos en árabe que se difundían en Oriente (Juan Pedro Monferrer Sala, *Apócrifos árabes cristianos*, Madrid, Trotta, 2003).

10 F. Mayán Fernández, *Osorio Gutiérrez (el Conde Santo) y el monasterio de Lorenzana*, Mondoñedo, 1968. F. Arias Vilas, "Sepulcro del Conde Santo", *Galicia no tempo*, Santiago de Compostela, 1991, pp. 129-130.

11 Ángel Fábrega i Grau, *Diplomatari de la Catedral de Barcelona*, I, vol.I (844-1000), Barcelona, 1995, nº 102, pp, 300-302: "...ordinavit in sua bona voluntate derelinqui matrem, fratres, sorores [... peregrina]tione per multas regiones usque comp[levit suum d]esiderium et pervenit ad Iherusalem, et ib[i migravit d]e hoc seculo II nonas decembris".

12 Ángel Fábrega i Grau, *Diplomatari de la Catedral de Barcelona*, I, nº 187, pp. 394-395: "...qui pergit ad Iherusalem...".

13 Jaime Villanueva, *Viage Literario a las iglesias de España*, Valencia-Madrid, 1820-1850, t. VI, app. XXI, pp. 282-285: "...illius voluntatem peregre ac sepulcrum dominicum invisere atque trans pontum transmeare...".

14 Jorge Bachs Comas, "Ruta del peregrino medieval en el Alto Ampurdán", *Annals de l'Institut d'Estudis Empordanesos*, 1 (1959), p. 91-102. Eduardo Corredera Gutiérrez, "Los condes soberanos de Urgel y los premostratenses", *Analecta Sacra Tarraconensia*, 36 (1963), pp. 33-70, en part. p. 35.

15 Abu 'Ubayd al-Bakrî, *Kitâb al-masâlik wa-l-mamâlik*, cit. por Gabriel Martinez-Gros, ""La ville, la religion et l'empire: la trace de Rome chez les auteurs andalous", *Les relations des pays d'Islam avec le monde latin, du milieu du Xe siècle au milieu du XIIIe siècle*, ed. por Françoise Micheau, Paris, Éditions Jacques Marseille, 2000, pp. 215-216.

otros lugares santos, dejando atrás a su mujer embarazada[16]. Diez años después, entre 1097 y 1099, el conde de Barcelona Berenger Ramón II murió, dicen los *Gesta comitum barchinonesium*, en Tierra Santa donde había ido a expiar el asesinato de su hermano, Ramón Berenger II[17].

Estos testimonios, entre otros, muestran que el camino de Oriente seguía siendo familiar para los cristianos del norte de España que se encontraban sin duda en el transcurso de sus viajes tanto con sus correligionarios como con los musulmanes o los judíos del sur de la Península. El mismo año 1087, el obispo Teodovildo de Valencia murió en Bari, de camino hacia Jerusalén, no sin dejarle al arzobispo y a la iglesia de San Nicolás de la ciudad una reliquia de San Vicente que llevaba consigo[18]. En 1110 todavía, para cumplir un voto hecho quince años antes, el obispo Pedro de Pamplona se fue de peregrinación a Jerusalén con numerosos fieles de su diócesis y volvió de allí sólo cuatro años después[19].

Las bibliotecas del noroeste peninsular poseían entonces "itinerarios" de los lugares santos, como el *Itinerarium Burdigalense*, que fue copiado en 932 en San Pedro de Cardeña o en San Millán de la Cogolla, y el *Itinerarium Egerie*, que figura entre los libros ofrecidos en 942 al monasterio gallego de Celanova y entre aquellos que recibió en 1050 el monasterio de San Miguel de la Vega, cerca de León[20]. La catedral de León conserva también en su biblioteca un volumen del siglo X que contiene, entre otras cosas, el relato de un viaje a Tierra Santa[21]. Por su parte la biblioteca del monasterio de Ripoll había adquirido, en el siglo XI, un manuscrito que se iniciaba con una descripción de los lugares santos e incluía la profecía atribuida a la Sibila Tiburtina[22].

Además de los mayores santuarios de peregrinación, y de las escuelas filosóficas, jurídicas o religiosas judías y musulmanas, en la cuenca mediterránea oriental se encontraba también Constantinopla, capital del imperio, imperio romano para los cristianos de España, imperio de los *Rûm* para los musulmanes que, como el toledano Sa'id (1029-1070), llamaban *Rum* o romanos a todos los cristianos de orillas

16 Petrus de Marca, *Marca Hispanica sive Limes hispanicus*, Paris, 1688, reed. Barcelona, 1998, app. CCXLIII, c.1105: "...ob honorem Dei eiusque gloriosissimi sepulchri, quod cupio adire..."; app. CCCII, c. 1183-1184: "cupio pergere ad sanctum sepulchrum Domini vel ad aliorum sanctorum...".

17 Petrus de Marca, *Marca Hispanica sive Limes hispanicus*, c. 546: "... sub poenitentia Hierosolymis obiit peregrinus".

18 Francisco Javier Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, (Madrid, 1903), Madrid, 1983, t. III, pp. 663-664.

19 José Goñi Gaztambide, *Historia de los obispos de Pamplona*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra, 1979, t.I, pp. 310-314.

20 A.H.N., Madrid, Cod. 1007B, f° 124v. D. Jean Leclercq, "Textes et manuscrits de quelques bibliothèques d'Espagne", *Hispania Sacra*, II (1949), pp. 91-118. Manuel Díaz y Díaz, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, 2ª ed., Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1991, pp. 111-117. José M. Andrade, *O tombo de Celanova*, t.I., Santiago de Compostela, 1995, n° 2, pp. 7-13. José Manuel Ruiz Asencio, *Colección documental del archivo de la catedral de León*, t. IV, León, 1990, n° 1074, pp. 259-265.

21 Catedral de León, nº 14. Zacarías García Villada, *Catálogo de los Códices y documentos de la Catedral de León*, Madrid, 1919, pp. 20-25.

22 A.C.A., Ripoll, Cod. 151. Fernando Valls Taberner, *Códices manuscritos de Ripoll. El inventario de 1823 de Próspero de Bofarull*, Barcelona, 1991, p. 33.

del Mediterráneo[23]. El viaje a Jerusalén a menudo incluía una estancia más o menos larga en Bizancio.

La influencia griega que se hizo sentir en la España musulmana tuvo consecuencias en toda la Península. En 949 el *presbiter* Endura, del monasterio de San Pedro de Cardeña, comenzó su copia del *Super psalmos* de Casiodoro con una invocación en griego, y en 964 el *Glosario* de San Millán de la Cogolla incorporó numerosas palabras griegas así como el alfabeto griego y su transcripción fonética. El mismo año de 949, Luís IV de Ultramar fue calificado como *basileus* en un documento que provenía del nordeste de España, mientras que a partir del reinado de Ramiro III (966-984) se empleó a veces el título de *basileus* para el rey en la corte en León[24]. A finales del siglo XI, el copista anónimo de un *Homiliario* escribió entre líneas la transcripción en letras latinas de las palabras griegas del texto[25]. Ya en marzo 951, un tal Vistrilli había hecho donación de sí mismo y de todos sus bienes al monasterio de San Martín de Liébana a causa, afirmaba, del peso de sus pecados que le impedían aspirar "al Olimpo"[26].

Los caminos de Oriente fueron también recorridos por los hombres en sentido opuesto. Hacia el año 983, un monje de origen armenio, Simeón, añadió al conjunto de los santuarios de occidente que visitaba el que cobijaba el cuerpo del apóstol Santiago en Galicia; su *Vita* afirma que, entre otros prodigios, habría librado del demonio a una hija del rey y habría aceptado, en agradecimiento, sólo a un joven esclavo[27]. En julio de 1012, Andrés, "obispo de Grecia", y su discípulo Gregorio

23 Gabriel Martinez-Gros, "Classification des nations et classification des sciences. Trois exemples andalous du Ve/XIe siècle", p. 88.

24 Michel Zimmermann, *Écrire et lire en Catalogne du IXe au XIIe siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2003, t. I, pp. 297-313. El *glosario* de San Millán de la Cogolla de 964 da como definición de la palabra *basilla* – por *basilea* – la de *regina*. Un documento fechado en 974 menciona el rey de León como "prolis catholici regis domni Ranimiri cognomento bassili..." (Gregoria Cavero Domínguez & Encarnación Martín López, *Colección documental de la catedral de Astorga*, vol.I *(646-1126)*, León, 1999, n° 128, pp. 145-147).

25 Paris, B.N., Ms. N.acq. lat., 2176, f° 429v. Ver Miguel C. Vivancos Gómez, *Glosas y notas marginales de los manuscritos visigóticos del monasterio de Santa Domingo de Silos*, Silos, Studia Silensia, 1996, p. 269.

26 Luis Sánchez Belda, *Cartulario de Santo Toribio de Liébana*, Madrid, Archivo Histórico Nacional, 1948, n° 54, pp. 64-65: "Scio quia mortalem duco casum et nescio quando dies ultimus eveniat quia nascendi nobis inicium nec fine scire valeo terminum. Ego iamdicta Vistrilli scelera meorum adepta et onera pergrabata, quia habundaverunt iniquitates mee super numerum multitudinem arene maris et per ingencia peccata iniquitatis mee nec sursum queo aspicere et neque luminibus meis ad Olimpum adtollere et qui per me non valeo nec celos aspicere neque luminibus mei nec Dominum flagiliare sanctarum ecclesiarum et servorum eius me comendo servire et abbati meo Hopila. Idcirco propter remedio anima mee...".

27 *Acta Sanctorum, Julii*, t.VI, Anvers, 1729, pp. 319-337: *"De S. Simeone monacho et eremita"*; p. 331: "His peragratis finibus, intravit Aquitaniam, dehinc petit Guasconiam, penetravit Hispaniam, pervenit in Galliciam: ecclesiam S. Jacobi apostoli petiit orationis gratia. Quibus, per fidelem famulum suum multa et praeclara peregit signa virtutum; quae quia innumera sunt (...) Ut autem viri Dei opinio per diversa Galliciae loca inclaruit, atque sanctitatis fama regi illius provinciae innotuit, summa cum veneratione Christi servum excoluit. Ipse vero sanctus filiam ipsius regis ab immundo spiritu arreptam suis precibus liberavit. Pro cujus liberatione rex sibi plurima auri et argenti dona obtulit. Ex quibus omnibus nihil sibi nisi servulum unum, Joannem nomine, accepit. Quem non ut servum sed ut fratrem diligens, ut beatus Martinus agebat, ita iste suo ersa vice humiliter ministrabat...". Antonio López Ferreiro, *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t.II, Santiago de Compostela, 1900, p. 533.

suscribieron en presencia del obispo de Oviedo la donación hecha por la condesa Mumadonna a un monasterio de benedictinas[28]. En 1064, un peregrino griego, venido de Jerusalén a Santiago de Compostela y aparentemente conocedor de la lengua hablada en Galicia, habría puesto en duda los talentos ecuestres y militares del apóstol; como consecuencia de una aparición de Santiago, no sólo debió rendirse ante la evidencia, sino que además fue advertido de la toma de Coimbra por Fernando Iº el día siguiente[29].

A partir de finales del siglo XI, a pesar de las crisis políticas y militares del imperio bizantino, los contactos de España con Oriente no parecen haber disminuido, mientras que los musulmanes andaluces seguían peregrinando a La Meca y numerosos judíos y cristianos visitaban Tierra Santa.

La peregrinación a Jerusalén continuó atrayendo a numerosos cristianos, del mismo modo que atraía a judíos establecidos en el norte o el sur de la Península. El primer arzobispo de Toledo, Bernardo, quiso a su vez ir a visitar el Santo Sepulcro en 1105, lo que le valió una reprimenda del papa ordenándole que volviese a su diócesis[30]. Algunos años después, su sucesor, Raimundo de Toledo (1125-1152), le pidió a uno de sus amigos de infancia y de estudio, Aimerico, arcediano de Antioquía, un itinerario a la vez histórico y geográfico de la Tierra Santa, con los topónimos en latín y en hebreo y las distancias entre las diversas ciudades:

"Remont, por la gracia de Dios, arçobispo de Toledo, a don Almeric, arçidiano de Antiochia (...) te ruego que tu me enbies escripto en una carta la fazienda de ultra mar e los nombres de las cibdades e de las tierras como ovieron nombre en

28 Santos A. García Larragueta, *Colección de documentos de la catedral de* Oviedo, Oviedo, CSIC, 1962, nº 41, pp. 136-140: "Sub Christi nomine Andreas episcopus de Grecia, Gregorius discipulus illius...".

29 *Historia Silense*, ed. por Justo Pérez de Urbel & Atiliano González Ruiz-Zorrilla, Madrid, CSIC, 1959, pp. 191-192: "... venerat a Ierosolymis peregrinus quidam greculus, ut credo, et spiritu et opibus pauper, qui in porticu ecclesie beati Iacobi diu permanens, die noctuque vigiliis et orationibus instabat, Cumque nostra loquela iam paulisper uteretur, audit indigenas templum santum pro necessitatibus suis crebro intrantes, aures apostoli bonum militem nominando interpellare. Ipse vero apud semetipsum non solum equitem non fuisse, ymo etiam nec usquam equum ascendisse asserens, supereminente nocte, clauditur dies tunc ex more, cum peregrinus in oratione pernoctaret, subito in extasi raptus ei apostolus Iacobus, velud quasdam claves in manu tenens, aparuit, eumque alacri vultu aloquens ait. «Heri» inquit «pia vota precancium deridens, credebas me strenuissimum militem numquam fuisse». Et hec dicens, allatus est magne stature spendidissimus equus ante fores ecclesie, cuius nivea claritas totam apertis portis perlustrabat ecclesiam, quem apostolus ascendens, ostensis clavibus peregrino innotuit Coynbriam civitatem Fernando regi in crastinum circa tertiam diei horam se daturum".

30 Los *Anales Toledanos*, acabados hacia 1219, indican, para el año 1105: "El arzobispo D. Bernaldo tercer dia de marcio fue a Jerusalem a veer el Sepulcro de Jesu Christo, Era MCXLIII" (Julio Porres Martín-Cleto, *Los Anales Toledanos I y II*, Toledo, Diputación Provincial, 1993, p. 76). Rodrigo Jiménez de Rada, que escribía por los años 1235-1245, señala que su predecesor "... crucis signaculo insignitus, recessit a propria civitate, volens cum exercitu de quo superius diximus in Syriam transfretare (...) Ipse vero, coepto itinere, Romam ivit. Sed cum ad sedem apostolicam pervenisset, prohibuit eum dominus papa Urbanus ne procederet, sed in tanta novitate ad sedem propriam remearet, ne pastoris absentia novella plantatio periculo subiaceret. Cumque eum a voti et crucis proposito absolvisset, ipse per partes rediit Galliarum...".(Rodericus Ximenius de Rada, *Historia de rebus Hispaniae sive Historia Gothica*, ed. por Juan Fernández Valverde, Turnhout, Brepols, Continuatio Medievalis, 1987, p.209).

latin e en ebraico, e quanto a de la una cibdat a la otra, e las maravyllas que Nuestro Sennor Dios fezo en Jherusalem e en toda la tierra de ultra mar..."[31].

Para cada lugar, el arcediano indicó brevemente cuál era, para a continuación evocar ampliamente los acontecimientos bíblicos que allí transcurrieron. Su "itinerario" lo lleva así por Hebrón, Jerico, el Mar Muerto, Mizpa, Tiberiades, Betsaida, Safet, Bellinares o Banias, Antiochia, Melida, Tir, Sidón, Saphoria, Nazaret, Betania, Cafarnaum, Samaria, Sichem, Ramataym, Beth-El, Jerusalén, Belén, Jerusalén de nuevo, Gaza, y finalmente Hebrón, el punto de partida, buscando en cada lugar las "maravyllas". Tan sólo Johannes Wirziburgensis, autor hacia 1165 de una *Descriptio Terrae Sanctae*, ofrece más detalles que Aimerico[32]. De Jerusalén, por ejemplo, éste sólo indica:

"De Gabaon a Jherusalem a quatro migeros e es a parte de meridie. Jherusalem ovo nombre primero Luça, et despues ovo nombre Beth-El. Alli es Mont Moria o mando Nuestro Sennor a Abraam que fizies holocaust de so fijo Ysaac. Jherusalem, ço diz 'Vista de paz'. Depues ovo nombre Jherosolimamm, en ebrayco Jherusalem. Depues, por Ezechias, ovo nombre Betalmicdas, ço diz 'Casa Sancta' en ebrayco Bait al-Mahadiç. Jherusalem fue poblada en monte Syon. Unde dicitur *Diligit Dominus portas Syon*. Depues fue destructa a la postremera vegada por Vespesianus e Titus. E depues Domicianus la poblo. Agora es derredor de Monte Calvarie e pusol nombre Heliam..."[33].

Porque, sean ricos o pobres, vivan en los Pirineos, en Galicia o en Toledo, los españoles conservan sus ojos puestos en Jerusalén, y el *Liber miraculorum* del Códice Calixtino relata así numerosos milagros de que se beneficiaron unos peregrinos que iban a, o volvían de Jerusalén[34].

Al igual que en los siglos anteriores, los peregrinos eran de condición muy diversa. En 1100, un tal Fortún Sánchez y su mujer, la infanta Ermesinda, vendieron sus bienes al obispo de Huesca con el fin de conseguir fondos para "ir al Santo sepulcro del Señor"[35]. En 1104, el obispo de Coímbra Mauricio Burdín, y uno de los canónigos de su iglesia, Tello, tomaron el camino de Jerusalén, donde se quedaron

31 Moshe Lazar, "La plus ancienne adaptation castillane de la Bible. La *fazienda de Ultra Mar*", *Sefarad*, XXII (1962), pp. 251-295. Almerich, Arcidiano de Antiochia, *La Fazienda de Ultra Mar. Biblia romanceada et Itinéraire biblique en prose castillane du XIIe siècle*, ed. por Moshé Lazar, Salamanca, Acta Salmanticensia, 1965, p. 43.

32 T. Tobler (ed.), *Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII, IX, XII et XV*, Leipzig, 1874.

33 Almerich, Arcidiano de Antiochia, *La Fazienda de Ultra Mar...*, p. 139.

34 *Liber Sancti Iacobi – Codex Calixtinus*, lib II, cap. VII-X, ed. por Klaus Herbers & Manuel Santos Noia, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998, pp. 166-168.

35 Antonio Durán Gudiol, *Colección diplomática de la catedral de Huesca*, Zaragoza, Escuela de Estudios Medievales. Instituto de Estudios Pirenaicos, 1965, t. I, n° 78, pp. 106-107: "... Quoniam ad sanctum Domini Sepulchrum querebamus ire et non habeamus tanto avere quod nobis habundaret...".

tres años; de regreso, pasaron seis meses más en Bizancio[36]. Hacia 1110, Arnaldo el alemán hizo donaciones a la catedral de Pamplona, a su obispo y al cabildo, antes de irse al Santo Sepulcro[37]. Unos años después, hacia 1118, en Huesca, Sancio Iñiguez repartió sus bienes entre su mujer y sus hijos antes de marchar a Jerusalén "por la salvación de su alma y de las de sus padres"[38]. Ese mismo año, el obispo Pascual de Burgos procedió a la dedicación de la iglesia de Santa Eugenia donde vivía una comunidad religiosa bajo la férula del abad Lezenius que era un pariente del Cid; el santuario, famoso por los milagros que operaba allí la santa, recibió en esta ocasión numerosos bienes y reliquias, algunas dellas donadas por el patriarca Fulgerio de Jerusalén[39].

El ejemplo dado por el conde gallego Rodrigo Velaz, miembro del séquito de la reina Urraca de Castilla, que efectuó en 1120-1121 una peregrinación por Tierra Santa, fue seguido en 1126 por otros dos condes de Galicia, Fernando y Vermudo Pérez de Traba; este último regresó a Jerusalén unos veinte años después[40]. Y es a raiz de una peregrinación a los santos lugares cuando el *presbiter* Ioanis Stephaniz fundó para los peregrinos en el camino de Santiago un hospital, que donó en abril de 1124 a la catedral de Astorga[41]. Ese mismo año, el canónigo y tesorero de la catedral de Santiago de Compostela, Bernardo, vió como su arzobispo y el rey le

36 *Vita Tellonis*, en Aires A. Nascimento, *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra. Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho de Soure*, Lisboa, Edições Colibri, 1998, pp. 54-137; pp. 56-58: "... Unde familiaritate principum habebatur carus et maxime illius qui tunc temporis erat Colimbrie episcopus Domnus Mauricius. Rogatus namque, cum eo Iherosolimam peciit, per triennium tocius curie et episcopi curam apud se gerens et cuncta pro suo nutu conponens. Ibi cum sanctorum loca prout tante discrecionis vir circumspiciendo visu et gressu pererraret et diversorum loco habitu ordinum calles diversissimos (...) Sed ubi, satis est, exhausti post triennium navigantes apulerunt Bizancium, ubi ferme per medium commorantes annum, si quid deerat supradictis archidiaconus addebat institutis. Cumque sani indeque incolumes repedarent ad propria...".

37 José Goñi Gaztambide, *Catálogo del archivo catedral de Pamplona*, t. I *(829-1500)*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra, 1965, nº 109, p. 27.

38 Antonio Durán Gudiol, *Colección diplomática de la catedral de Huesca*, t. I, nº 121, pp. 148-149: "... Hec est carta testamenti que facio scribere ego Sancio Ennecones in illa moveta de Iherusalem propter remedium anime mee vel parentum meorum...".

39 Juan del Álamo, *Colección diplomática de San Salvador de Oña*, t. I *(822-1214)*, Madrid, 1950, nº 146, pp. 175-182 [donación del 15 de enero 1118]; y nº 203, pp. 240-245 [confirmación por Alfonso VII el Emperador en 1148]: "...E sicut Fulgerius patriarca confirmavit et reliquias dedit et est in regula testamenti quam atulit de Iherusalem (...) et aliorum plurimarum reliquiarum quas Lezenius sacerdos atulit de Roma et de Iherusalem, et Sancto Salvatore Ovetensi domnus Pelagius episcopus reliquias dedit, et domnus Didacus compostellanus episcopus reliquias dedit et abtorizavit".

40 Eduardo Pardo de Guevara y Valdés, *Los señores de Galicia. Tenentes y condes de Lemos en la Edad Media*, 2 vols., A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2000, vol. I, p. 63. J.L. López Sangil, "La familia Froilaz-Traba en la Edad Media gallega", *Estudios Mindonienses*, 12 (1996), pp. 275-403, cit. por Margarita C. Torres Sevilla-Quiñones de León, "Cruzados y peregrinos leoneses y castellanos en Tierra Santa (ss. XI-XII)", *Medievalismo*, 9 (1999), pp. 63-82, en part. pp. 73-75.

41 Gregoria Cavero Domínguez & Encarnación Martín López, *Colección documental de la catedral de Astorga*, I *(646-1126)*, nº 611, pp. 435-437: "... cum ego peccator Joannis iam suprafatus indignus presbiter cum ierosolimitanum iter peregissem cogitans cogitavi quomodo regi eterno et inmortali placitum et digna vota ex meo sudore et de confratrum elemosinis solverem...".

prohibían ir a Tierra Santa como lo deseaba[42]. Por su parte Diego Gelmírez hizo su posible para impedir a los españoles el marcharse a ultramar, hasta conseguir del papado diplomas en este sentido[43].

El autor de la *Chronica Adefonsi imperatoris* señala que, en 1134, el *comes* Rodericus Gundisalvi, "después de haber besado la mano del rey y haberse despedido de sus amigos y de los suyos, se fue a Jerusalén, dónde participó en numerosos combates contra los sarracenos e hizo construir frente a Ascalón el castillo fortificado que se llama Torón, al que guarneció con hombres de armas a caballo y a pie, y que dió a los caballeros del Templo", antes de volver a Castilla[44]. Seguía posiblemente en esto el ejemplo de su hermano, Pedro González de Lara, que acompañó en la primera cruzada a la infanta Elvira y a su marido, el conde de Tolosa Raimundo de San Gil[45]. Años después, aquejado de lepra, Rodrigo González se encaminó de nuevo, con tres compañeros, hacia los Santos Lugares donde murió en 1140[46]. Ese mismo año de 1134, la *Historia Compostellana* menciona el caso del infanzón Pedro que había ido a Jerusalén[47].

Decepcionado que el Mesías no hubiese llegado en 1130 como prometido, el poeta Yehuda ha-Levi (*c.*1070-1141) se marchó a Jerusalén en 1140 y murió en Oriente en el transcurso de su viaje[48].

En abril de 1139, una tal Sancha Rodríguez donó sus propiedades en San Mamed y Villagonzalo a "Santa Maria la Menor que está en Jerusalén delante del Santo Sepulcro"; dos años después, el rey exentó de impuestos la donación[49]. El Santo

---

42 *Historia Compostellana*, III, 9. cit. por Manuel C. Díaz y Díaz, "Las tres grandes peregrinaciones vistas desde Santiago", *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, ed. por Paolo Caucci von Saucken, Xunta de Galicia, 1999, pp. 81-97.

43 *Historia Compostellana*, II, 78.

44 *Chronica Adefonsi imperatoris*, ed. por Antonio Maya Sánchez, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis, t. LXXI (*Chronica hispana, saeculi XII*), Turnhout, Brepols, 1990, p. 172: "... Comes uero Rudericus Gundisalvi, postquam osculatus est manum regis et gentibus et amicis suis ualere dixit, peregre profectus est Hierosilimis, ubi et commisit multa bella cum Sarracenis fecitque quoddam castellum ualde fortissimum a facie Ascalonie, quod dicitur Toron, et muniuit eum ualde militibus et peditibus et escis tradens illud militibus Templi. Deinde comes transfretauit mare Barense et uenit in Hispaniam...".

45 Margarita C. Torres Sevilla-Quiñones de León, "Cruzados y peregrinos leoneses y castellanos en Tierra Santa (ss. XI-XII)", *op.cit.*, pp. 67-71.

46 *Chronica Adefonsi imperatoris*, ed. por Antonio Maya Sánchez, p. 172: "... Deinde abiit ad Avenganiam, Sarracenorum principem Valentie, et fuit cum eo per aliquot dies, sed Sarraceni dederunt ei poculum et factus est leprosus. Sed postquam cognovit comes quod corpus esset mutatum, iterum abiit in Hierosolymam et fuit ibi usque ad diem mortis sue".

47 *Historia Compostellana*, lib. III, cap. XL, p. 497: "...Iuxta igitur tempus dominus Compostellanus quandam portionem ecclesie sancte Marie de Transmonte, videlicet de duabus partibus quarte VI integram ad Dei et sue ecclesie honorem a Petro infanzone tunc temporis ituro Ierosolymam provide et sagaciter impetravit...".

48 Angel Sáenz-Badillos, *Literatura hebrea en la España medieval*, Madrid, Fundación Amigos de Sefarad, 1991, p. 137.

49 José Luis Martín, *Orígenes de la Orden militar de Santiago (1170-1195)*, Barcelona, CSIC, 1973, nº 7, pp. 176-177: "... a Sancta Maria la Petita qui est in Iherusalem ante sancti sepulcri..."; nº 11, pp. 182-183: "... omnes collacios et omnem hereditatem quam Sancia Royz dedit in Villa Gonsalvi et in Sancto Mammete et in Iges, ecclesie Sancte Marie Parve de Ierusalem et illis sanctimonialibus que in ea Deo et beate Marie serviunt...".

Sepulcro ya poseía una serie de bienes en España y, entre 1136 y 1139, en León, se firmó un acuerdo entre el obispo D. Pedro y D. Vilielmus, prior del Santo Sepulcro en España, por una parte, y los hermanos de la iglesia del Santo Sepulcro de León por otra, merced al cual la iglesia de Santa Maria obtuvo para sus arcas la cuarta parte de todas las donaciones, el tercio del dinero y de los diezmos, y el derecho a nombrar el capellán con el acuerdo con los feligreses[50].

En marzo de 1146, Aragunti Suariz regaló una tierra a los canónigos del monasterio de Santa Cruz de Coimbra, con el fin de que rezaran por su alma y la de su marido, "y por veinte maravédis que me dieron en ayuda para ir a Jerusalén"; el mes siguiente, en abril, Pelagio Adaufiz se desprendía de una tierra a favor de los mismos canónigos que le habían dado dinero y una mula para ir a Jerusalén[51]. En 1152, después de que su marido se haya ido a Jerusalén, doña Xemena en compañía del *presbiter* don Pascual cumplió su deseo y dió a la iglesia de Santa María de Calahorra una serna en Prejano[52]. El 25 de diciembre de 1159, en León, Dominicus Micaelis y su mujer María Petri hicieron donación de algunos de sus bienes *quando Iherusalem ivit*[53]. En los años 1160, el judío navarro Benjamin de Tudela dejó España para un largo viaje que le llevó, entre otros muchos lugares, a Constantinopla y a Tierra Santa, y luego a Bagdad, Persia y Egipto; dejó el relato de su periplo en el *Sefer ha-Massa'ot* o *Libro de los viajes*[54]. Unos años después, en enero de 1168, Beltrán de Alentorn "queriendo ir a Jerusalén por el amor de Dios" reconocía haberse consagrado como monje en Santa María de Poblet y renunciaba a los derechos que reclamaba[55]. En el transcurso del mes de abril siguiente, Juan Domínguez ordenó sus bienes antes de dejar Toledo para el "ultramar"[56].

---

50 José María Fernández Catón, *Colección documental del archivo de la catedral de León*, t. V *(1109-1187)*, León, 1990, nº 1414, p.176-177.

51 Leontina Ventura & Ana Santiago Faria, *Livro Santo de Santa Cruz*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990, nº 118, pp. 255-256 [mars 1146]: "... et remedio anime mee et mariti mei ut simus participes orationum vestrarum et pro XXti morabitinis quos dedistis michi in adjutorium ad viam Jherusalem..."; nº 102, pp. 238-239 [avril 1146]: "... qua de causa ipsi canonici Sancte Crucis adjuvarunt me de pane et vino et de auro, ad ultimum vero dum irem in Jherusalem adjuvarunt me de uno mulo et de decem morabitinis, et dimiserunt michi alios IIIIor morabitinos quos prestaverunt michi pro incosta de una maura...".

52 Ildefonso Rodríguez R. de Lama, *Colección diplomática medieval de La Rioja*, t. II: *Documentos (923-1168)*, 2ª ed., Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1992, nº 168, pp. 249-250: "... Postea vero quam predictus Ferrandus abiit Iherosoliman, dompna Xemena eius uxor et dompnus Pascalis presbyter de Herç (...) secundum preceptum illius Ferrandi tradiderunt illam partem iam dictam...".

53 José María Fernández Catón, *Colección documental del archivo de la catedral de León*, t.V *(1109-1187)*, nº 1512, pp. 326-327.

54 *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalén, 1971, articulo: "Benjamin (Ben Jonah) of Tudela". Antonio Antelo Iglesias, *Judíos españoles de la Edad de Oro (siglos XI-XII). Semblanzas, antología y glosario*, Madrid, Fundación Amigos de Sefarad, 1991, pp. 301-317.

55 Jaime Santacana Tort, *El monasterio de Poblet (1151-1181)*, Barcelona, CSIC, 1974, nº 68, p. 514.

56 Francisco J. Hernández, *Los cartularios de Toledo. Catálogo documental*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 1985, nº 152, p. 145.

Cuando, en mayo de 1172, una serie de habitantes de Ávila fundó la "Orden de la Milicia de Santiago", cuidaron de precisar que si fuesen expulsados de España los sarracenos y el capítulo lo decidía así, los seguirían por Marruecos y, de ser necesario, hasta Jerusalén[57]. El arzobispo Godinho de Braga (1176-1188) se fue el año mismo de su elección a la sede y, tras obtener el *pallium* en Roma, efectuó una peregrinación en Tierra Santa; había impuesto la cruz a un tal *domnus* Marchus, de Braga, que lo acompañó[58]. En Huesca, ese mismo año de 1176, Íñigo entregó su persona a la iglesia de su ciudad poco antes de emprender su peregrinación a Jerusalén[59]. Algún tiempo después, el noble gallego Rodrigo Álvarez trasladaba a Montjoie en Tierra Santa la milicia que había fundado y que rivalizaba con la orden de Santiago, pero ésta no sobrevivió mucho tiempo a la caída de Jerusalén[60]. En 1181, el noble Ramón de Torroja y Andreas de Poblet se fueron de peregrinación a Tierra Santa; el año siguiente, un tal Stephanus Pelaiz renunció, antes de irse a Jerusalén, al beneficio del que gozaba en la catedral de Zamora[61]. El obispo de Calahorra recibió del papa en 1192 la autorización de absolver a los que habían capturado, herido o matado a clérigos en las recientes guerras fronterizas, imponiéndoles en pena que fuesen a Jerusalén o al sur de España a luchar contra los sarracenos; ese mismo año, tuvó lugar un pleito acerca de la cura de la iglesia del hospital de San Juan de Logroño que el capellán, Fortunio, tiempo atrás había confiado a Pedro de Germinanciis mientras peregrinaba a Jerusalén de donde había vuelto convertido en canónigo del Santo Sepulcro[62]. Entre 1162 y 1206, los archivos del monasterio de

57 José Luis Martín, *Orígenes de la Orden militar de Santiago*, nº 53, pp. 226-228: "Si, quod accidat, sarracenis ab Yspanie partibus citra mare propulsis, in terra de Marrocos magister et capitulum ire proposuerit, illic et eos adiuvare sicut fratres non desistant: Similiter et si necesse fuerit in Iherusalem".

58 Fortunato da Almeida, *História da Igreja em Portugal*, t. I, Coimbra, 1910, rééd. 1922, pp. 599-609. Avelino Jesus da Costa & Maria Alegria F. Marques, *Bulário Português. Inocêncio III (1198-1216)*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989, nº 220, pp. 391-434 [año 1216], p. 429: "...Interrogatus quomodo scit, respondit quod archiepiscopus domnus Godinus, qui successit predicto Johanni, posuit sibi crucem et quando ipse archiepiscopus ivit pro pallio exivit ipse cum eo ad Jherosolimam...".

59 Antonio Durán Gudiol, Colección diplomática de la catedral de Huesca, vol. 1, nº 324, pp. 321-322: "... Et notandum quod postea quando ivi Iherosolimam dimisi ad illam sedem preter suprascripta alios C solidos...".

60 Margarita C. Torres Sevilla-Quiñones de León, "Cruzados y peregrinos leoneses y castellanos en Tierra Santa (ss. XI-XII)", *op.cit.*, pp. 80-81.

61 Jaime Santacana Tort, *El monasterio de Poblet (1151-1181)*, nº 241, pp. 700-701: "... dum R. de Turrerubea est in peregrinatione Iherosolimitana..."; nº 238, pp. 696-697: "... Factum est hoc VII idus iulii, tempore quo ego iam dictus Andreas Ierhosolimam ire volebam...". José Luis Martín, *Documentos zamoranos I: Documentos del archivo catedralicio de Zamora (1128-1261)*, Salamanca, Universidad, 1982, nº 35, pp. 36-37: "... et hoc fecit don Estevan pro sua anima quando fuit Iherusalem...".

62 Ildefonso Rodríguez R. de Lama, *Colección diplomática medieval de La Rioja*, t. III: *Documentos (1168-1225)*, Logroño, Diputación Provincial, 1979, nº 323, pp. 103-104: " ... absolvas, ita tamen ut satisfaciant iniuriam passis et in supplementum tanti laboris aliqua euntibus Ierosolimam vel in Hispaniam impugnantibus sarracenos...", y nº 325, pp. 105-108: "Fortunius sacerdos et canonicus Dominici Sepulcri, iuratus dixit, quod episcopus Rodericus Calagurritanus, rogatu populi de Lucronio, dedit sibi ecclesiam sancti Iohannis cum hospitali suo et cum pertenentiis suis; et VII annisillam tenuit, et post septem annos, volens ire Iherosolimam, dimissit ad capellano Perto de Germinanciis. Ipse vero Iherosolimis factus canonicus Dominici Sepulcri, reversus Lucronium...".

San Justo y Pastor de Toxos Outos conservan noticias de diez peregrinos a Tierra Santa; entre ellos hay que destacar el ermitaño García que, en diciembre de 1163, dona al monasterio la iglesia que había fundado y en la que ya no quiere vivir "por culpa de las malas lenguas de los hombres", y declara su intención de ir a Jerusalén para acabar allí su vida[63].

Si debemos de creer a su biógrafo, Lucas de Tuy, Martin de León (*c.* 1125-1203) emprendió en su juventud una peregrinación que, de Oviedo y de Santiago de Compostela, lo llevó a Roma, luego a Jerusalén dónde "habría servido el santo Hospital durante dos años" antes de volver a Occidente pasando por Constantinopla[64]. Lucas de Tuy a su vez, por los años 1220-1230, habría ido a Jerusalén, Constantinopla y Roma[65], mientras que en 1221 algunos castellanos nobles, rebelados contra el rey Fernando III de Castilla, tomaban la cruz con el propósito, sin duda, de obtener la protección de la Iglesia[66]. En el transcurso de la primera mitad del siglo XIII, un hermano del arzobispo de Toledo, Pedro Jiménez de Rada, no volvió de ultramar, y el obispo de Gerona Raymond de Palafolls murió en 1218 durante el sitio de Damieta[67].

Ir a ultramar era sin duda una hazaña de la que les gustaba a algunos glorificarse, y el juglar Martin Soárez (*c.* 1230-1270) se burla en una de sus canciones de un caballero que decía haber estado en Tierra Santa y afirmaba "que Marsella se encontraba más allá de los mares y Acre por acá", mientras que Joan Soares Coelho considera que se aproximaba el fin del mundo ya que Joan Fernandes, de origen

63 Francisco Javier Pérez Rodríguez, *Os documentos do Tombo de Toxos Outos*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2004, nº 199 [año 1162], 759 [año 1163], 735 [año 1166], 408, 87 y 165 [año 1172], 743 [año 1174], 766 [año 1184], 633 [año 1201], 98 [año 1203] y 63 [año 1206]. El *frater Garsia* explica que "Nunc autem quia propter malas linguas hominum ibi iam stare nolo et Ierosolimam pergo, ubi vitam meam consumere volo" (doc. 759, p. 675). Ver también J. I. Fernández de Viana y Vieites, "Documentos sobre peregrinos gallegos a Jerusalén en la Edad Media", *Estudios Mindonienses*, 7 (1991) (1991), pp. 405-421.

64 Lucae Tudensis, *Vita Sancti Martini, P.L.* 208, c.13: "...Tantis igitur vir Dei onustus laboribus, imo ut verius loquar, valde alleviatus, negotii capti non immemor ad memoriam sancti Michaelis archangeli de monte Gargano, et sanctissimum corpus Nicolai de Barinto orationis gratia properavit. Inde prospero navigio vectus, Jerosolymam adiit, et in locis sanctae Nativitatis et passionum Domini nostri Jesu Christi diebus multis vacans obsecrationibus, et jejuniis, crucifigens seipsum cum vitiis et concupiscentiis, cordis contriti et humiliati Domino sacrificia immolabat, et sacra loca lacrymarum fonte saepius irrigabat. Post haec sancto Jerosolymitano hospitali tanta humilitate ac gratia praeditus biennio deservivit, ut in omnium mentibus influens, tenerrime ab omnibus amaretur...".

65 Francisco Javier Martínez Conde, "El biógrafo contemporáneo de Santo Martino: Lucas de Tuy", *Santo Martino de León*, León, Isidoriana Editorial, 1987, pp. 305-334.

66 *Chronica latina regum Castellae*, ed. por Luis Charlo Brea, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis LXXIII, Brepols, Turnhout, 1997, 41, p. 84: "Procedente tempore cum Rodericus Didaci de Camberos rebellare voluisset contra regem, tandem dimisit ei terram suam, recepta quadam suma pecunie, volens ire in sucursum Terre Sancte. Erat enim iam cruce signatus a multis retro diebus...".

67 Francisco J. Hernández, *Los cartularios de Toledo. Catálogo documental*, nº 479, p. 428: María Jiménez, monja del monasterio de Las Huelgas de Burgos, vende a su hermano Rodrigo Jiménez [de Rada] los bienes heredados por ella, en particular de su hermano P. Jiménez, muerto en ultramar. J.M. Cases, "Gerona", *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, p. 1019.

musulmán, quería tomar la cruz para irse a Jerusalén[68]. Y la leyenda relata que un peregrino desconocido, que falleció en el siglo XIII en Estella y fue enterrado en el claustro de San Pedro de la Rua, era en realidad, tal y como se descubrió después de abrir la tumba, el obispo de Patrás que llevaba una reliquia del apóstol San Andrés como ofrenda a Santiago[69].

Sea pues para efectuar una peregrinación o para combatir a los musulmanes, los cristianos de la Península fueron todavía muy numerosos en Oriente a lo largo del siglo XII y durante la primera mitad del XIII. Encontraban allí posiblemente a los judíos de España que, según Maimónides, mantenían la tradición de viajar a Oriente para sus estudios, en particular a Alejandría, y que habían establecido desde hacía tiempo lazos familiares y contactos comerciales con el Mediterráneo oriental; el mismo Maimónides hizo la peregrinación a Jerusalén y terminó sus días en Egipto como juez de la comunidad judía del Cairo[70]. Peregrinos judíos que habían hecho el viaje a Jerusalén transmitieron cartas de correligionarios, como lo hizo Yedaya de Narbona, o trajeron textos, como un tal Jacob, originario de León, que volvió con la obra de un caraita de Jerusalén[71]. Judíos y cristianos de España encontraban por fin en Oriente a los musulmanes de la Península que, si bien no buscaban una formación intelectual como antes, debían de efectuar por lo menos una vez en su vida la peregrinación a La Meca. Las rutas comerciales, por su parte, quedaban todavía ampliamente en manos de los mercaderes musulmanes[72].

El nuevo contexto político surgido en el siglo XI no significaba pues una ruptura de las costumbres anteriores, y los habitantes de España conservaron numerosos lazos con el Oriente mediterráneo. Técnicas arquitecturales y artísticas propias de Bizancio se pueden ver tanto en el tímpano de Santa María de Arlés del Tech, como en el panteón real y sobre el tímpano de la Puerta del Perdón de San Isidoro de León, erigidos entre finales del siglo XI y principios del XII[73]. Constantinopla, lo vimos, parece también haber formado parte del "circuito" efectuado por algunos judíos y cristianos en los siglos XII y XIII. Si bien es verdad que la lengua griega, que había fascinado a los españoles durante más de un siglo, parece haber lentamente desaparecido de los saberes a partir de la segunda mitad del siglo XI, lo mismo que las "telas greciscas", la influencia de Bizancio de los Comnenos se hizo sentir en el campo

68 *Cantigas d'escarnho e de mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*, ed. por Manuel Rodrigues Lapa, Editorial Galaxia, 1965, nº 282, pp. 425-426: "Pero non fui a Ultramar, / muito sei eu a terra ben / per Soeir' Eanes, que en ven, / segundo lh'eu oí contar. / Diz que Marselha jaz alen / do mar e Acre jaz aquen, / e Somportes logu' i a par"; nº 228, p. 349: "Joan Fernández, o mund'é torvado / e, de pran, cuidamos que quer fiir: / veemo-lo Emperador levantado / contra Roma e Tártaros viir, / e ar veemos aqui don pedir / Joan Fernández, o mouro cruzado".

69 Juan G. Atienza & Ricardo Sánchez, *Leyendas del Camino de Santiago: la ruta jacobea a través de sus ritos*, Madrid, Editorial EDAF, 1998, pp. 102-103.

70 Maurice-Ruben Hayoun, *Maïmonide*, Paris, PUF, Que Sais-Je, 1987, pp. 8-12.

71 S.D. Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. I, pp. 42, 48, 53, 55, 56-57 y 301-302.

72 Olivia Remie Constable, *Trade and Traders in Muslim Spain. The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula, 900-1500*, Cambridge, University Press, 1994, pp. 16-208.

73 Fernando de Olaguer-Feliú y Alonso, *El arte románico español*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2003, pp. 50, 76-77, 114.

artístico a lo largo de la segunda mitad del siglo XII, tanto en la escultura como en la pintura y la miniatura[74]. En 1219, el rey Fernando III se casó con Beatriz de Suabia, hija de la princesa Irene, nieta y sobrina de emperadores bizantinos, y dió, en 1234, a su último hijo el nombre de su ilustre abuelo, Manuel. En 1224, el rey de Jerusalén, Jean de Brienne, había aprovechado una peregrinación a Santiago de Compostela para pasar por Toledo y obtener la mano de una hermana del rey de Castilla[75]. Hacia 1253, Guillermo de Ruysbroeck se encontró en Tartaria con un monje nestoriano que le preguntó acerca del papa, si creía posible de que se le hablara en nombre del Jan Mongu, y si el papa le prestaría unas monturas "para el viaje a Santiago de Galicia"[76]. En 1255, Alfonso, Luis y Juan, hijos del emperador de Constantinopla, Jean de Brienne, se encontraban en la corte de Alfonso X de Castilla[77].

Roma

Estrechamente vinculada al mundo carolingio, Roma no constituyó para los españoles, entre los siglos X y XIII, una meta de peregrinación semejante a Jerusalén o Santiago. En Roma reside el papa y las relaciones entre los pontífices romanos y la Iglesia hispana fueron, sino inexistentes, por lo menos muy reducidas, con la excepción de la parte nororiental de la Península que seguía las pautas carolingias y post-carolingias. Por otra parte, la presencia en Roma de la corte pontificia dificulta el distinguir los viajes "políticos" y, a veces, obligados para conseguir el palio, de las romerías propiamente dichas.

Siguiendo los pasos de Tajón de Zaragoza que había encontrado en Roma las obras de Gregorio Magno que le faltaban, algunos clérigos del reino de León sacaron provecho de viajes a la ciudad eterna para volver con libros. El *Cronicón Iriense* relata así que, hacia 914-920, el papa Jean X había enviado una carta al obispo Sisenando, "cuya fama de santidad conocía", para pedir la protección de Santiago. Sisenando entonces había despachado a Roma el *presbiter* Zanellus, que llevó en su equipaje unos obsequios ofrecidos por rey Ordoño II. Después de un año pasado en Roma, volvió de allí, dice el texto, con "una multitud de libros"[78].

---

74 *Historia del arte de Castilla y León*, t.II: *Arte románico*, Valladolid, Junta de Castilla y León-Ámbito, 1994, pp. 43, 224, 226, 227, 284, 286. Fernando de Olaguer-Feliú y Alonso, *El arte románico español*, pp 198-199.

75 *Chronica latina regum Castellae*, ed. Luis Charlo Brea, p. 84. Luis Vázquez, José Mª Lacarra & Juan Uría Ríu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, 1948, reed. Pamplona, Gobierno de Navarra, 1992, t. I, p. 74.

76 Guillelmus de Ruysbroeck, *Itinerarium*, en D'Avezac, *Recueil de voyages et de mémoires*, t. IV, Paris, 1839, p. 213. Luis Vázquez, José Mª Lacarra & Juan Uría Ríu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, t. I, p. 75.

77 Fernando Pino Rebolledo, *Catálogo de los pergaminos de la Edad Media (1191-1393)*, Valladolid, Archivo Municipal, 1988, nº 7, pp. 35-41 [16 de agosto 1255].

78 *El Cronicón Iriense. Estudio preliminar, edición crítica y notas históricas*, ed. por Manuel Ruben García Álvarez, Madrid, Memorial Histórico Español, 1963, pp. 113-114: "Tunc Iohannes, Ravenensis presul, qui post beatum Petrum centesimus tricesimus primus romanam rexit Ecclesiam, cognita Sisnandi antistitis sanctitatis fama, litteras ei per proprium portitorem direxit, ut pro eo beatum Iacobum precibus peteret, quatinus eius protector et in isto et in futuro seculo esset. Ad quem iam dictus Sisnandus presul proprium sacerdotem, nomine Zanellum, cum graciarum actione direxit; etiam et per eundem Ordonius princeps eidem domino Pape et dona et munera transmisit. Qui Zanellus per spatium unius anni in Romana curia honorifice moram egit, qui collecta multorum librorum multitudine, cum gaudio ad propria rediit..." En la medida en que el *Cronicón Iriense* se redactó a finales del siglo XI, en una época en que Compostela trataba de demostrar la autenticidad de las reliquias del apóstol frente à Roma, este relato puede carecer de fundamentos históricos.

Ignoramos en cambio los motivos del viaje del abad del monasterio gallego de Samos, Berila, que se fue a Roma por los años 930, dejando su monasterio sin defensa frente al obispo Ero de Lugo (*c.* 928-941), y si trajo libros[79].

Aparte de estas dos menciones, y aparte de la negativa del papa de reconocer la investidura de la sede de Tarragona concedida en 962 por el obispo de Compostela al abad Cesario, Roma no figura para nada en el horizonte de los cristianos de la Península. Por su parte, alrededor del año 1050, el autor de la *Crónica* llamada *Pseudo-Isidoriana* cuidó de recordar que todos los metropolitanos eran iguales entre sí, sin que ninguno pudiera prevalerse de una autoridad cualquiera sobre los otros, y mencionó la Iglesia de España entre las sedes de Alejandría y Jerusalén; su designación de los jacobitas como *suriani* y su localización en la región de Damasco muestra que conocía perfectamente la situación de los cristianos orientales en la segunda mitad del siglo XI[80]. Poco antes, Ibn Hazm de Córdoba había señalado que los cristianos de España, como los de Siria y de Sicilia, pertenecían a la Iglesia melquita y no había mencionado ni una vez, en su *Historia crítica de las ideas religiosas* o *Fisal*, el nombre de Roma o la existencia del papa[81]. Y es bajo la sola autoridad del príncipe que se reunían, en el *regnum* del rey de León, los concilios que legislaban en materia tanto civil como eclesiástica.

Sólo el nordeste de la Península, políticamente dependiente del *regnum Francorum*, parece haber incorporado a su cultura algunas obras de autores carolingios o post-carolingios a lo largo del siglo X. El *comentario a la regla de San Benito*, compuesto por Esmaragdo († 825), figura por ejemplo en el legado que hizo en 908 Idalcarius a su iglesia de Vich y en la donación del obispo Riculfo en Elna en 915[82].

---

79 Manuel Lucas Álvarez, *El tumbo de San Julián de Samos (siglos VIII-XII)*, Santiago de Compostela, 1986, n° 35, pp. 125-128: "...Post egressum vero domni Berilani pro ad Roma, invidia diaboli egressus est domnus Erus episcopus de sua civitate et venit in Samanos et tulit ipsa casa ad fratres manibus, et levavit ex inde ipso cartario quod ibidem domnus Berila dederat...".

80 Pablo Ubierna, "Les chrétientés orientales dans la chronique *pseudoisidoriana*. Nouveaux apports sur les *suriani*", *Temas Medievales*, 14 (2006), pp. 207-224.

81 Theodor Mommsen, *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*, XI, *Chronica minora*, II, p. 384: "Era CCCCXC regnavit Mergianus Cesar Rome, qui partitus est totum mundum in octo partes. prima pars romanum imperium, secunda francorum imperium, tercia pars cartago cum tota affrica, quarta pars alexandria, quinta pars ispania inferior, sexta iherosolima, septima antiochia cum suis affinibus, octava constantinopolis cum tota Grecia (...) nullus metropolitanus praesumere debet super alterius episcopos vel ligare vel solvere vel aliquid ius habere, nisi iussu vel precatu proprii metropolitani (...) metropolis alexandrinorum super totam diiudicat egiptum et eius confines. metropolis ispalensium super totam ispaniam et super sex metropoles. patriarcha iherosolimitanus super assur et suos fines et comzunant et combumzant et sidon et...". Miguel Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, 5 vols., Madrid, Real Academia de la Historia, 1927-1932, t. II, p. 151. Ibn Hazm de Cordoue y indique que "la doctrine professée par tous les rois des chrétiens, où qu'ils se trouvent, excepté en Abyssinie et en Nubie", et que "professaient les chrétiens de tout le nord de l'Afrique, de Sicile et d'Espagne", était celle des melchites. Gabriel Martinez-Gros, "La ville, la religion et l'empire: la trace de Rome chez les auteurs andalous", *Les relations des pays d'Islam avec le monde latin, du milieu du Xe siècle au milieu du XIIIe siècle*, ed. por Françoise Micheau, Paris, Éditions Jacques Marseille, 2000, pp. 202-216.

82 Jaime Villanueva, *Viage Literario a las iglesias de España*, Valencia, Oliveres, 1821, t. VI (Vich), app. XII, pp. 266-268. F. Monsalvatge y Fossas, *Noticias históricas*, Olot, 1889-1919, t. XXI, app. 15, cit. por Michel Zimmermann, *Écrire et lire en Catalogne du IXe au XIIe siècle*, p. 758.

Una copia de los capitulares de Carlomagno, Luis el Piadoso y Carlos el Calvo, así como las cartas dirigidas por Hincmaro de Reims a Carlomagno acabaron en la biblioteca del monasterio de Ripoll[83]. En sentido inverso, en 1051 el rollo de los muertos de Guifredus, *comes* de Cerdaña y monje del Canigó, llegó hasta Lieja[84].

Su vinculación con el ámbito post-carolingio explica que los obispos y abades del nordeste de la Península hubieran tenido con Roma relaciones más estrechas que los del sur o del noroeste, que conservaban su independencia en materia eclesiástica. De hecho los archivos de Barcelona conservan aún veintiuna bulas papales sobre papiro, datadas de los años 892 a 1017 y enviadas a los obispados de Gerona, Vich y Urgel y a las abadías de Ripoll, Lagrassa, Arlés-del-Tech, San Cugat del Vallés y San Martín del Canigó[85].

Hacia Roma debió dirigirse el abad Caesarius que, en 962, reivindicaba el título de metropolitano de Tarragona que le habían reconocido los obispos reunidos en Compostela; pero el papa prefirió conceder el *pallium* en enero 971 al obispo Ato de Vich -a quien el *comes* Borrell había confiado, cuatro años antes, el monje Gerbert de Aurillac-, que, hecho metropolitano de Tarragona, entonces *in partibus infidelium*, murió asesinado el año siguiente[86].

Con motivo del viaje a Roma efectuado en el 951 para conseguir del papa privilegios a favor de su monasterio de Ripoll, el abad Arnulfo (948-970) parece haber traído manuscritos de Italia, como las obras de Eugipo, la *Vita Nicolai* del monje Juan de San Genaro, y los *Decretalia pontificum Romanorum*, de los que la iglesia de Le Puy pidió una copia a Ripoll; probablemente sea de Italia, y más especialmente del monasterio del Monte Casino, que fueron traídos los textos de Porfirio y de Aristóteles de los que la biblioteca de Ripoll poseía una copia hecha en el siglo X[87].

El obispo de Gerona solicitó del papa Jean XIX el derecho a llevar el *pallium* doce veces al año a cambio del rescate de treinta cautivos cristianos, lo que le fue concedido en abril de 1030[88]. En estas primeras décadas del siglo XI, el judío español Jalaf ibn Jacob gozaba de una posición preeminente en Sicilia dónde negociaba

83 A.C.A., Ripoll, Cod. 40. Fernando Valls Taberner, *Códices manuscritos de Ripoll. El inventario de 1823 de Próspero de Bofarull*, p. 24.

84 S. Balau, *Étude critique des sources de l'histoire du Pays de Liège au Moyen Âge*, Bruxelles, 1903, pp. 179-181, cit. por Jacques Stiennon, "Le voyage des Liégeois à Saint-Jacques de Compostelle en 1056", *Mélanges Félix Rousseau*, Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1958, pp. 553-581.

85 José Martí Bonet, *Roma y las iglesias particulares en la concesión del palio a los obispos y arzobispos de occidente*, Madrid, CSIC, 1976, pp. 139-142.

86 José Martí Bonet, *Roma y las iglesias particulares en la concesión del palio a los obispos y arzobispos de occidente*, Madrid, CSIC, 1976, pp. 139-142.

87 Michel Zimmermann, *Écrire et lire en Catalogne du IXe au XIIe siècle*, p. 679. Fernando Valls Taberner, *Códices manuscritos de Ripoll. El inventario de 1823 de Próspero de Bofarull*, pp. 12-13 y 10. Los tres manuscritos desaparecieron en el s. XIX.

88 Petrus de Marca, *Marca Hispanica sive Limes hispanicus*, app. CCIII, c.1044-1045. José Martí Bonet, *Roma y las iglesias particulares en la concesión del palio a los obispos y arzobispos de occidente*, pp. 142-143.

con las autoridades musulmanas a favor de su comunidad y a favor de la de los cristianos[89]. Porque los clérigos no eran los únicos que iban a Italia. El conde de Cerdaña y de Besalú, en 966, en su testamento liberó a dos de sus esclavos *"Stephanum y Amalaricum que mecum fuerunt ad Romam"*[90]; tal y como se lo señala al monasterio de Arlés el papa Jean XIII, su sucesor acudió a Roma dos años después: *"et ideo sciat omnium vestrorum bonitas atque industria quia vir Deum timens e inclitus comes nomine Oliva veniens oratum Romam ad beatissimorum Apostolorum Petri y Pauli sacratissima corpora"*[91]. En febrero de 976, los testamentarios de un tal Arviansi que había ido a Roma dónde había muerto algunos meses antes, regalaron, en su nombre, bienes al monasterio de San Cugat del Vallés[92]. Madre de dos cautivos, Mello hizo su testamento en 1003 antes de ir a Roma[93]. El obispo Arnulfo de Ausona, que deseaba ir hasta Jerusalén, debió contentarse en 1005 de una peregrinación a Roma[94]. El *levita* Guilielmus, que quería *pergere ad domum sancti Petre Rome,* redactó su testamento en Ager en septiembre de 1040[95]. En 1057, la condesa Ermesenda, mujer del conde de Barcelona Ramón Berenger, hizo donación de sus bienes a una serie de monasterios antes de emprender una peregrinación a Santiago de Compostela y a San Pedro y San Pablo de Roma[96]. Casi veinte años después, en 1074, se abrió el testamento hecho por Bernat Remón antes de su salida hacia Roma, testamento en el que se preveían mandas para Santiago, Roma y Santa María de Le Puy[97]. Según su *Vita,* el santo obispo de Urgel Odón († 1122), respondiendo a una invitación del papa Urbano II, se encaminó poco después de 1095 hacia Roma, donde su devoción fue "loada por todos"[98].

---

89 S.D. Goitein, *A Mediterranean Society,* II *The Community,* pp. 60-61

90 Fr. Montsalvatge, *Besalú, su historia...,* vol. I de *Noticias históricas,* Olot, 1889, Ap. III, cit. por Jorge Bachs Comas, "Ruta del peregrino medieval en el Alto Ampurdán", *Annals de l'Institut d'Estudis Empordanesos,* 1 (1959), pp. 91-102.

91 Fr. Montsalvatge, *Monasterio de Santa María de Arlés,* vol. VII de *Noticias históricas,* Olot, 1896, cit. por Jorge Bachs Comas, "Ruta del peregrino medieval en el Alto Ampurdán", *op.cit..*

92 José Rius, *Cartulario de "San Cugat" del Vallés,* vol. I, Barcelona, CSIC, 1945, nº 114, pp. 92-93: "...est enim quia precepit nobis Arviansi ctonnam, quando pergit ad domum s. Petri apostoli Rromme, unde obiit de oc seculo in mense octobri...".

93 José Más, "Taula del Cartulario de Sant Cugat del Vallés", *Revista de la Asociación artístico-arqueológica barcelonesa,* III (1902), p. 486.

94 Montcada, *Episcopologio de Vich,* vol. I, p. 218.

95 Ramón Chesé Lapeña, *Col.lecció diplomàtica de Sant Pere d'Àger fins 1198,* vol. I, Barcelona, Fundació Noguera, 2011, nº 11, pp. 213-214.

96 Prósper de Bofarull, *Los condes de Barcelona vindicados,* vol. I, p. 51, cit. por Jorge Bachs Comas, "Ruta del peregrino medieval en el Alto Ampurdán", *op.cit.*

97 Ramón Chesé Lapeña, *Col.lecció diplomàtica de Sant Pere d'Àger...,* nº 106, pp. 359-360.

98 Jaime Villanueva, *Viage Literario a las iglesias de España,* Madrid, Real Academia de la Historia, 1850, t. XI (Urgel), app. XII, pp. 266-268: "Audiens autem pater Urbanus tantae honestatis virum Odonem, et laudabilem eius vitam, illum Romae ire praecipit, cui ille obtemperans à Papa Urbano et ab omni romana curia honorifice susceptus est. In tota vero hebdomada quae est ante solemnitatem Paschalem ad officium Missae quam beatus celebravit Urbanus diaconatus officium idem Sanctus Odo adeo devote peregit , ut ab omnibus laudaretur".

Michel Zimmermann señala así que seís peregrinaciones a Roma desde los condados pirenáicos fueron efectuadas entre los años 966 y 1000, nueve más hasta mediados del siglo XI, y doce entre 1050 y 1100 y que eclesiásticos y nobles constituyen la mayoría de los veinticinco peregrinos conocidos. Durante el mismo siglo y medio, las donaciones *post mortem* a favor de San Pedro de Roma siguen una curva semejante[99].

A lo largo de los siglos XII y XIII, las relaciones entre España e Italia se intensificaron. Sabios, mercaderes, juristas o eclesiásticos italianos acudieron a, o se establecieron en la Península, mientras que españoles y portugueses, en un número cada vez mayor, iban a Italia por motivos diversos. Desde finales del siglo XI, los pisanos habían aparecido a lo largo de las costas orientales con el fin de prestar ayuda a los cristianos en sus campañas contra los musulmanes, mientras que los genoveses obtenían la autorización de comerciar con ciertos puertos de al-Andalus. Aunque en 1147 las flotas pisanas y genovesas hubieran contribuido a la toma de Almería por rey Alfonso VII de Castilla, genoveses y pisanos conservaron sus privilegios en las ciudades andaluzas mediante tratados frecuentemente renovados con los califas almohades. Los pisanos obtuvieron también en enero de 1177 en Tarascón la confirmación de los privilegios de que gozaban en los territorios del rey de Aragón[100].

España atraía a los italianos, pero los habitantes de la Península, por su parte, tomaron el camino en sentido contrario, a veces para conseguir de los papas nombramientos, favores o privilegios, a menudo para estudiar el derecho, romano y canónico, aunque algunos se fuesen a Roma en peregrinación. Los dos viajes a Roma efectuados por el obispo de Compostela Diego Gelmírez, en 1100 y en 1105, respondían posiblemente a imperativos políticos más que a la mera devoción[101]. Los que había realizado el arzobispo de Toledo, Bernardo, en 1088, 1093 y 1099, fueron criticados en el *Tractatus Garsiae*, donde se representa a la corte pontificia como ávida de riquezas y entregada a los placeres de la buena comida[102]. El arzobispo de Braga, Mauricio Burdín, también fue a Roma a defender su causa frente al de Toledo en 1114[103]. Tello Téllez de Meneses, obispo de Palencia, se marchó a Roma en 1211, tras lo cual el papa le autorizó a predicar las indulgencias de la cruzada[104].

99 Michel Zimmermann, *Écrire et lire en Catalogne du IXe au XIIe siècle*, pp. 782-785.

100 Ana Isabel Sánchez Casabón, *Alfonso II Rey de Aragón, Conde de Barcelona y Marqués de Provenza. Documentos (1162-1196)*, Zaragoza, Instituto Fernando el Católico, 1995, nº 229, pp. 314-316.

101 Manuel C. Díaz y Díaz, "Las tres grandes peregrinaciones vistas desde Santiago", *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, ed. por Paolo Caucci von Saucken, Xunta de Galicia, 1999, pp. 81-97.

102 Roma, *Vat. Pal. lat.* 242, fº 65-70v. (principios s. XII); Cambridge, *Gonville and Caius Colledge*, 427, fº 134v-143v (primera mitad del s. XII); Cambridge, *Trinity College*, R. 3. 56, fº 37-44 (segunda mitad del s. XII); Roma, *Vat. Reg. lat.*, 1911, fº 91v-95v (mediados del s. XIII). *Tractatus Garsiae or the Translation of the Relics of SS. Gold and Silver*, ed. por Rodney M. Thomson, Leiden, E.J. Brill, 1973.

103 Fortunato da Almeida, *História da Igreja em Portugal*, t. I, Coimbra, 1910, reed. 1922, pp. 599-609.

104 Modesto Salcedo, "Vida de D. Tello Téllez de Meneses, obispo de Palencia", *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 53 (1985), pp. 81-266.

Los peregrinos figuran sin embargo aquí y allá en los textos, aunque la devoción de los catalanes hacia la Santa Sede haya entonces disminuído notablemente. Un tal Rodrigo Buisanez, del monasterio de San Pedro de Montes, se habría ido así a peregrinación a Roma y a Francia y, al no poder recuperar sus bienes a su vuelta, los regaló al hospital de los peregrinos de Foncebadón en abril de 1110[105]. En el siglo XII, Teresa regaló sus bienes a la catedral de Pamplona antes de irse a Roma[106]. En 1138, el canónigo Pedro, volviendo de un viaje a Roma, pasó un año en Aviñón, se formó en la vida regular en San Rufo, y volvió a Santa Cruz de Coimbra con numerosos textos[107]. Martín de León, criado en San Marcelo de León dónde recibió el subdiaconato, emprendió una serie de peregrinaciones y viajes que, desde Oviedo y Compostela, lo llevaron a Roma (¿en 1155?), a San Miguel del Monte Gargano, luego a San Nicolás de Bari sobre el Adriático, a Jerusalén dónde él "sirvió el santo Hospital de Jerusalén durante dos años"; a su regreso, visitó a los ermitaños de Antioquía, Constantinopla, Saint-Denis de París, San Martín de Tours, Santo Tomás de Canterbury (por lo tanto después de 1170) y San Patricio en Irlanda, pasó por Béziers dónde fue encarcelado, y volvió a León (¿unos veinte años después?). Fue ordenado por el obispo Manrique de Lara (1181-1205) y tomó el hábito de los canónigos de San Augustin en el monasterio de San Marcelo antes de trasladarse a San Isidoro[108].

Su biógrafo, Lucas de Tuy, nacido hacia 1180 e ingresado en San Isidoro de León en 1203, efectuó, hacia 1220-1230, una peregrinación a París, Roma, Constantinopla, Jerusalén, durante la cual conoció el general de los franciscanos, Elías de Cortona, y al papa Gregorio IX (1227-1241)[109]. En julio de 1196 hizo testamento el gallego Pelayo Pérez, que tenía como sobrenombre "Romeu", y siete años después hizo el suyo Juan Pérez de Tállara antes de marcharse -*progens Romam*-[110]. En su camino de regreso de Dinamarca, el obispo de Osma Diego de Aceves y el canónigo Domingo de Guzmán, habían ido a Roma poco antes de encontrar, en Castelnau, en 1206, al abad de Cîteaux[111]. El mismo Domingo de Guzmán, que acudió repetidas veces a Roma -en 1206, 1215, 1216-1217, 1218-, efectuó un último viaje a

105 Gregoria Cavero Domínguez & Encarnación Martín López, *Colección documental de la catedral de Astorga*, I, nº 549, pp. 403-404).

106 José Goñi Gaztambide, *Catálogo del archivo de la catedral de Pamplona*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra, 1965, nº 424, p. 101.

107 Leontina Ventura & Ana Santiago Faria, *Livro Santo de Santa Cruz*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990.

108 Antonio Viñayo, "Un leonés del siglo XII, peregrino universal. Notas para el estudio de los viajes de Santo Martino de León", *Archivos leoneses*, 13 (1959), pp. 87-159. "Santo Martino de León y su noticia histórica: biografía, santidad, culto", *Santo Martino de León*, León, 1987, pp. 339-350.

109 Francisco Javier Fernández Conde, "El biógrafo contemporáneo de Santo Martino: Lucas de Tuy", *Santo Martino de León*, pp. 305-334. Antonio Viñayo González, "El *scriptorium* medieval del monasterio de San Isidoro de León y sus conexiones europeas", *Coloquio sobre Circulación de códices y escritos entre Europa y la Península en los siglos VIII-XIII*, Santiago de Compostela, 1988, pp. 235-237.

110 Francisco Javier Pérez Rodríguez, *Os documentos do Tombo de Toxos Outos*, nº 668, p. 605; y nº 634, p. 581.

111 *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, t. XIV, Paris, 1960, artículo «Dominique, saint».

Italia en 1219, donde murió tres años después en Bolonia[112]. En 1219, quizás como consecuencia de la llegada de las reliquias de los primeros mártires franciscanos de Marruecos, el canónigo regular de San Vicente de Fora en Lisboa, Fernando Martins, abandonó su próspero monasterio para unirse a los Hermanos Menores de Olivais y adoptó el nombre de Antonio; después de una misión frustrada en África del Norte, Antonio de Lisboa se estableció en Italia de donde jamás volvió a Portugal[113].

El viaje a Roma no es, por lo tanto, una peregrinación como el que lleva a Jerusalén o Santiago de Compostela. Si bien los españoles fueron muy numerosos en Italia y, en particular, en Roma, sus motivaciones en lo siglos XII y XIII no solían ser de pura devoción, a pesar de que, en Santiago, se insistiera en que los tres santuarios representaban a tres de los mayores apóstoles y a las tres virtudes cardenales -*per Petrum fides qua incipimus, per Iacobum spes qua erigimur, per Iohannem caritas qua consumamur*[114]- y que los autores del *Codex Calixtinus* cuidasen de evocar siempre los nombres de Roma y Jerusalén con el de Santiago. No es pues de extrañar que se atribuyera a Carlomagno, a mediados del siglo XII, una peregrinación a Jerusalén además de la de Santiago[115].

Para los habitantes de la Península ibérica, Jerusalén era la única meta de peregrinación, si entendemos "peregrinación" como viaje largo y azaroso, tiempo de penitencia y de devoción, periplo jalonado con visitas a santuarios y descubrimiento de tierras lejanas. "Pelegrino tanto quiere dezir como ome estraño, que va a visitar el Sepulcro Santo de Hierusalem e los otros Santos Logares en que nuestro Señor Jesu Christo nasció, bivió e tomó muerte e passion por los pecadores; o que andan pelegrinaje a Santiago o a Sant Salvador de Oviedo o a otros logares de luenga e de estraña tierra", dice, a mediados del siglo XIII, la Primera Partida del rey Alfonso X el Sabio tras señalar que: "Romero tanto quiere dezir como ome que se aparta de su tierra e va a Roma para visitar los santos logares en que yazen los cuerpos de sant Pedro e sant Pablo e de los otros santos que tomaron martyrio por nuestro señor Iesu Christo"[116].

112 F. Miguel Gelabert & F. José María Milagro, *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos*, Madrid, BAC, 1947, pp. 59-108.

113 Francisco da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa*, Lisboa, Ed. Verbo, 1990.

114 *Liber Sancti Iacobi – Codex Calixtinus*, lib I, xv, p. 79.

115 *Le voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople*, ed. por Paul Aebischer, Genève, Droz, 1965. *Pèlerinage de Charlemagne. Peregrinación de Carlomagno*, ed. por I. de Riquer, Barcelona, 1984.

116 Alfonso X el Sabio, *Las Siete Partidas*, Salamanca, 1555, I, xxiv, 1.

Pellegrini italiani sulle *peregrinationes maiores*. A Santiago con Nicola Albani. A Gerusalemme con Padre Montemaggio

Guido Tamburlini
Centro Italiano di Studi Compostellani

Alla chiamata espressa dal Vescovo Gelmirez, l'Europa Cristiana risponde. Già nel Codex (1150 circa) si elencano pellegrini provenienti da varie parti d'Italia. Ma di loro non sappiamo niente, e non ne sapremo niente per secoli, perché non ci hanno lasciato nessuna documentazione scritta[1], anche se della fama e dell'importanza assunta dell'andare a Santiago ci parlano precocemente ed autorevolmente alcuni testi, come il Milione di Marco Polo[2], redatto nelle prigioni genovesi tra il 1296 ed il 1298[3].

Da quando cominciano a pervenirci le relazioni di viaggio (o ne abbiamo notizia, quand'anche minimamente dettagliate) di pellegrini italiani a Santiago

---

1 E non possiamo parlare di analfabetismo per "classi sociali", al di là del significato ottocentesco che questo termine comporta, perché nel Medioevo anche presso numerosi nobili l'alfabetizzazione non veniva reputata degna di interesse, ricordiamo il caso eclatante del noto Ulrich von Liechtenstein, signore carinziano che pur si dilettava, con profitto, di composizioni poetiche, dettandole però ai suoi scrivani.

2 "... *e sappiate che questi fu il prima(r)io idolo che fusse fatto, e di costui sono discesi tutti gl'idoli. E questo fu nell'isola di Seilla (Ceylon) in India. E si vi dico che gl'idolatri vi vengono di lontano paese in pellegrinaggio, siccome vanno i cristiani a Santo Iacopo di Galizia...*". cfr. M.Polo, *Il Milione*, Milano 1981, pag. 409.

3 Il riferimento a Santiago potrebbe essere una creazione del compagno di carcere e redattore in lingua francese del testo, Rustichello da Pisa, ma nulla cambia dal nostro punto di vista.

acquisiamo delle informazioni, com'era nella intenzioni degli autori, dapprima elementari come le sole indicazioni di distanze da percorrere da un villaggio all'altro che troviamo nelle opere trecentesche, in seguito, in un crescendo fino alla valanga di quelle settecentesche fatte di ospitalità, culinaria, paesaggistica e costumi delle città toccate.

Le elencheremo brevemente in ordine cronologico, raggruppati per insiemi coerenti. A raccoglierli per gruppi omogenei, i pellegrini italiani che ci hanno lasciato testimonianza del loro viaggio, li vediamo definirsi in base alla maniera di programmare (o affrontare sul terreno) le difficoltà economiche del viaggio.

Un primo gruppo più antico formato da mercanti, identificabili, oltre per la cura nella segnalazione dei cambi, per il fatto che sono a cavallo:

(fine sec. XIV) Anonimo veneziano[4], relazione probabilmente mirata alle necessità di fiorentini, considerando che i prezzi sono espressi in fiorini, valuta di quella città e non in zecchini, più quotati e disponibili nell'area economica di Venezia;

1477 Anonimo fiorentino[5];

(entro il 1450-1484) Anonimo fiorentino[6]. Ci fornisce un'informazione preziosa quando, entrando nella Navarra, dice che a Sauveterre si versa un dazio sulle monte d'oro di 0,66 *ardite* (*ogni tre pezi paga due arditi*) diverso dal 1 *ardite* per 1 fiorino del testo precedente. Siccome mi è difficile pensare ad una diminuzione delle imposte, il testo, finora ipotizzato tra il 1450 ed il 1484, in virtù del pedaggio più basso segnalato nella relazione precedente, lo si potrebbe portare nell'intervallo 1477-1484.

Un secondo gruppo formato da ecclesiastici, il più numeroso, presente in ogni epoca, che viaggiano con una notevole sicurezza economica in virtù dell'appoggio, in termini di vitto ed alloggio, ottenuto in tutte le strutture religiose che incontrano, che gli permettono anche degli introiti con le messe che officiano. Le strutture su cui possono contare si trovano in tutta l'Europa, tranne qualche vuoto nel sud della Francia (tra il '500 ed il '700) dove vedono annidarsi il pericolo ugonotto, per cui taluni ecclesiastici si cambiano degli abiti per non farsi riconoscere come tali.

1472 (libretto datato 20 settembre) del copista fiorentino Francesco di Paolo Riccardi[7] che riporta il viaggio di tale Lorenzo;

---

4 Cfr. A.Mariutti de Sanchez Riveiro, *Da Veniexia per andar a meser San Zacomo de Galizia per la via de Chioza*, in "Principe de Viana", Pamplona 1967, XXVIII, nn. 108-109, pp. 484-511.

5 M.Damonte , *Da Firenze a Santiago de Compostella, itinerario di un anonimo pellegrino dell'anno 1477*, "Studi medievali", XIII, 1972, pagg. 1043-1067.

6 R.Defiol, *Un altro itinerario tardo-quattrocentesco da Firenze a Santiago*, "Archivio Storico Italiano", CXXXVII, 1979, pagg. 599-613.

7 G. Scalia, *Il viaggio d'andare a Santo Jacopo di Galizia*, in "Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacopea", Perugia 1985, pp. 311-343.

1670 Domenico Laffi[8], sacerdote. Con lui abbiamo la prima descrizione dettagliata del Camino, dei problemi di ogni giorno, notizie climatiche, giudizi sulla durezza dei tragitti e sul paesaggio che lo circonda, e nelle città sull'architettura e l'urbanistica;

1717-18 Gian Lorenzo Buonafede Vanti[9], francescano. Si appoggia a strutture ecclesiastiche ma viene anche ospitato da personaggi influenti perché non è un semplice frate ma è una persona colta e curiosa, con una carriera di docente in diversi istituti ed incaricato di consegnare personalmente delle importati lettere a Madrid. Da lui veniamo a conoscenza che la "storia" del camino è stata cambiata[10];

1717 Giacomo Antonio Naia[11], carmelitano ed autore di azioni non sempre degne dell'abito talare. Tiene un'accurata gestione delle entrate, dovute alle messe che officia lungo il Camino.

1764 Paolo Bacci[12], aretino, sacerdote.

Un terzo gruppo formato da personaggi che ci fanno intuire una buona disponibilità economica, non si riscontrano dai loro scritti difficoltà ad estrarre il molto denaro che serve (a loro ed al numeroso personale di servizio nel caso di Cosimo de' Medici) e non ne tengono conto.

1523 - Pandolfo Nassino, bresciano[13]. Interrompe a Tolosa.

1538 - Bartolomeo Fontana[14], veneziano. Figlio di Aloigio (Alvise) Fontana mercante marittimo, matematico e cosmografo che risolve problemi matematici per il divertimento dei padri del monastero di Chateauneuf-du-Rhone.

1668-69 Filippo Corsini, fiorentino della corte di Cosimo III de' Medici. Si muove con gran sfarzo, il viaggio si svolge nel lusso.

Il gruppo di quanti si mettono in viaggio in maniera estemporanea, quasi o completamente privi di mezzi, come il futuro scienziato di fama ma allora

---

8 Cfr. D. Laffi, *Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galitia e Finisterre*, a cura di A. Sulai Capponi, Perugia 1989.

9 Cfr. G.L.Buonafede Vanti, *Viaggio occidentale a san Giacomo di Galizia, Santa Maria della Barca e Fiisterrae*, a cura di G.Tamburlini, Trieste-Perugia 2004.

10 L'eroica sconfitta dei paladini di Carlo Magno in difesa della Fede, raccontata dallo Pseudo-Turpino ed inserita nel Codice Callistino all'origine del Camino, in un'epoca di guerre contro la Francia venne rimossa e sostituita con una grande vittoria di eroi asturiani contro gli invasori francesi. Cfr. G.L.Buonafede Vanti, *Viaggio Occidentale...*, pag. 173.
In particolare Bernardo del Carpio era già entrato nella storiografia eroica quale campione nazionale spagnolo e vincitore dei francesi a Roncisvalle, nel settimo libro di Juan de Mariana e nei testi del sec. XVI di Juan de la Cueva *"Libertad de España por Bernardo del Carpio"*, e di Lope de Vega *"El casamento de la Muerte"*.

11 Cfr. R.Stopani, *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela di fra Giacomo Antonio Naia (1717-1718)*, Le Lettere, Firenze 1997.

12 Cfr. G.Scalia Rossler , *La Galizia nella relazione inedita di Paolo Bacci*, in "I testi italiani del viagio e pellegrinaggio a Santiago de Compostela e diorama sulla Galizia", Perugia 1983.

13 E.Ferraglio, *Il "Viagio da Bressa a S.Iacopo di Tolosa" di Pandolfo Nassino* (1523), in "Lungo le Strade della Fede, Atti della giornata di studio", a cura di G.Archetti, Brescia 2002.

14 Cfr. A.Fucelli, *L'Itinerario di Bartolomeo Fontana*, Perugia 1987.

quindicenne Aldrovandi o il sopravvissuto Nadale che raccontano storie di disperazione, fino al nutrirsi di erba.

1538 - Ulisse Aldrovandi, bolognese[15]. Studiato solo nella biografia del Fantuzzi del 1774, dove comunque si evince come il giovane non rientri a casa dopo una fuga giovanile perchè nei pressi incappa in un pellegrino siciliano in viaggio, al quale si accoda.

1747-49 - Osvaldo Nadale[16], friulano, naufrago nelle acque meridionali della Spagna che si impegna in un pellegrinaggio di ringraziamento, forse influenzato dall'impegno miracolistico di san Giacomo nel mare in tempesta[17].

Una considerazione a parte merita Nicola Albani, che sfugge alla classificazione esposta, perché passa, per varie vicissitudini, da una condizione all'altra di queste. Napoletano d'adozione, con gli occhi del suo tempo e per le avventure in cui si imbarca, ci fa vedere il Camino come nessuno.

Gestione di cassa di Nicola Albani, da Napoli a Santiago e ritorno (1743-45).

Per l'analisi[18] del personaggio e del testo dobbiamo considerare come ci muoviamo dentro un mondo ormai desueto, privo di diritti ma ricco di privilegi. Il problema dell'insubordinazione o rivolta di una fascia della popolazione portava ad una soluzione-tampone economica che riguardava solo tale fascia, con l'elargizione di un privilegio particolare, che però (anche se oggigiorno suona male, ma tant'è) l'Albani, come del resto i suoi contemporanei, considera un diritto acquisito.

Quando, nel 1743, Nicola Albani si decide di pellegrinare a Santiago, ha 28 anni, è single *"e senza passione"*, cioè senza legami sentimentali, *"nè peso veruno"* cioè non deve provvedere economicamente al sostentamento di parentele di nessun tipo. Ha un impiego, non altrimenti specificato, *"al servizio di mons. Mondillo Orsini Arcivescovo di Capua"* il quale deve aver avuto una buona opinione dell'uomo e del suo operato se ebbe, a suo dire, gran dispiacere per la partenza e non ebbe difficoltà a reintegrarlo nel suo incarico dopo due anni di lontananza. Se in seguito cambierà più volte datore di lavoro, il livello sarà sempre superiore, ovvero presso famiglie della alta nobiltà partenopea[19].

In questo ambiente nobiliare è evidentemente ben introdotto e si sente a suo agio, fa una certa carriera, e talora sui componenti si permette dei giudizi pesantemente

15 Cfr. G.Tamburlini, *Ulisse Aldrovandi nella biografia del Fantuzzi*, Compostella n. 29, Perugia 2008, pag. 31.

16 Cfr. G.Tamburlini, *Il pellegrinaggio di Osvaldo Nadale da Sutrio*, Compostella n. 22, Perugia 2001, pag. 27.

17 Nel Codex Calixtinus sono ben quattro i miracoli riportati di questo tipo, dal settimo al decimo posto. Cfr. *Il Codice Callistino, prima edizione italiana integrale del Liber Sancti Jacobi*, Perugia-Pomigliano d'Arco 2008.

18 Cfr. N.Albani, *Viaje de Nàpoles a Santiago de Galicia*, Madrid 1993.

19 L'elenco che ci fornisce è di tutto rispetto, anche se a Napoli dobbiamo intuire una notevole densità nobiliare ereditata da 400 anni di cultura spagnola da "todos caballeros", di cui già il Laffi ci aveva anticipato qualcosa, quando diceva che le peculiarità "d'Italia sono l'infrascritte: fra le città, vi è Roma; fra le devotioni, Loreto; fra le republiche, Venetia; *fra la copia dei cavalieri, Napoli*..." (il corsivo è mio).

Fig. 1 – Albani licenziato a Lisbona.

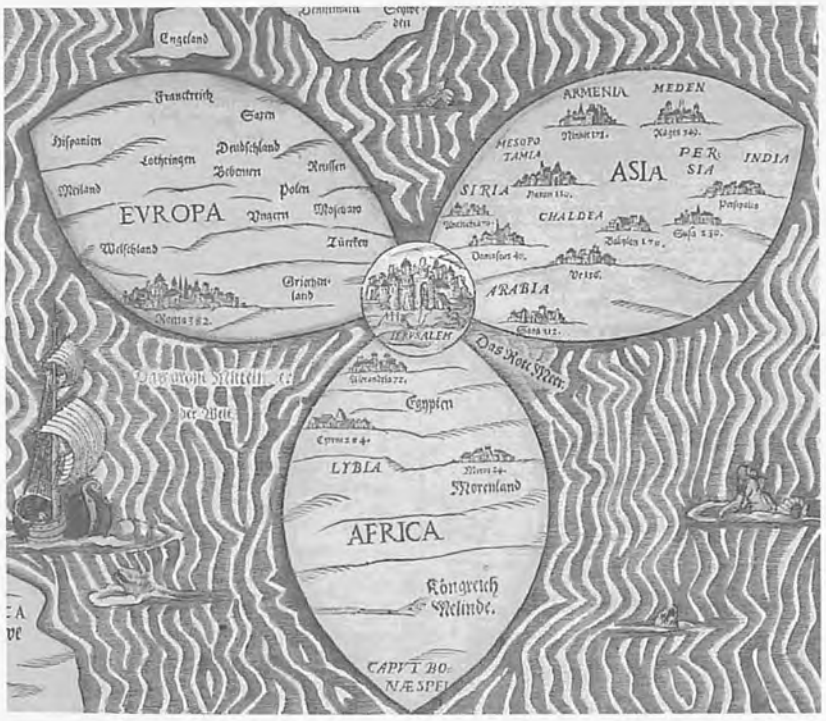


Fig. 2 – Gerusalemme centro del mondo. Jacubus Lucius 1585.

negativi, siano essi emotivamente giustificati, come nel caso dell'Avvocato Don Gaetano Celano che gli fa perdere il posto di lavoro lasciandolo disoccupato, ma anche no, come quando giudica genericamente "*un ladrone*" il Duca Alfonso Spinelli e non dobbiamo dimenticare che se a noi il testo è pervenuto manoscritto, comunque era destinato ad esser reso pubblico. Se lo fa, evidentemente si sente partecipe del mondo nobiliare, considerando l'impossibilità di stabilire una netta linea di confine tra gli stati sociali (lui poi gioca nell'ambiguità tra nobiltà e clero, essendo di volta in volta al servizio dell'uno o dell'altro e col suo lavoro ne viene a conoscere segreti, debolezze e malaffari di entrambi), e forse secondo le consuetudini dell'epoca è nel vero, perché sicuramente non si sente parte del popolo minuto.

È un uomo del suo tempo, durante il pellegrinaggio lungo le strade d'Europa sfoggia la parrucca che è uno dei simboli identificativi del "suo" stato sociale che però coerentemente ripone (lo vediamo dai 4 acquerelli che allega al testo) quando a Lisbona lavora da garzone, quindi da dipendente. Proprio del suo tempo è il ricordarci che assolve anche alla molto considerata funzione sociale di cicisbeo[20], figura molto comune nel Settecento, di persona dalla sessualità non completamente definita, o perlomeno tale da non preoccupare i mariti nelle frequentazioni delle loro signore. Certo che se non l'avesse conclamato lui, nessuno se ne sarebbe accorto.

Per analizzare il comportamento dell'Albani con le fonti e la gestione delle risorse monetarie, ci necessita di dividere il viaggio in più segmenti, contraddistinti ciascuno da una particolare, coerente ed omogenea, situazione finanziaria e di conseguenza psicologica, generata dalla variabile "sicurezza economica" che può riporre nelle sue reali disponibilità.

1) Tratto segnato dalla tranquillità.

Alla partenza da Napoli l'Albani si sente economicamente molto tranquillo, tanto che si fa forza ("*mi arrossivo molto, fin tanto che non ci feci l'uso*") per chiedere l'elemosina a cui viene praticamente obbligato durante il rituale della messa propiziatoria di partenza, ed è evidente che non ne abbia bisogno, si sente sicuro di 30 zecchini veneziani (dichiarati il 4 giugno a Napoli, per la vendita dei suoi effetti personali), più uno che gli arriverà (l'11 giugno a Capua) dal suo padrone Mondillo Orsini, arcivescovo di Capua nonché nipote del papa.

Parla poco di ricerca di elemosine, la loro resa è minima, economicamente ininfluente e nel coltivare l'immagine esterna di sè ci segnala più spese che altro, talora neanche quelle, fino a Roma dove scrive che dorme nelle locande senza informarci della spesa sopportata, non si preoccupa di attardarsi nelle città importanti: a Roma si è fermato 17 giorni[21]. Ma non sarà così più avanti.

20 Il termine, e la funzione, forse risultano difficilmente comprensibili per i non italiani, ma qualcosa che vi si avvicini compare nella stampa *El Cortejo* (1799) di Francisco Goya. Cfr. R.Bizzocchi, *Cicisbei, morale privata e identità nazionale in Italia*, Firenze 2008.

21 Ma ci fornisce numerose indicazioni utili per un'analisi.

Alle porte di Milano, a Marignano il 28 luglio, finisce questa prima fase, definibile "tranquilla", quando gli vengono rubati tutti i soldi: 17 zecchini. Ma se rapidamente togliamo i 17 zecchini rubati, assieme ai due che ha incautamente prestato (e 2 che è riuscito a salvare) dai 31 di partenza, sappiamo che comunque ha già speso senza preoccupazioni 8 zecchini nei 2 mesi impiegati tra Napoli e Milano. Però se si considera che a quella velocità il viaggio fino a Santiago (più di tre volte la distanza Napoli-Milano) sarebbe durato circa 7 mesi ed altrettanti per il ritorno, dobbiamo giungere alla conclusione che alla partenza aveva *una disponibilità finanziaria per la sola andata*.

Anche se nel secondo volume ci spiega come fosse partito da Napoli per raggiungere Parigi (dovrà cambiare percorso a causa della pestilenza che lo tallona da vicino e mette le autorità sanitarie dei vari stati italiani nelle condizioni di dovergli negare il documento di salute pubblica necessario per proseguire) dove avrebbe potuto contare su un passaporto francese per Gerusalemme *"col quale non avrebbe auto bisogno di denaro sia in Palestina che al ritorno"* evidentemente a Santiago perché questo era il suo intendimento.

Questo ci fa capire che il denaro a disposizione alla partenza doveva bastare solo fino a Parigi e la sicurezza non era riposta nei soldi. Contava quindi sul citato passaporto francese, quello vaticano e similari, come più tardi la "Carta de Chia" in Portogallo. Ovviamente il passaporto non era lo stesso documento di cui ci avvaliamo oggi, ma un permesso di passaggio, di aiuto, di vitto e alloggio[22] che

Il 17 giugno a Roma dorme in locanda al costo di 1 Paolo. Dal 10 luglio si ferma 5 giorni a Loreto per 1,5 Paoli al giorno, vitto e alloggio. Queste note di spesa sono espresse in Paoli romani, mentre nel regno di Napoli venivano espresse in Carlini. Non ci dice il rapporto di cambio del Paolo, ma lo ricaveremo più avanti dalle note dell'1 settembre a Montpellier: 1 Paolo = 1 Carlino (esattamente 0,96). Veniamo così a sapere negli Stati della Chiesa il costo giornaliero usuale per mangiare è di mezzo Carlino e 1 per dormire. Bologna è anche pertinenza dello Stato Pontificio, ma gode di una sua autonomia, i prezzi sono diversi e lo si nota quando il 21 luglio dorme in locanda per 6 bajocchi al giorno. All'epoca 1 Paolo valeva 30 bajocchi. Cfr. C.L.Krause – C.Misher, *Standard catalog of World Coins* (1701-1800), USA 1997, pag. 1096.

22 Esempio di passaporto settecentesco: Noi Massimiliano settimo del S. R. I. conte di Lodron Laterano, canonico capitolare della cattedrale di Bressanone, Arciprete di Villa Lagarina, signore de' Castelli Romano, di Santa Barbara, S. Giovanni, Cimbergo, Castel Nuovo, e Castellano, P. T. reggente del contado di Lodron, e governatore plenipotenziario delle giurisdizioni Lodrone, in Val Lagarina ec. ec. Convenendosi bene spesso a ***Nome Cognome***... portarsi per nostri e suoi affari nelle Giurisdizioni Nostre non solo, ma ne' Stati ancora, Principati, e Giurisdizioni estere; Noi perciò (in ordine agli antichi Privilegj di varj Principi, e d'alcune Serenissime Repubbliche concessi alla nostra Famiglia) lo accompagniamo col presente Passaporto, comandando prima seriamente a tutti li nostri Ministri, Offiziali, e Sudditi; indi pregando le Sacre Corone, Serenissimi Principi, e Repubbliche, Marchesi, Conti, Baroni, Generali, Governatori, Comandanti, e Ministri in qual si sia luogo, e di qual si voglia condizione, di permettere al suddetto ***Nome Cognome*** ... che possa liberamente passare per i respettivi Stati, o Giurisdizioni con il suo bagaglio, con le sue armi di giusta misura Trentina tanto da fuoco che da taglio, e punta; e di farli portare rispetto, porgere ajuto, e scorta occorrendo, per la sicurezza di sua persona non meno, che delle suddette sue cose. Faranno con ciò un'atto, che riuscirà a Noi di singolare aggradimento, e c'impegneremo a manifestarlo coi segni più sinceri di corrispondenza in simili, ed altre occasioni. E rispetto ai Ministri, e sudditi nostri sotto pena di grave rissentimento, saranno obbligati a prestar ogni ubbidienza alle presenti nostre lettere patenti, che abbiamo sottoscritte di propria mano, e avvalorate col farvi imprimere il nostro Gentilizio Sigillo. Dato da Villa Lagarina lì ...

permetteva di appoggiarsi a strutture locali.

Come contasse molto su un siffatto documento lo si desume dalle sue indicazioni: " *io feci il passaporto per Francia, e per Spagna con Compostella l'ebbi dal Papa per andar à S.Giacomo di Galizia, e tal passaporto si paga 12 bajocchi Romani, e se ne cavano col detto molti denari per il Viaggio,...*"[23] con questa articolata affermazione il nostro vuol dire che si risparmiano, ovvero non si spendono (si *cavano*, cioè si tolgono dalle uscite) tanti denari durante il viaggio. Ed anche "*... con l'idea, che doppo il ritorno di S. Gacomo di Galizia mi sarei portato in Pariggi per ottener la Grazia del Rè di Francia d'un Passaporto fatto di proprio pugno dal suddeto Rè, che con detto Passaporto si puole andar in Gerusalemme sicurissimamente, senza veruna spesa, benchè vi s'incontra qualche difficoltà per ottenerlo, perchè non così facile s'ottengono detti Passaporti; Ma per l'Impegno forte ch'Io portavo del Principe d'Ardore, forse non mi sarebbe mancato, e fatto aurei il Santo Viaggio di Gerusalemme con tutta commodità*"[24].

Era normale per chi ne aveva la possibilità procurarsi ospitalità presso qualche casa privata anche dopo il tramonto del citato "passaporto", ed il mezzo furono le "lettere di presentazione" che, a seconda del mittente e del suo grado di importanza, potevano aprire al viaggiatore le porte di case per bene, comode e ben vettovagliate. La consuetudine era talmente diffusa che ancora nell'Ottocento le guide turistiche più comuni, come quelle dell'editore milanese Artaria, consigliavano vivamente il turista di "*munirsi di lettere commendatizie*" per le famiglie più illustri della città. Anche l'Albani riesce ad usufruire di tali favori allorché scambiato per un aristocratico, evidentemente per l'educazione ed i suoi modi cortesi, sia in Catalogna che in Toscana, però in entrambe le circostanze se ne rammarica perché viene a perdere le elemosine, evidentemente abbondanti.

2) Tratto contraddistinto dalla disperazione.

Non ha un soldo. Annota solo le misere entrate che lo sfamano e dorme negli ospizi. A Genova incontra (alla Certosa di Pavia ne aveva già avuto notizia) il Principe Doria, del quale lui è vassallo, per una richiesta de aiuto negata.

Per capire appieno le aspettative di Nicola Albani nei confronti del personaggio dobbiamo immaginarci la struttura amministrativa dell'epoca non molto diversa da come funziona oggi, ovviamente con una differenza di non poco conto: che oggi le cariche preposte a capo delle ripartizioni amministrative sono elettive, sottoposte a controlli, e di durata limitata. Al posto dei presidenti eletti nelle provincie, nelle regioni o dei sindaci nei comuni, o di altra ripartizione amministrativa, esisteva un marchese a gestire la Marca, il duca a gestire il Ducato, il principe a gestire il Principato e così avanti, la carica era a vita, anzi, di più, era

23 Cfr. N.Albani, *Viaje ...*, pag. 39.

24 Cfr. N.Albani, *Viaje ...*, pag. 102.

Questi sono li principali Senatori di Venetia, quali il giorno del Corpus Domini processionalmente accompagnano li Pellegrini, che vanno al Santissimo Sepolcro.

Fig. 3 – La processione di Corpus Domini a Venezia.

La Città d' Alessandria.

Fig. 4 – Alessandria

ereditaria e passava di padre in figlio. Questo portava ad una oggi inaccettabile discrezionalità nell'accogliere le richieste per le necessità dei sudditi (così si definisce il nostro, "suddito" del principe Doria in quanto signore di Melfi, suo paese natale ma dal quale si è allontanato per vivere a Napoli), siano esse necessità collettive (i nobili stavano molto attenti a non superare la soglia di sopportazione del popolo, cosa che scatenava assalti e devastazioni ai magazzini ed ai palazzi) ma anche individuali se esibite fuori dal territorio di competenza: Albani è cosciente di questi suoi diritti (avvalorati da due servitori del principe, di nome Parpajola e Spinetta, che gli pagano l'alloggio presso una locanda, *"mi fecero molto, che fatto non me l'avea il mio Signor Principe che avea l'obbligo di farlo como à suo Vassallo"*[25]). Non sappiamo come e quando ha acquisito tale conoscenza, forse per le frequentazioni, forse per l'ambiente, forse per esperienze pregresse, ma è sicuro che nell'usare il termine *"obbligo"* esibisce padronanza del diritto di ciò che giustamente gli spetta, e costretto dalle circostanze rabbiosamente si dà da fare per farlo valere. Forse qualche aiuto lo trova in un "Libbro Regolamento" di cui è fornito, ma non ci è dato sapere di che argomento tratti. Certo è che un testo simile nel sacco del pellegrino ci dice quanto l'uomo sia avveduto ed organizzato. Ci dice anche che porta con sé un libro che parla del viaggio a Santiago[26], quindi è munito di una guida turistica come un viaggiatore odierno.

In buona sostanza, è il principe Doria a comportarsi scorrettamente con lui, che viene riconosciuto ed annunciato da servitori di fiducia del principe che l'avevano già conosciuto a Napoli ed a Melfi e si ricordavano di lui, tanto più che un altro nobile, che gode di poco lusinghiera fama di eclettico per le sue stravaganze (*"dicono che fusse mezzo matto"*), il principe stuardi (Stewart), parente del re d'Inghilterra, si offre di fargli preparare un pro-memoria (lui lo definisce "memoriale" che per noi ha un altro significato) appoggiando implicitamente le sue ragioni, aiutandolo in questa e altre occasioni.

Veniamo anche a sapere dell'elemosina, che viene regolarmente distribuita alla mattina, cioè viene organizzata quotidianamente per l'aiuto dovuto ai bisognosi[27]. Come spetta oggi alle amministrazioni locali, seppure con diverse modalità.

Da povero e disperato ci dà una panoramica dell'assistenza ai nullatenenti nella Provenza e nella Linguadoca. Ad Aix ci informa di una articolata suddivisione tra i poveri[28]: *"l'Ospedali li tengono solo per l'Ammalati...ai pellegrini viene dato un importo di*

25 Cfr. N.Albani, *Viaje ...*, pag. 53.

26 Il 3 agosto a Genova gli viene praticamente rubato un libro che parla del Camino, verosimilmente era in possesso di una copia del Laffi. Dichiara una perdita di 7 Carlini.

27 Per Elemosina non si deve intendere una quota discrezionale e saltuaria ma fissa, una specie di spesa annuale. Ne è esempio la Confraternita veneta dei bocaleri (produttori i terracotte) nel 1508 si impegna a versare un'elemosina annuale di 12 ducati e 3 lire di piccoli. Cfr. Archivio di Stato di Venezia, Arti, b.11, cap.45. in A.Manno, *I mestieri di Venezia*, Padova 1995, pag. 18.

28 Cominciavano a trovare applicazione quegli studi, comparsi nel Cinquecento, di pensatori tendenti ad incanalare la Carità pubblica verso strutture controllabili e prive di dispersione: M.Lutero nell'*Appello alla nobiltà cristiana*, Erasmo nei *Colloqui ordinari*, Juan Luis Vives nel *De subventione pauperum*.

sussistenza ... acciò il povero potrà andarsene in qualche Alloggio ... nelle città grandi non si può domandar elemosina, non è concesso né ai poveri forestieri, né quelli della Nazione, perché qualsivoglia povero, che si trovi questuante per strada, subito si porta in prigione ... la sussistenza si da ai forestieri, e li paesani devono tutti faticare...".

Le elemosine quindi ci sono, ma riservate ai poveri di passaggio, quelli locali devono lavorare.

La disponibilità di monete in Francia era dovuta ad una forte inflazione, nata all'epoca delle guerre di Luigi XIV e proseguita –agli studiosi di storia dell'economia sembra con cosciente durezza pianificata, di proposito, a tavolino– anche dopo, per estinguere la maggior parte dei debiti dello Stato.

Dovrebbe essere il punto più basso economicamente, è disperato.

Non lo sa ancora, ma restare in mutande e senza soldi è la sua fortuna.

3) Tratto del ritorno alla sicurezza.

Avvicinandosi ai Pirenei, la situazione cambia. È a Narbonne che comincia a vedere uno spiraglio (lamenta un'elemosina incompleta, intuisce che può spremere di più), a Perpignano si muove in sicurezza. Una raccolta di elemosine organizzata ad arte (quando riceve del vestiario o del cibo ha degli "aiutanti" che portano il ricevuto ad un deposito, solo così può ancora elemosinare seminudo e commuovere) gli procura una certa sicurezza ed elabora una metodica per chiedere denaro perchè "*non ci fu piccolo vicolo che non girassimo, e quasi casa per casa, e bottega per bottega*". Dichiara di possedere 21 ducati e 68 grana dopo Perpignano, il 7 settembre.

A Barcellona torna a spendere del suo, torna a dormire in locanda e scopriamo che i prezzi sono un po' più bassi ma simili a quelli d'Italia[29]. Si concede anche della beneficenza ai bisognosi.

A Barcellona si accorge che l'elemosina frutta molto e si informa sulle consuetudini locali, il 28 settembre va al palazzo del vescovo perché sa che a quell'ora si dispensa l'elemosina ai poveri..."*che di solito era tutte le sere, ed io ne fui ben riconosciuto più degl'altri*".

Per l'alloggio non è come in Francia, nell'"ospedale" Barcellona viene messo a dormire in corsia, in mezzo agli ammalati.

A Monserrat si lamenta di venire scambiato per "cavaliere" perché viene a perdere le elemosine, evidentemente ha acquisito una buona familiarità con l'istituto della mendicità.

Attraversa la Spagna senza grossi problemi: a Madrid si concede anche della beneficenza ai bisognosi: 2 pezzette (2 pesetas) a una povera famiglia.

A Madrid ottiene "buona elemosina" però furbescamente mirata, raccolta a

Cfr. B.Geremek, *La pietà e la forca, Storia della miseria e della carità in Europa*, Roma-Bari 2003, pag. 187 segg.

29 Il 18 settembre a Barcellona spende 1 Real de Plata per vitto e alloggio.

casa di italiani, sia dall'Ambasciatore di Napoli che dal famoso sopranista Farinelli che è molto generoso: in 4 giorni dichiara una raccolta di 23 carlini, mentre non è così per gli altri indigenti perchè *"a Madrid si dispensa gran elemosina, ma solo vitto, dalla mattina facendo giorno sino alla sera facendo notte"*, e fuori dalle grandi città la vita è ancora più difficile, ci dice che *"In Spagna pochissime elemosine si trova, cioè parlando di moneta, che per il manducatorio non manca di nessuna parte della Spagna, benchè sono poveri, ma vi danno quel che tengono in ogni tempo, perchè v'è gran povertà, e li denari si vedono come reliquie"*.

Il poco denaro circolante era dovuto al valore troppo elevato della moneta spagnola: l'oro e l'argento delle Americhe non venivano spesi dai proprietari se non in grosse transazioni, soprattutto immobiliari, e lo Stato senza investimenti per lo sviluppo si racchiudeva in se stesso, non vendeva niente all'estero ed il bilancio era perennemente negativo. Era un po' la situazione di questi anni con l'Euro troppo forte, si compra all'estero perché costa meno, però così non produciamo perché il nostro prodotto risulta troppo caro, per cui vendiamo troppo poco, diminuisce il lavoro e l'economia langue impoverendo lo Stato.

Ci fu chi aveva intuito e denunciato questo pericolo, il grande studioso Juan De Mariana S.J., ma ci fu anche chi (tanti e potenti) lo accusò di essere lui l'origine del problema e di promuoverlo con i suoi scritti sull'economia, per cui venne incarcerato nel 1610 ed i suoi libri bruciati, lasciando ciecamente peggiorare la situazione finanziaria statale per secoli.

Dopo Leon, se possibile, peggiora la situazione economica del territorio ci sono tanti poveri, perché la campagna non rende, coperta d'acqua una parte dell'anno e di neve l'altra, e da qua a Santiago è sempre peggio, a Mellid riceve poche monete, non ne vedeva da Astorga, ma i pellegrini vengono separati nei dormitori degli ospedali: *"... c'è l'Ospedale di San Giacomo di Filippo II, solo per gli ammalati, per'alloggio dei pellegrini vi è un luogo chiamato l'Ospizio dirimpetto a detto Ospedale..."*. così anche per il vitto: *"... in casa del Arcivescovo ebbi pranzo tutte le mattine distinto dagli altri poveri..."*.

La situazione migliora quando arriva a Santiago, dove viene dispensata un'elemosina giornaliera del Vescovo, più alta per i pellegrini come l'Albani mentre i poveri locali prendono meno. *"Ed altre elemosine raccoglieva dalli signori canonici"* per cui si sente, ed in effetti è, un privilegiato.

Veniamo così a sapere che a Santiago esiste un *wellfare* religioso, quasi un ammortizzatore sociale, infatti con i soli soldi che percepisce dal vescovo, il nostro si può pagare vitto ed alloggio in casa della signora Maria Crespa che lo ospita e, fatti i debiti rapporti, il prezzo è 1/5 dell'Italia e ¼ di Barcellona. Di più: nella locanda i prezzi sono diseguali, perché vi vengono alloggiati 3 pellegrini e tra questi Albani paga la quota più alta, quindi gli avanzerebbe anche del denaro. Tra le elemosine precedenti e quanto raccolto a Santiago, dichiara che finora ha racimolato tra 8 e 9 ducati (poi specifica 8,6), ma da signore quale si sente, li spenderà tutti per una

Fig. 5 – Gerusalemme

I O P A.

Fig. 6 – Jaffa

grande festa per il suo onomastico il 6 dicembre.

Dove nasce questo wellfare? Dalla disponibilità del vescovo, che da un testo di geografia politica coevo[30], sappiamo essere superiore ad altri vescovi[31]. Questa condizione privilegiata nasceva molto tempo prima, da quando i re di Leon favorivano il vescovo di Santiago mirando ad equipararlo a Roma e a ciò che essa rappresentava, come sede di investitura imperiale, per gli imperatori tedeschi, per ottenere anche loro la dignità imperiale a cui aspiravano[32].

Se si confrontava col circondario, Santiago era una città che viveva bene, il pellegrino Muntzer nel 1494 affermava che gli abitanti erano tutti grassi, non lavoravano e vivevano alle spalle dei pellegrini. In effetti sappiamo che non era così, perché vediamo che anche i pellegrini vivevano di elemosine, elargite dal vescovo ma provenienti dal governo centrale di Madrid, comunque ciò portava ad una benefica circolazione monetaria che generava un evidente (e malvisto dal Muntzer) benessere diffuso.

4) Tratto in cui si rivolge al commercio.

Se fino aquesto punto ci si poteva sentire in dovere di ridimensionare di smussare, l'etichetta di "picaro" che gli è stata appiccicata, con la fine del pellegrinaggio se la merita abbondantemente, quando l'Albani viene informato che in Portogallo si può riuscire a guadagnare molto denaro, anche con degli accorgimenti che ai nostri occhi rasentano il reato: per lui il pellegrinaggio è finito, cambia completamente lo stile del testo, che risulta più orientato all'accumulo di risorse economiche che alla devozione. Anche se l'anno seguente tornerà ancora a Santiago per l'anno santo, ormai la sua meta è Lisbona e, sebbene con la fine del pellegrinaggio il diritto alla mendicità si è esaurito, per l'Albani è ormai divenuto una maniera (l'unica) per muoversi sul territorio.

Diversamente dalla situazione della Galizia orientale, da Santiago al Mino è contento della raccolta "... *Qui posso dir che trovai le prime elemosine di denaro, che per il passato altro non avevo raccolto se non che cose commestibili...*".

A Valenza riceve la "*Carta de Chia*", un documento che gli dà il permesso di chiedere un'elemosina che gli procura un buon importo fisso dai provveditori del paese dove passa e ogni giorno passa 4-5 paesi. Non pago, si procura anche delle fruttuose (e contraffatte) patenti di confraternite che, assieme a dei soldi racimolati lavorando onestamente a Lisbona, e in pochi mesi, prima di imbarcarsi per il ritorno in Italia, raccoglie 41 zecchini: una volta e mezza del denaro di cui si era

30 Cfr. A.F.Busching, *Nuova Geografia*, Venezia MDCCLXXIV.

31 Entrate dei Vescovi di Santiago 80.000 zecchini, Malaga 36.000, Granada 60-70.000, Palencia come Salamanca 24.000 ecc.

32 Cfr. J.Sumption, *Monaci santuari pellegrini*, Roma 1981, pag. 208.

fornito per la partenza da Napoli e riesce a portare con sè anche merci per 400 ducati complessivi.

Perderà tutto, sequestrato dalla squadra navale dell'Inghilterra che è in guerra con la Repubblica di Genova dove è diretto, e così mendicherà ancora, fino a Livorno dove riceve 9 zecchini ma non può più contare sull'elemosina perché ancora una volta, per i suoi modi civili, passa per un aristocratico, però considera che la mendicità non gli interessa più perchè quei soldi gli bastano comunque per tornare a casa, fino a Napoli, permettendosi il livello di vita della nobiltà che spettano a tale rango, il "suo".

A Gerusalemme con padre Montemaggio.

Quando il Cistianesimo diventò "Religio licita", ad opera dell'imperatore Costantino, a Nicomedia il 13 giugno 313 (conosciuto come "Editto di Milano" per l'annuncio dato in quella città in precedenza) e si operò lo spostamento dell'amministrazione dello stato nella nuova capitale Costantinopoli, Roma decadde. Per gli abitanti dell'impero, che ogni giorno di più si convertivano al Cristianesimo, divenne Gerusalemme il centro del mondo (e la Croce del Golgota "axis mundi"), non solo nell'immaginario collettivo, ma anche fisicamente[33], lo testimoniano tanto le relazioni dei pellegrini che andremo a considerare[34], quanto le rappresentazioni geografiche dell'epoca che si rifanno rigorosamente alla descrizione veterotestamentaria *"Haec dicit Dominus Deus: ista est Jerusalem, in medio gentium posui eam, et in circuitu eius terras"*[35].

Non mancano le relazioni di viaggio pervenuteci dovute a devoti che hanno pellegrinato a Gerusalemme in epoca romana imperiale, ma più numerose quelle seguenti (e conseguenti) allo spostamento della capitale a Costantinopoli, ma questa dell'agostiniano padre Christofaro da Montemaggio, sebbene incompleta, ci offre numerosi spunti di analisi, sia nello stabilire parallelismi che nell'individuare divergenze tra il modo di pellegrinare gerosolimitano e quello compostellano, e sul mondo dei "pii viatores" in generale dovuto alla diversa angolatura visuale.

---

33 Ricordando la lezione del compianto prof. Marco Tangheroni secondo la quale "col Cristianesimo il Sacro irrompe nella Storia", potremmo dire che "col Cristianesimo il Sacro irrompe anche nella Geografia", seguendo l'assunto secondo il quale "è sulla strada che la Geografia diventa la Storia". E qui noi stiamo parlando di strade.

34 Cfr. (1346) da Poggibonsi frà Niccolò, *Libro d'Oltramare*, cap. XXV.
(1348) Frescobaldi Lionardo, *Viaggio di Terrasanta*, f. 203.
(1348, sinottico al precedente ed a Simone Sigoli, tre relazioni dello stesso viaggio) Gucci Giorgio, *Viaggio ai Luoghi Santi*, f. 29.
(sec. XIV) Anonimo, *Viaggio in Terrasanta*, f. 19.
I testi citati sono editi in Lanza A., *Pellegrini scrittori*, Firenze 1990.
Cfr. anche Bianco Noè, *Viazo da Venezia al S.Sepolcro et al Monte Sinai*, Bologna, ristampa anastatica a cura del C.I.S.C., Università di Perugia, Associazione Beato Nevolone di Faenza, 2008, dell'edizione del 1675 circa, Bassano, pag. 43.

35 Ezechiele V, 5.

Incompleta perchè mùtila delle note di prima mano, scritte dal diretto interessato, andate perdute ma ricostruite (1625) da quanto raccolto da padre Zacconi dalla sua viva voce alcuni anni più tardi, da questi integrate dalla testimonianza (1602) del francescano padre Zaga e da un altro testo pubblicato a stampa nel 1616 da padre Mantegazza.

Il pellegrinaggio si svolge nel 1557, non casualmente (e non fu il solo), trattandosi di un pellegrinaggio vicario voluto e "sponsorizzato" dalla duchessa di Urbino, in ringraziamento dell'incolumità goduta dal duca suo marito e dalla sua città rimasta indenne al passaggio delle truppe del duca di Guisa. Il pericolo corso era stato notevole, si trattò di uno degli innumerevoli scontri e di invasioni condotte dalla Francia che puntava ad imporsi sui territori dei numerosi ma deboli staterelli italiani, nall'ambito della contingente guerra del 1556-59 contro la Spagna, ma inseriti in un ampio e bellicoso periodo, iniziato alla fine del XV secolo, che ebbe fine solo con la pace di Chateau-Cambresis nel 1559. Raggiunto un accordo con entrambi i contendenti e quindi passata la truppa del duca di Guisa lasciando indenne il ducato, la duchessa incarica fra Christofaro di un pellegrinaggio, in sua vece, in Terrasanta.

Lo spaccato che le memorie di fra Christofaro ci offrono sul mondo del pellegrinaggio si apre con la solenne processione di Corpus Domini a Venezia alla quale usualmente concorrono anche i pellegrini in partenza, alcuni dei quali invitati dai senatori della Serenissima a parteciparvi al loro fianco. Il nostro autore (unico tra i relatori di pellegrinaggi a godere di questo privilegio) viene accompagnato da un rappresentante della nobile famiglia dei Mocenigo, che espresse ben 6 dogi nella millenaria storia della Repubblica.

Delle città marinare affacciate sul Mediterraneo, Venezia era riuscita ad imporsi con maestrìa nell'offerta di trasporti tra l'Europa ed il Vicino Oriente, fino a raccogliere nelle sue mani la gestione totale dei commerci. Assieme ed Amalfi già nel VII-VIII secolo monopolizzava il traffico di pellegrini verso la Terrasanta: un'impronta storica della piccola repubblica di Amalfi resterà nella Storia in virtù del dono di una casa, da parte di un mercante amalfitano, ai neonati cavalieri di san Giovanni, che in ricordo ne adotteranno la croce "a coda di rondine" dello stemma.

Nel 1082 un salto di qualità, quando il Basileios di Costantinopoli con la crisobolla[37] concede ai veneziani libero insediamento e commercio in 32 città portuali del Mediterraneo orientale[38]. Da questo momento il traffico marittimo viene gestito dal Senato ed in pratica la Serenissima Repubblica si propone come una compagnia di navigazione. Le rotte sono fisse e ben definite, percorse 2 volte

36 Polo M., *Il Milione*, Milano 1981, pag. 17.

37 Bolla d'Oro = Documento giuridico internazionale.

38 Cfr. Borsari S., "Il commercio veneziano nell'impero bizantino del XII secolo", in *Rivista Storica Italiana*, 1964, pag. 985.

all'anno, in date fisse, favorevoli per la navigazione a vela, dalle "mude"[39], un numero di imbarcazioni dimensionato sull'importanza del traffico e sulla media capienza dei porti[40]. Le mude vengono accompagnate regolarmente da una flotta militare, la Squadra del Golfo (il mare Adriatico nella cartografia veneta era denominato "Golfo di Venezia") fino a Corfù[41], poi dalla Squadra del Mare, fino ai porti del Levante[42].

Nel 1099 la flotta veneta distrugge la concorrente flotta pisana e gestisce le Crociate (quindi non più solo pellegrini, ma anche armati, rifornimenti militari, bestiame, vettovagliamenti) da posizione di monopolio: Giovanni Michiel nel luglio del 1100 inizia il servizio navale crociato ed una parte della flotta (siamo nel periodo aureo del traffico delle reliquie) al comando del vescovo Enrico Contarini saccheggia Myra delle spoglie di san Nicolò maggiore (o meglio, quello che ne resta dopo il prelievo quasi completo dei marinai baresi nel 1087), preleva anche le reliquie di san Nicolò suo zio e di san Teodoro[43]. Pochi anni dopo anche Goffredo di Buglione concede, come il basileius di Costantinopoli, una base gratuita ai veneziani in ogni città conquistata con "*una via, una piazza, una chiesa, un bagno e un forno*" [44]. Concessione ribadita nel 1126.

Nel 1104, oltre a Jaffa e Haifa già loro pertinenze, i veneziani ottengono San Giovanni d'Acri e nel 1125 Venezia prende Modone e Corone, sulla costa occidentale del Peloponneso, nell'antica regione Messenia, porti militari che per la loro posizione strategica a guardia dell'imbocco dell'Adriatico verivano definiti *Venetiarum ocellae* "gli occhi di Venezia". Da quella data la Repubblica controlla completamente il pellegrinaggio a Gerusalemme[45] e lo controllerà fino all'inizio della crisi apertasi con la scoperta dell'America e lo svilupparsi delle rotte atlantiche, allorchè i commerci si ridussero drasticamente perchè le mercanzie che passavano per l'Egitto e imbarcate su navi venete adesso vanno dall'India direttamente alle coste atlantiche europee su navi portoghesi.

Con l'inizio del '500 a Venezia resta il prestigio secolare della gestione del pellegrinaggio perchè la sua potenza marittima è in declino e non è più in grado di riproporre gli antichi splendori. Già nel 1502 la flotta veneta si trova fortemente ridotta perchè le navi sono solo private e non godono più della scorta militare della Serenissima.

---

39 Un convoglio, corisponde all'italiano "muta" usato per cani, lupi.

40 Cfr. Molmenti P.G., *La storia di Venezia nella vita privata*, Trieste 1973, vol. I, pag. 228.

41 Il costo enorme di questa protezione militare veniva pagato dal commercio del sale: tutte le galere militari da protezione venivano zavorrate di sale, che così veniva trafficato nell'Adriatico, dove la Serenissima, detenendo il monopolio, ne vietava ad altri il commercio. Tutto il sale di Cipro veniva inviato a Venezia: è in ragione di queste operazioni di carico che i pellegrini a Famagosta cambiavano battello. Cfr. J.C. Hocquet, "Le Sel et la fortune de Venice", vol. II, *Voiliers et commerce en Méditerranée*, Lille 1979, pag. 739.

42 Cfr. Guerdan R., *L'oro di Venezia*, Milano 1963, pag. 58.

43 Cfr. Sansovino F., *Venetia città nobilissima et singolare*, ristampa anastatica, Bergamo 2002, pag. 15.

44 Cfr. Diehl Ch., *La repubblica di Venezia*, Roma 2004, pag. 40-41.

45 Cfr. Distefano G., *Atlante storico della Serenissima*, vol.2, Venezia 2010, pag. 334.

Per andare a Gerusalemme si usufruiva del servizio navale della Serenissima Repubblica di Venezia, organizzate nelle citate "mude", e venivano offerte due diverse possibilità di servizio, strettamente legate all'entità della spesa, stante che il trattamento a bordo era pessimo, comunque ci si organizzasse[46].

Fra Christofaro viaggiò con soli altri 26 pellegrini passeggeri, e questo ci fa intendere che, già tra i pochi a patecipare alla processione a fianco di un Senatore della Serenissima, in virtù del suo vicariato per la duchessa, ebbe un viaggio di favore che gli permise di non dover ricorrere, secondo il racconto di altri autori, a prestiti come frà Niccolò[47], o a virtuosismi durante gli occhiuti controlli degli agenti del sultano come il Frescobaldi[48]. Lui stesso ci informa del fatto dice che non sborsò alcunché e ben sappiamo che non rientrava fra le abitudini di Venezia regalare dei costosi viaggi in Terrasanta, se lo faceva era solo per ricavarne dei sostanziosi vantaggi[49].

Erano fondalmentalmente due le possibilità offerte, legate all'impegno economico. Nel viaggio che era da considerarsi nella fascia più alta, lo sappiamo da Sebald Rieter, da Norimberga, si navigava con 63 passeggeri al costo di 67 ducati, mentre un altro tedesco su un'imbarcazione molto più affollata sborsò solo 30 ducati[50].

In base alla somma impegnata, ci si imbarcava su due diversi tipi di navi: le "cocche", navi torde, da trasporto, che costavano 30 zecchini a nolo, ed ospitavano più di 100 pellegrini che si distribuivano la spesa, mentre l'alternativa meno economica era rappresentata dalla "feluca" o nave lunga, veloce, impiegabile anche come naviglio militare, spesso dotata di remi che la slegavano dalle bizzarrie dl vento (ma i rematori occupavano spazio e dovevano venir pagati), con solo 50 posti, perchè vi venivano imbarcati anche 50 balestrieri, in seguito sostituiti dai cannonieri con l'introduzione dell'artiglieria navale.

Si poteva scegliere anche in quale porto scendere, e quindi visitare la sola Terrasanta, oppure anche la Siria o ancora l'Egitto[51].

Lasciata Venezia, si faceva scalo a Pola (raramente a Parenzo -oggi Porec

46 Esemplare è l'esperienza del Faber. Cfr. Sumpton J., *Monaci santuari pellegrini*, Roma 1981, pag. 231.

47 da Poggibonsi frà Niccolò, *Libro d'Oltramare*, cap. X.

48 Frescobaldi Lionardo, *Viaggio di Terrasanta*, f. 19.

49 Nel 1392 al conte di Derby *"in cambio dei favori che potevano venir concessi ai mercanti veneti in Inghilterra"* ma non solo, perchè il rifornimento di provviste per sè ed il suoseguito gli venne a costare circa 40 volte la spesa usuale. Cfr. J.Sumption, *Monaci santuari pellegrini*, Roma 1981, pag. 330.

50 Grossomodo il reddito annuale di un operaio edile o di un lanzichenecco. Cfr: Esch A., *Schweitzer Soldner auf dem Marsch nach Italien*, in "Quellen und Forschungen aus italienisches Archiven und Biblotechen" n. 70, 1990, pp. 415 segg.

51 Abbiamo la documentazione di pellegrini sbarcati ad Alessandria. Cfr. Frescobaldi Lionardo, *Viaggio di Terrasanta*, f. 32.
Gucci Giorgio, *Viaggio ai Luoghi Santi*, f. 4.
Sigoli Simone, *Viaggio al Monte Sinai*, f. 9.

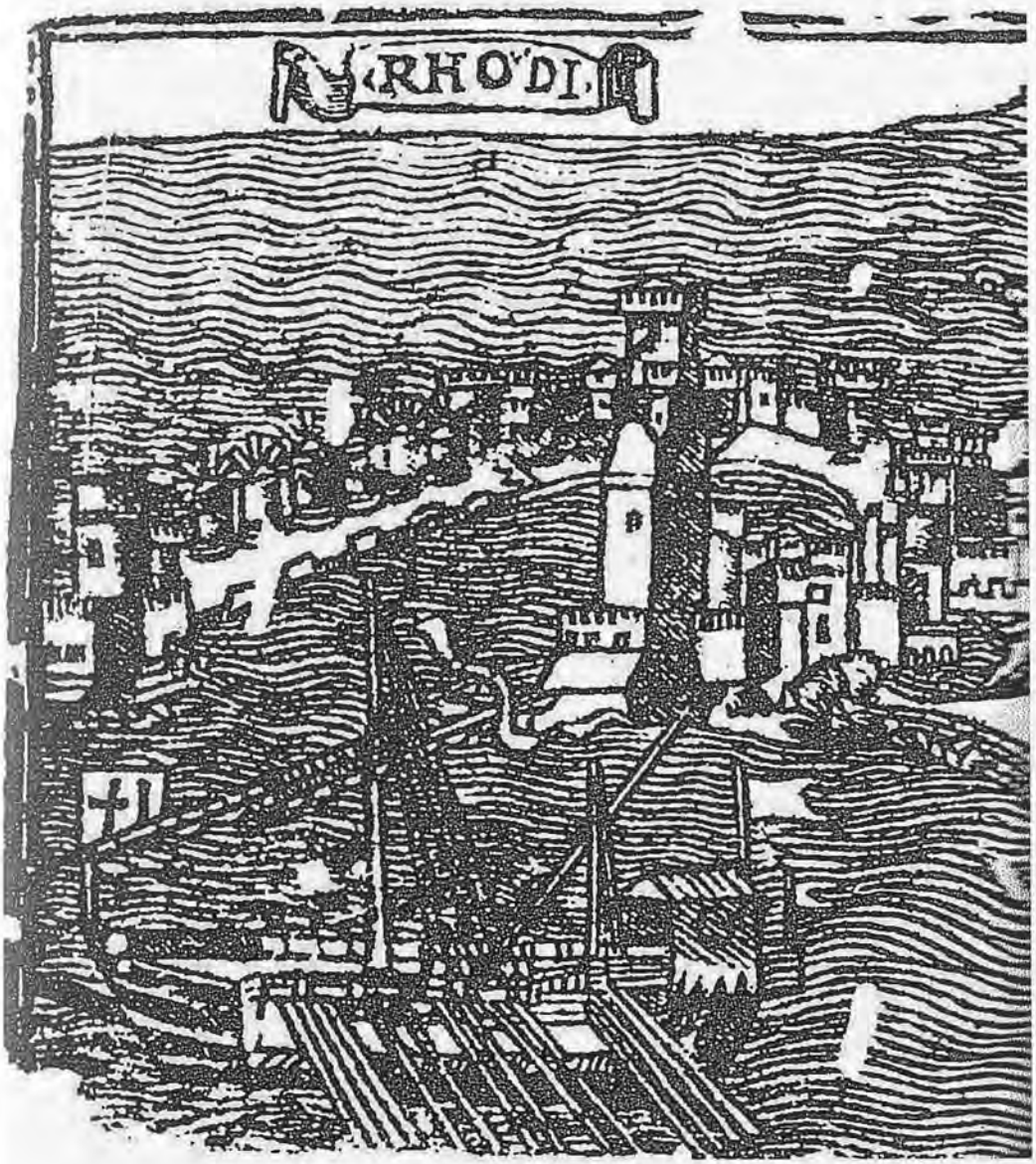


Fig. 7 – Rodi

Croazia- se il vento era sfavorevole), e poi Zara, Corfù, Modone, Candia (Creta), Rodi, Famagosta (Cipro), Jaffa. Il viaggio durava 5-7 settimane, comprensivo di qualche sosta nei porti del Levante ed il cambio di battello a Famagosta[52] e nel tragitto non era infrequente lo scontro con qualche battello pirata[53].

Allo sbarco si imponeva un penoso disbrigo delle pratiche burocratiche: *"dismontati li pellegrini sul Lito furono tutti rinchiusi in vna certa Spelonca Vecchia come è usanza per tre giorni, e tante notte, e qui fu scritto il nome di ciascun pellegrino, & anco del Padre suo"* [54] ci informa Noè Bianco (ante 1506), questo non ostante fossero attesi ed i permessi del Sultano già presenti in loco.

Per percorrere i 60 chilometri da Jaffa a Gerusalemme, a dorso di piccoli muli carichi di bagagli, venivano impiegati due normalmente o eccezionalmente tre giorni, transitando per Ramma (el-Ramlah), Castello dei Maccabei, Monte del profeta Samuele, Emmaus, Monte Sion ed erano un vero incubo, per le angherie a cui venivano sottoposti i pellegrini. I soprusi usati ai cristiani in Terrasanta stupirono anche il colto viaggiatore islamico Muhammad Ibn Battuta *"... in questa stessa valle si trovano chiese molto venerate dai cristiani: in una dicono si trovi il sepolcro di Maria e nell'altra si recano in pellegrinaggio perché credono, ma è falso, che vi sia quello di Gesù – fra l'altro, i pellegrini devono pagare una determinata tassa ai mussulmani e sono costretti a subire maltrattamenti umilianti..."*. [55]

La scelta di partire da Venezia era dovuto all'apprezzamento dimostrato per l'offerta del viaggio "tutto incluso".

Il "nolo" o noleggio del posto a bordo (andata-ritorno) veniva concordato già prima della partenza, a Venezia, con l'armatore e se i soldi non c'erano non si poteva salire a bordo. A terra veniva inoltre controllata anche la disponibilità finanziaria rimanente, per rigorosa disposizione pontificia[56], indotta dal fatto *"che molti peregrini v'andavano senza il danaro che le bisognava, parendo a loro d'essersi portato assai, quando si trovavano 50. scudi in borscia: o niente di manco, non havendo da pagare dove bisognava, erano fatti schiavi de' Turchi, e toccava al Santo Sepolchro a riscattarli con doppio danaro, e detrimento della cassa dell' elemosine"* [57]. Questo comportava una forzosa sosta a Venezia per quanti dovevano raccogliere –normalmente mendicando– la parte mancante della somma, si capisce che anche se tanti non partivano mai, la città doveva comunque organizzarne l'accoglienza.

---

52 Cfr. da Poggibonsi frà Niccolò, *Libro d'Oltramare*, cap. VI.

53 da Poggibonsi frà Niccolò, *Libro d'Oltramare*, cap. V.

54 La sola faticosa permanenza in queste grotte indusse a conferire un'indulgenza di 7 anni. Cfr. Sumpton J., *Monaci santuari pellegrini*, Roma 1981, pag. 231

55 Cfr. Battuta Ibn, *I viaggi*, Torino 2008, pag. 66.

56 Per i Pellegrini di Santiago era sufficiente il permesso del parroco: cfr. Caucci von Saucken J., *Il sermone Veneranda Dies del Liber Sancti Jacobi*, Betanzos 2001, pag.153.

57 Cfr. Zacconi Lodovico, *Viaggi Di Gierusalemme, e di San Iacopo di Galitia*, 1625, f. 58 r.

L'edificazione degli ospizi a Venezia seguì di pari passo l'incremento dei pellegrini, legato alla sicurezza del viaggio che aumentò con il progressivo insediamento dei veneziani nel vicino oriente, caratterizzato dalla occupazione e controllo delle città portuali con le loro case-magazzino (i fondaci, dal turco "funduq") e la loro fortificazione per l'impiego come base militare oltre che commerciale: porti sicuri, vicini tra loro ed inavvicinabili ai legni islamici. Fu una tecnica comune di tutte le repubbliche commerciali italiane, ma seguìta anche dalla Spagna nelle sue basi nel nordafrica mediterraneo, e ancora di più dai portoghesi in tutta l'Africa e nell'Oceano Indiano.

Chi si occupò inizialmente dell'assistenza ai pellegrini fu l'istituzione religiosa: precocemente già nel 783 nacque un ospizio (vuol dire struttura socio-assistenziale per i pellegrini verso la Terrasanta, ma anche luogo di degenza, nonchè di educazione ed avviamento al lavoro per le orfane) legato alla chiesa di santa Caterina Vergine e Martire, che diventerà un monastero nel 1291 con 40 monache[58].

Seguì nel 939 l'istituzione pubblica (però sempre a gestione religiosa) con le fondazione del primo ospedale, quale ricovero per orfani, malati e pellegrini[59]; a sua volta seguito a breve dall'iniziativa del doge Pietro Orseolo I che fece erigere nel 977 un Ospedaletto per poveri e pellegrini intitolato a san Marco presso il campanile del Duomo, un edificio che verrà abbattuto nel 1588 per far posto alle procurtie nuove.

Non mancò neppure l'iniziativa privata, quando nel 1154 il ricco mercante Pietro Gussoni fabbricò la chiesa dei Crociccieri, un ordine di frati sorto in Terrasanta apparentemente senza regola (o quantomeno confusa nelle origini) per assisere i pellegrini: Venezia ne fu necessariamente il più importante insediamento[60].

Oltre all'edificazione, anche la gestione diventò pubblica dal 1181, con la fondazione dell'ospizio dei santi Pietro e Paolo. Sarà il più grande in assoluto, sottoposto giuridicamente al doge nel 1386 e diretto da 5 procuratori.

Giocoforza la costante presenza di numerosi pellegrini venne a creare dei problemi di convivenza coi residenti, per cui dovettero intervenire le autorità e dal 10 agosto 1319 si regolamentarono le funzioni di polizia dei Capisestiere (responsabili preposti ai 6 rioni in cui era divisa la città) i quali, tra gli altri controlli, devono raccogliere le persistenti lamentele dei romei e pellegrini[61] nei confronti di

58 Cfr. Distefano G., *Atlante storico della Serenissima*, vol.1, Venezia 2010, pag. 102.

59 Cfr. Distefano G., *Atlante storico della Serenissima*, vol.1, Venezia 2010, pag. 170.

60 Cfr. F.Sansovino, *Venetia città nobilissima et singolare*, ristampa anastatica, Bergamo 2002, pag. 16.

61 Si cercava di porre rimedio agli albergatori che, sempre forniti di vettovaglie, tenevano un numero insufficiente di posti letto perchè poco remunerativi. È sopravvissuta una multa del 1348 inflitta ad un albergatore di San Marco perchè trovato con due letti meno del previsto. Cfr. Pradella E., *Pianeta Venezia*, Venezia, senza data, pag. 17.

osti, barcaioli ed albergatori[62].

La paura endemica per le ricorrenti epidemie (delle quali i primi ad esserne incolpati erano gli stranieri) portò alla decisione che i tre nobili che venivano nominati eccezionalmente deputati alla Sanità, dal 7 gennaio 1486 divennero fissi. Controllavano lazzaretti, strade, cisterne, vagabondi, pellegrini e questuanti, meretrici, albergatori.

Non mancarono le misure drastiche, come quando dal 21 giugno 1623 i mendicanti dovettero lasciare Venezia entro 3 giorni.

Nel clima di sospetto che si venne a creare e che già colpivano quanti erano in attesa di imbarcarsi, si possono individuare anche delle politiche antisemite dello stato, come in gran parte d'Europa, ma nella Repubblica foriere di controproducenti scelte commerciali, quando dal 4 giugno 1428 vige il divieto alle navi veneziane di imbarcare ebrei diretti in Palestina[63], e dal 22 agosto 1550 i marrani (gli ebrei convertiti provenienti dalla Spagna, a Venezia non ci furono conversioni forzate) non poterono più risiedere a Venezia.

A completamento di questo giro d'orizzonte su Venezia ponte verso Gerusalemme, è interessante notare come in questo clima mentale si alimentarono delle leggende, con le quali si possono quasi individuare dei parallelismi tra le città di pellegrinaggio: una prima legata all'improbabile presenza incognita di un pontefice, come a Santiago papa Pasquale II, così a Venezia si racconta che papa Alessandro III, inseguito dal Barbarossa che ha invaso Roma, si nasconderebbe nella città travestito da pellegrino in partenza e dormirebbe all'addiaccio nel sottoportico della chiesa di sant'Aponal (Apollinare). Una lapide ricorda ancora oggi questo episodio destituito di qualsiasi fondamento[64].

Un'altra leggenda, legata al miracoloso, come a Santiago il carbonaio Catola miracolato da san Francesco, vuole che a Venezia san Luigi re di Francia, anche questi travestito da pellegrino, regalasse alle monache Clarisse nel 1262 un chiodo della Croce di Cristo.

62 Cfr. Archivio di Stato di Venezia, doc. 53100.

63 Cfr. Distefano G., *Atlante storico della Serenissima*, vol.3, Venezia 2010, pag. 551.

64 Cfr. Distefano G., *Atlante storico della Serenissima*, vol.2, Venezia 2010, pag. 302.

Triatlón germánico. Jerusalén – Roma – Santiago de Compostela desde 1320 a 1520

Robert Plötz
Universität Würzburg

El artículo tratará de los peregrinos alemanes que – entre 1320 y 1520 – hicieron el triatlón de las *peregrinationes maiores*, es decir Jerusalén, Roma y Santiago de Compostela. Habría que añadir que, de vez en cuando, para el viaje a Roma faltan relatos o documentación a pesar de que Roma sea *urbs, caput mundi* y centro de fe de la cristiandad.

La limitación a un espacio de 200 años se debe a los factores siguientes:

A partir de 1322 se concedió a doce monjes dominicanos un domicilio permanente en Jerusalén así como acceso a los santos lugares allí. En poco tiempo monjes de la Orden de San Francisco relevaron a los padres dominicanos y se establecieron hasta hoy como proveedores de infraestructura y personas de referencia para los peregrinos a Jerusalén[1]. Es digno de recordar que aquí, en Santiago, en el monasterio de San Francisco, se encuentran los padres responsables de la provincia franciscana de Tierra Santa.

El año 1520 supone un punto de inflexión que para los peregrinos alemanes a Tierra Santa provocó un cambio de estructuras respecto a las peregrinaciones religiosas en un doble sentido.

Martin Luther publicó sus tratados programáticos obteniendo posteriormente una decisiva influencia respecto a la popularidad y el acatamiento social de las

1 Cf. entre otros H. Busse, Vom Felsendom zum Templum Domini, en W. Fischer, J. Schneider (ed.), Das Heilige Land im Mittelalter, Neustadt 1982, pp. 19-32; y M. Biddle et alia, Die Grabeskirche in Jerusalem, Stuttgart 2000.

peregrinaciones. Luther criticó vehementemente el abuso de la indulgencia, así como de todas las peregrinaciones religiosas[2].

Además, en este período de 200 años entre la Baja Edad Media y el inicio de la Edad Moderna se estaba realizando una alteración más de estructuras: Ahora colectivos de composición diferente se encontraban en los caminos, sea moviéndose de corte en corte por el ideal de la "rittervart", sea para participar en las guerra contra los moros en África[3], sea por otros motivos, considerando por ejemplo la visita de Roma casi como un paseo y un encuentro familiar como veremos.

En las regiones de lengua alemana, en primer lugar se pueden documentar comerciantes muy acomodados y ricos patricios que recorrían el camino y se dieron cita en los Santos Lugares. A estos grupos se unió mucha gente joven que participó en la peregrinación por razones de educación y por el deseo de ganar conocimiento del mundo. Se pueden localizar dos centros alemanes que participaron de modo destacado en estas actividades intrépidas: Nurenberg y –a una considerable distancia– Augsburg. Las peregrinaciones de los patricios y vecinos de Nurenberg se acabaron –rozando nuestro límite temporal– alrededor de 1520 con el cambio del catolicismo de la ciudad imperial hacia el protestantismo en 1529, cambio provocado por el predicador Osiander (1498-1552)[4].

Jerusalén[5] como escenario de la vida y la pasión de Jesucristo, Roma como lugar de las tumbas apostólicas de Pedro y Pablo y como centro de la cristiandad latina, y Santiago de Compostela como centro de salvación, como peregrinación europea medieval y como ganancia de existencia para peregrinos pobres en el camino de esperanza divina. Los tres Lugares Santos conservaron en la unidad dentro de la fe su carácter genuino[6].

---

2 Cf. M. Santos Noya, O Camiño no pensamento de Ramón Llull, Roberto Holkot e Martín Lutero, en A. Àlvarez Gómez (ed.), Pensamiento, Arte e Literatura, Vigo 1993, pp. 140-158, esp. pp. 150-158.

3 Como por ejemplo Hans von Beysen (1420-1422), Gerhard von Ehingen (1457) y Nikolaus von Popplau (1484). Cf. W. Paravicini, Zeitenwende. Edelleute aus dem Ordensland Preußen und Livland im Westeuropa des 15. Jahrhunderts, en Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit, homenaje a P. Moraw, ed. P. -J. Heinig, S. Jahrns, H. -J. Schmidt, R. Chr. Schinges y S. Wefers (= Historische Forschungen, 67), Berlin 2000, pp. 413-442; E. Kluckert, G. Holzwarth, Georg von Ehingen. Höfling, Ritter, Landvogt, Tübingen 1986, y M. A. Ladero Quesada, Nicolás de Popplau. Viajero por tierras hispánicas, Iacobvs 9/10, pp. 91-120.

4 Osiander fue amigo de los humanistas más importantes de Nurenberg como Albert Durero, Willibald Pirkheimer y Hans Sachs. Cf. W. Osiander. Die Reformation in Franken und die fränkischen Reformatoren, Gunzenhausen 2008.

5 Cf. por ejemplo Santiago, Roma, Jerusalén, ed. P. Caucci von Saucken, Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela 1999.

6 Cf. para la fenomenología de los Lugares Santos R. Plötz, Peregrini - Palmieri - Romei. Untersuchungen zum Pilgerbegriff der Zeit Dantes, en Jahrbuch für Volkskunde NF 2, 1979, pp. 103-134, además el catálogo de exposición Wallfahrt kennt keine Grenzen, Aufsatzband, ed. Th. Raff, München 1984, además R. Plötz, Homo Viator, en Santiago - Al-Andalus. Diálogos artísticos para un milenio, Conmemoración del milenario de la restauración de la ciudad de Santiago tras la razzia de Almanzor (997-1997), Santiago de Compostela 1997, pp. 199-219.

Fuentes

Como fuentes para este trabajo figuran relatos de viaje, armoriales, tablas conmemorativas, epitafios de bronce y piedra, vidrios, medallas, grabados, testimonios pictóricos en forma de tablas pintadas, relicarios particulares, etc. Se encuentran en museos, archivos comunales, estadales y particulares, en museos o están colocadas en iglesias y monasterios.

Nicolás Omichsel † 1333 (- 1340 Manus)

La noticia más temprana de un peregrino triatleta nos llega de la primera mitad del siglo XIV. Una categoría especial representa el "manus" de Nicolás Omichsel[7], vecino y natural de Passau, que se muestra como un rollo de pergamino con dibujos de santos, reliquias pequeñas (partículas), aceites y texto rubricado que llegó a través del Convento San Nikola de Capitulares de San Agustín a la Biblioteca del Estado de Baviera en Munich[8]. Pertenece a la categoría de relicario de brazo o de mano. El peregrino de Passau había visitado los santuarios de Tierra Santa, de Santa Catalina, de San Nicolás de Bari, de San Bartolomé, San Pedro y Pablo en Roma y de Santiago de Compostela, donde murió el día ocho de junio de 1333. Le sepultaron allí, según las fuentes, solemnemente. Se puede suponer que antes de su peregrinación a Santiago hubiera dejado, tras su regreso de Roma, el relicario en el monasterio San Nikola de los Capitulares de San Agustín en Passau. Fue compuesto muy probablemente en un monasterio agustino hasta 1340[9].

Georg (Joerg) Pfintzing Nürnberg 1436/1470

En el año 1233 se menciona por primera vez la estirpe de Pfintzing que procede de la "ministerialidad" imperial. Los Pfintzing pertenecen desde muy temprano al círculo de las familias patricias más importantes que formaron el consejo de la ciudad de Nurenberg. La familia de Pfintzing se mostraba muy interesada en la política económica de la ciudad y era considerada como una de las familias más ricas de Nurenberg. Nuestro peregrino, Georg Pfintzing, jugó un papel muy importante en las negociaciones con el rey Sigismundo por las insignias imperiales y su traslado de Viena a Nurenberg que tuvo lugar en 1424[10].

---

7 Cf. R.Plötz, Memoria de peregrinación y de peregrinos, en Santiago, Roma, Jerusalén, nota 5, p. 298; S. Canz, Reliquienverzeichnis des Nikolaus Omichsel, en Wallfahrt kennt keine Grenzen, Objektkatalog, München 1984, cc. 73s.

8 Clm 300 35.

9 Cf. E. Klemm, Ein illustriertes Reliquienverzeichnis in der Bayerischen Staatsbibliothek. Beitrag zur Passauer Buchmalerei des 14. Jahrhunderts, en Diversarum Artium Studia. Homenaje para H. Roosen-Runge zum 70. Geburtstag, Wiesbaden 1962, pp. 75-104, con illustraciones en pp. 324-328.

10 Cf. G. Eis, Verfasserlexikon Deutsche Literatur des Mittelalters , 14 tomos, Berlin 1977-2008, aquí t. 5, c. 892.

Georg Pfintzing estaba en Jerusalén en 1436 y 1470 y en el año 1437 visitó Santiago de Compostela.

A Jerusalén peregrinó en compañía de Hans Bart, Berthold Deichsler, Gabriel Fütterer, Konrad Haller, Erhard Haller, Peter Rieter y Gabriel Tetzel, un grupo selecto de patricios casi exclusivamente de Nuremberg.

Su descripción de los lugares sagrados, Pfintzing la ha copiado casi enteramente de otro peregrino de Nuremberg, Hans Lochner, que había estado en Tierra Santa en 1435 por encargo de Johann y Albrecht von Franken-Brandenburg, de cuyo séquito formaba parte[11].

La ruta de peregrinación a Tierra Santa seguida por el grupo pasaba, en líneas generales y tras su salida de Nuremberg, por Donauwörth, Augsburg, Innsbruck, Bruneck, Treviso, Motta, Caorle, Altisona (Anziano), luego en barco a Piran en Istria, Umag, Ragusa, Corfu, Modon, Rodas, Cipria (Paphos), Salina, Nicosia, Beirut, Akkon, Jerusalén, Belén y Jerusalén. El regreso se realizó a través de Betania, Nablus, Nazareth, Akkon, Beirut, Tyrus, Sidon, Beirut, Rodas, Capud Insule (Chari), Telos, Corfu, Ragusa, Zadar, Fiuma y desde allí Venezia.

Presentamos ahora el programa de Georg Pfintzing en Jerusalén siguiendo la parca estructura de su relato. Los peregrinos llegaron vía Nazareth y Albirim (hoy El Bire) a medio día al Santo Lugar (*Heyligen stat Jerusalem*). *"Al día siguiente, el día de San Andrés, visitamos por la tarde los Santos Lugares en la ciudad de Jerusalén y en el Valle Josaphat, en el Monte de los Olivos, en la Valle Syloe y en Campo Hakeldama* (de sangre) [cementerio antiguo al lado de Jerusalén dondo Judas Ischariot estaría enterrado según se dice]. *El día siguiente visitamos los Santos Lugares en el Monte Syon. Y en el mismo día fuimos después de las vísperas al Templo Santo de la tumba de nuestro Señor. Allí pasamos la noche. El sábado por la madrugada dejamos el templo y nos dirigimos después de mediodía a Belén. Por el camino visitamos los Santos Lugares. Y en la misma noche quedamos en la iglesia de Belén y visitamos el lugar del nacimiento y de la circuncisión, además el pesebre del señor* [según la tradición hoy en día en Santa Maria Maggiore de Roma]. *El Domingo, el primer domingo de adviento, después de la misa fuimos en dirección a Jerusalén y por la tarde llegamos a un valle donde vimos la casa de Zacharias, el padre de San Juan Bauista, el lugar de su nacimiento y un monasterio de la Santa Cruz. Alrededor del mediodía llegamos de nuevo a Jerusalén. Y en la misma noche visitamos otra vez el Santo Templo y pasamos allí la noche. En lunes de madrugada, en la tercera hora del día, algunos de nosotros visitaron los Santos Lugares en Jerusalén y en el Monte de los Olivos. En martes, el día de Santa Barbara cabalgamos durante la madrugada*

11 Cf. von Geisheim (Ed.), Reisebeschreibung der Markgrafen Johann und Albrecht von Franken-, en ibid., Die Hohenzollern am Heiligen Grab, Berlin 1858, pp. 205-253. K. Sudhoff, en Verfasserlexikon, véase arriba, t. 3, c. 55, además Ch. Hippler, Die Reise nach Jerusalem, Frankfurt-Bern 1987, pp. 89s.

al río Jordán en cuyo camino se encuentra el yermo donde Jesús pasó once días y once noches en ayuno. Allí construyeron hace tiempo una iglesia en la altura donde el diablo según la tradición habría intentado a inducir a Jesús a la tentación. Allí vimos la corriente de agua que Heliseus [profeta Elisa, II Libro de los Reyes. II, 19-22] *ha endulzado. Allí vimos el Mar Muerto y la ciudad de Jericó que había sido destruida. Allí pasamos la noche. Al día siguiente, el miércoles, el día de San Martín, llegamos vía Betania al camino a Jerusalén. Allí vimos muchos Santos Lugares. En la tarde de San Nicolás volvimos a visitar el templo y por la mañana temprano, después de haber visitado los Santos Lugares con devoción salimos y después de un almuerzo montamos en los asnos y cabalgamos en dirección Acre"*[12].

Su visita de la ciudad de Jerusalén la describe Joerg Pfintzing de la manera siguiente:

"Pasamos en Jerusalén por las rúas alrededor del templo por las cuales pasó nuestro Señor camino de su suplicio de la Santa Cruz, desde la casa de Pilatos hasta su amargo martirio. En el camino veíamos la casa el hombre rico que no concedió a Lázaro las migas de pan de su mesa. No lejos de allí vimos la casa de Verónica. Y después llegamos al lugar que se llama trivium, que significa un triple camino en una esquina. Hacia allí todo el pueblo corría para ver el milagro al cual se forzó nuestro Señor cuando se quitaba de la Santa Cruz. Y allí también se encargó a Symeon Serenaeus que debería ayudar al Señor a llevar la cruz. Y el pueblo que estaba lleno de simpatías hacia el Señor, deploró sus sufrimientos ásperos y humillación de su paso. Ahora nuestro Señor dio la vuelta y habló: Nolite fiere super me. Sed super vos (No lloréis sobre mí, debéis llorar sobre vosotros). *En el mismo lugar se conceden siete años y once días de indulgencia - y allí se mostró la santa Verónica. Y más adelante en un camino pequeño lloró nuestra Señora sobre el paso humillante y el dolor de*

12 *"Und am andern tag, an sant Andres obent, do besuchten wir die heylige stet in der stat Jerudalen und in dem tal Josaphat, auff dem olperg, in dem tal Syloe, auf dem acker Acheldemas; am andern tag dornach auff dem perg Syon, und an dem tag noch vesper do gingen wir ein in den heyligen tempel des grabes unsers herren; do bliben wir die gancze nacht. Am Samstag frü gingen wir aus dem tempel und noch mittemtag zuhen wir gen Betleheim, und unter wegen besuchten wir die heyligen stet; und die selben nacht beliben wir in der kirchen zu Bethlehem und sahen die stet der gepurt, der beschneydung und die krippen des herren. Am suntag, der der erst was des heyligen adventes, do wir meß hetten gehört, komen wir in ein tal gegen dem nidergang der sunnen, gen Jerusalem zu. Do sahen wir das hauß Zacharie, des sant Johanns des tauffers vater, und die stat der gepurt sant Johannes und ein closter des heyligen krewez, und am mitten tag komen wir wider gen Jerusalem. Und die selben nacht gyngen wir zum andern mal in den heyligen tempel, und do pliben wir die selben nacht. Am Montag frü, zu der dritten or des tags, gingen wir wider aus dem tempel, und etlich von uns gingen zum andern mal und besuchten die heyligen stet in der stat Jerusalem und auff dem olperg. Am eritag, am sant Barbara tag, frü vor tags, riten wir zu dem Jordan; do pey nohent sahen wir die wüsteney, do Christus xl tag und xl nacht gefast hot; do ist vor zeiten ein kirch gepat gewest, hohe auf dem velß, und do sol Christus von dem teuffel versucht worden sein, Do sahen wir den fluß des wassers, des Heliseus süsse gemacht hot, do sahen wir das tot mere und die stat Jericho, die erprochen ist; un do bliben wir über nacht. Am anderntag, am mitwochen, an sant Niclas obend, komen wir gen Jerusalem durch Bethaniam; und zu Bethania sahen wir vil heyliger stet etc. Und an dem tag, an sant Niclas obent, am obent gingen wir wider in den tempel und zu morgens frü, noch dem als wir die hyligen stet andechticlichen besucht hetten, do gingen wir her aus und noch dem als wir geessen hetten, do sassen wir auff die esel und riten gen Akri zu den galeyen"* (J. Kamann, Jörg Pfinzings Pilgerreise nach Jerusalem 1436, en Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg, vól. 2, 1880, pp. 78-163, aquí pp. 129s.).

su Niño querido cuando se le llevó a la casa de Pilatos con la Santa Cruz entre dos ladrones. Allí se conceden siete años y once días de indulgencia"[13]

Peter Rieter (Nürnberg): 1428 Santiago y Roma, 1436 Jerusalén

Con la peregrinación del comerciante y patricio de Nurenberg Peter Rieter, que fue educado en Brujas, comienza no sólo una tradición familiar de peregrinaciones a Jerusalén y a Santiago, sino sobre todo una tradición de viajes de patricios de Nurenberg. Esta ciudad pertenecía al círculo de ciudades hanseáticas más importantes de Centroeuropa y el ensanchamiento del comercio exterior a España a partir del siglo XIV explica la creciente actividad viajera del patriciado. Nuremberg es una de las ciudades europeas en la que están documentados más peregrinos; por sus relaciones comerciales con Italia, con los lugares costeros de Francia y con Barcelona en Cataluña, los viajeros gozaban de numerosas ventajas[14]. En el año 1428 montó en su caballo Peter Rieter y, acompañado por un criado, se encaminó a *"St. Jacob en Gallicia y a Finisterre"*. El texto de los viajes de Peter Rieter es corto y, a causa de su claridad, podría servir de modelo para los relatos de los comerciantes. Que Peter Rieter durante su viaje también realizó negocios, lo demuestra una cuenta de la ciudad de Freiburg (Suiza) dirigida al comerciante de Nuremberg, que contiene en el año 1428 pagos que se le han realizado por un aprovisionamiento de sal para preparar pólvora y por otro de carabinas. El transcurso de la ruta está descrito con extrema parquedad. Probablemente tomó la "Oberstrasse" (*vía alta*), descrita por el monje Hermann König. Desde Santiago, Rieter se dirigió a caballo a Finisterre, y fue siguiendo luego la ruta de la costa hasta Asturias, en busca del centro de peregrinación Oviedo y del culto que allí se rendía al Salvador. Desde allí prosiguió su viaje hacia el sur, pasando probablemente por León (o por Santander, pues podría haber visitado también el santuario de Covadonga), Logroño y a lo largo del Ebro hasta alcanzar Montserrat en las cercanías de Barcelona. Después cabalgó con su criado a través del sur de Francia hasta la tumba de san Antonio en Piamonte[15]. Rieter viajó a continuación hasta Roma,

13 *Item do hernach sten geschriben all die heyligen stet, die ich Jörg Pfinczing hab gesehen und was aplas an yder stat ist. Item zu Jerusalem ging wir ab die gassen vor dem temel; die selben gassen wart unser herr gefürt mit dem galgen des heyligen kreucz von Pilatus haus zu seiner pittern marter. An der selbigen stat sach wir des reichen mans haus, der Lasaro versaget die prosenlein von seinem tisch. Und nicht verren do von sach wir das hauß Veronica. Item dornach kom wir an die stat, die man heysset trivium, das ist als vil als ein drivach weg an einem eck. Do lieff das volk als fast zu, das yder man das wunder sehen wolt, das unser herr do gedrungen wart, das er das heylig krewcz do von im legt. Und do wart genumen Symeon Sereneus, das er unsern herren das krewwcz solt helffen tragen. Und das gemein volk, das unsern herren wol wolt, die beweinten do sein pitter leiden und sein schemlichen ganck. Do kert sich unser lieber herr umb und sprach: ‚Nolite flere superme, sed super vos etc. Nicht weint über mich, wint über euch und über ewr kinder;' – in der selben stat ist aplas vii iar und xl tag – und gab das antlücz sant Voronica an der selben stat. Item darnach über einclein weglein do weint unser liebe fraw den schemlichen ganck und pein irs liben kindes, do man in füreth von Pylatus hauß mit dem heyligen krewcz und czwischen czweyen schechern; an der selben stat ist aplas vij iar und xl tag* (ibid., p. 133).

14 Cf. para España W. V. Stromer, Oberdeutsche Unternehmen im Handel mit der Iberischen Halbinsel im 14. und 15. Jahrhundert, en Hermann Kellenbenz (ed.), Die Beziehungen Nürnbergs zur Iberischen Halbinsel, besonders im 15. und in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, Nürnberg 1967.

15 Cf. R. Plötz, Devoción popular de San Antón en tierras de lengua alemana, Actas del Congreso de Castrojeriz Julio 2010, ms. 15 pp., en imprenta.

fue recibido por el papa Martín V y se le mostró allí el sudario de la Verónica. No conocemos el motivo por el que el inquieto comerciante de Nuremberg permaneció 24 días en Roma. Peter Rieter gastó en este viaje 350 ducados, cosa que no es de extrañar tratándose de esas distancias. Hay que señalar como relevante en este relato el hecho de que en él no se citen en absoluto particularidades personales o referentes a los negocios y tampoco se hable de las dificultades del viaje o de las particularidades de la naturaleza, de modo que, a pesar de todo el pragmatismo, se ponen en primer término la piedad y la preocupación por la salvación del alma. Cito el texto:

"Del mismo modo en el año 1428 Peter Rieter va cabalgando a Santiago de Galicia y Finisterre acompañado de un criado y gasta en ello trescientos cincuenta ducados, y cabalga por Asturias a Salvador, a Nuestra Señora (Santa María de Covadonga?), *y de nuevo cabalgando a Montserrat, Nuestra Señora en Cataluña y a San Antonio del Piamonte, y a Roma, donde le besó los pies al papa Martín, y vio el sudario de la Verónica y tuvo que permanecer allí veinticuatro días e hizo esto con buena intención, para realizar actos piadosos, para advertir a mis descendientes que se dirijan a estos santos lugares, si Dios se lo recuerda; que él ha hecho el voto correspondiente"*[16].

De Jerusalén y Roma no tenemos relatos especiales, solamente menciones.

Sebald Rieter sen. 1450 Roma – 1462 Santiago – 1464 Jerusalem

Sebald Rieter siguió las huellas de su padre Peter y realizó peregrinaciones a Roma (1450), Santiago de Compostela (1462) y Jerusalén (1464). En su peregrinación a Roma, ya en Nurenberg, se le unió su cuñado Axel de Liechtenstein. El grupo de viajeros abandonó Nurenberg "zu Michaelis" (8 de mayo) y se dirigió primeramente a Landshut para obtener salvoconductos y cartas comendaticias, Vía Milán llegaron a Roma

Cito su relato:

"Cuando Sebald Rieter se dirigió a Rohm [1450] Así que Sebald Rieter cabalgaba a Roma en el año del señor lleno de gracias (...) de catorce mil y cincuenta; estaba con su tío Rupert Haller y Hans Tucher. En el camino encontró a su padre Peter Rieter y también a su madre dirigiéndose a casa y él llegó a Venezia y lo hizo de buenas ganas"[17].

---

16 *Item Peter Rieter rait gehen St Jacob in Gallicia und Finisterre mit eim knecht und verzert dritthalb ducaten, nach Christi geburth vierzehenhundert und in dem acht und zwainzigisten jar, und rait durch Istories gehen Salvator unser lieben frauen und am wider reiten gehen Muntzenrat unser lieben frauen in Kattelani und gehn St. Anthonj in Piemont und gehen Rohm bey Martino dem babst, kust er die fuess und sahe die Veronica und muest vier und zwaintzig tag da bleiben und thet dass in einer gueten mainung, mein nachkomen andacht zuhaben, die heyligen stett zu besuchen, ob sy gott ermanet, er hett es aber gelobt zuthon* (R. Röhricht, H. Meissner (ed.), Das Reisetagebuch der Familie Rieter, Tübingen 1884, p. 9).

17 *Item Sebald Rieter rait gehen Rohm im gnadenreichen jahr anno domino etc viertzehenhundert und im fünfftzigisten jahr, was mit Ruprecht Haller sain ohaim und Hans Tucher und unterwegen vand er Peter Rieter sein vatter und auch sein mutter, alss sy heraus zugen, und er kam wider Venedig heraus und thete das in einer gueten mainung* (ibid., p.10). Cf, para los peregrinos alemanes a Roma R. Plötz, Peregrinatio Germanorum ad Romam, en Le vie del cielo: itinerari di pellegrinii attraverso la Lombardia, Atti del Convegno Internazionale Milano 22/23 novembre 1996, Milano 1998, pp. 33-45.

Se puede deducir de este corto texto que en aquellos tiempos alrededor de 1450 el camino a Roma era para los patricios de Nurenberg muy familiar y bastante frecuentado.

Georg von Ehingen 1454 a Jerusalén, 1457 Santiago, Roma (?)

Viajes a la búsqueda del ideal de la nobleza del caballero suabo Georg von Ehingen (1428-1508) es una obra autobiográfica en la que se concentran elementos de libros de caballerías, novela de aventuras, descripción de viajes y relato de peregrinación. Forman parte de los tres manuscritos que se conservan fragmentariamente de la historia familiar de los de Ehingen, que debemos al nieto de Jorge, Sigmund de Hornstein (1513-1577). Georg von Ehingen habla aquí de sus viajes a Jerusalén, Asia Menor, España, Portugal, Inglaterra y Escocia que llevó a cabo entre los años 1454 y 1458. En ellos la meta principal era el servicio de guerra a señores extranjeros. Aunque posteriormente un nieto de Georg fue el que añadió al relato el título de *Viajes a la búsqueda del ideal de la nobleza*, el añadido está totalmente justificado porque Jorge aprovechó literalmente cada oportunidad que se le presenta para luchar, viajar y servir como intrépido y respetable caballero a los distintos príncipes[18].

No tiene porqué ser auténtico cada uno de los detalles que Jorge narra de sus viajes, algunos posiblemente los ha leído, como se sospecha que hizo cuando se trata de su descripción de Jerusalén. Su conocida participación activa en la lucha contra los moros de Granada o en la defensa de Ceuta, demuestran evidentemente el carácter guerrero-misionero de su viaje, que pertenece al tipo de "Rittervart" (viaje de caballeros) y al mismo tiempo sigue la tradición del "viaje a los infieles"[19]. En este contexto la visita a Santiago pudo ser sólo como una especie de excursión. Así también Santiago de Compostela fue para él, sobre todo, la ciudad en donde vendió sus caballos.

Los pequeños fragmentos de texto reproducen el comienzo de las descripciones el relato referente a las distintas ciudades, su aprendizaje de caballero y el viaje a Tierra Santa y al Oriente Próximo (1454-1456) se saltan. Luego siguen fragmentos de la narración de su segundo viaje a Francia, España, Portugal, Inglaterra y Escocia en los años 1457-1458, que tienen relación con el camino hasta Santiago. Los pasajes escogidos dejan ver algunos de los motivos y sobre todo, también, algo de los preparativos del viaje de un noble.

18 Edición del texto de G. Ehrmann, Georg von Ehingen, Reisen nach der Ritterschaft, Edition, Untersuchung, Kommentar, Göppingen 1979 (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 262).

19 Cf. W. Paravicini, Von der Heidenfahrt zur Kavalierstour. Über Motive und Formen des adeligen Reisens im späten Mittelalter, en Wissensliteratur in Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Bedingungen, Typen, Publikum, Sprache (= Wissenliteratur im Mittelalter 13), Wiesbaden 1993.

Alrededor de 1453 recibió Georg, joven de 13 años, junto con otros nobles la acolada como caballero[20].

Ya en 1454, poco después de la caída de Constantinopla, emprendió Georg von Ehingen, pasando por Rodas, su viaje a Tierra Santa y a Oriente Próximo. Visitó Jerusalén y los Santos Lugares y parece que de todo esto lo que le pareció más interesante fue la acolada de caballero junto al Santo Sepulcro. Después de su regreso en el año 1456, el caballero suabo no se quedó mucho tiempo en Rottenburg y en el año 1456 comenzó su segundo viaje[21]:

Equipado con recomendaciones de alta categoría y acompañado por un heraldo y un criado de bagaje, Georg von Ehingen y sus compañeros se pusieron en marcha. Relata Georg von Ehingen[22]:

"Además puso mi benignísimo señor a nuestra disposición un experimentado heraldo que podía hablar muchas lenguas y nos equipó muy cumplidamente. Nosotros dos disponíamos de ocho caballos, además de un heraldo y de un criado de bagaje que era quien se encargaba de nuestros vestidos, de manera que en total teníamos diez caballos.

Primero nos dirigimos al rey de Francia, al rey Carlos. Una vez que hubimos alcanzado la corte real, fuimos recibidos con toda clase de honores por parte de los señores franceses y por la servidumbre de palacio. A una indicación nuestra, que transmitimos al rey, fuimos recibidos por éste benigna y respetuosamente. En su corte, sin embargo, no había ningunos torneos caballerescos especiales, pues era un rey serio y de buen linaje. Cuando habíamos pasado aproximadamente seis semanas en la corte real, llegó un mensaje del rey de España muy oportuno para nosotros, en el que comunicaba al rey que quería emprender una gran expedición guerrera contra el rey de los infieles de Granada".

Los caballeros se fueron después de haber pasado algún tiempo en la corte de Angers del rey René I de Anjou (1408-1480) *"para el descanso de nuestros caballos"*.

Sigo en el texto del relato:

"Después de algunas semanas nos despedimos de nuevo. Cuando ahora, como ya se ha dicho, nos dirigíamos a través de Francia a Pampillion [Pamplona] en el reino de Naferra [Na-

---

20 Fue Wilhelm von Boldensele (1334-1336) que como primero mencionó la costrumbre de dar la acolada para llegar a Caballero del Santo Sepulcro: *Post missam feci dous milites nobiles supra sepulchrum gladios accingendo et alia observando, que in professione militaris ordinis fieri consueverunt* (V. Cramer, Der Ritterorden vom Heiligen Grabe von den Kreuzzügen bis zur Gegenwart, Köln 1952 (= Palästinahefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande 46-48), p. 12). Antes también seculares podía otorgar el título, pero durante el siglo XV los padres franciscanos del Mons Sion adoptaron la ceremonia como derecho institucionalizado. Cf. U. Ganz-Blättler, Andacht und Abenteuer, Berichte europäischer Jerusalem- und Santiago-Pilger (1329-2520) (= Jakobus-Studien4), Tübingen 1990, pp. 233s.

21 Cf, para su vida K. Herbers, R. Plötz, Nach Santiago zogen sie. Berichte von Pilgerfahrten ans "Ende der Welt", München 1996, pp.91-93. Cf. igual W. Paravicini: Georg von Ehingens Reise vollendet, en Jacques Paviot, Jacques Vergier (ed.), Guerre, pouvoir et noblesse au Moyen Age, Mélanges en l'honneur de Philippe Contamine (Cultures et civilisations médiévales; 22), Paris 2000, pp. 547-588.

22 La traducción está tomada de J. García Mercadal, Viajes de extranjeros por España y Portugal desde los tiempos más remotos, hasta fines del siglo XVI, Madrid 1952, pp. 244-248. Cf. R. Plötz, Peregrinos alemanes "ad Sanctum Jacobum" por Portugal, en Portugal na memória dos peregrinos, Actas de las Jornadas sobre O Caminho de Santiago 29/30 de marzo de 2001. coord. H. Baquero, Santiago de Compostela 2002, pp. 153-243. aquí pp. 162-169.

varra], nos enteramos de que la expedición guerrera contra Granada ya había comenzado. Así tomamos la decisión de dirigirnos a la corte del rey de Naferra [Navarra], detenernos algún tiempo allí, conocer un poco el país y dirigirnos después desde allí a Portugal. Así llegamos a la corte del rey de Naferra [Navarra], que se llamaba Johann. Allí permanecimos dos meses. El rey procuró que lo pasáramos bien y organizó muchas diversiones con cacerías, bailes, banquetes y otros esparcimientos.

Durante este tiempo oímos en la corte que el rey de Portugal sostenía luchas constantes por tierra y por mar con los infieles de África, de modo especial con el rey pagano de Fessa. El rey de Portugal le había arrebatado a éste, hace ya bastantes años, una gran ciudad situada al otro lado del mar en África y que se llamaba Fessa. Así, llegamos de consuno a la conclusión de que podríamos ser útiles en Portugal, rogamos al rey que nos permitiese despedirnos, cosa a la que benignamente accedió. Fuimos despedidos con el mayor respeto y asegurándonos que en su reino se nos dispensaría toda clase de honores.

Ahora nos dirigimos a través del reino de España pasando por distintas grandes ciudades, Burschess [Burgos] y otras hasta sant Jacob. Muchos de los mayores caballos sin castrar los vendimos, porque el camino es verdaderamente muy largo. Además teníamos la intención de embarcarnos en el puerto de mar de Lagrunge [La Coruña], al que los campesinos o los hermanos de Santiago en nuestra tierra llaman el de la estrella tenebrosa. Así se realizó y viajamos por mar hasta el reino de Portugal."

Sigue todavía el texto con el viaje hasta Lisboa, la vida en la corte portuguesa, la expedición guerrera contra Ceuta, narrada de modo especialmente pormenorizado, y las hazañas de los caballeros suabos en estas luchas, que fueron de mucha relevancia; entre otras cosas, según Hieronymus Münzer se debió hablar posteriormente mucho de estos hechos en Portugal[23]. El viaje siguió luego otra vez por Lisboa a la corte de Castilla, en donde Georg ofreció su ayuda para una expedición guerrera a Granada. Mientras que sus compañeros volvieron de nuevo a Alemania, Georg von Ehingen continuó todavía su viaje por Francia, Inglaterra y Escocia, hasta que a finales de 1458 llegó de nuevo a su patria.

Ulrich Ketzel 1462

La familia Ketzel[24] presenta en su conjunto casi tantos peregrinos, sobre todo a Tierra Santa, como la familia patricia más conocida de Rieter[25]. Los Ketzel llegaron

23 Cf. L. Pfandl, Itinerarium Hispanicum Hieronymi Monetarii 1494-1495, en Revue Hispanique 48, 1920, pp. 89 s.

24 Cf. Th. Aign, Die Ketzel. Ein Nürnberger Handelsherren- und Jerusalempilger-Geschlecht (Freie Schriftenreihe der Gesellschaft für Familienforschung in Franken 12), Neustadt/Aisch 1961.

25 Todos los peregrinos de la familia Ketzel se encuentran retratados y dotados con sus emblemas en una tabla pintada en óleo de alrededor de de 1509/20, que hoy día está en el Museo Germánico-Nacional de Nuremberg. Existe otra tabla con los mismos personajes en la vuelta de la tabla de estirpe con la fecha 1595: Nürnberg. Gedächtnistafel für die Jerusalem-Pilger aus der Nürnberger Familie Ketzel, um 1595, en Germanisches Nationalmuseum Nürnberg. Die Gemälde des 16. Jahrhunderts, bearbeitet von K. Löcher unter Mitarbeit von C. Gries, Ostfildern-Ruit 1997, pp. 370-372, con reproducción en p. 371, y Nürnberg, Pilgertafel der Nürnberger Familie Ketzel, wohl 1595, en ibid., pp. 375-377, con reproducción en p. 376. A la primera pertenecen las citas.

de Augsburgo a Nuremberg y se dedicaron desde el principio al comercio, sobre todo al negocio del azafrán con núcleos de interés en Francia e Italia[26]. Aunque no eran una familia patricia, los Ketzel gozaron de una gran reputación en la ciudad imperial de Nuremberg.

Fue Ulrich Ketzel, número 17 de los veinte niños, el que se fue en el año 1462 a la edad de 22 años a Tierra Santa, según la tabla de estirpe, utilizando en contra de lo normal un camino poco usual: *"Navegó desde los Países Bajos por mar a Venezia y luego al Santo Sepulcro en el año 1462"*[27] Su memoria contiene 18 signos o emblemas distintos, más que las memorias de los demás, y entre ellos también la estrella de Finisterre y la concha de Santiago; es el único Ketzel que habría visitado la tumba del apóstol. Probablemente lo habrá hecho en su viaje por mar.

Ludwig von Eyb 1476

La familia de Ludwig von Eyb forma parte de la pequeña nobleza de Franconia Central (Ansbach/Mittelfranken). Durante cierto tiempo estuvo al servicio de los "burggraves" de Nurenberg (Brandenburg/Hohenzollern)[28]. Se pueden considerar las peregrinaciones de Ludwig von Eyb a Jerusalén, Roma y Santiago de Compostela, como auténticas aunque solamente se dispone de un relato escrito en italiano por Ludwig sobre su peregrinación a Jerusalén [sin publicar según se sabe][29]. En su escudo se ha incluido la concha como emblema o "signum peregrinorum"[30] de sus peregrinaciones.

Felix Fabri, Jerusalén en 1480 y 1483, Roma y Santiago de Compostela en 1492

En el tiempo de la prerreforma Félix Fabri, nacido en 1440 como Felix Schmidt, en Zurich, ingresó en la Orden Dominica de Basilea. En el año 1468 Félix se trasladó al monasterio dominico de Ulm, donde vivió hasta su muerte en 1502. La labor de Fabri como "predicator generalis" en Ulm se vio interrumpida por diversos

26 En Francia central la Gâtinais y en Italia L'Aquila, Apulia y la parte meridional p.e. Cf. Aign, Die Ketzel, nota 13, p. 19. Los Ketzel también se dedicaron a lo explotación de minas de minerales.

27 *"fur* [er] *von Niderland auf dem wasser gen Venedig vnd nachuolgend zum heyligen grab 1462 jar"* (Inscripción de la tabla de estirpe (1), véase más arriba.

28 Cf. Röhricht, Deutsche Pilgerreisen, nota 16, pp. 155s.; E. Kuphal, Ludwig von Eyb der Jüngere (1450-1521), Bayreuth 1927; G. Schepps, zu den Eyb'schen Pilgerfahrten, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 14, 1891 und E. A. Gessler, Verfasserlexikon Deutsche Literatur des Mittelalters, nota 10, t. 3. cc. 188-190.

29 Cf. C. Geyer, Die Pilgerfahrt Ludwigs des Jüngeren von Eyb nach dem Heiligen Lande (1476), Archiv für Geschichte und Altertumskunde von Oberfranken 21, 1901, pp. 1-54.

30 Cf. R. Plötz, Le Venera (Concha/Vieira). *Signum peregrinationis*: Recuerdo Santo y Protección Divina, en O Camiño do Sueste-Vía da Prata, Actas do Congreso O Camiño de Santiago para el século XXI en Ourense 24, 25, 26 e 29 de abril de 2008, Santiago de Compostela, pp. 237-262.

viajes (1478, 1482, 1485/86). Los más conocidos sin embargo son sus viajes a Tierra Santa, uno en el año 1480 y un segundo en 1483[31].

Aparte de una obra muy conocida sobre sus viajes a Jerusalén (*Evagatorium*)[32], es autor del escrito generalmente denominado *Peregrinos a Sión*[33]. Los así llamados "Peregrinos a Sión" viajaban a lugares sagrados en el espíritu. Las dominicas de Ulm habían pedido a Félix Fabri que presentara y redactara este libro, que abarcaba las tres grandes peregrinaciones. Las tres peregrinaciones "mayores" (a Jerusalén, Roma y Santiago), anotadas por Fabri, comienzan con una ronda por las iglesias de Ulm y la indicación de las indulgencias que se podían obtener allí. El viaje a Jerusalén ocupa la mayor parte del texto, mientras que Roma y Santiago reciben un tratamiento más escueto.

Presentaré aquí la peregrinación a Santiago de forma ejemplarizadora, ya que de esta se puede deducir la intención general del autor y de su obra. Desde Ulm el camino hacia Santiago da muchos rodeos por el Sur de Alemania, cruzando Alsacia, Suiza y el valle del Ródano para dirigirse finalmente al suroeste. El título del apartado alude a estos rodeos: *"con muchas desviaciones al encuentro de los santos"* (*mit vil vmb wegs zuo de hailligen*). No se trata aquí de enumerar y comentar las distintas etapas, pero al menos quisiera resaltar la estructura básica de algunas peculiaridades. Conduce a los peregrinos al Valle del Rin y luego los hace cruzar el macizo del Jura entre Basilea y Berna.

La descripción del itinerario por el cauce del Ródano hasta Toulouse que ofrece Fabi, es en su mayoría idéntica a la de la guía de Künig von Vach. Pero a partir de ahí la ruta varía: desde Toulouse los peregrinos de Sión viajan a Narbona y luego, a través de Cataluña y a lo largo de la Costa Mediterránea, hasta Cartagena. Allí los peregrinos cogerán un barco para viajar del mar "interior" al mar "exterior", es decir, del mar Mediterráneo por el Estrecho de Gibraltar al océano Atlántico. El barco atraca en Lisboa y desde allí los peregrinos navegan río arriba a Toledo. Siguen por Sevilla, Salamanca y Avila, y sólo entonces, en el día 38 de su viaje, alcanzan Santiago de Compostela. Se añaden excursiones a las islas denominadas Santa María, Jesucristo, San Jorge y San Andrés. Probablemente se trata de las Azores, descubiertas a mediados del siglo XV y de cuya existencia Fabri tal vez se haya enterado a través de una versión de Ptolomeo, impresa en Ulm en 1482. Allí estaban situados cerca de la costa ¿Le llevó esto a Fabri a la idea de una *"excursión de una jornada"*? Por el gran interés que tiene el texto voy a citarlo:

"La etapa XXXVIII parte de Cylim [según Fabri un lugar cerca de Ávila], *atraviesa Galicia y llega a la ciudad de Santiago "Die XXXviij tagrais ist von clym Durch galiciai*

31 Para su vida y bibliografía cf. Ganz-Blättler, Andacht und Abenteuer, nota 20, pp. 75s. y passim, además W. Carls, Felix Fabri. Die Sionspilgerin, Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 39, 1999, pp. 53-56.

32 Cf. K. Dietrich Hassler, Fratris Felicis Fabri Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem, 3 Tomos (= Bibliothek des Litrarischen Vereins Stuttgart 2-4), Stuttgart 1843-1849.

33 Ed. Carls, Felix Fabri, véase más arriba.

die statt Compostell zu(o) dem verren Santiago". Allí entran [las monjas] *en la iglesia del lugar donde yace el apóstol Santiago, y cantan la antífona 'O beate Iacobe' y la responsa 'ecce ego mitto etc et cetera". Y reciben allí + indulgencia. Y como es lícito las peregrinas comulgan y rezan preparándose con devoción para la comunión de la mañana siguiente y pasan la noche al lado de Santiago* [vigilia].

(...) La XXXIX etapa empieza por la mañana con misa de Santiago y después de los demás servicios reciben el Santo Sacramento. Y después contratan un barco y salen al mar donde se encuentran las islas de San Miguel y una de Santa María y una de Jesucristo y una de San Andrés. Estas islas muchos peregrinos visitan, para las peregrinas de Syon es una dieta, allí encuentran al lado del mar muchos mejillones raros, de tamaño grande y pequeño, ellos lo colocan en sus sombreros y sus esclavinas como lo suelen hacer los peregrinos jacobeos. Y pasan la noche en San Miguel. Detrás de las islas la tierra se acaba y sólo hay mar sin fin. Por eso se llama esta tierra Finisterre. Pero de la gente sin formación latina suficiente nadie entiende lo de "vinis terre" y entiende estrella oscura. Por eso llaman Santiago la estrella oscura. La mayor etapa es la vuelta de San Miguel a Compostela de Santiago donde pasan el día con misas"[34].

Arnold von Harff – Jerusalén, Roma y Santiago de Compostela (1496 – 1498)

El noble Arnold von Harff nació en 1471 como segundo hijo de Adam von Harff y de su esposa Rikarda von Hoemen en el castillo Harff, cerca de Bedburg, en la Baja Renania[35].

Cursó estudios en la Universidad de Colonia sin acabarlos. Murió con 34 años. A los 25 años emprendió Arnold von Harff una larga peregrinación que duró casi tres años y que él nos describe en su diario[36]. Salió de Colonia, donde está documentada su familia desde el siglo XIII, el 7 de noviembre de 1496. Hasta el 9 o el 10 de noviembre de 1498 no regresó a la ciudad de donde era natural. Harff visitó Roma y El Cairo,

---

34 *Die XXXjX tagreis ist also frie singen die bilgrin meß vonsant Iacob. Vnd vnderem amptt ga(u)nd si zu(o) dem hailggen sacramenntt. Vnd daurna(o)ch dingen si ain schiff vnd farnvff dem mo(e)r hinuß da(u) ist ain Insel Sant michels [muy proablemente Fabri se refiere a los alejados Azores] vnd aini Sanctus Maria vnd aini ihesu christi vnd aini Sant Io(e)rgen vnd aini Sant Andrea. Die Insel besu(o)chen die bilgrin vil tag das dem Syon bilgrin ain tagrais ist vnd funden da(u) vff dem land des mo(e)rs vil selzner muschlen gro(u)ß vnd clain die niement si an ir hu(e)t vnd mentel. Als Iacobs bilgrin tu(o)nd Vnd belybent by Sant Michel die nacht. Hinder denen Inseln ist kain welt me denn ytelwasser Dem niemen kain ennd mag kommen. Da(u)rumb haist das land Finis terre end der welt. Aber die ainfeltigen layen Die nit latin versta(du) nieman des vinis terre den finstern stern Da(u)rumb si Sant Iacob haissen vinsternstern.*
Die xl tagraiß ist con Sant Michel wider gen Compostell zu(o) Sant Iacob By dem si auch den tag vertriben in gottes dienst (ibid, pp. 365s.).

35 Sobre su biografía cf. entre otro Ganz-Blättler, Andacht und Abenteuer, nota 20, p.397; y Volker Honemann, en Verfasserlexikon, 2ª ed.. t. I, cc. 471s.

36 E. von Groote, Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff von Cöln durch Italien, Syrien, Ägypten, Arabien, Äthiopien, Nubien, Palästina, die Türkei, Frankreich und Spanien, wie er sie in den Jahren 1496 bis 1499 vollendet, beschrieben und durch Zeichnungen erläutert hat. Nach den ältesten Handschriften und mit deren 47 Bildern in Holzschnitt herausgegeben (Cöln 1860), y últimamente H. Brall-Tuchel, F. Reichert, Rom – Jerusalem – Santiago. Das Pilgertagebuch des Ritters Arnold von Harff (196-1498), Köln-Weimar-Wien ²2008.

oró ante la tumba de Santo Tomás y de Santa Catalina en el Sinaí y estuvo en Jerusalén. Desde allí viajó a Turquía, volvió a Jerusalén y luego, en el año 1498, peregrinó desde Venecia a Santiago de Compostela.

Cito de su visita de Roma. Arnold von Harff nos describe como un peregrino a finales del siglo XV podría haber aprovechado su estancia en la "urbs sancta". Llegó a Roma en Semana Santa del año 1497. El Domingo de Pascua cayó en el día 26 de Marzo. Los intereses de Arnold de Harff fueron principalmente eclesiásticos. Visitó una serie de iglesias, pasó mucho tiempo en San Pedro y, aunque mostrando un cierto escepticismo acera de reliquias, se esfuerza en enumerar las indulgencias, "quarantines" y "pardons" que se podrían obtener en cada santuario. En Viernes Santo estaba presente en el drama litúrgico de la Pasión del Señor que se celebró en el Coliseo. Participó en las celebraciones de Semana Santa y obtuvo el privilegio de una audiencia con el Papa, que le otorgó su bendición y el permiso para visitar Tierra Santa. Casi sin mención alguna quedaron los restos arqueológicos de la antigüedad. Von Harff muestra, además, interés por el mago Virgilio (en conexión con el palacio "salvatio Romae" y la leyenda de Rómulo), en las sagas y leyendas de la Roma medieval, de las cuales se conservan muchas en las "mirabilia", y demás medios conmemorativos. El relato de Harff contiene también referencias interesantes al odio y la aversión contra los mercenarios españoles de Alejandro VI, a los que Arnold vio luchando en las calles en la Semana Santa. Para la descripción de las iglesias de Roma, Harff estaba utilizando uno de los "libri indulgentiarum" que se pusieron de moda a partir del siglo XIV. Consta igualmente que von Harff nunca ha sido sólo un mero copista, por lo cual se puede decir que muchos detalles de su descripción de Roma tienen como base observaciones personales que no se encuentran en los relatos de los demás peregrinos[37].

Harff salió el día 3 de Abril de Roma para dirigirse a Venecia, donde embarcó a Tierra Santa. Para su peregrinación a Santiago de Compostela la ruta de su viaje transcurrió por Padua, Verona, Milán, Turín, Susa, Saint-Antoine-en-Viennois, Montpellier, Beziers, Carcasona, Toulouse, Orthez, Sauveterre-de-Béarn y Saint-Jean-Pied-de-Port, cruzó los Pirineos por el puerto de Roncesvalles, para seguir por el clásico "Camino de Santiago" (iter francorum" / camino francés) a través del norte de la Península Ibérica hasta Santiago de Compostela. Harff y sus acompañantes hicieron el camino hasta Burgos a caballo. Allí dejaron los caballos y siguieron adelante en mulas. El grupo de jinetes llevaba una mula consigo para el transporte de los utensilios de cocina con que preparar la comida. Según sus cálculos, Harff recorrió desde Venecia 265 "mylie" y 293 "lijgen", aproximadamente un total de unos 2.100 kilómetros. El relato del viaje del noble renano es muy detallado y minucioso; da exactamente las distancias entre los pequeños núcleos de población. La mayoría de los lugares son fáciles de identificar. En su conjunto coincide la ruta con el itinerario del monje Herman Künig.

37 Texto original en Groote, Die Pilgerfahrt, véase arriba, pp. 14-37.

Harff no se limitó en sus relatos a describir monumentos artísticos, tesoros de iglesias o reliquias, sino que intentó dar una panorámica de todas las particularidades históricas, sociológicas, económicas y de las ciencias naturales, naturalmente desde su punto de vista[38].

Por lo que atañe al capítulo de su relato relativo a su visita a la tumba del Apóstol, se dibuja a sí mismo con su escudo, vestimenta de peregrino, con bordón y sombrero, y arrodillado ante el Apóstol. *"Asimismo Santiago de Compostela"*, escribe Arnold von Harff, *"es una villa pequeña, bonita y agradable, situada en Galicia y sometida al rey de Castilla. En el centro tiene una hermosa y gran iglesia, sobre cuyo altar mayor se encuentra un gran santo de madera hecho para la veneración de Santiago. En la cabeza tiene una corona de plata, que los peregrinos que suben por detrás del altar se colocan en la cabeza, lo cual da ocasión a los habitantes de allí a burlarse de nosotros los alemanes.*

También se dice que el cuerpo del Apóstol Santiago debe de estar en el altar mayor. Bastantes lo niegan después, porque dicen que está en Toulouse en el Languedoc, como antes he escrito. Por medio de muchas propinas he intentado conseguir que me enseñasen el Cuerpo Santo. Me contestaron que aquel que no está completamente convencido de que el Cuerpo Santo del Apóstol Santiago el Mayor se encuentra en el altar mayor y que desconfía de ello y después se le enseña el cuerpo, en el momento se vuelve loco como un perro rabioso. Esta manifestación me llegó y nos dirigimos a la sacristía. Allí se nos mostró la cabeza del Apóstol Santiago el Menor y muchas otras reliquias. Delante de la iglesia hay a la venta en número incontable de conchas grandes y pequeñas. Puedes comprarlas y fijar una en la capa y contar que has estado allí"[39].

Tras una excursión a "Vinsterstern" (Finisterre), Harff y sus acompañantes emprenden el camino de regreso que primero los lleva a Burgos, en donde dejan otra vez las mulas, para seguir nuevamente a caballo. Desde allí utilizan la "vía baja" de Hermann Künig. Pasan por Pancorvo, Miranda y Vitoria, atraviesan el túnel de San Adrián, que como "Portzenberch" alcanza una gran notoriedad, y siguen por Tolosa e Irún para conectar con la "via Turonensis".

---

38 Ibid., pp. 214-233.

39 *Item Compostella is eyn kleyn schoyne listich steetgen in Galicien gelegen, deme koeninck van Kastilien vderworffe. Hie inne lijcht eyn schone groisse kirche. Vff deme hoigen altaer steyteyn groiss hultzer heylich, in ere sent Jacobs gemaicht, vffhauende eyn syluer kroyn, dae die pylgrym hinden deme altaer vff stijgen ind settzen die kroin vff yere heuffter, dae mit die inwoner vns duytscher spotten. Item man wilt sagen, dat der lijchanam sent Jacobs des meirrer apostel sulde sijn ader lijgen in deme hoigen altaer. Etzliche sagen waerafftich neyn, as er lijcht zo Tolosa in Langedock, dae van ich vur geschreuen hane. Doch ich begeert mit groisser schenckonge dat man mir dat heylige corper tzoenen weulde. Mir waert geantwort, soe wer nyet gentzlich geleufft, dat der heylige corper sent Jacobs des meirre apostel in deme hoigen altaer leege ind dae an tzwyuelt ind dat corper dan sein wurde, van stunt an moiste er vnsynnich wie eyn raesen hunt. Dae mit hat ich der meynonghe genoich ind vir gyngen voert vff die sacristie. dae tzoent man vns dat heufft des kleynen sijnt Jacobs in vil anderen heyltums. Dan vur der kirchen vindestu vntzellich vil groisser indkleyner musscelen veyle. Der maichs du gelden ind binden eynen vff dijne heuck ind sagen du sijs dae geweest* (ibid., pp. 233s.)

Harff todavía visita el santuario de Mont-Saint-Michel y es armado caballero en la Sainte Chapelle de París. En Bruselas Arnold von Harff se une a la embajada del duque de Cleve que regresa al Bajo Rin.

Después de haber pasado por Lovaina, Maastricht y Aquisgrán, llega a Colonia la tarde del día de San Martín del año 1498. Luego debió de retirarse a las posesiones solariegas paternas del castillo de Harff, con el fin de redactar la crónica de su viaje[40].

Hans von Sternberg Santiago de Compostela und Jerusalem (1514)

Podría servir de ejemplo de cómo los viajeros "religiosos" evitaron por la influencia del creciente protestantismo en su país, la peregrinación a Roma como meta religiosa.

A la vuelta de su viaje redactó un corto relato de viaje en alemán, que se conserva en un manuscrito de la biblioteca científica de Gotha[41]. La ruta de su viaje salió de lo usual porque la hizo como Pfoll de Maguncia, saliendo con sus compañeros del puerto de Vlissingen (Países Bajos) hacia Santiago en barco

¿Quien fue Hans von Sternberg? Era un noble sajón que vivía en el castillo Callenberg, cerca de Coburg, que entonces formaba parte de de la región "sajonernestina". Durante la reforma luterana fue administrador del príncipe electo de la fortaleza de Coburg[42].

El relato del noble sajón Hans von Sternberg, casi no ha sido tenido en cuenta por los investigadores hasta 2007[43] (resumen 248). El día 5 de febrero el noble sajón partió a Santiago de Compostela y a Tierra Santa con dos acompañantes de su castillo en las cercanías de Coburg. Fruto de este viaje sería el texto redactado en alemán cuyo manuscrito se conserva en la biblioteca de Gotha[44].

Los viajeros partieron el 3 de febrero de 1514, un invierno muy duro de Coburg. Se dirigieron vía Würzburg, donde un miembro de la conocida familia de Hutten se unió a ellos, Worms y Coblenza de Bernardinus Phott[45], canónigo de San

40 Cf. Brall-Tuchel, Reichert, Rom – Jerusalem – Santiago, nota 36, pp. 13s.

41 Signatura Gym. 5, fol. 17r. Cf. Rudolf Ehwald, Die Handschriften und Inkunabeln der Herzogl. Gymnasialbibliothek zu Gotha, Programm Nr. 700 des Herzoglichen Gymnasiums Ernestinum zu Gotha, Gotha 1893, pp. 3-20, aquí p. 6. nr. 4.

42 Cf. Falk Eisermann, Folker Reichert, Der wiederentdeckte Reisebericht des Hans von Sternberg, en Der Jakobuskult in Sachsen, ed. de Klaus Herbers y Enno Bünz (=Jakobus-Studien 17, 2007), pp. 219-249, aquí p. 221.

43 Como primero publicó Rudolf Ehwald, Zwei Reiseberichte von Männern der Reformationszeit, Mitteilungen der Vereinigung für Gothaische Geschichte und Altertumsforschung (1920/1921), pp. 1-20, aquí pp. 1-9, últimamente Eisermann, Reichert, Der wiederentdeckte Reisebericht des Hans von Sternberg, véase más arriba arríba, pp. 219-249.

44 Chart B 1693. Se trata de un códice de papel, de 16 hojas en formato de 21 x 14,5 cm. Se fecha alrededor de 1515. No está completo, falta una hoja doble que se refiere a los últimos días en Jerusalén y al regreso.

45 Röhricht le cita como Bernardino Pfoll de Esslingen (Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Land, Gotha 1880, p. 223) y no lo relaciona con Hans von Sternberg.

Florino de Coblenza; de manera que el grupo se componía de nobles educados y de clérigos. En el puerto de Vlissingen en Flandres desembarcaron el 26 de mayo de 1514 en un convoy de 10 naves. Llegaron el día 11 de junio al puerto de A Coruña. Al día siguiente, Hans von Sterberg cabalgó a Santiago de Compostela donde permaneció solamente dos días para *"ver el tesoro sagrado del cual había mucho, para confesar y comulgar"*[46]. Le impresiona el Hospital Real. Describe la ciudad de manera siguiente: *"Y Compastella no es una ciudad preciosa, supera solo un hospital que apenas se podría encontrar en su tiempo en toda la cristiandad. Lo hizo edificar el rey de España recientemente. En él se cuida a los peregrinos enfermos con gran dedicación. Los que visitan al santo príncipe celestial Santiago hablan varias lenguas, les atienden criados y criadas que pueden comunicarse con ellos, todo bien ordenado. También* [tiene] *los doctores que trabajan solamente en el Hospital, y está bien dotado de una farmacia de categoría. ¡Que edificio magnífico!"*[47]. Sternberg menciona también la limpieza de las camas y la posibilidad de participar en la misa desde todas las camas.

Sigue el viaje a Lisboa donde el grupo de peregrinos visitó la corte real de don Emanuel y, desde allí, los viajeros navegaron vía Cádiz, a Alicante, Mallorca, Ibiza, Messina, Methoni (Medon) en el Peleponeso, Creta, Rodas y Jaffa, donde echaron ancla y pisaron Tierra Santa el día 9 de septiembre. En su visita a los *loca sancta* siguieron el relato amplio y muy conocido de Bernhard von Breydenbach, un clérigo que visitó Tierra Santa en 1483/1484 (*Peregrinationes in Terram Sanctam*, ed. princeps Maguncia 1486)[48]. Sobre la visita del Santo Sepulcro, por ejemplo, von Sternberg relata: *"En el arriba citado lunes nos dejaron entrar en el templo del Santo Sepulcro y el guardián con sus hermanos anduvo en forma de una procesión bonita y nosotros les seguimos con velas encendidas que portamos desde fuera. Visitamos y tocamos los lugares sagrados del templo allí donde había indicado von Breydenbach que había indicado además su sitio y el número de gracias e indulgencias. Y a medianoche, según había indicado Breytenbach, los sacerdotes de los cuales había muchos entre los peregrinos se levantaron junto con monjes y demás para rezar y para prepararse para la misa. Hasta las seis de la mañana celebraron muchas misas y finalmente se leía un oficio solemne y nosotros los peregrinos fuimos administrados con el altísimo sacramento. Y toda la noche cantaron*

46 *Das heylthum, des nit wenig da, zu besehn, auch vns zur peycht, das heylig hochwirdig sacrament zu entphahen* (Eisermann, Reichert, Der wiederentdeckte Reisebericht, arriba, p.239. Edición de texto).

47 *Vnd ist Compastella nit ein costliche stat, allein ein spitall, des gleichenmit der zeyt kawn in der cristenheit funden wirdet, in neulikeyt von dem konig vo Ispania zu pawen angehobn, dar innen der krancken bilgram mit grossn fleys gewart. Von iczlichr zungen, die gemeinlich den heyligen hymelsfursten sandt Jacoffbesuchen, knecht vnd meyd, die sich mit inen bereden konnen, geordent, auch zwen doctor, die allein vff das spitall bestelt, vnd ein sundrliche apatecken darinen woll versehn. Was kostliche bew!* (ibid.). En muchos relatos de peregrinación a partir del siglo XVI se hacen elogios del formidable hospital Real que hicieron edificar los reyes españoles Fernando e Isabel. Cf. Robert Plötz, Santiago en la literatura odepórica, en Santiago de Compostela: Ciudad y peregrino, Actas de v Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, coord. Robert Plötz, Santiago de Compostela 2000, pp. 33-99, aquí esp. pp. 91-93.

48 Cf. K. Nier, *als ich das selbst erkundet vnd gesehen hab*. Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in Bernhard von Breydenbachs *Peregrinationes in Terram Sanctam* und anderen Pilgerberichten des ausgehenden Mittelalters, Gutenberg-Jahrbuch (2001), pp. 269-300.

los fieles de distinta índole que Breytenbach había había caracterizado con precisión. Ellos cantaron con gran énfasis, lo que según se cuenta hacen continuadamente"[49].

El relato de Hans von Sternberg no nos revela nada en especial. Las circunstancias fueron similares a las de los demás viajes de este género. En Tierra Santa el grupo de viajeros se podía aprovechar de la ya existente infraestructura "turística", que 1335 estaba compuesta por el conjunto formado por los intereses de armadores venecianos, autoridades de los mamelucos y frailes franciscanos del monte Sion[50]. Eso sí, la ruta del viaje fue espectacular: Partiendo de los Países Bajos, pasando por Santiago, Portugal y el Estrecho de Gibraltar y navegando por Mediterráneo. Se trata de un itinerario único en el marco de las peregrinaciones tardomedievales[51].

Conclusión

¿Que resultados breves podemos deducir? Lo que queda de relatos y fuentes "peregrinorum" incluyendo relatos individuales –hablando solamente de peregrinos de Alemania– podría ser lo siguiente:

Son exclusivamente burgueses ricos, patricios y mercaderes que comercian en tierras lejanas, caballeros que buscan honores y reconocimiento en cortes y luchas contra lo paganos, que son además hombres que se conducen por una profunda "curiosidad".

Otro fenómeno lo ofrece la peregrinación espiritual, en la que participan sobre todo monjas de clausura. Es Felix Fabri quien está en la tradición de las peregrinaciones espirituales[52], como lo trataron desde 1348, p.e. Guillaume Deguileville

49 *Vff obgnannten mantag wurden wir in den tempell des heyligen grabs gelassen, vnd dat der gardian mit seinen brudern ein schone proces, der wir bilgram alle mit brinenden kerczen nachfolgeten, vnd die heylign stet in berurten tempell, wie die auch von Breytenbach angezeygt, besuchten, vns auch gesagt an iczlicher stat, was gnad vnd aplas wir verdinten vnd erlangten, sich auch gancz mit Preytenbach vergleichenden. Vnd stunden die prister, der vill vnter vns bilgram von ordens leuten vnd andrn, des gleichen die mindr brudr vmb zwolff in der nacht auff, bethen vnd sich zu der mes zu bereyten. Worden also bis vff den tag vngeuerlich vmb sechs ore vill mes gelessn vnd zu leczt ein gotlich ampt vff dem heyligen grab gesungen vnd wir bilgram mit dem heyligen hochwirdigen sacrament versehen. Vnd wurde die ganczen nacht von der secten, da von Breydenbach clare meldung thut, mit grossem fleys, als sie solchs, als man sagt, stetlich treybn, gesungen* (Eisermann, Reichert. Der wiederentdeckte Reisebericht, vçease más arriba, pp. 245s.

50 Cf. V. Reichert, Erfahrung der Welt. Reise und Kulturbegegnung im späten Mittelalter, Stuttgart/Berlin/Köln 2001, pp. 137ss., además para el creciente "turismo" (palabra de principios del s. XIX) cf. H. Kühne, Wallfahrtsdruck aus dem Jahr 1513, Santiago de Compostela – Jerusalem – Rom, *All inclusive*, en Sternenweg 42, Diciembre 2008, pp. 18-23.

51 Cf. Eisermann, Reichert, Der wiederentdeckte Reisebericht, véase más arriba, p. 248.

52 Cf. entre otros K. Herbers, Spiritualité nouvelle ou mécanisme religieux à la fin du Moyen Age? Le "pèlerinage spirituel", Les traces du pèlerinage à Saint-Jacques -de-Compostelle dans la culture européenne, Patrimoine culturel 20, Strasbourg 1992, pp. 8-17.

("peregrinatio de la vida humana")[53], el nederlandés Heer Bethlem[54], Geiler von Kaysersberg[55] , varios anónimos alrededor de 1500 y en 1514, 1518[56], Juan Pascha en 1529[57] y un autor anónimo de Sevilla e 1529[58].

Por último se nos presenta la pregunta: ¿Eran peregrinos todas estas personalidades? Dentro del contexto tiempo, espacio, espiritualidad y ambiente humano creo que sí. Pero no podrían ser considerados como meros peregrinos, sino como un fenómeno de un tiempo de intercambio y movimiento.

53 Ed. en inglés: A. Henry, The Pilgrimage of the Lyfe of the Manhode, translated anonymously into prose from the first recencion of Guillaume de Deguileville's poem ,Le pèlerinage de la vie humaine, 2 tomos, London 11985-88 (Early English Text Society 288/292), cf. además R. Bergmann, Die Pilgerfahrt zum himmlischen Jerusalem, Wiesbaden 1983.

54 W. Vorsterman (ed.), Heer Bethlem, Dit is een deuote meditacie op die passie ons liefs heeren Ende van plaetsen dye mate gheset oder onse lieue here voer ons gheleden heuet Ende een devoet priester die langen tyt te Jherusalem heeft ghewoont die heeft dit ghemeten ende bescreven, Antwerpen 1518.

55 Christliche Pilgerfahrt, publ. posthum 1512.

56 Cf. Ganz-Blättler, Andacht und Abenteuer, nota 20, pp. 402, 405s. y 414.

57 Ibid., p. 414.

58 Ibid

Les pèlerins français dans les *peregrinationes maiores*

Christiane Deluz
Université de Tours

Je tiens à remercier le professeur Caucci von Saucken et les organisateurs de ce congrès de m'avoir conviée à parler des pèlerins français dans les grands pèlerinages et je suis quelque peu confuse de prendre la parole devant des spécialistes qui connaissent le sujet bien mieux que moi. J'espère ne pas trop les décevoir.

Le sujet appelle deux précisions, tant les mots évoluent dans leur acception: qu'est-ce qu'un pèlerin et qu'est-ce qu'un Français? Ce n'est pas avant le XI^e^s., comme l'a montré Michel Villey[1] que le terme *peregrinus* prend un sens religieux. Je ne me limiterai donc pas aux seuls pèlerinages de pure dévotion. Même si le vœu de croisade est distinct du vœu de pèlerinage, il n'était prononcé que par les grands susceptibles de se faire accompagner d'une troupe assez nombreuse. Ceux qui les suivaient se pensaient comme pèlerins. On connaît le passage célèbre où Joinville, partant pour la croisade, raconte comment il se fait donner «l'escharpe et le bourdon» par l'abbé de Cheminon[2]. De même, de nos jours, beaucoup de ceux qui entreprennent la marche vers Saint-Jacques ne sont, selon la formule célèbre, «pèlerins» *stricto sensu* qu'à leur retour.

Quant au terme «Français», il ne s'appliquait pas rigoureusement à ceux qui vivent dans nos frontières actuelles-à Jérusalem, tout pèlerin venu d'Occident est un «Franc»- et n'avait pas la même valeur politique ou culturelle. Par commodité,

---

1 Villey, Michel, *La Croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique*, Paris, J. Vrin,1942, 224 p.

2 Joinville, *Histoire de saint Louis*, Texte et traduction, Wailly (de) Natalis, Paris, Firmin Didot, 1874, XXX-690 p., p. 68-69.

nous prendrons cependant nos exemples à l'intérieur de ces frontières. Et, par manque de connaissances sur les pèlerinages à Rome, nous nous limiterons à ceux de Jérusalem et Compostelle.

Les routes.

De par sa position géographique, la France détient largement les clés des routes qui conduisent aux grands sanctuaires, c'est évident pour Santiago avec le fameux *quatuor viae sunt* qui ouvre le *Livre du pèlerin*, et le *camino francès* auxquelles aboutissent; ce l'est aussi dans une certaine mesure pour Rome où le passage par les cols du Saint Bernard ou du Mont Cenis est ouvert bien avant ceux du saint Gothard et du Brenner, et suivre un itinéraire terrestre vers Jérusalem ou s'embarquer dans un port italien suppose le plus souvent une traversée de régions françaises, vallées de la Seine, de la Saône et du Rhône, comme l'attestent les itinéraires détaillés donnés dans les récits des pèlerins[3].

Routes françaises donc, mais *quid* des pèlerins français? Qui sont-ils? En quel nombre? Ce nombre évolue-t-il dans le temps? Quel rôle ont-ils joué dans divers domaines, politique, sociologique, culturel. Et enfin, en faisant appel à ceux qui ont pris la parole, quelle était leur spiritualité? Telles sont les questions auxquelles je vais tenter d'apporter une réponse.

Les pèlerins.

Parmi tous les pèlerins, ce sont des Français qui ouvrent la voie, le plus ancien récit de pèlerinage à Jérusalem est celui d'un pèlerin de Bordeaux en 333, juste après la découverte de la Vraie Croix par sainte Hélène et la construction des sanctuaires sur l'ordre de Constantin. C'est l'évêque du Puy, Godescalc, qui est signalé en 951 comme le premier étranger à venir vénérer le tombeau de saint Jacques, objet jusque là d'une dévotion purement locale, comme l'atteste le *Martyrologe d'Usnard* daté de 867. Bien que Godescalc ait été précédé vers 930 par un suisse[4]. Et ce sont encore des Français, Jean Babelon, Jeanne Vieillard, René de la Coste Messelière, Janine Warcollier, qui raniment le pèlerinage à Santiago en 1950. Un Français enfin, Joël Claudel, guide de haute montagne, qui ces dernières années a mis au point la «joëlette», voiture adaptée aux chemins les plus difficiles, qui permet aux handicapés de pèleriner vers Saint Jacques.

Le pèlerin anonyme qui en 333 trace l'itinéraire vers Jérusalem est originaire d'Aquitaine, comme l'est, avant la fin du siècle, vers 385, la moniale Ethérie qui

3 Voir par exemple *Itinerarium Simon Semeonis ab Hybernis ad Terram Sanctam*,éd. Esposito, M. *Scriptores latinis Hiberniae*, Dublin, Institute for advanced studies, 1960, VI, 128 p. Trad. française Deluz,C. *in Croisades et pèlerinages*, dir. Régnier-Bohler, D, Paris, R. Laffont, 1997, LXXI-1483 p., p. 959-985.

4 Un recueil de miracles composé à l'abbaye de Reichenau vers 930 signale un clerc aveugle de naissance qui aurait retrouvé la vue grâce à un pèlerinage à Saint-Jacques en Galice. Cf. Herbers, K. «El primer peregrino ultrapirenaico a Compostela a comienzos del siglo X», *Compostellanum*, XXXVI, 3-4, 1991, p. 255-264.

rédige pour ses sœurs les souvenirs de son pèlerinage. Peu à peu c'est d'autres régions de France que les pèlerins se mettent en route, des moines du nord, tel Arculphe, vers 670, rejeté à son retour par la tempête sur les côtes d'Ecosse et dont le récit, rédigé par l'abbé Adamnan d'Iona qui l'avait recueilli, conserve le plus ancien plan des sanctuaires hiérosolymitains[5]. Ou encore Bernard, parti vers 865 de Saint-Michel de Monte Gargano avec un frère italien et un frère espagnol et qui affirme être né, lui, «en France», sans doute en Bretagne. Il nous a laissé la description de ce que l'on peut appeler le premier passeport, des «lettres» adressées de Bari aux «maîtres» d'Alexandrie et du Caire, qui «donnaient la description de nos visages et exposaient notre itinéraire[6].»

Autour de l'an Mil, tant la conversion de la Hongrie, que la réouverture de la Méditerranée aux navire chrétiens, vont rendre plus facile la mise en route vers Jérusalem et parmi les pèlerins, plus nombreux, on trouve encore des Français, clercs comme Alderald, archidiacre de Troyes, vers 1000, Richard de Verdun, abbé de Saint-Vanne en 1026, grands laïcs, comme Guillaume Taillefer, comte d'Angoulême, en 1026, Robert, duc de Normandie, en 1035 et Foulque Nerra, comte d'Anjou, personnage haut en couleur, dont les trois pèlerinages expiatoires, 1015, 1035, 1039, ont marqué les mémoires. Mais si les noms des clercs et des seigneurs ont seuls été retenus, il faut imaginer à leur suite d'autres pèlerins plus humbles, serviteurs les accompagnant, ou bénéficiaires de leurs largesses. Richard de Verdun aurait ainsi offert le passage à sept cents pauvres[7], chiffre sujet à caution, mais le geste demeure. A en croire Raoul Glaber, ce sont d'ailleurs les «pauvres» qui ont montré le chemin: «d'abord les gens du bas peuple, ensuite des hommes de moyenne condition, ensuite encore tous les plus grands, rois, comtes, marquis et évêques et enfin, ce qui ne s'était jamais produit, de nombreuses femmes, depuis les nobles jusqu'aux plus pauvres[8].»

Ce sont bien sûr les Croisades qui vont marquer l'apogée du pèlerinage à Jérusalem. Là encore, ce sont les seigneurs français qui répondent les premiers à l'appel d'Urbain II. Les noms de Godefroi de Bouillon, Raymond de Saint-Gilles, Bohémond de Tarente, Tancrède de Hauteville sont dans toutes les mémoires, comme l'est aussi celui de Pierre l'Ermite qui entraîne à sa suite hommes, femmes et jusqu'aux enfants. Durant deux siècles, des rois de France, Louis VII , Philippe-Auguste, saint Louis, de grands seigneurs comme les comtes de Flandre Thierry d'Alsace en 1157 et Philippe d'Alsace en 1177, ou Thibaut comte de Champagne en 1239, des membres de familles moins prestigieuses, les Ibelin, les Lusignan, les

5 Arculf, *De locis sanctis*, éd. Meeham, D.,Dublin, Institute for advanced studies, 1958, IV-155 p.

6 Bernard le Moine, *Peregrinatio*, éd. T. Tobler, *Descriptiones Terrae Sanctae*, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1874, 593 p., p. 85-99. Traduction française, Deluz, C. *in Croisades et pèlerinages, op. cit.*, p. 917-927. La critique interne prouve que le pèlerinage a eu lieu vers 865 et non en 970, comme on le dit souvent.

7 A.A.S.S., 14 juin, Juin II, p. 990.

8 Raoul Glaber, *Historiae*, éd. Prou, M. p. 106, cité par Labande, E.R., «Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XIe et XIIe siècle», *Cahiers de civilisation médiévale*, I, 1958, p. 165.

Courtenay, des chevaliers, des piétons vont mêler gestes de dévotion et combats pour une terre passée aux mains de maîtres français, tandis que nombre de clercs français occupent de hautes charges dans l'Eglise latine, un Gilbert de Sabran, patriarche de Jérusalem en 1108, un Raoul de Domfront, patriarche d'Antioche en 1135, un Gérard de Martigues, fondateur de l'Hôpital en 1118, un Guillaume de Beaujeu, grand Maître du Temple, lors de la chute de saint Jean d'Acre en 1291. Ces quelques exemples suffiront, une nomenclature exhaustive serait fastidieuse.

La chute d'Acre n'interrompit pas le pèlerinage, organisé de mieux en mieux par les grands ports italiens, Gènes et surtout Venise. Des Français y participent, dont plusieurs ont laissé la relation de leur voyage, seigneurs comme le champenois Ogier d'Anglure en 1395, le gascon Nompart de Caumont en 1419, clercs comme Louis de Rochechouart, évêque de Saintes en 1461 ou Nicole Le Huen, chapelain de la reine Charlotte, épouse de Louis XI, en 1487. Pour certains, le pèlerinage s'accompagne de missions diplomatiques, comme celles de Gilbert de Lannoy en 1421 et de Bertrandon de la Broquière en 1433, tous deux au service des ducs de Bourgogne.

Ce sont plutôt les critiques des réformateurs qui freinèrent l'élan vers la Terre Sainte, mais sans l'arrêter tout à fait. En 1533-1534, Greffin Affagart, seigneur de Courteilles en Normandie et de Courteilles au Maine déplore que «A cause de Luther et d'Erasme qui ont blâmé les voyaiges, plusieurs s'en sont retirés et refroidis, principallement les Flamans et les Alemans». Néanmoins «gens d'estat, évêques, abbés, ducs, comtes, barons et autres personnes d'estophe» paient suffisamment leur voyage pour que «les petits passent à meilleur marché[9].» En 1600, le père Henri Castela, franciscain de la province de Toulouse, se rend à Rome à l'occasion du Jubilé, mais poursuit ensuite son voyage jusqu'à la Terre Sainte[10]. Si la route de Jérusalem est peu à peu délaissée, c'est surtout en raison du déclin de la navigation en Méditerranée, avec l'orientation des grands courants de circulation vers l'Atlantique

Lorsque l'on se tourne vers les routes de Compostelle, on retrouve les mêmes composantes sociologiques. Si Charlemagne est à ranger parmi les pèlerins mythiques, (et peut-on le dire français?) le roi Louis VII vient honorer saint Jacques en 1154. On voit aussi de grands seigneurs venir vers le tombeau de l'Apôtre: en 961, Raymond II, comte de Rouergue qui est assassiné en route; en 1084, Baudouin, comte de Guines accompagné d'Ingelram, évêque de Lille; en 1118, Gaston IV comte de Béarn; en 1137, Guillaume X duc d'Aquitaine qui vient mourir à Compostelle. D'autres sont moins élevés dans la hiérarchie féodale, tels Guillaume Larchevêque, seigneur de Parthenay, ou ces chevaliers aquitains et normands qui accompagnent en 1064 Guillaume VII d'Aquitaine et aident à la prise de Barbastro, ou encore, ces

9 Greffin Affagart, *Relation de Terre Sainte*, éd. J. Chavanon, Paris, V. Lecoffre, 1902, XXVII-247 p., p. 20-21.

10 *Le sainct voyage de Hiérusalem et Mont Sinay, faict en l'an du grand jubilé 1600*, A Bourdeaux, MDCIII, X-502p.

seigneurs bourguignons, «confrères de Saint-Jacques pour avoir fait le pèlerinage» qui en 1119 se jettent aux pieds de leur compatriote, le pape Calixte II pour le supplier d'accorder la dignité métropolitaine au siège de Compostelle[11]. Parmi les clercs, on peut citer Hugues de Vermandois, archevêque de Reims, venu dès 961, Hugues de Semur, abbé de Cluny en 1090, ou encore le clunisien Pierre d'Anduques qui deviendra évêque de Pampelune à la fin du XI^e^s. Mais, là encore, il faut penser à tous ces humbles restés anonymes, tel en 1170 cet «homme de Sainte Eulalie de Cernon» dont on trouve trace dans les archives de l'Aveyron, ou ce garde du Port au Vin de Paris, autorisé à partir pour Santiago en 1399[12].

Le mouvement se poursuit aux XIVe et XVe siècles malgré les difficultés que les guerres entraînent sur les routes. En 1415, Jean le Meingre dit Boucicaut se fait donner un sauf-conduit pour Saint-Jacques, où il ne se rendra jamais ayant été fait prisonnier à Azincourt, mais sa veuve fait exécuter son vœu. On voit à Compostelle des pèlerins de tous les horizons sociaux, seigneurs comme Nompar de Caumont, déjà pèlerin de Jérusalem en 1417, artisans comme Guillem Hynart, armurier de Paris, en 1407, marchands comme Jean de Tournai, en 1488, chanoines, comme en 1483-84, les chartrains Pierre Plumé et Gilles Mureau dont Humbert Jacomet a retracé la carrière et les aventures[13]. Les comptes de la Confrérie de Saint Jacques à Paris montrent une ascension lente et régulière du nombre de confrères dans les années 1460-1473, une forte progression entre 1490 et 1504 et un lent déclin à partir de 1504, mais l'année de clôture du compte, 1523, les confrères sont aussi nombreux qu'en 1480[14].

Les recherches dans les archives livrent d'autres noms pour les siècles suivants, par exemple des notaires, François Morel, d'Avignon en 1548, Jean Singlais, du doyenné de Chartres, en 1578, un cordonnier d'Albi qui se plaint d'avoir perdu ses pratiques pendant son pèlerinage en 1666, Chanade, laboureur dans le Puy-de-Dôme en 1672[15]. En 1726, c'est un jeune paysan picard, Guillaume Manier qui part avec trois compagnons. Il nous a laissé le récit de son pèlerinage, comme l'a fait quelques années plus tard, en 1748, Jean Bonnecaze, curé d'Argos en Béarn[16]. La meilleure preuve de la persistance du pèlerinage est fournie par l'attitude des autorités qui, aux XVIIe et XVIIIe siècles s'efforcent de contrôler les sorties du royaume en imposant aux pèlerins l'obtention d'un passeport, et de surveiller

11 Cf. Defourneaux, J., *Les Français en Espagne aux XIe et XIIe s.*, Paris, P.U.F., 1949, VII-329 p., p. 76.

12 Documents exposés à l'exposition de 1965, cf. *Pèlerins et Chemins de Saint Jacques en France et en Europe du Xe s. à nos jours* , dir. La Coste Messelière (de), René, Paris, 1965, XII-124 p. .

13 Jacomet, Humbert, «Pierre Plumé, Gilles Mureau, Jehan Piedefer, chanoines de Chartres, pèlerins de Terre Sainte et de Galice 1483-84-1517-18», *Bulletin de la Société archéologique d'Eure-et-Loir*, 48, 1996, p. 1-32

14 Saunier, Annie, «La confrérie et les confrères de Saint Jacques à Paris», *in Saint jacques et la France*, Actes du colloque, 18-19 janvier 2001, dir. Rucquoi, Adeline, Paris, Cerf, 2001, 525 p., p. 39-63.

15 Noms cités par Humbert Jacomet, art. cit . ou figurant dans les pièces exposées en 1965.

16 *Chemins de Compostelle, Trois récits de pèlerins, Nompar de Caumont, Guillaume Manier, Jean Bonnecaze*, Dossier réalisé par Henry, Christine et Vialle, Jean-Pierre, Paris, Cosmopole, 2009, 227 p.

ceux qui marchent sur les routes et ne leur inspirent que méfiance. En 1750, le subdélégué de Pau se plaint à son intendant que la proximité de l'Espagne «sert de prétexte à un nombre infini de vagabonds qui vont à Saint-Jacques de Compostelle pour commettre bien des excès». Et le lieutenant de police de la même ville se vante de son zèle, toujours auprès de l'intendant: «Je me suis fait une loy d'ôter à ces gens-là papiers, bourdons et chaperons de cuir, les faisant brûler pour leur faire voir qu'ils sont encore traités très doucement puisque les ordonnances du Roy concernant les pèlerinages condamnent aux galères perpétuelles[17].»

Il semble que le déclin du pèlerinage vers Compostelle, est à placer pour les pèlerins français, non à partir de la Réforme, comme pour les pèlerins d'Europe du nord et du centre, mais à partir de la Révolution, les guerres napoléoniennes entravant la circulation sur les routes tant de France que d'Espagne. Même si en 1863 un texte d'un certain abbé Pardiac, déniché par Humbert Jacomet, cherche à transformer les occupants de Santiago en pèlerins inclinant «devant le tombeau de l'Apôtre ces mêmes fronts qui ne s'inclinaient jamais devant l'ennemi[18].» Mais il faudrait des recherches dans les archives, notamment hospitalières, pour l'établir avec certitude.

Le rôle des pèlerins.

Ce grand déplacement de personnes sur les routes d'Europe et du Proche Orient a eu bien sûr des répercussions de toutes sortes qui sont bien connues, ayant fait l'objet de nombreuses études. Je me contenterai ici de rappeler brièvement le rôle qu'ont pu jouer les pèlerins français.

A partir du XIe s., le Chemin de Saint Jacques a été un des points d'appui privilégiés des souverains de Navarre, Castille ou Aragon pour étendre leur domaine et conforter leur pouvoir. Le débat est vif entre les historiens espagnols pour déterminer s'il faut mettre l'accent sur la *reconquista* ou sur la *repoblatiòn*[19]. Mais qu'il s'agisse de l'une ou de l'autre, les Français sont là, chevaliers pour lutter avec le soutien de saint Jacques *Matamore*, artisans ou marchands qui s'établissent dans les bourgs du *Camino*, assez nombreux pour former des quartiers séparés, *vico Francorum, rua de los Francos*, et jouissant d'un statut spécial dans les *fueros* accordés par les souverains, *tam Francigenis quam etiam Hispanis*, comme le dit le *fuero* de Logrono en 1095. Français aussi sont les moines clunisiens auxquels sont confiés les grands monastères qui jalonnent les itinéraires jacquaires, San Juan de la Peña, Leyre, San Millan de la Cogolla....ou qui reçoivent des charges épiscopales

17 Desplat, C., «Errance et pèlerinage dans les Pyrénées au XVIIIe siècle» in *Pèlerins et pèlerinages dans les Pyrénées françaises*, Livret de l'exposition au Château de Lourdes, juin-octobre 1975, LVIII-190 p., p. XXIII-XLV

18 *Revue de l'Art Chrétien*, Paris-Tournai, 1863, p. 268, cité par Jacomet, Humbert dans «Compostelle au XIIe et au XXe siècles Du mythe à l'utopie ?» à paraître.

19 Voir notamment les travaux de Claudio Sanchez Albornoz, Garcia de Cortazar et Reyna Pastor de Togneri.

tel Bernard d'Anduque à Pampelune ou Bérenger de Landore sur le siège de Compostelle (1317-1325).

Mais Cluny n'est pas seul. Il faut abandonner la théorie selon laquelle c'est la prestigieuse abbaye qui est à l'origine du développement du pèlerinage à Santiago. Malgré les affirmations du *Liber Sancti Jacobi*, il est prouvé que le *Codex Calixtinus* qui lui sert de modèle a été composé entièrement à Compostelle pour promouvoir le pèlerinage plus que pour montrer son importance[20]. Comme l'a montré entre autres Patrick Henriet[21], il s'agit plutôt d'une alliance, Cluny pouvant appuyer à Rome les demandes de Compostelle d'être érigé en siège archiépiscopal, et Compostelle aidant Cluny à s'implanter en Espagne, tous ces échanges se faisant sous le signe du respect mutuel.

D'autres ordres religieux, établis en France, ont envoyé leurs moines tenir des hospices, comme les chanoines de Saint-Augustin à Sainte Christine du Somport et à Roncevaux, les ermites de Saint Géraud d'Aurillac au Cebrero. Et les XIIe et XIIIe s. ont vu se multiplier les fondations des Prémontrés, Cisterciens et Ordres militaires. Ainsi va s'établir en Espagne le culte de saints français, sainte Foy de Conques à Pampelune, Notre-Dame de Rocamadour à Sangüesa et Estella[22].

Cette présence française ne pouvait manquer d'avoir un retentissement sur le plan culturel. Les premiers travaux des historiens ont donné en ce domaine un rôle prééminent à la France que les recherches récentes conduisent à nuancer. Pour Joseph Bédier *«au commencement était la route»* et c'est le long du *Camino* que se sont élaborées les *Chansons de Geste*, avec pour héros Roland et ses compagnons dont les «reliques» jalonnent les itinéraires français. Au contraire, on sait aujourd'hui que toute la matière qui associe Charlemagne et Compostelle procède du *Pseudo Turpin*. Et l'on constate de nombreux échanges de thèmes entre le cycle épique français et les chroniques espagnoles[23].

Dans le domaine artistique, les travaux de Marcel Durliat, Charles Lelong, Serafin Moralejo[24], entre autres, ont établi la chronologie des liens entre les grands sanctuaires, Sainte-Foy de Conques (1030-1065), Saint-Martial de Limoges (1064-

20 *Liber Sancti Jacobi Codex Calixtinus*, Herbers, Klaus et Santo Noia, Manuel, éd., Xunta de Galicia, 1998, XXX-337 p.

21 Henriet, Patrick, «Cluny et Saint Jacques au XIIe s.», *in Saint Jacques et la France, op. cit.*, p. 407-449.

22 Voir les communications de Español, Francesca et Meleo-Moneo, Marisa *in Saint Jacques et la France, op. cit.*, p. 227-286 et 287-319.

23 Voir Defourneaux, M. «Saint Jacques et Charlemagne: le pèlerinage et les légendes épiques», dans *Pèlerins et chemins de Saint-Jacques en France et en Europe du X^e^siècle à nos jours, op. cit.*, p. 105-109 et Girault, Pierre-Gilles, « Compostelle dans les Chansons de Geste françaises », *in Saint Jacques et la France, op. cit.*, p. 331-347.

24 Durliat, Marcel, «Les chemins de Saint Jacques et l'art: architecture et sculpture», *in Santiago de Compostela 1000 ans de pèlerinage européen*, Gand, 1985, p. 155-164 / Moralejo, Serafin, «Saint Jacques de Compostelle, les origines d'un chantier roman» *in Chantiers médiévaux*, La Pierre qui vire, 1995, p. 127-143 / Lelong, Charles, *La basilique Saint-Martin de Tours*, Chambray-lès-Tours, 1987.

1114), Saint-Sernin de Toulouse (1075-1078), Saint-Jacques de Compostelle (1078-1124), Saint-Martin de Tours (après 1096). On voit, là encore, qu'il s'agit d'échanges entre artistes français et espagnols qui sillonnent les chemins des pèlerins, Maître Etienne, de Toulouse à Pampelune et à Santiago, Léodegaire, qui apporte à Sangüesa en 1190 le modèle des statues-colonnes achevées à Chartres en 1155. Toute une grammaire artistique s'établit ainsi: chapiteaux corinthiens simplifiés, chrisme sur le tympan des portes secondaires ou des petites églises des vallées pyrénéennes, tandis que des fresques aux vives couleurs sur fond blanc, selon le style de la France de l'Ouest, célèbrent à Leon saint Martial, saint Martin et saint Gilles.

Enfin, quand est construit l'Hôpital Saint-Jacques à Paris, en 1320-1330, une image spécifique de l'Apôtre est créée, celle de Saint Jacques pèlerin avec cotte, surcot, chapeau et besace, qui se diffuse largement d'abord en France, puis jusqu'à Compostelle, grâce aux dons des pèlerins[25].

On le voit, les Français ont joué à la fois le rôle de diffuseurs et de récepteurs dans tous les domaines aussi bien littéraires qu'artistiques[26].

L'empreinte laissée par les pèlerins français est moins forte en Terre Sainte. La durée de la domination franque a été trop brève, la période qui l'a suivie trop troublée pour que la construction d'une société féodale laisse des traces durables. Ce qui demeure, ce sont les édifices, témoins d'échanges artistiques. L'on sait que Château-Gaillard se dresse en Normandie comme une petite réplique du célèbre Crac des Chevaliers. Mais c'est l'architecture religieuse qui offre le plus d'exemples. Citons pour le XIIe siècle l'église Sainte Anne à Jérusalem, dont les coupoles s'inspirent des églises d'Aquitaine, Souillac ou Périgueux, le portail sud du transept du Saint Sépulcre où se mêlent influences françaises et syriennes dans l'élévation de la façade ou dans sa décoration, les célèbres chapiteaux de Notre-Dame de Nazareth reprenant des modèles bourguignons et berrichons et, moins connus, ceux de Notre-Dame de Tortose, chapiteaux à crochets ou corinthiens semblables à ceux de nos cathédrales. Aux XIIIe et XIVe siècles, c'est à Chypre que l'art gothique met sa marque, gothique d'Ile-de-France à Sainte-Sophie de Nicosie, où a peut-être œuvré l'architecte de saint Louis, Eudes de Montreuil, ainsi qu'à Saint-Georges-des-Latins à Famagouste, gothique champenois à Saint-Nicolas de Famagouste, gothique provençal à Sainte-Anne et Sainte-Marie-du-Carmel, toujours à Famagouste, à Sainte-Catherine de Nicosie et à l'abbaye des Prémontrés de Bellapaïs[27].

Cette marque durable posée dans les paysages par les sanctuaires, rappelle que la dimension essentielle du pèlerinage est spirituelle et c'est vers elle qu'il faut maintenant nous tourner.

---

25 Jacomet, Humbert, «Saint Jacques, une image à la française?» *in Saint jacques et la France, op. cit.*, p. 85-262.

26 Rucquoi, Adeline, «Conclusion» *in Saint Jacques et la France, op. cit.*, p. 519-525.

27 Voir *Terre Sainte Romane*, texte de Deschamps, Paul, coll. *Zodiaque*, La Pierre qui vire, 1974, 322 p.

La spiritualité des pèlerins.

A lire les récits des pèlerins de Jérusalem, on perçoit une constante, la conviction, par le contact avec des lieux saints, d'entrer dans une histoire sainte. Tout le passé, biblique, mais surtout évangélique, devient présent. Ouvrons par exemple la *Vie* de saint Alderald, archidiacre de Troyes, pèlerin en 1026:

«Enfin, accomplissant son vœu, il entra dans ces murs de Jérusalem tant désirés....il vole au lieu du Calvaire et là, il contemple en esprit et adore le Christ rédempteur...et il arrose ce lieu d'une telle pluie de larmes qu'on eût pensé qu'il voyait en ce moment même le Christ pendu en croix. Il prie avec les mots du larron, il pleure avec les larmes de Simon; comme s'il avait le Christ sous les yeux, il pousse le cri du centurion, il est percé du glaive qui transperça la Vierge bienheureuse. De là, il se traîne vers le sépulcre du Seigneur qu'il croit voir prêt pour l'ensevelissement; il se représente le gémissement des femmes et, de ses lèvres, il baise le tombeau avec tant de ferveur qu'il mérite de recevoir, comme un grand trésor, un peu de la terre sacrée[28].»

C'est dans le même état d'esprit que, quatre siècles plus tard, en 1480, un pèlerin anonyme, sans doute chanoine de Notre-Dame de Paris, entre à Jérusalem:

«Vendredi vingt-huitiesme jour de juillet, audit an quatre cens quatre vingtz, environ huit heures au matin arrivasmes en la saincte cité de Hierusalem en tel jour que Nostre Seigneur Jesuchrist fut crucifié a l'heure de Tierce que les Juifz de la cité crioyent à Pilate: *crucifige eum*[29].»

C'est toujours ce même état d'esprit qui fait dire à Jacques Le Saige, marchand de soie à Douai, en 1518:

«C'est le lieu (la prison du Christ en l'église du Mont Sion) ou fut mis le benoist createur en prison tant que les paillards eussent dormy. Hellas nous y entrasmes nous quatre, mais nous estouffismes de chault. Le bon Seigneur y estoit bien estroictement[30].»

On pourrait multiplier les citations. L'étude des textes, de l'emploi des temps des verbes, on passe du passé au présent ou à l'imparfait à valeur durative, d'expressions comme «encores, encore à présent, jusques aujourd'huy, tousjours», montre qu'en arrivant en Terre sainte les pèlerins entrent dans ce que Mircéa Eliade a défini comme le temps mythique: «en ce temps-là», mais un temps encore présent, actualisé par une représentation sacrée et qui donne son sens à l'avenir[31]. L'essentiel pour le pèlerin est de revivre l'histoire du salut, en parcourant tous les

28 *A.A.S.S.* ,20 octobre, VIII, p. 991 et s.

29 *Le voyage à la Saincte cité de Jérusalem*, éd. Schefer, Ch.,*Recueil de documents pour servir à l'histoire de la Géographie*, Paris, E. Leroux, t. II, 1882, XLVII-152 p., p.69.

30 *Voyage de Jacques Le Saige de Douai à Rome, N-D. de Lorette, Venise, Jérusalem et autres saints lieux*, éd. Duthilloeul, H.R., Douai, A. d'Aubers, 1851, XXV-222 p., p. 108-109.

31 Cf. Deluz, C. «Indifférence au temps dans les récits de pèlerinage ?», *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, t. 83, 1976, 2, p. 303-313.

lieux où elle s'est déroulée lieux dont, à partir du XIVes. et la prise en charge du pèlerinage par les Franciscains, des indulgences, soigneusement notées dans tous les récits, vont souligner l'importance.

Mais la place prise par l'évocation de cette histoire et des gestes de piété auxquels elle donne lieu varie au fil du temps. Alors que, jusqu'au XIIe s., elle occupe l'essentiel du texte, réduisant la part du voyage à quelques *topoi* sur les dangers encourus et les risques de la navigation, on la voit ensuite diminuer au profit d'une présentation des pays traversés ou abordés lors des escales, de leurs habitants avec leurs croyances, leurs mœurs, voire leurs costumes, comme Greffin Affagart à son arrivée à Turin (1521):

«Les gens sont fort curieux en habillemens, spécialement les femmes car elles commencent soy aorner à la façon d'Ytalie. Là on voit les jeunes dames d'estat porter robes de veloux, les manches de drap d'or ou d'argent chiquetées sur le taffetas bouffant...la toque de veloux sur l'oreille au plumart blanc.»

Description du désert du Sinaï, du Caire et de son zoo, par exemple chez Ogier d'Anglure[32], situation politique dans les Balkans, notamment aux XVe et XVIe s. avec l'inquiétante avancée turque, par exemple chez Nicole Le Huen[33], le récit devient une petite Somme sur la Méditerranée et le Proche Orient, témoignant de la place prise par la *curiositas* dans les motivations du pèlerin, comme l'a si bien analysé le livre de Christian Zacher, *Curiosity and Pilgrimage*[34].

Cette *curiositas* n'est pas absente des récits des pèlerins de Saint-Jacques. Le jeune Guillaume Manier, en 1726, s'attarde longuement sur la description des monuments de Paris, donnant la date de leur construction, le souverain auquel on les doit, l'Observatoire élevé en 1667, le Pont Neuf commencé sous Henri III et achevé sous Henri IV en 1604, la Sainte Chapelle édifiée par saint Louis en 1242. A Saint-Jean-de Luz, ce Picard s'émerveille devant l'Océan:

«Les flots accourent l'un vers l'autre aussi fort qu'un cheval de poste; et, y étant arrivés, ils s'élèvent en l'air de vingt pieds de haut et retombent en arrière sur les autres.»

Et, arrivant à Irun, il n'est pas insensible à la beauté des Espagnoles:

«Nous avons d'abord vu quantité de filles et femmes revêtues chacune d'une si grande beauté qu'il semblait être dans un lieu de délices, avec leurs cheveux en

32 *Le saint Voyage de Jherusalem du Seigneur d'Anglure*, éd. Bonnardot, F et Longnon, A, Paris, Firmin Didot, 1878, LXXVII-178 p., p. 44-56 et 54-68.

33 Nicole le Huen, *Des sainctes pérégrinacions de Jérusalem et des lieux prochains*, Paris, F. Regnault, 1517, IV-192fol. Cf. B. Dansette, «Le voyage d'outre-mer à la fin du XVesiècle: essai de définition de l'identité pèlerine occidentale à travers le récit de Nicole Le Huen», in *Chemins d'outre-mer. Etudes d'histoire sur la Méditerranée médiévale offerts à Michel Balard*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, 2 vol., 857 p., p. 171-182.

34 Christian K. Zacher, *Curiosity and Pilgrimage*, Baltimore et Londres, John Hopkins University Press, 1976, X-196 p.

nattes, des corsets bleus et rouges, faites au tour, des visages mignons au-delà de ce que l'on peut imaginer[35].»

Toutefois le parcours vers Compostelle n'offrait pas les mêmes occasions de dépaysement que celui de Jérusalem, ni dans les paysages, ni dans les populations rencontrées avec lesquelles on pouvait avoir quelque difficulté à se faire comprendre (le *Guide du pèlerin* donne une ébauche de lexique basque, Guillaume Manier, un vocabulaire espagnol), mais rien n'est comparable à la découverte du désert ou à la confrontation avec l'Islam. Le pèlerinage se passe sur des routes somme toute familières sur lesquelles on ne peut pas dire grand-chose Nompar de Caumont qui est allé à Jérusalem et à Santiago alors qu'il s'étend longuement sur le premier voyage, les pays traversés, les lieux saints visités, se contente pour le second de donner le détail des distances entre les étapes avec simplement deux développements, l'un sur la bataille de Najera en 1367 où Du Guesclin fut fait prisonnier par le prince Noir, l'autre sur le miracle du pendu dépendu à Santo Domingo de la Calzada[36]. C'est pourquoi sans doute le *Guide du pèlerin* tentait de donner une dimension mythologique au *Camino* en le disant tracé par un chemin d'étoiles auquel la Geste carolingienne ajoute une dimension épique.

D'autre part, arriver à Santiago ne signifie pas entrer dans une autre histoire. Les rites, tels que les rapportent les auteurs des récits sont ceux de tout pèlerinage vers un corps saint: confession, communion, vénération des reliques. Ainsi par exemple Jean de Tournai en 1488:

«(je)me confessay derriere le grand autel de ladicte eglise au plus pres d'ung petit autel sur lequel je fis dire messe et la endroict je reçupz le corpz de Nostre Seigneur Jesucrist...Après ce je montay a une eschelle de bois derriere le grand autel et la endroit j'accollay une image qui est taillie en bois quy est faicte a l'honneur de sainct Jacques et a ladicte ymaige sur son chief une couronne laquelle je prins en mes mains et mis sur mon chief....Apres on me monstra le bourdon dudict saint.....et puis nous allasmes au fond de ladicte eglise.... Et la nous fust monstré le chief de sainct Jacques le Grand, apostle et cousin de Jesucrist et avec plusieurs aultres nobles reliquiaires[37].»

Aucun déplacement n'est prévu hors de Santiago en dehors d'une possible avancée jusqu'à Padron. L'essentiel du pèlerinage est donc un cheminement long et difficile sur les sentiers, en enfonçant parfois dans la neige jusqu'aux genoux, comme l'abbé Bonnecaze[38], ou les pieds blessés par de mauvaises chaussures, comme Jean de Tournay:

---

35 *Chemins de Compostelle. Trois récits de pèlerins, op. cit.*, p. 46-52, 69 et 70.

36 Nompar de Caumont, *Le Voyage d'outre-mer à Jérusalem*, présentation Dansette, B. in *Croisades et Pèlerinages, op. cit.*,p. 1057-1123 et *Chemins de Compostelle...,op. cit.*, p. 11-17.

37 Polak, Lucy, *The Pilgrim Book of Jean de Tournay (1488-9)*, Londres, London university, 1958, 613 p., Introduction et notes, LIX-260 p., p.563-64.

38 *Trois récits de pèlerins, op. cit.*, p. 173-178.

«Je ne me sçavois comment soustenir ad cause des coustures desdictz cauchons et du drap quy estoit dur et ruyde: on euist ....couché sur les copz de mes deux piedz....ung doigt dedens les plaies que lesdictes coustures avoient faict; lesquelles plaies me durerent....jusques a ce que je fus retourné en Valenciennes et encoires depuis; neantmoins je ne laissay point a cheminer[39].»

Ainsi partir vers Jérusalem ou partir vers Compostelle sont deux démarches un peu différentes, l'une va vers le centre, l'autre, vers la périphérie. Aller à Jérusalem, «cœur et milieu de toute la terre du monde», pour reprendre les mots de Jean de Mandeville, c'est se retrouver au centre du monde et au cœur d'un passé-présent, d'une histoire qui a déterminé le destin de l'humanité. Aller à Compostelle, «où est l'un chief du monde qui est sur rive de mer», comme le dit Nompar de Caumont, c'est aller à l'extrémité des terres, faire face à l'inconnu, le vaste et redoutable océan de l'ouest où, selon la légende, Charlemagne a «fiché sa lance, quant il vit que il ne porroit aller plus avant[40]», c'est peut-être entendre un appel à partir vers l'avenir. Dès lors, on peut dire que c'est parce qu'il est l'aboutissement de ce long cheminement et l'invitation à le poursuivre que le pèlerinage à Saint-Jacques est le pèlerinage par excellence et que le nom de pèlerin doit être réservé à ceux qui l'entreprennent, comme le remarquait Dante:

«On donne le nom de romieux à ceux qui vont à Rome, de paumiers à ceux qui vont outremer d'où ils rapportent les palmes, et le nom de pèlerins à ceux qui vont au sanctuaire de Galice, parce que la sépulture de saint Jacques a été plus éloignée de sa patrie que celle d'aucun autre Apôtre[41].»

39 *The pilgrim book of Jean de Tournay, op. cit.*, p. 556.

40 *Grandes Chroniques de France*, éd. J. Viard, Paris, 1923, t. III, p. 206.

41 Dante, *Vita nuova*, 40.

János Zádori en Compostela. 1868

Antón Pombo Rodríguez
Asociación Galega de Amigos do Camiño de Santiago

Por casualidad, durante un viaje a Budapest y a partir de una breve cita del hispanista Zoltán A. Rónai,[1] tuvimos noticia de la existencia de un itinerario húngaro, del que era autor un tal János Zádori, que relataba un largo viaje por España en 1868. Después de consultar las bases de datos y repertorios bibliográficos de la historia contemporánea española, y muy especialmente las publicaciones sobre literatura de viajes en la época isabelina, constatamos que aquella aportación magiar, pese a su indudable interés, había permanecido completamente ignorada entre los historiadores de la España contemporánea. La traducción al castellano de un par de capítulos acrecentó nuestro interés por la obra de Zádori, pues al valor de la fuente inédita se unía una meritoria calidad literaria, tanto es así que, sin temor a exagerar, podríamos incluirla como una de las mejores y más completas relaciones escritas sobre la España decimonónica, y ello a pesar de que el elenco de los viajeros que dejaron testimonio de su experiencia por nuestro país no es, precisamente, exiguo para la época; recordemos, entre otros muchos, a Alexandre de Laborde, Washington Irving, Lord Carnarvon, Prosper Merimée, George Borrow, Charles Dembowski, George Sand, Theóphile Gautier, Richard Ford, Alban Stolz, Hans Christian Andersen, Richard Roberts, Víctor Hugo, Edmondo de Amicis, Reinhold Baumstark, etc.

A las virtudes expresadas, el itinerario tardo-romántico de Zádori añade otros valores a tener en cuenta: ser el primero y ya tardío libro de viajes húngaro del s.

1 Z. A. Rónai, "Peregrinos húngaros a Compostela", *Iacobvs*, 19-20 (2005), p. 292.

XIX por España; haber manejado una cuantiosa documentación bibliográfica en alemán, francés e inglés para preparar su recorrido; el conocimiento por parte del autor de la lengua castellana, hecho que facilitó su comunicación con la gente del país, la lectura de periódicos y un mejor análisis de la realidad española de primera mano; haber recorrido España en el momento en que se fragua y estalla la Gloriosa, lo que le permite aportar numerosos datos sobre el ambiente pre-revolucionario y el fin de la monarquía isabelina; y, sobre todo y por lo que nos afecta, la decisión de situar como una de las metas ineludibles de su itinerario la ciudad de Compostela, a la que acude con vocación de peregrino. En efecto, Zádori dedica un capítulo completo a Galicia, en un desvío realizado con mucho esfuerzo para conocer un santuario por el que sentía una gran devoción. Su aportación se convierte así, para un territorio y una ciudad tan poco frecuentados por los viajeros decimonónicos extranjeros, en un documento de extraordinario valor para conocer el ambiente de la ciudad en 1868, en la antesala del año santo que algunos estudiosos del mundo de la peregrinación han considerado como el de la más baja presencia de romeros de la historia.[2]

El autor

Nacido en 1831 en Kátlócz, población del distrito de Nagyszombat que tras la firma del Tratado de Trianón pasó de Hungría a Eslovaquia, y muerto el 30 de diciembre de 1887 en Esztergom, capital primada católica de Hungría, János Draxler, desde 1864 János Zádori, había cursado la carrera eclesiástica en la Universidad de Viena, ordenándose como sacerdote en 1854. Tras ejercer como capellán, a partir de 1864 pasó a residir en Esztergom, en cuyo seminario se le había encomendado impartir lecciones de Teología Dogmática. Tres años después, poco antes de emprender su viaje a España, habría obtenido el grado de doctor. Desde 1884 detentó una canongía en Esztergom, y en el tramo final de su vida acabaría rehusando la mitra de Besztercebánya.

Zádori no es una figura especialmente estudiada en Hungría, donde lo que más ha llamado la atención ha sido el contenido patriótico de algunos de sus sermones, al parecer bastante elogiados en su tiempo, pero no tanto su abundante producción literaria, que se centra en los textos de carácter devocional, la enseñanza de la Teología y la apologética del papado. Además de haber escrito al menos 37 libros, Zádori dirigió dos revistas de teología y publicó numerosos artículos.[3] De

2 Tomando el *Fraser's Magazine* como única fuente informativa, con un criterio meramente impresionista, Luis Vázquez de Parga habla de sólo 30 o 40 peregrinos presentes el día del Apóstol de 1869. L. VÁZQUEZ DE PARGA, J.M. LACARRA, J. URÍA RÍU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, t. I, p. 118.

3 Los datos bio-bibliográficos de János Zádori proceden de G. Walter, *Zádori János élete*, Esztergom, 1880 (1ª ed.), 1889 (2ª ed.), su primera y única biografía al margen de enciclopedias o repertorios; J. Szinnyei, *Magyar írók élete és munkái*, Budapest, 1891; *The Catholic Encyclopedia*, *t.* Z (1913), p. 745; y *Révai Nagy Lexikona*, 19 (Budapest, 1926), pp. 620-621.

repertorio bibliográfico hemos de resaltar especialmente su primer libro de viajes, titulado *Úti vázlatok Olaszországból. 1867* ("Bosquejo de un viaje por Italia. 1867"),[4] que ya fija la estructura y el estilo del posterior recorrido hispano; de su estancia en Italia también nos ofreció una monografía sobre las catacumbas romanas (*A római katakombák*, Pest, 1868). Durante el recorrido por España no se olvida de recordar este *tour* itálico, que también había incluido la visita de París, así como otros desplazamientos previos a Italia, Francia y Alemania. El hecho de haber viajado por varios países imprime a los comentarios de Zádori el refuerzo de quien se sabe iniciado, una no disimulada confianza en si mismo que se añade a la satisfacción personal de haber sido recientemente investido como doctor en Sagrada Teología, el más importante refrendo de su carrera eclesiástica. Al respecto, su orgullo será manifiesto cuando en la catedral de Compostela pregunten por él para entregarle una carta de su compañero de viaje, que se había detenido a investigar en el archivo de Simancas; a las cuatro interrogaciones que edifican su honra contesta, satisfecho, en sentido afirmativo:

"¿Senñor es Hungaro? Si señor.
¿Professore de la Teologia? Si señor.
¿Doctor de la Teologia? Si señor.
¿Esaminatore Prosyñodale? Si señor".[5]

Otro rasgo que caracteriza a nuestro personaje es el de su completa formación humanística, destacando como melómano que en todo momento opina sobre la música sacra, los coros de los templos e, incluso, el tañido de las campanas; también lo hace, y por cierto sin gran mesura, como crítico de arte, temática en la que parece desenvolverse con suma habilidad y desparpajo; en otras ocasiones también nos va revelando su querencia por otras disciplinas como la historia civil y sagrada, la literatura o la filosofía. No obstante, es preciso apuntar que la mayor parte de sus comentarios suelen aparecen envueltos bajo el manto de la Teología.

De carácter tímido y por momentos dado a la melancolía, muy en la línea de la idiosincrasia magiar, Zádori manifiesta muchos rasgos que lo aproximan al carácter gallego. Lo ratificamos en varias muestras, que van salpicando el viaje, de lo que podríamos denominar arrebatos de morriña o saudade. La concepción del *Grand Tour* como un largo itinerario, de formación y aprendizaje, a través de lejanos países, empapa por completo al autor, que puntualmente se siente atrapado por un sentimiento de profunda soledad, en tierra extraña y sometido a las penalidades propias de todo aquel que se aparta del hogar. En ese momento, aún

4 Pese a haber sido realizado un año antes sería publicado, como el viaje a España, en 1869 (en Eger).

5 J. ZÁDORI, *Viaje a España. 1868*, Santiago de Compostela, 2010, pp. 371-372. A partir de aquí citaremos siempre a partir de la ed. crítica, a cargo de A. Pombo Rodríguez y con traducción de J. M. González Trevejo, del original en húngaro *Spanyol-út. 1868*, Pest, 1869.

a sabiendas de que su situación es transitoria, y que él mismo es quien ha escogido emprender esta aventura, se desliza sin remedio hacia el pozo de la postración.

Planteamiento, estructura y estilo de su itinerario

La pasión por el viaje es el principal estímulo de János Zádori, que como otros viajeros de su época no concibe la existencia sin este enriquecedor aporte. Su ansia por conocer paisajes, tierras, ciudades, monumentos, obras de arte, costumbres y gentes diferentes es notable. Es así como la curiosidad pasa a convertirse en el acicate primordial del viajero, permanentemente invitado a sentir pasión por su experiencia, al disfrute de lo nuevo y a un permanente aprendizaje. En ocasiones surgen los momentos de flaqueza y decepción, haciendo aflorar sentimientos íntimos que, para incrementar el ambiente de confidencialidad, son transmitidos al lector.

Más allá de una intención retórica por llenar el gran vacío de los viajes húngaros por España, pues hasta la fecha ninguna relación había sido publicada en magiar sobre este país a lo largo del s. XIX,[6] el itinerario de Zádori encaja perfectamente en el modelo del *tour* burgués romántico, en pos de peculiaridades y tópicos a través del territorio más exótico del Continente, con su meca del folclorismo en Andalucía y destino predilecto en Granada y La Alhambra. Aunque el autor trata con profusión el análisis de los aspectos materiales de la realidad, su formación le impulsa a prestar una mayor atención por las cuestiones sociales y morales. Por otra parte, la condición de eclesiástico hace que se decante por filtrar la mayor parte de sus reflexiones con el tamiz de la teología, siendo frecuentes las divagaciones sobre el viaje como metáfora de la vida, a propósito de las huellas que va dejando el paso del tiempo o poniendo de relieve la acción del halo divino sobre el devenir de los hombres y los pueblos.

La estructura del texto resulta clásica, ya que tras la introducción, bastante breve y poco dada a los excesos literarios o de omnisciencia, tan comunes en estos espacios, se van sucediendo los dieciocho capítulos, titulados con el nombre de ciudades o lugares relevantes del itinerario, entre ellos el dedicado a Santiago de Compostela. El hilo cronológico de la narración, que define la literatura odepórica

6 Nada tiene de extraña la situación, en correspondencia con la escasa difusión de la lengua magiar, lo que obligaba a las clases cultas a aprender otras lenguas, entre ellas el alemán, por la pertenencia de Hungría al imperio de los Habsburgo, como idioma culto de prestigio el francés y, en menor medida el inglés. Contamos con algunos relatos tardo-medievales de peregrinos a Compostela (Ulrich Cillei G. Grissaphan), y el primer itinerario húngaro de la Edad Moderna corresponde a los franciscanos Gaspar Jászberényi y Ambrus Podiebradky, que realizaron su viaje en 1670. En el s. XIX sólo existía una traducción de una colección alemana, realizada por János Kis (Pest, 1808), cuyo segundo volumen versaba sobre España y Portugal. Á. Anderle, *Kalandozók és zarándokok. Magyar témák a középkori spanyol történelemben -historiográfiai vázlat-*, Szeged, 1992, pp. 25-34; K. KÉRI, "Bús donnák és más csodák –Magyar utazók írásai a spanyol nőkről (1808-1911)-, *Valóság*, 7 (1999), pp. 58-64; Á. Ánderle, S. Pethő, "Húngaros en España, españoles en Hungría. Balance historiográfico, estado de las investigaciones", *La Musa Digital* 6 (2004); Z.A. Rónai, *Op. cit.*, pp. 287-293; y Á. Ánderle, "Húngaros en el Camino de Santiago", *Iacobvs* 15-16 (2005), pp. 233-240.

únicamente se ve alterado por interpolaciones más o menos eruditas, de carácter enciclopédico, referidas a la geografía, la historia, la literatura y sus personajes. Otro tanto cabe decir del descriptivo de los monumentos, para el cual utiliza otras fuentes bibliográficas con la intención de que su libro tenga una utilidad práctica, al modo de un manual o cicerone que no se limite a entretener al lector en casa. Por último, al modo de los literatos románticos, gusta introducir leyendas y cuentos para hacer más ameno el texto, aunque nunca recurre al calzador, pues estos siempre están referidos a alguna circunstancia del itinerario. En el balance final el peso de lo subjetivo y lo objetivo, el anecdotario del viaje y las aportaciones de gabinete, las opiniones y sentimientos, por una parte, y los datos fríos, por otra, logran un equilibrio admirable en el que ha impreso su huella un espíritu poco dado a la presunción, agudo pero humilde en las formas, atento a sus lectores y a agradar formalmente. En este sentido hemos de entender las reflexiones jocosas y las notas de humor, bastante abundantes, que contribuyen a quebrar la monotonía y la gravedad del viaje.

A partir de sus propias referencias, no siempre explícitas, y de las notas que sitúa a pie de página, hemos localizado muchas de las obras que Zádori manejó para planificar el viaje y, a posteriori, redactar el libro. La mayor parte de las citas corresponden a autores alemanes y franceses, y en menor medida a los ingleses, con predilección por las guías y diarios de viaje (Reinhold Baumstark, Lorinser, Alban Stolz, Cuendias, A. de Laborde, Delavigne, Davillier, Gautier o Borrow); en la selección comprobamos que se combinan los "clásicos", resultando llamativa la ausencia de Richard Ford, con otras aportaciones de prestigio y éxito editorial más recientes. Las restantes menciones aluden a literatos como Washington Irving, obligada en Granada, o Víctor Hugo; a obras españolas como los *Recuerdos y bellezas de España*, de Parcerisa y Quadrado, o la monumental enciclopedia de Pascual Madoz; a historiadores como Ranke, Heine, Schiller, Segni o el P. Marina; y a críticos como el germano Menzel Farkas.

Podemos concluir afirmando que el estilo de la obra aún es romántico, tanto en el planteamiento general de esta obra (aventuras, pasión, enigmas, sorpresa, leyendas, historia medieval, folclorismo...) como a través de la pintura que realiza de situaciones, paisajes, monumentos o episodios históricos, en ocasiones dejándose llevar por una narración poética cargada de emociones, adjetivos y metáforas. Sin descuidar la proximidad al lector y el tono coloquial, Zádori se mueve dentro de un registro culto, con un lenguaje elegante y cuidado, pero desea que su texto sea a la vez ameno y útil, y no sólo un testimonio documental para mayor gloria de su redactor.

Recorrido y medios de transporte empleados

No se puede decir que Zádori dejase un gran margen para la improvisación, pues como buen centroeuropeo, dotado además de un carácter meticuloso, había

programado con bastante detalle su itinerario. A pesar de ello, sobre la marcha se vio obligado a introducir algunas modificaciones sobre el diseño inicial, y la variación más significativa fue la imposibilidad de conocer el Levante (Alicante y Valencia), resultando también inviable cumplir el deseo de pisar África con un traslado a Ceuta. Los retrasos en algunos desplazamientos, el creciente temor a realizar travesías por mar o la oportunidad de asistir a los toros en Córdoba, justificaron estas ausencias.

Prescindiendo de los lugares de paso, el teólogo partió de Esztergom y se detuvo cierto tiempo en Venecia, Padua, Florencia –con una excursión a Fiésole-, Pisa, Livorno, Génova, Girona, Barcelona, Zaragoza, Madrid, Toledo, Córdoba, Sevilla, Cádiz, Málaga, Granada, de nuevo Córdoba, Aranjuez, El Escorial, Santiago de Compostela, Burgos, Montserrat, Avignon y Lyon. El recorrido, por lo tanto, tuvo un carácter eminentemente urbano, y entre las cuentas de su particular rosario figuran los grandes centros del arte y la historia de España, por otra parte habituales en el *tour* romántico que había sido fijado a partir de los años 30.

Por lo que atañe a la duración, el recorrido se prolongó durante cuarenta y nueve días, del 10 de agosto al 27 de septiembre. A diferencia de otros viajeros, Zádori no fija con precisión las referencias cronológicas, y sólo de vez en cuando alude a las fechas de llegada o partida a determinada plaza. Esto no es un impedimento para que conozcamos con bastante exactitud el calendario de su viaje, con arribada a Madrid el 28 de agosto, vuelta de Granada a Córdoba el 8 de septiembre –para la Feria de la Inmaculada- y fugaz estancia en Santiago de Compostela el 14 y 15 de septiembre. Cuatro días después lo encontramos en Montserrat; a continuación, de Barcelona se dirigirá a la frontera para regresar a su patria.

La primera parte del viaje por España, hasta el 8 de septiembre, la realizó en compañía del también teólogo Fraknói, que como ya hemos apuntado se detuvo en el Archivo de Simancas para estudiar la figura del gran cardenal húngaro Péter Pázmány, sobre el que acabaría publicando un trabajo monumental.[7] Los intereses de ambos eran dispares, y si bien Fraknói tenía curiosidad por conocer Madrid, Córdoba, Granada o Sevilla, no manifestó tanto entusiasmo por prolongar su periplo hasta Compostela o Montserrat, pues su objetivo era más intelectual, y no tan curioso y devocional como el de Zádori. Por contra, el autor del *Spanyol-út* reconoce que aquellos centros de peregrinación, a los que acude en el tramo final del viaje, eran dos de las metas obligadas de su viaje por España, algo que nos puede chocar, en el caso gallego, por la escasa proyección de la que gozaba la ciudad del Apóstol en este período, que además coincide con el de la más rotunda decadencia de su peregrinación. Pero una cosa fueron apetencias y motivos, y otra los resultados: la ciudad de Santiago –no así la catedral en si misma- le acabaría decepcionando; en

7 Vilmos Fraknói (Ürmény, 1843-Budapest, 1924), con documentación procedente de varios archivos europeos, sería el autor de la biografía *Pázmány Péter és kora*, Pest, I (1868), II (1870) y III (1872).

cuanto a Montserrat, a cuya montaña y abadía dedica los más exacerbados elogios, constituiría una de las mejores experiencias del itinerario por España. Con todo la cima del viaje, y en esto coincide con la mayoría de los viajeros románticos del siglo XIX, se situó en La Alhambra, monumento elevado al rango de mito que en Zádori obtiene pleno refrendo.

El medio de transporte prioritario es el tren, definitorio de la época, pero con la novedad, en personas de su condición, de frecuentar en bastantes oportunidades la tercera clase, a un tiempo para ahorrar y para vivir en mayor proximidad con las clases populares. La confianza demostrada hacia el ferrocarril nos transmite con claridad la concepción burguesa del progreso, siendo constantes las alusiones al estado de las líneas, la comodidad del servicio, la inesperada puntualidad, la gestión de los despachos de billetes y otros aspectos de este mundo. En su opinión el avance del ferrocarril, que en España se ha desarrollado notablemente en la época isabelina, ha implicado, de forma automática, el desarrollo económico y la prosperidad.[8]

Fiel al anterior planteamiento, no es de extrañar que cuando tenga que emplear otros medios de transporte se sienta inseguro, por ejemplo al embarcarse, o simplemente incómodo, así en la diligencia. Por mar se ahorra tiempo para cubrir largas distancias, pero la experiencia no es aconsejable: de Livorno a Génova, y de aquí a Marsella, las travesías no fueron nada agradables, pero de Cádiz a Málaga, abrumados por un temporal, creyó llegada la hora de rendir cuentas a Dios.[9] En cuanto a la diligencia, se convierte en la única opción para alcanzar dos de las ciudades clave: Granada y Compostela. Si bien resulta pintoresca, y está asociada a las aventuras románticas descritas por Richard Ford[10] y otros viajeros precedentes, aunque los bandoleros ya han desaparecido de Sierra Morena merced a la acción de la guardia civil, los largos traslados en estas cajas de madera, prescindiendo de la buena o mala fortuna que se pueda tener con la compañía del pasaje, se identifican con un ejercicio del pasado, francamente agotador. En tal sentido hace especial hincapié en el calvario sufrido entre Santiago de Compostela y Brañuelas, la estación terminal del ferrocarril en construcción entre la Meseta y Galicia, una dura penitencia que, incrementada por el altísimo coste del pasaje, se prolongó sobre unos caminos penosos durante 44 terroríficas horas.

---

8 "En diez años se han construido en España tantos trenes como en ninguna parte de Europa en el mismo período". *Viaje a España...*, p. 356.

9 "Desgraciados de nosotros, habíamos estado tres veces en el mar y las tres veces estuvo encrespado, nos había aterrorizado, e impedido dormir o comer llevándonos a un estado de desesperación. No es de extrañar pues que mientras resplandecía aún *la fuente blanca*, me hiciera la promesa de no viajar nunca más por mar". *Viaje a España...*, p. 245.

10 R. Ford, *Hand-Book for travellers in Spain, and Readers at Home*, London, 1845, y *Ghaterings from Spain*, London, 1846.

El paisaje, las ciudades, el arte, las gentes...

No cabe duda que el país de origen ha modelado el gusto de Zádori por el verde y las montañas, que abundan en regiones como Cataluña, Andalucía y Galicia, pero no en la gran planicie, máxime en verano y tras la siega, que ocupa el centro de España. El paisaje, por lo tanto, influye y determina el ánimo del autor, que reniega del semidesértico secarral que rodea por todas partes a Madrid, gozando en cambio, muy especialmente, de la campiña andaluza con sus olivares y cultivos en las vegas. Del mismo modo, al aproximarse a Galicia su espíritu se alegra, pues las panorámicas que descubre desde la ventanilla de la diligencia le recuerdan gratamente a Hungría:

> "El paisaje se volvía cada vez más bello, las montañas se dilataban, y los valles sonrientes, los montes de suaves pendientes, formaban el horizonte; la región era fértil y bella, como el valle del Vág".[11]

La misma concepción burguesa del progreso, aplicada a los medios de comunicación, sirve a nuestro doctor en teología para evaluar las ciudades que va conociendo. En ellas admira la traza del conjunto urbano, su ambiente o animación, los bulevares y paseos, la nueva edificación, la calidad de los templos y, en el caso de las históricas, también la agrupación de monumentos. Al llegar a Compostela, sin embargo, manifiesta su decepción ante el cuadro de una ciudad sumamente vetusta, repleta de robustos edificios de piedra negra y dotada de un comercio paupérrimo, indigno de lo que cabría suponer en un centro de peregrinación como éste. Ante tal panorama, tan sólo encontrará consuelo y emoción en la catedral, allí donde reposa el cuerpo del apóstol Santiago.

En el extremo opuesto, ya lo hemos adelantado, se sitúa Montserrat, notable centro de peregrinación, bien organizado, en pleno proceso de exaltación y muy frecuentado por los devotos en fin de semana, y para mayor gozo inserto en un prodigioso enclave natural: se trata de "una de las curiosidades más destacadas de España, es obligatorio verla".[12]

Zádori manifiesta su predilección por el arte medieval, y sobre todo por la arquitectura gótica, que considera el paradigma de la espiritualidad. A diferencia de Francia o Italia, los templos españoles le parecen oscuros, en gran medida por estar repletos de cortinajes que impiden la entrada de la luz, pero también de altares, imaginería, sepulcros y otras piezas de arte que los convierten en auténticos museos. En cuanto a las catedrales, su espacio interno se ve reducido por esa peculiaridad nacional de colocar la sillería de coro en medio de la nave central. Sobre estas magnas basílicas, tras haber conocido varias de las más grandiosas que existen en España (Toledo, Granada, Málaga, Sevilla, Compostela), se queda con la

11 *Viaje a España...*, p. 363.

12 No en vano, el relato de Zádori alcanza aquí su cénit, y Montserrat deja en su memoria un recuerdo imborrable. *Viaje a España...*, p. 393.

de Burgos, recomendando a todo aquel que se dirija de España a Francia por esta vía que "haga una excursión a Burgos, porque en ningún lugar encontrará algo parecido".[13] Por lo que respecta al exotismo, en el plano de la arquitectura elige la gran mezquita cordobesa, realmente sin par y seductora, aunque la supera por su ubicación, complejidad y valor histórico el palacio granadino de La Alhambra. Algunos de los edificios más representativos son tratados a través de pequeñas monografías, que a veces se ensamblan con cierta pesadez en el texto: así la basílica zaragozana del Pilar, el palacio real de Madrid, la mezquita de Córdoba, los Reales Alcázares y la catedral de Sevilla, La Alhambra de Granada o la catedral de Santiago de Compostela.

Objeto predilecto de sus análisis, los ciudadanos españoles son caracterizados como hospitalarios y generosos, cultos incluso entre las clases populares, muy habladores y con sentido del humor, familiares, poco amigos de los franceses y simpáticos con los alemanes, muy devotos y piadosos, de buena convivencia entre las diferentes clases de la sociedad y fieles a sus tradiciones. En este sentido, pronto capta la enorme diversidad existente entre los diferentes pueblos que componen el reino: catalanes, aragoneses, castellanos, andaluces, gallegos..., todos ellos distintos al resto. A los gallegos, muchos de los cuales trabajan como segadores itinerantes o aguadores, y las mujeres como nodrizas, los presenta como los más nobles habitantes de España, fieles, honrados y trabajadores, y por ende dignos custodios de las reliquias del Apóstol Santiago.[14]

La valoración global sobre España es bastante positiva, y si bien el húngaro no ha encontrado ya el pintoresquismo difundido con tanta pasión por los viajeros románticos que lo han precedido, si se ha topado con un caleidoscopio cultural, aunque también con un progresivo proceso de "integración" en los modos europeos. Lo diferencial está en retroceso, y el progreso, ya entonces, tendía a igualar a los pueblos del continente.

Zádori, a quien suelen confundir con un alemán, en todo momento se siente orgulloso de su patria, pero sin caer en el chauvinismo. Lo constatamos varias veces a lo largo de su relación, pero el ejemplo más significativo llega hacia el final de su viaje, en la catedral de Compostela, donde su gozo es infinito al encontrarse ante un confesionario con el rótulo *"pro lingvis germanica et hungarica"*.[15] Para el eclesiástico, además de un gran honor, esta es la demostración fehaciente del peso de la peregrinación magiar en el pasado, pues, aplicando la lógica, de otro modo no tendría sentido, máxime conociendo el presente, que el cabildo hubiera situado en el mismo nivel a Hungría y su idioma con otras naciones poderosas como Francia, Italia o Alemania.

13 *Viaje a España...*, p. 385.

14 *Viaje a España...*, p. 379.

15 *Viaje a España...*, p. 368.

La estancia en Compostela

En el capítulo XV de *Spanyol-út*, Zádori narra el viaje en tren de Venta de Baños a Brañuelas, fin provisional de la línea férrea en construcción entre la Corte y Galicia, y a partir de aquí la truculenta aventura en la diligencia del Correo Real hasta A Coruña, desde donde prosigue, tras un breve descanso, hacia Compostela. En total emplea 37 horas en cubrir el trayecto en carruaje, alcanzando la ansiada ciudad del Apóstol el 14 de septiembre a las seis de la mañana.

Al llegar a Santiago se hospeda, no lejos de la parada de la diligencia (plaza de Cervantes), en la Fonda San Miguel, que si bien tiene un precio "escandalosamente barato",[16] luego se comprobará que no es tan acogedora como parece, sobre todo al escuchar a los ratones por la noche. Sin más dilación, pues no puede contener por más tiempo la emoción que siente, Zádori se dirige a la catedral, cruzándose de camino al cardenal,[17] que paseaba acompañado de un grupo de acólitos. Cuando llega a la basílica, interrumpe su diario para relatar lo que cuenta la tradición sobre el Apóstol Santiago, pasando a resumir las leyendas alusivas a la predicación, la translatio (versión de los siete varones apostólicos) y la inventio a partir del Padre Mariana, ofreciendo otras pinceladas históricas sobre el prestigio de la sede, la importancia de la peregrinación y la orden de Santiago.

Pronto reconoce Zádori la postración del peregrinaje. De hecho, le cuentan que el 25 de julio se congregan "masas más numerosas, pero en su mayoría son españoles"; durante su breve estancia, sin embargo, tan sólo pudo contemplar a "una mujer con el famoso bastón de peregrino".[18] La misma sensación surge al visitar el Hospital Real, donde en el presente hay más enfermos que peregrinos, y al charlar con un confesor de la catedral, el cual le comunica, con una rotundidad bien expresiva, que "los antiguos peregrinajes habían desaparecido prácticamente del todo".[19]

---

16 *Viaje a España...*, p. 365. En aquellos tiempos los hospedajes compostelanos eran todavía muy elementales. Recordemos que el principal foco de atracción artístico, en los años venideros, será el Pórtico de la Gloria, que había sido vaciado en 1866 para instalar una copia en el South Kensington Museum de Londres. En 1868 se publica el primer libro de fotografías del Pórtico, a cargo de T. Thompson. Por la misma época son llevadas a la imprenta las primeras guías completas para visitar la basílica, de la que son autores José Villaamil y Castro (*Descripción Histórico-Artística-Arqueológica de la Catedral de Santiago*, Lugo, 1866) y el canónigo José María Zepedano y Carnero (*Historia y descripción arqueológica de la basílica compostelana*, Lugo, 1870). La misma suerte le cabría a la magna obra del Maestro Mateo a través de la *Reseña Histórica del pórtico de la Gloria de la S.A.M.I. Catedral de Santiago* (Santiago, 1870) y "El célebre Pórtico de la Gloria de la ciudad de Santiago" (*Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, 9, 1870), traducción de un artículo de R.W. Lonsdale. Así pues, la proyección de Santiago como ciudad histórica y artística aún estaba en su fase inicial, y no llegaría a adquirir cierto éxito hasta los años 80, con el avance del ferrocarril que contribuyó de manera definitiva a la llegada de los "turistas" en pos de sus antigüedades.

17 Se refiere al salmantino Miguel García Cuesta, arzobispo de Santiago de 1851 a 1873, que había obtenido la púrpura cardenalicia en 1861. C. GARCÍA CORTÉS, *El cardenal García Cuesta, 1803-1873. Un eminente arzobispo compostelano en la España liberal*, Santiago de Compostela, 2006.

18 *Viaje a España...*, p. 367.

19 *Viaje a España...*, p. 374.

La descripción de la catedral, "gigantesca mole de piedra, tan oscurecida por los siglos que ya casi parece negra",[20] es bastante extensa, y no sólo de los elementos arquitectónicos o escultóricos, sino también de la liturgia y el ambiente que se respira en su interior. Ávido por lo curioso y singular, se detiene primeramente ante el *botafumeiro*, que contempla en la sala capitular y cataloga como algo único en el mundo. Sobre el gran baldaquino barroco opina que ha envejecido mal, con sus dorados desgastados y aspecto general de abandono, lo que provoca en el espectador una sensación deprimente. Refiere que bajo el altar, según era creencia en la época, se encontraba el sepulcro de mármol que cobijaba el cuerpo del Apóstol Santiago, aunque era el Trasaltar, donde tuvo el honor de oficiar dos misas, el que se situaba exactamente encima de las reliquias. Por tratarse de un visitante especial, le "iluminaron la cavidad bajo el altar para que viera el sepulcro de mármol y pudiera tocarlo como recuerdo".[21]

Tras la misa mayor, en la que con gran solemnidad se celebraba la festividad de la Santa Cruz, nuestro doctor en Teología, acompañado por un sacristán que le hace de guía, accedió también a la capilla de las reliquias, en la que llega a contar 85 relicarios, y pudo admirar, sin gran asombro a juzgar por lo poco que escribe sobre él, el Pórtico de la Gloria, que el año anterior había generado gran interés en la Exposición Universal de París. Al día siguiente también asciende a las tribunas y a la torre del Reloj. En su relación comete algunos errores, así al nominar "*Arabachería*" a la puerta de la Azabachería, al señalar que la iglesia tiene cinco naves y unas 40 capillas o cuando expresa que el Jubileo compostelano se celebraba cada siete años.

Al salir a las plazas que rodean la basílica se encuentra con numerosos campesinos que venden sus productos por un precio irrisorio, deteniéndose en trazar un dibujo de su pintoresca vestimenta, que en el caso de las mujeres cree inspirada en las esclavinas de los peregrinos; muy singular le resulta la montera, peculiar bonete que usan los aldeanos gallegos. Gusta especialmente de la plaza del Obradoiro, con el espléndido edificio del ayuntamiento coronado por el Santiago Matamoros –aquí abre un inciso para hablar de la batalla de Clavijo, origen de la iconografía- y el "hospital de los peregrinos".[22]

Sin embargo, el húngaro pronto comienza a transmitir su desagrado por diversos aspectos de la ciudad, en primer lugar por el tiempo. El final del verano debió resultar especialmente frío y ventoso en Galicia, ya que Zádori incluso cree que el clima gallego es más riguroso que el de Esztergom. Poco después, sus oídos padecen el nada harmónico repicar de las campanas, y tampoco gusta de cómo suena el coro catedralicio. Otro inconveniente para la visita es que algunos edificios están siendo restaurados, entre ellos el Seminario, instalado en el convento de San

20 *Ibidem.*

21 *Viaje a España...*, p. 368.

22 *Viaje a España...*, p. 371.

Martiño Pinario,[23] y el Hospital Real. El cuadro que compone de la ciudad, como ya hemos anticipado, es melancólico y se caracteriza por la negritud, la vetustez y la estrechez de las calles, en aquel tiempo tan poco acordes con la idea burguesa del diseño urbano y el ornato, aunque no puede negar el carácter antiguo de Compostela, superior a todas las ciudades que ha visitado hasta entonces. En lo que respecta al comercio lo califica de primario, por lo que pocos eran los recuerdos que se podían adquirir en la ciudad, a no ser algunas medallas, y muchos de ellos fabricados en Francia o Italia. Al respecto quedó muy defraudado, tras haber acudido infructuosamente a los tres fotógrafos que trabajaban en la ciudad, por no haber encontrado fotos de la catedral.[24] Otro inconveniente, propio de una población sin movimiento mercantil, fue la extrema dificultad para cambiar sus napoleones de oro, y cuando por fin lo consiguió fue con una considerable usura.

A pesar de todo lo malo que encontró en Santiago, al final nos confiesa que le costó partir de la catedral, sobre todo una vez que tuvo en su mano el certificado del peregrinaje o *Compostela*: como tal peregrino se sentía, aunque hubiera llegado en diligencia, tras haber visitado al Apóstol. Tanto es así que en su adiós, ante la imagen del altar mayor, realiza una súplica para que la gran romería renazca para alcanzar el esplendor de los tiempos pretéritos:

"Creo que si hay días en el orden del tiempo en los que Dios nos escucha con placer, son las fiestas, ¿por qué no podría haber en el orden del espacio lugares, donde se pudiera hacer con mayor gusto el rezo venidero? Tales son para los católicos los lugares de peregrinación, porque desde allí, los rezos purificadores de píos y santos, las oraciones jaculatorias que inflaman los pechos torturados, hacen más practicable el camino hacia el cielo. Si Cristo Nuestro Señor eligió sus lugares de rezo, y amaba rezar sobre todo en las montañas, donde sólo se escucha el erial vacío, ¡que los cristianos tampoco abandonen en el futuro la costumbre que han estado practicando hasta ahora! Me fui de la iglesia pidiéndole al Apóstol Santiago una súplica para toda la vida, con el recuerdo ardiente de la devoción. Las grandes campanas repicaron con un ruido ensordecedor".[25]

23 Las obras responden a la reubicación del Seminario Conciliar, que precisamente desde 1868 había pasado desde el colegio de San Clemente a San Martiño Pinario. C. GARCÍA CORTÉS, "El Seminario Conciliar de Santiago. Nuevos datos para su historia", *Compostellanum, XXVI, 1-4* (1981), pp. 197-265.

24 *Viaje a España...*, p. 372.

25 *Viaje a España...*, p. 375.

Una fuente jacobea de gran interés: el libro de la cofradía francesa de peregrinos de Santiago de Lyon (1719)

Philippe Picone
Société Française de Musicologie
Centre d'Études Compostellanes de Paris

La mayor parte del tiempo perfectamente integradas al tejido social y urbano en que tienen su lugar y toman una parte activa, las cofradias nos dejaron, aún en la epoca moderna, testimonios importantes de la expresión de la piedad popular. Aunque a menudo la escasez de las fuentes conservadas aumente su interés, las numerosas cofradias de peregrinos de Santiago en Francia durante el barroco a veces han dejado archivos que constituyen fuentes muy interesantes para el conocimiento de su funcionamiento y para medir la importancia de la peregrinacion y del culto a Santiago en distintas regiones. En este contexto, y por distintas razones que van a exponerse, el libro de la cofradia de peregrinos de Santiago de Lyon es una fuente de gran interés.

Las cofradías ocupan y desempeñan un papel importante en la vida social y religiosa del tiempo barroco y, «porque corresponden bien así con la doctrina católica de la justificación por la fe y las obras, así como por la veneración tridentina de los santos[1]», conocen nuevo e importante desarrollo después del concilio de

1 Michel Pernot, in François Bluche (dir.), *Dictionnaire du Grand Siècle*, Paris, Fayard, 1990, p. 388.

Trento. Es cierto que «la reforma católica del siglo XVII, al ejercitar conjuntamente su acción sobre el viejo tronco de las devociones medievales, tejió en todo el reino una red apretada de cofradías que constituyeron las células de base de la sociedad cristiana querida por los Padres de Trento y el lugar privilegiado de las devociones colectivas[2]»; algunos testimonios certifican por otra parte, sobre todo al final del siglo XVI, de la reanudación de la peregrinación hacia Santiago de Compostela y del renacimiento de las cofradías.

Las cofradías constituyeron bien así uno de los principales vectores de difusión de las devociones del tiempo como tambien «uno de los principales espacios de sociabilidad y solidaridad de formas infinitamente variadas[3].»

Sin embargo, el contexto particular de la epoca moderna no les fue siempre favorable debido a la cuestión de las restricciones impuestas por los textos legislativos. El ejemplo de la cofradía de Santiago de la ciudad de Apth, en los Países Bajos austríacos, es bastante significativo: cuando fue suprimida por resolución de la emperatriz Maria-Teresa, el 8 de febrero de 1772, los cofrades peregrinos elevaron una protesta que fue transmitida por las autoridades urbanas con el siguiente comentario:

> *«La supresión total de esta cofradía es un medio asegurado, Señora, para detener estas carreras vagabundas y retener la gente joven en el país, donde se aplicará a ejercer sus artes y oficios o a servir Su Majestad si tiene inclinación[4].»*

En este caso, el peregrino aparece como un individuo que «pertenece a las clases peligrosas y su identidad espiritual no es ya reconocible si se clasifica por parte del anacronismo o de la hipocresía, es que su figura, móvil y extranjera viene a perturbar el cuadriculado espacial emprendido por el orden del Estado moderno[5].» A pesar de eso, la mayor parte del tiempo la cofradías siguen funcionando, siendo perfectamente integradas al tejido social y urbano en que tienen su lugar y toman una parte activa. Nos dejaron en la epoca barroca, testimonios importantes de la expresión de la piedad popular.

Una pista de investigación interesante es la importancia que tienen la música y los músicos entorno a la expresión de esta piedad popular y los libros de cofradías son a veces fuentes muy interesantes. Las informaciones y las cuentas contenidas en estos libros, eventualmente asociadas con las partituras de música conservadas permiten intentar lo que llamamos «una musicología recontructiva» para poner la música en su contexto.

---

2 Michel Pernot, in François Bluche (dir.), *Dictionnaire du Grand Siècle*, Paris, Fayard, 1990, p. 389.

3 Bartolomé Bennassar et Bernard Vincent, *Le temps de l'Espagne, XVIe-XVIIe siècles, Paris, Hachette Littératures, 1999*, p. 187.

4 *Ibid.* p. 37, d'après E. Fourdin, *L'Hôpital Saint-Jacques à Apth* in Annales du Cercle archéologique de Mons, n° 12, 1875, p. 242-243.

5 Bartolomé Bennassar et Bernard Vincent, *Le temps de l'Espagne, Ibid.* p. 37.

Cuando existen, las disposiciones musicales encontradas varían mucho, con una primera comprobación: no son las más importantes cofradías que dan más importancia a la música y a los músicos. Se puede tratar, sin precisión peculiar, del empleo de unos ministriles –oboes, violines, bajones, serpentones, tambores o cantores– durante las procesiones o los oficios como tambien de los mismos y de organistas, seises, niños de coro pero con sus apellidos, nombres y salarios. La mayor parte del tiempo, los músicos dependen de la mesa de la cofradía, lo que es diferente en las iglesias dedicadas a Santiago en las cuales los gastos son a cargo de la parroquia o mutuos. En algunas cofradías, el empleo de músicos puede limitarse a la fiesta principal del apóstol, el 25 de julio, pero algunas los emplean también para las otras grandes fiestas del calendario litúrgico; algunos músicos aparecen puntualmente pero otros pueden aparecer durante varios años con salarios que evolucionan muy poco. En este momento, ninguna cofradía francesa conserva partituras, pero se hace mención a veces de la dignidad del culto, de la calidad del canto, mucho más raramente de la técnica del falso bordón o de cuando y como se debe tocar el órgano. Aunque raros, encontramos a veces músicos peregrinos: en 1604, un canónigo de la catedral de Nimes dio *«a dos pobres músicos que iban a España»* una pequeña limosna[6]; en 1665, la cofradía de Santiago en la iglesia de San Miguel de Burdeos acepta un tocador de violín como cofrade y en 1669 un tocador de tambor[7].

Investigando, tuve la ocasión de encontrar, conservado en el Archivo Departamental del Ródano en Lyon, el libro de la cofradía de peregrinos de Santiago, cofradía establecida en una capilla de la iglesia de Saint-Nizier de esta ciudad y los archivos conservan también una descripción de esta capilla en 1647. Desde un punto de vista musical, la única información contenida en este libro es el empleo de dos oboes[8] para las procesiones, la mitad de los gastos a cargo de la parroquia, la otra mitad dependiente de la mesa de la cofradía. Pero, vinculado con el tema de este congreso, me parecía interesante presentar este manuscrito de 43 folios, redactado con cuidado y letra bonita, muy diferente de los que pude ver en mis investigaciones.

El libro presenta la cofradía de Santiago como *«una de las primeras y de las más antiguas de esta ciudad[9]»* de Lyon. Empieza con una *«Epístola a los Señores[10]»* seguida de distintos capítulos que constituyen un conjunto seguramente único, a la vez por su amplitud y por la elegancia de su redacción. Cierto es que el manuscrito se destinaba probablemente a la publicación, aunque los estatutos antiguos siempre fueron observados pero, dice el texto, *«más bien por la tradición que por la escritura[11]»*,

6 Archives Départementales du Gard, Nîmes : G 595, fol. 165 v°.

7 Archives Municipales de Bordeaux : 66 S 240, *Registre de la confrérie de saint Jacques de Bordeaux établie en l'église St. Michel de Bordeaux – 1603-1675*, fol. 3 y fol. 79 respectivamente.

8 Archives Départementales du Rhône, Lyon: 15 G 156, fol. 36.

9 Archives départementales du Rhône, Lyon: 15 G 156, fol. 4.

10 Archives Départementales du Rhône, Lyon: 15 G 156, fol. 1.

11 Archives Départementales du Rhône, Lyon: 15 G 156, fol. 6.

lo que puede explicar a la vez su importancia y la calidad de la argumentación que desarrolla, todas cosas bastante inusuales en comparación con otros libros de cofradías que, a lo mejor, exponen sus estatutos, dan sus cuentas o descubren una lista de sus miembros.

El libro esta structurado de la siguiente manera :

«Epístola a los Señores» de 14 folios

«Estatutos Generales» organizados en 6 capítulos:

Capítulo I: [sin título], 10 artículos

Capítulo II: «De los que deben recibirse en la función», 3 artículos

Capítulo III: «De las ausencias y escándalos», 3 artículos

Capítulo IV: «De la adoración del Santíssimo en la capilla», 3 artículos

Capítulo V: «De los cofrades difuntos», 3 artículos

Capítulo VI: «De la procesiones», 12 artículos

«Reglas particulares»

«Deberes de los *courriers* (sacristanes)», 13 artículos

«De los maestros de ceremonias», 3 artículos

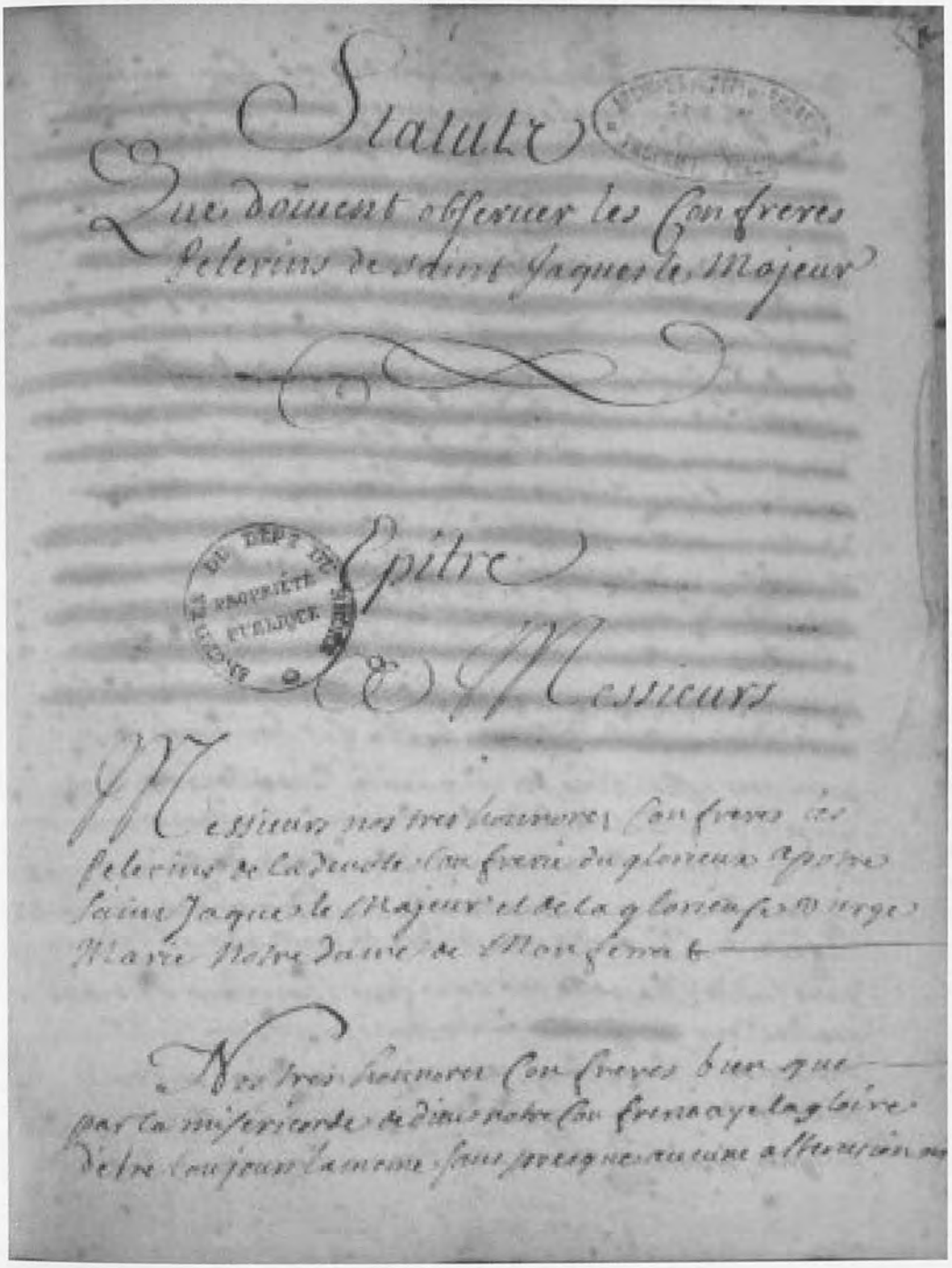
«Aprobación» del oficial metropolitano y gran vicario del arzobispo de Lyon, con fecha del 13 de marzo de 1719.

Además de las informaciones contenidas en los distintos artículos y que se refieren a la organización propia de la cofradía según los distintos temas expuestos en los títulos de los capítulos –informaciones muy similares a las que se pueden encontrar en otros libros– algunos pasajes hacen alusión al contexto histórico, el recuerdo más vivo y el más reciente siendo los desordenes de las guerras de religión en 1562, la peste de 1564, las hambrunas[12]. Con mucha cortesía y una diplomacia casi referente, el redactor – indicando que, desde estos terribles tiempos, los donativos son claramente menos importantes – parece no deber creer que los papeles perdidos de la cofradía puedan ser robados o destruidos, que fueron escondidos por antiguos cofrades y que sus herederos actuales, sin saberlo, los tienen, invitándoles a devolverlos[13]. Sin embargo, la imposibilidad que eso se produzca y el desorden que parece haberse insinuado en la cofradía impuso la necesidad de revisar los estatutos, para suprimar algunos artículos y aumentar otros, seguro que «*cada artículo es una antorcha para aclararnos el camino de la verdadera y sancta Peregrinación que significa penitencia y para ser verdaderos siervos de María y Santiago*[14] [...]»

12 Archives Départementales du Rhône, Lyon: 15 G 156, fol. 3.

13 Archives Départementales du Rhône, Lyon: 15 G 156, fol. 3.

14 Archives Départementales du Rhône, Lyon: 15 G 156, fol. 6.



Statuts
Que doivent observer les Confreres
Pelerins de sdict Jaques le Majeur

Epitre
A Messieurs

Messieurs nos tres honnorez Confreres les
Pelerins de la devotte Confrerie du glorieux Apostre
Saint Jaques le Majeur et de la glorieuse vierge
Marie Notre dame de Montserrat

Nos tres honnorez Confreres bien que
par la misericorde de dieu notre Confrerie ayt eu gloire
de tout temps la mesme sans prendre aucune alteration ou

Sin extenderse sobre los estatutos generales que tratan de la organización interna de la cofradía, se puede indicandar solamente que esta escrito que los cofrades deben tener una particular devoción al Santíssimo[15], que el derecho de entrada de la cofradía es de 5 libras y luego de 15 soles anuales que se pagan cada año en la fiesta del apóstol el 25 de julio[16]; que se hace cada año la elección de dos sacristanes y cuatro maestros de ceremonias (o más si se lo necesita)[17]; que hay tres asambleas anuales con la posibilidad de hacer otras si es necesario[18]; que, sin obligar nadie, está prohibido hacer las procesiones solamente vestidos con una camiseta[19], pero con un hábito de peregrino de tela negra sobre el cual esta bordado el escudo de la cofradía, con la concha y dos bastones entrecruzados, con un cordón de lana o seda, azul o rojo y llevando el sombrero no sobre la espalda pero sobre el brazo[20]; son muy pocos los libros de cofradía dando informaciones tan precisas sobre la ropa.

Las notables calidades de argumentación del autor se encontran en la «*Epístola*». Se lee que es necesario tomar ejemplo de todos los santos y las santas «*que hicieron este santo y dificil viaje de Santiago de Galicia*[21]», afirmando que San Luis, rey de Francia lo hizo «[...] *el retrato del cual sería todavía hoy sobre el gran pórtico del hospital de Burgos en el cual los peregrinos son muy bien recibidos lo que es un signo de los donativos que ha hecho así como en el real hospital de la ciudad de Compostela mismo y en la Iglesia Catedral de ella en la cual esta el cuerpo de Santiago y su magnífica tumba, hay aún la Capilla del Rey de Francia, la cual se enriqueció de preciosas reliquias por el Rey Alfonso el grande y sitúase en el fondo del santuario, allí casi todos los Peregrinos tanto francés como Españoles, Portugueses, Italianos, alemanes, flamencos, Piamonteses y de todas sortas de naciones de la Cristiandad reciben la santa Comunión*[22] [...]». San Luis, rey de Francia, murió en 1270, si hizo donativos, se puede tratar de unos de las antiguas fundaciones hospitalarias de Compostela, el hospital mayor o viejo, fundado en tiempos de Gelmírez. El autor cita también las peregrinaciones de las reinas Isabel de Portugal y Brígida de Suecia y de Guillermo de Guyena, conde de Poitiers[23], y dice que es necesario tomarles «*en santa imitación*[24]» y «*cuántos milagros se hacen por parte de dios en favor de los fieles Peregrinos de su rico Santiago, sería necesario libros en*

15 Archives Départementales du Rhône, Lyon: 15 G 156, fol. 25.
16 Archives Départementales du Rhône, Lyon: 15 G 156, fol. 18.
17 Archives Départementales du Rhône, Lyon: 15 G 156, fol. 15.
18 Archives Départementales du Rhône, Lyon: 15 G 156, fol. 17.
19 Archives Départementales du Rhône, Lyon: 15 G 156, fol. 31.
20 Archives Départementales du Rhône, Lyon: 15 G 156, fol. 30.
21 Archives Départementales du Rhône, Lyon: 15 G 156, fol. 6.
22 Archives Départementales du Rhône, Lyon: 15 G 156, fol. 6-7.
23 Archives Départementales du Rhône, Lyon: 15 G 156, fol. 7.
24 Archives Départementales du Rhône, Lyon: 15 G 156, fol. 7.

teros para trasladarlos todo[25]» pero el texto cita el famoso milagro del ahorcado y las gallinas de Santo Domingo de la Calzada[26].

El capítulo VI trata de las procesiones e indica que se hace cuatro procesiones anuales. Una de ellas es la mas importante, la tercera, «*que se llama la grande Procesión*» porque es la más antigua. Se llama también «*la procesión de la bendición de las uvas, ella se plega en el día y el apellido, a la procesión que hacen cada año los habitantes de la ciudad de Compostela, el primer domingo del mes de agosto, se plega también a las ceremonias porque desde mucho tiempo hace la vuelta del claustro del gran hospital de Lyon como la otra hace la vuelta del hospital real de Compostela*[27] [...]»

Este libro de la cofradía de Lyon lleva al menos dos reflexiones. La primera se refiere a su contenido y en particular a las referencias históricas y a las alusiones a Santiago de Compostela: obviamente vienen de un redactor perfectamente informado o sea quien conoce perfectamente lo que pasa en Compostela. Eso no significa que, en otros libros, los cofrades no lo saben, pero no hacen tan precisamente alusión o no utilizan estas informaciones para validar sus observaciones. De la misma manera, la presencia de personajes importantes, de santos en particular, es una cosa que se encontra algunas veces y a menudo para dar más peso : su imitación es difícilmente discutible. Este método no es propio a un libro de cofradía como el de Lyon, otros ejemplos famosos serían los impresos españoles del siglo XVII en torno a la cuestión del patrocinio de Santiago o de Teresa de Ávila: cada autor bombardea al lector con referencias históricas y opiniónes de muy doctos personajes. Sea lo que sea, en ningún momento en los libros de cofradías que pude ver aparecen detalles tan precisos o presentados de esta manera.

La segunda reflexión se refiere a la importancia de la cofradía de Lyon en el contexto de su tiempo. Bien se sabe que, durante el barroco, hubo una ola importante de textos, legislativos y represivos también, destinados a solucionar en particular los problemas de mendicidad y de vagabundeo, pero una mala lectura contemporánea, o lectura excesiva, hizo textos que prohibían las peregrinaciones mientras que muy poco de ellos vuelven a poner en causa el principio mismo de ellas. Así pues, como lo han escrito Philippe Boutry y Dominique Julia, «*en Francia, aparece una legislación restrictiva de la peregrinación durante el reino de Luis XIV, y la exposición de los motivos contenidos es muy significativa: el respeto del trabajo y el orden de las familias que la práctica de una peregrinación lejana trastorna*[28].»

El famoso real edito de 1665 de Luis XIV, indicando que «*muchos supuestos peregrinos van a Santiago de Compostela, Nuestra Señora de Loreto y otros santos lugares*

25 Archives Départementales du Rhône, Lyon: 15 G 156, fol. 8.

26 Archives Départementales du Rhône, Lyon: 15 G 156, fol. 9.

27 Archives Départementales du Rhône, Lyon: 15 G 156, fol. 28.

28 Philippe Boutry et Dominique Julia (dir.), *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe Moderne*, École française de Rome, n° 262, 2000, p. 32.

fuera del reino dejando padres, mujeres y niños, dejando su aprendizaje» todo eso con *«un espíritu de libertinage»* mientras que algunos *«se establecen en países extranjeros donde engañan mujeres casandose al perjuicio de las mujeres legítimas que tienen en Francia»* sera publicado de nuevo muchas veces a lo largo de los siglos XVII y XVIII.

Sin embargo, a partir de la publicación de estos distintos textos, algunas cofradías y algunas diócesises tomaron disposiciones particulares. Así pues, el 29 de agosto de 1721, la cofradía de Santiago de Lisieux deliberó *«que sea permitido recibir cofrades que han hecho la peregrinación de Tolosa porque la de Galicia es imposible por la defensa de salir del Reino*[29]*»*. En su asamblea del 24 de enero de 1745, la cofradía de Santiago de Narbonne modificará sus estatutos indicando que «[...] *el viaje que se hace habitualmente en Roma o a Compostela es ahora tan difícil que la cofradía correría el riesgo de carecer de miembros y así de perderse*[30]*»* y aceptará como cofrades los peregrinos de San Sernin de Tolosa, tanto más que debido a las dificultades de carácter financiero ligadas a la baja de los peregrinos y de sus donativos, el funcionamiento de la cofradía era problemático. De la misma manera, cuando la cofradía de Santiago de la parroquia de San Vicente de Bagnères-de-Bigorre completa, en 1774 y 1783, sus estatutos[31], el obispo de Tarbes, escribe: «[...] *después de haber visto y examinado los estatutos de la cofradía de Santiago creada en la iglesia parroquial de Bagneres aprobamos los dichos estatutos* [...] *a condiciones no obstante que no se exigirá de ninguna persona la peregrinación a Santiago de Compostela, estos tipos de peregrinaciones siendo defendidos por las leyes del reino a pena de galeras»*.

Algunas veces, el estudio de las cuentas, especialmente la subida o bajada de intradas de cofrades y de las cuotas pueden ser un indicio de la salud de una cofradía. No tenemos estas informaciones para la cofradía de Lyon, pero podemos imaginar que la cofradía no habría previsto la edición de sus nuevos estatutos si no fuera tan importante, a no ser que, como no lo hizo, la edición prevista sea una forma de estrategia destinada a mantenerla. Es interesante tener en cuenta que, en el mismo momento, algunas cofradías como las de París, Limoges, Tolosa o Burdeos, siguen siendo muy importantes con numerosos cofrades. La mezcla de estas dos reflexiones podría también considerarse como una forma de respuesta prudente de la cofradía de Lyon –que no podía ignorar los reales editos– a la legislación sobre las peregrinaciones.

La cofradía de Lyon conserva muchos de sus misterios, pero, a continuación de la comunicación del Pr. Domingo González Lopo, se podria cambiar el título de la nuestra en *«Los siglos oscuros de la Epoca Moderna, ¿crisis o esplendor de la cofradía de Lyon?»* En efecto, al tomar tan gran cuidado en la redacción de sus nuevos estatutos en 1719, la cofradía de Lyon propone un texto que, en fondo y en forma, garan-

29 Archives Départementales du Calvados, Caen: G 1139.

30 Archives Départementales de l'Aude, Carcassonne: H 628.

31 Archives Départementales des Hautes-Pyrénées, Tarbes: G 469 *«Aquestas son las coustitutions et ordonnances feytas et ajustades a la confrayrie del glorios apostol monsenhor Sent Jagme* [...] *l'an mil tres cens vingt cinq* [...]*»*

tizará, al menos para un tiempo, su perpetuidad y constituía una meta: sobrevivir y mantener la tradición. Ofrece también una interesante respuesta contradictoria a la idea un poco excesiva de la desaparición de la peregrinación durante la Epoca Moderna, incluso si hubo, como en otros tiempos, variaciones. En cuanto a la Revolución Francesa, sin desacreditar el importante acontecimiento político que constituye, es necesario matizarlo también: la toma de la Bastilla tuvo, en julio de 1789 una repercusión mucho menos importante que la ejecución del rey Luis XVI en enero de 1793, la mayor parte de las cofradías francesas funcionarán hasta este momento y sus libros de cuentas y deliberaciones, aunque a veces más desordenados, se callarán entonces con lo que constituirá ciertamente el hundimiento de una arquitectura y de un equilibrio « micro-societal» en el cual, Dios, el rey, los dos reunidos en la unción del sacre, constituían el fundamento.

ITINERARIOS

La *vía Francígena*: Camino a Roma, Santiago y Jerusalén

Paolo Caucci von Saucken
Università degli Studi di Perugia

La vía de peregrinación que llamamos *Francígena*[1], en realidad, nace como camino longobardo respondiendo a la necesidad política y militar de los diferentes ducados longobardos, en particular de los de Padania y Tuscia, de establecer entre ellos una conexión segura y practicable. La lucha con los bizantinos les obligaba a alejarse de las costas que la flota de Rávena tenía bajo control y, por tanto, a buscar un camino interno más defendible, lejos de esta amenaza. Por otro lado, la vía Aurelia que, al menos en su parte toscana, hubiera podido ser utilizada, había sido prácticamente abandonada justo en Maremma. Así nos lo recuerdan los famosos versos del poeta Rutilio Namaziano que, para regresar a su Narbona, ya en el 416, prefiere el uso de la nave que costea la vertiente tirrénica a la poco segura Aurelia, devastada por la guerra gótica, sin ningún tipo de mantenimiento y deteriorada por causa de las aguas[2].

---

1 Además del clásico ensayo de R. STOPANI, *La via Francigena: una strada europea nell'Italia del Medioevo*, Firenze 1988, véase también la obra de conjunto AA.VV. *Francigena. Santi, cavalieri, pellegrini*, (coordenador Paolo Caucci von Saucken), Serra club international, Milano 1999 que recoge ensayos de Paolo Caucci von Saucken, Lucia Gai, Massimo Miglio, Anna Benvenuti, Franco Cardini, Marco Piccat, Andrea Santoro, Marco Tangheroni, Mario Sensi, Genoveffa Palumbo

2 *Electum pelagus, quoniam terrena viarum*
plana madent fluviis, cautibus alta rigent:
postquam Tuscus ager, postquam Aurelius agger
perpessus Geticas ense vel igne manus
non silvas domibus, non flumina ponte coercet,
incerto satius credere vela mari.

Los longobardos se ven obligados a subir a los valles de los Apeninos a la búsqueda de un paso que intentan consolidar con una política de fundaciones de monasterios y castillos. El puerto de Monte Bardone resultará ser el más seguro y practicable. Lo mismo pasa con el siguiente, el de la Cisa que une los valles del Taro y del Magra, a lo largo de una ruta que ya los romanos habían usado para unir la región de Emilia con la Toscana. Paolo Diacono, en la *Historia longobardorum* recuerda la fundación de un monasterio por parte de Liutprando, en la zona del paso de la Cisa, en Berceto: "quod est situm in cacumine montis cui nomen est Bardo"[3], una elección que no oculta el deseo de usar la institución religiosa no sólo para la asistencia a los peregrinos y a los caminantes sino también para controlar un puerto que cada vez va adquiriendo mayor relieve.

Esta vía será continuada, por el Sur hacia Roma y hacia los pasos alpinos por los francos después de su victoria sobre los lomgobardos. Una vez que se aseguró el control de los puertos alpinos, estos fueron conectados con su territorio a través de los valles de Susa y de Aosta, usando prácticamente los mismos criterios de sus enemigos. Es decir, con la militarización de algunos tramos y con el desarrollo de una política de asentamientos religiosos en los puntos estratégicos, como es el caso de la abadía de Novalesa, que está situada al abrigo del paso del Moncenisio y que, a pesar de estar apartada de la ruta principal, desarrollará una gran influencia[4].

De este modo, la vía Francígena se convierte en el principal sistema de comunicaciones entre el mundo franco y Roma. Al principio, sobre todo, a través del Moncenisio. Después, a través del paso del Gran San Bernardo que vuelve a enlazarse con el sistema de vías que, remontando el próspero valle del Rin, lleva hacia los Alpes gran parte del flujo de viajeros de Europa Central.

Entendemos, por lo tanto, por vía Francígena todo el camino que, con sus variantes y rutas alternativas, mete en contacto Roma con el mundo franco a través de los valles de Susa y Aosta. Teniendo en cuenta que, una vez superados los Alpes, se unirá a las principales rutas que atraviesan la Europa Medieval y, por tanto, también con los itinerarios que llevaban a Santiago de Compostela.

Para empezar a describirla, podemos basarnos en las indicaciones de Sigerico que, durante su viaje de vuelta a Canterbury en el año 990, la define con precisión[5] Sigerico, que había ido a Roma para recibir el *pallium* de su ordenación episcopal anota las 80 etapas (en realidad 79, aunque la última *submansio* de su narración lleve el número 80) en que se divide la ruta entre Roma y Calais. El obispo indica un recorrido que, desde Roma, hace que siga la vieja Cassia hasta Bolsena, pasando por Sutri, Santa María de Forcassi y Montefiascone. No habla de Viterbo que, sólo más adelante, se convertirá en importante nudo de la Francigena con la

3 *Historia longobardorum*,VI,58.

4 G. SERGI,*Potere e territorio lungo la strada di Francia*, Liguori editore, Napoli 1981. En especial modo véase el cap. *Una grande strada e un grande valico: uomini, territorio, istituzioni*, pp.19-45.

5 Véase W. STUBBS, *Rerum Britannicorum Medii Aevii Scriptores*, vol 63, cap. VII, pp. 391-99 y R. STOPANI, *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo*, Firenze 1988, pp.55-56.

entrada de la vía en el interior de sus murallas. Durante la época de Sigerico, el camino discurre a lo largo del antiguo trazado de la carretera consular que, después de Forcassi, pasaba por San Valentino, por la zona del Bagnaccio, dirigiéndose al Norte de forma decidida. Después de Bolsena, el obispo describe las etapas de un itinerario que aprovecha el valle del Paglia, entra en el valle del Orcia, pasa por Torrenieri y Siena, continúa por las seguras colinas occidentales del valle de Elsa, toca Strove y San Gimignano hasta volver a bajar hacia el valle del Arno en la zona difícil y pantanosa donde nacerá la Orden de *San Jacopo di Altopascio*. Después, por Lucca, Camaiore y Luni entra en el valle del Magra; pasa por Aulla y Pontremoli, atraviesa los Apeninos por el paso de la Cisa para entrar en la vía Emilia en Borgo San Donnino, hoy Fidenza. Una vez cruzado el Po en Piacenza, Sigerico sigue el itinerario marcado por la vía romana que llevaba a Pavía, Vercelli e Ivrea, hasta Aosta. Más allá del Gran San Bernardo sigue el camino que lo lleva de regreso a su diócesis inglesa pasando por Lausana, Besançon, Reims, Arras y Calais.

Sobre el itinerario que Sigerico describe y que, sin duda, es fundamental para definir la vía Francígena, hay que hacer dos consideraciones:

La primera es que el obispo inglés ha identificado con precisión la principal ruta viaria que une Roma a los Alpes antes del año Mil, ofreciéndonos, de esta manera, un instrumento precioso para nuestros estudios. A tal proposito no hay que hacer confusión entre su itinerario, que no es otra cosa que el recorrido seguido por el prelado para regresar a su diócesis, con la totalidad de la vía Francígena, como, a veces, sucede. En realidad, el itinerario que describe Sigerico puede ser de utilidad para definir la Francígena hasta el punto en que desemboca en las numerosas rutas que, pasados los Alpes, se dirigían a los principales países europeos. El de mayor importancia es el gran sistema viario del valle del Rin que permitía la conexión entre ciudades como Basilea, Estrasburgo, Worms, Maguncia o Colonia. El paso del Gran San Bernardo permite también ir a Inglaterra, pasando por Paris, como señalará Andrew Paris en su *Iter de Londinio in Terram Sancta*[6] o, como hemos visto con Sigerico, siguiendo el camino de Reims.

La segunda observación que hay que hacer es que justo después de Pavía, ya desde la época romana, el itinerario indicado se divide en dos ramificaciones. La primera, que sigue Sigerico, conduce al Gran San Bernardo. La segunda, al valle de Susa y a los pasos del Moncenisio y del Monginevro. Se trata de una ruta que elegirá no sólo quien quiere ir a la Borgoña o la Provenza, sino el que, en dirección contraria, viene de Europa Central, como nos recuerdan los *Annales stadenses*[7].

---

6 S. SANSONE, *Tra cartografia politica e immaginario figurativo. Mattews Paris e l'Iter de Londinio in Terram Sanctam*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo (Nuovi Studi Storici, 84), Roma 2009,

7 *Annales stadenses auctore Alberto*, en Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, vol. XVI, Hannoverae 1860. Véase También R.STOPANI, *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella*, Firenze 1991, pp.104-108.

Para terminar, no hay que olvidar que en Italia hay numerosas vías *francígenas, francescas o romeas*, aunque el nombre de "Francígena" en la historiografía moderna -y en el imaginario general- es el que recibe esencialmente esta ruta. No sólo la literatura odepórica romana sino también las jerosolimitana y compostelana confirman la centralidad con respecto al territorio italiano de un recorrido "francígeno" que se usa total o parcialmente como principal vector devocional hacia los grandes santuarios cristianos de la Edad Media. En este sentido, es oportuno mantener esta definición para el recorrido que describe Sigerico junto a su principal variante occidental del valle de Susa.

El camino que nace del desarrollo de estos dos accesos alpinos, del uso de tramos de vías consulares romanas y de enlaces medievales es lo que, en su conjunto, llamamos, más por convención que porque haya tenido sólo y siempre este nombre, vía *Francígena*. En realidad, en los documentos, aparece indicada como vía *francesca* o *francisca, vía romea, Iter Sancti Petri, "vía del papa"*, a veces con nombres más específicos como *strada regia romana, vía montis Bardonis, vía publica*. En otras ocasiones, su nombre nace de los caminantes que la usan y, así asume el nombre de *strata francigenorum, strata publica peregrinorum et mercatorum*, o de *strata pellerina* o *pellegrina*.

Es un camino que debe ser entendido en un modo dinámico, con muchos itinerarios paralelos en el mismo valle y con numerosas variantes, algunas de importancia, según cuáles sean las circunstancias históricas y la mayor o menor atracción de las ciudades y de cultos emergentes. En este sentido, hay que considerar la vía Francígena como un eje viario fundamental. A ella se unen o se separan en diferentes puntos trazados alternativos que tomarán una mayor o menor importancia según su situación. También hay que entender la Francígena, al igual que, por otra parte, la mayor parte de los caminos medievales, como una ruta que influencia toda su área, según el concepto de área de camino, que Sergi ha definido tan bien y que sirve para identificar su conjunto de características[8].

Nos es de gran ayuda para el enfoque del tema de la vía Francígena como eje esencial de las *peregrinaciones maiores* uno de los primeros textos odepóricos que la definen. En él ya se aprecia cómo es utilizada para ir a Roma y a Jerusalén y cómo enlaza con los caminos que van a Santiago. Me refiero a la descripción del viaje a Roma y Jerusalén realizado entre 1151 e el 1154, por el monje islandés Nicolás de

8 G. SERGI, *Potere e territorio ... cit*, p.40 : "Alla base di questo studio è appunto un concetto di 'area di strada': una fascia di territorio in cui sono comprese le varianti locali del percorso, i centri monastici che sono a ridosso del percorso ma devono le loro origini e il loro sviluppo alle tradizioni -di pellegrinaggio e di sosta- a quella strada collegate, i centri incastellati i cui signori, conseguito prestigio per il fatto di avere beni e giurisdizioni presso una strada importante, non necessariamente fortificano e abitano un luogo al margine del percorso stradale".

Munkatvhera, abad del monasterio di Thingor[9]. Se trata del primer verdadero texto odepórico romeo que incluye, además del itinerario, las devociones cumplidas, la descripción de los lugares santos visitados y, además, sugiere la expresión de la cultura y de los intereses del autor. En este sentido, el abad islandés da a la vía Francígena una perspectiva no solo "romea" sino también jerosolimitana y, en un cierto sentido, incluso compostelana. En efecto, indica los dos puntos en los que la Francígena conecta con las rutas que llevan a Compostela: de forma genérica, cuando atraviesa el Po en Piacenza, recordando que allí llega la vía de Saint-Gilles y, de forma explícita, en Luni donde especifica la precisa unión con los caminos de Santiago ("En Luni convergen los caminos que vienen de España y de la tierra de Santiago")[10]. El itinerario de Munkathvera, por lo tanto, tiene no sólo el carácter de precisa fuente itineraria, sino también el valor simbólico de un trazado que une las tres *peregrinationes maiores,* identificando en la Francígena el tramo central y más representativo.

Munkathvera entra en el Gran San Bernardo después de haber seguido el valle del Rin que, sin duda, representa el punto de encuentro más importante hacia este paso. Efectivamente, desde Islandia había llegado, en primer lugar a Bergen, en Noruega. Después, a Aalborg, en Dinamarca y a continuación, a Stade en el delta del Elba desde donde había indicado varias posibilidades para llegar al valle del Rin. Cuando habla de Utrecht, dice: " la gente recibe el bordón, es decir, el báculo, y el zurrón y también la bendición por la peregrinación en Roma", refiriéndose al rito de la *benedictio perarum et baculorum* usada para la partida del peregrino. La ceremonia, descrita con amplitud y precisión incluso en sus significados simbólicos en el sermón *Veneranda Dies* del *Liber Sancti Jacobi,* escrito durante ese periodo en Santiago de Compostela, consiste esencialmente en la entrega al peregrino del bordón y el zurrón, los objetos que tendrán mayor utilidad durante el camino, que servirán para identificar a su dueño en cualquier lugar y que constituían la alegoría respectivamente de la Fe en la que tenía que apoyarse y de la Caridad indispensable para su viaje[11] .

Una vez en Italia, Munkathvera sigue esencialmente el recorrido de Sigerico, indicando algunas variantes como la de Milán ("a un día de viaje"), o nuevas etapas como Viterbo (*Biternisborg),* que, definitivamente, ha llevado la vía Francígena

9 La trad. del texto en inglés y por la parte a norte de los Alpes en. F.P. MAGOUN, *The pilgrim diary of Nikulas of Munkathvera,the road to Rome,* in "Medieval Studies" VI (1944), pp. 347-350; en italiano y por la parte italiana hasta Jerusalén en F.D. RASCHELLA', *Itinerari italiani in una miscellanea geografica islandese del XII secolo,* en " Filologia Germanica" XXVIII-XXIX,(1985-1986), pp.550-67. El texto también en STOPANI, *Le vie di pellegrinaggio ...,*cit., pp. 65-72.

10 STOPANI, *Le vie di pellegrinaggio...*cit. p.69.

11 R. PLÕTZ, *Benidictio perarum et baculorum und coronatio peregrinorum. Beiträge zu der ikonographie des Hl. Jacobus im deutschspracigen Raum, en Volkskultur und Heimet.* Fest für Josef Dünninger, ed. D. Harmening e E. Wimmer, Würsburg, 1986, pp. 339-376. El mismo ensayo con el título de *Contribución a iconografia de Santiago nos territorios de fala alemana,* en *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago,* (ed. V. Almazán), Vigo 1992, pp. 217-261.

al interior de sus murallas. El abad describe las principales devociones que encuentra como los milagros de la Santa Faz de Lucca y las huellas marcadas sobre la piedra de Santa Cristina en Bolsena. Cuando llega a Roma exclama con admiración: "Hay cinco sedes episcopales. Una está en la Iglesia de San Juan Bautista (...) Allí se encuentra la sede papal y se conservan la Sangre de Cristo, las Vestiduras de María y gran de parte de los huesos de San Juan Bautista; allí están el prepucio de Cristo y la leche del seno de María, fragmentos de la corona de espinas de Cristo y de su túnica y muchas otras reliquias sagradas, conservadas en un único gran vaso de oro"[12]. No se olvida del elemento más específico de una vía de peregrinación, es decir, de los hospitales que reciben a los peregrinos, tales como el de San Pedro en el paso del Gran San Bernardo, el hospital de Erik, entre Piacenza y Borgo San Donnino o el *Mathildarspítali* de Altopascio[13].

Desde nuestro punto de vista, el itinerario que describe Munkathvera es fundamental para definir a la vía Francígena, quizá más todavía que el archicitado relato de Sigerico, ya que es completado, enriquecido y ampliado con noticias que forman parte de la mentalidad del peregrino. A esto hay que añadir que los tiempos habían cambiado y que el abad islandés realiza una verdadera peregrinación y no un simple viaje de regreso como el prelado inglés, mostrando, de esta manera, una realidad mucho más compleja.

El cambio de los tiempos y de la estructura del itinerario se ve todavía más en el tercer e imprescindible texto que hay que citar para definir nuestro recorrido. Me refiero a los *Annales stadenses auctore Alberto.* Esta obra fue escrita entre el 1240 y el 1256 y se configura como el manual de viaje más completo para quien quisiera llegar a Roma en el s. XIII[14]. El texto comienza con un diálogo coloquial entre dos jóvenes que discuten sobre los principales caminos para ir a Roma:

Firri item dixit: Bene Tirri, Romam ire volo, expedias me de itinere.

Cui Tirri: Qua vía vis procedere ?

Et ille: Versus vallem Maurianam; sed prius ibo in Daciam pro equo, et sic procedam de Stadio.

Ad quem Tirri: Loca tibi nominabo et miliaria interponam[15].

La primera vía que indica Tirri para entrar en Italia es la del valle Moriana. Es decir, el paso del Moncenisio. Una elección que, aparentemente, responde a la necesidad de definir los principales pasos alpinos empezando por el más occidental. Pasados los Alpes, ya en la ramificación occidental de la Francígena, se sigue la

12 STOPANI, *Le vie di pellegrinaggio*...cit. p. 70.

13 *L'ospitalità in Altopascio. Storia e funzioni di un grande centro ospitaliero. Il cibo, la medicina e il controllo delle strade,* catálogo de la exposición a cura de Alessandra Cenci, Lucca 1996.

14 Cit. en nota n. 7

15 *Annales stadenses,* cit., p. 104.

misma hasta Bolonia donde se presentan dos diferentes posibilidades. ("*Ibi habe optionem duarum viarum trans montes*"): superar los Apeninos en el Alpe de Serra, o pasar por Florencia y llegar a Siena y retomar la Francígena. Hay que señalar que, en esta época, el paso por el Alpe de Serra parece ser muy utilizado, quizá por el despertar del culto franciscano, puesto que permitía llegar fácilmente hasta Asís desde Arezzo, como, por otra parte, se indica en el itinerario del contemporáneo Matthew Paris (1253). Tirri precisa que, es este caso, " habebis lacum perusinum ad manum dextram".

El panorama del sistema viario romeo se completa con la descripción de los itinerarios de regreso. "Qua vía michi redire consulis?" pregunta Firri a su amigo, que le indica cuatro posibilidades: :" poteris redire per vallem tarentinam" (Trento y, por tanto, el paso del Brennero), per Elvelinum (Paso del San Gottardo), per montem Iovis (Paso del Gran San Bernardo); poteris etiam per Pusterdal (por Val Pusteria)". En la práctica, los principales pasos alpinos. En la descripción de los itinerarios de regreso, Tirri también indica los pasos de los Apeninos. Estos, a mediados del s. XIII, se han convertido en los más usados por parte de los peregrinos. Es decir, el paso de Osteria Bruciata, entre Florencia y Bolonia, el paso del Alpe de Serra y el tradicional paso de la Cisa.

Entre los otros elementos que hay que señalar en este texto de extraordinario interés está la descripción del viaje por mar a Jerusalén, con una parada en Galicia para la probable visita a la tumba del apóstol Santiago y la indicación del periodo del año más adecuado para iniciar el viaje hacia Roma: *Quo tempore convenentius iter versus Romam accipitur?*, vuelve a preguntar Firri. En torno a la mitad de Agosto, explica Tirri, ya que en ese periodo el aire es templado, los caminos están secos, los días son lo suficientemente largos como para caminar y lo mismo las noches para descansar y los graneros están llenos de mieses y, por tanto, el aprovisionamiento es más fácil [16].

Las ricas ciudades burguesas favorecen una política de gestión y mantenimiento de los caminos, que son indispensables para su comercio. Se ofrecen al peregrino nuevas posibilidades que favorece el nacimiento de una red cada vez más extensa de hospitales.

La multiplicidad de los itinerarios romeos en el ámbito de los cuales se coloca la vía Francígena del s. XIV se consolida y se institucionaliza en el plano de la pe-

16 *Ibidem*, p.107:
Circa medium Augustum,
quia tunc aer temperatus est,
viae siccae sunt,
aquae non abundant,
dies longi satis
ad ambulandum,
noctes etiam ad corpus recreandum,
et invenies horrea
novis frugibus adimpleta

regrinación con ocasión de la nueva estación de los jubileos. Las vías de peregrinación jubilar se multiplican y, de esta manera, aumenta aún más la interconexión y la alternancia entre los diferentes caminos que desembocan en Roma radialmente. A menudo, se elige un camino de ida y otro de vuelta. A partir del s. XV toma cada vez mayor protagonismo la vía Flaminia, la cual permite visitar los santos lugares franciscanos de Asís y el emergente culto mariano de Loreto. Muchos peregrinos siguen la Francígena a la ida y vuelven al Norte por la Flaminia, o viceversa.

Los caminos jubilares no se detienen en la periferia de Roma, sino que entran en la ciudad y continúan dentro, aprovechando los diferentes planes reguladores que los papas preparan con ocasión de los jubileos. Se injertan a las vías ceremoniales y procesionales que consagran la ciudad y que aparecen indicadas con tabernáculos y "madonelle". La misma historia urbanística de la Roma renacentista y moderna puede ser leída como la progresiva adecuación a las necesidades de los diferentes Años Santos que marcan su desarrollo. Roma abandona su aspecto medieval con la excusa de las necesidades jubilares y las primeras modificaciones afectan siempre a las calles. Durante el Jubileo de 1475, Mattia Corvino, rey de Hungría, desea aumentar sus méritos con respecto al pontífice. Por eso, gasta veinte mil ducados para organizar un sistema viario dentro del burgo medieval que ha nacido alrededor de la basílica de San Pedro. A partir del Gran Jubileo de 1500, aumenta la intensidad de los cambios urbanísticos en Roma. Alejandro VI inaugura el 24 de Diciembre de 1499 una nueva calle que une directamente el Vaticano a Castel Sant'Angelo. Pedro de esta manera, abría la primera de las llamadas "calles derechas" que tendrán un papel práctico y simbólico de gran relieve durante los sucesivos jubileos romanos. Sin embargo, es sobre todo Sixto V quien organiza la ciudad en función del futuro jubileo y de los cada vez más numerosos peregrinos que llegan. *Piazza del popolo* se convierte en el acceso más usado. Es el lugar donde desemboca la Flaminia, la vía jubilar que, junto a la Francígena, era más concurrida en ese momento. Desde *Piazza del Popolo*, ya convertida en vestíbulo de la ciudad, Sixto V abre una calle de más de tres kilómetros que atraviesa toda Roma hasta *Santa Croce di Gerusalemme* y que toma como referencia la iglesia de Santa María Maggiore que, con la ocasión, se convierte en basílica. En realidad, se trata de una prolongación de la Flaminia que entra en Roma y llega a ser así ella misma parte integrante de la ciudad. De hecho, el plan de ordenación urbana previsto y realizado en parte por el Pontífice se funda en un sistema de calles rectas que unen las basílicas y que convergen hacia San Pedro. La Roma sixtina se representa en una incisión alegórica de Bordino *in sideris forma*, es decir, con forma de estrella, al igual que la constantiniana había sido representada uniendo varias basílicas bajo el signo del *Crismon* y de la misma manera que durante el s. XIII, basándose de forma realista sobre todo en el trazado de las murallas se describía *a muodo di lione* y en el s. XV como *arca de Noé* o *nave de la salvación*[17].

17 M. FAGIOLO, *La forma urbis Romae: dalla Città del sole alla Stella del Mare*, en *L'Arte degli Anni Santi*, a cura de M. Fagiolo, M.L. Madonna, Milano 1984, pp.29-34.

Sin embargo, es sobre todo la Roma de la Contrarreforma, la ciudad jubilar por excelencia, la que interpreta y da una conclusión a la historia de las calles romeras. Estás, una vez dentro de la ciudad, después de haber atravesado montes y valles, bosques y ríos; después de mil peligros y dificultades se transforman, a través de los diferentes planos de ordenación urbana, en "calles derechas". Es decir, se enderezan, se dirigen sin curvas ni obstáculos a las basílicas, a las santas reliquias, al centro de la cristiandad, a la Cátedra de San Pedro. Es evidente el simbolismo tanto bíblico como neotestamentario que se da, desde esta perspectiva, a la vía jubilar, que por fin ha llegado a ser un lugar fiable y seguro, sin incertezas o dudas, vía que lleva a través del sacrificio de la peregrinación a la visita de los lugares santos, a la absolución de los pecados y, por tanto, al gran Perdón. Camino que conduce, después de la pérdida de Jerusalén, directamente al lugar donde, más que en ningún otro sitio en el mundo, tierra y cielo se unían. Dicho alegóricamente, a la última y definitiva Jerusalén, la celeste.

Vía jerosolimitana

La Francígena no se detiene en Roma sino que tiene como continuación natural la vía Appia que lleva a los puertos de Apulia donde tanto peregrinos como cruzados se embarcaban para ir a Tierra Santa converiéndose, en este sentido, en vía jerosolimitana. El conde de Tolosa, Raimundo IV, y el obispo Ademaro de Le Puy pasan por aquí con su séquito de peregrinos y caballeros en el 1097. Se encontrarán en Constantinopla con los que han seguido el valle del Danubio o los peligrosos caminos de los Balcanes[18]. Y continuarán juntos el dramático viaje hacia Jerusalén a través de Anatolia y Siria, siguiendo la ruta que, en el pasado, recorrieron muchos peregrinos para ir o volver de los Santos Lugares empezando por la monja Egeria, que la describía pormenorizadamente en su diario[19]. Una de las paradas era, naturalmente, Éfeso, donde se veneraba el cuerpo de San Juan Evangelista.

Una vez más, tenemos que recurrir a Munkathvera para reconstruir la continuación de la vía Francígena después de Roma. El monje islandés habla de dos posibilidades: la vía Appia y la Casilina. Los dos itinerarios se unen cerca de Benevento para seguir hacia el Gargano y Bari. En su *Iter de Londinio in Terra Sanctam,* Matthew Paris también hará referencia a la vía Appia. Entre las numerosas fuentes que podríamos citar para confirmar la unidad de la Francígena clásica, no sólo en lo referente a su continuación hacia la región de Apulia, sino también en el contexto de las rutas de peregrinación medieval, es significativa la del Códice Calixtino.

---

18 S. RUNCIMAN, *Storia delle Crociate,* 2 vols. Giulio Einaudi editore, Torino 1966; AAVV., *Verso Gerusalemme,* Actas del "II Convegno internazionale nel IX centenario della I crociata (1099-1999)", Mario Congedo editore, Lecce 1999.

19 EGERIA, *Pellegrinaggio in Terra Santa,* a cura de N. Natalucci, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1999.

En el Sermón *Veneranda Dies*, para denunciar el comportamiento de los malos posaderos se dice que son enviados a conocer y aprender los engaños más sutiles en los principales centros de peregrinación de la Edad Media y se señala un itinerario que une algunas de las más importantes ciudades de la Francígena tanto al Norte como al Sur de Roma: Piacenza, Lucca, Bari e Barletta[20].

En Otranto, en 1191, había desembarcado Felipe II Augusto de regreso de la fracasada III Cruzada. Su ruta sigue, en primer lugar, la vía Appia y, una vez pasada Roma, la Francígena. Toca Bari ("ubi requescit Sanctissimum et incorroptum corpus Sancti Nicholai Miree"), pasa por Benevento, Capua y Monte Cassino, "in cuius summitate est nobilis abbatia, in qua requiescit corpus Sancti Benedicti" Una vez que llega a Roma, es recibido con todos los honores por Celestino III, que le muestra las reliquias más importantes. Entre ellas, "capita Apostolorum Petri et Pauli et veronicam", que "...est pannum quendam linteum, quem Iesus Christus vultui suo impressit..."[21].

Por otra parte, el carácter jerosolimitano de la Francígena era recordado de manera constante a los caminantes a través de la consagración de iglesias, de milagros eucarísticos, de las imágenes aquerópitas de Cristo, del recuerdo de la pasión y de símbolos como el laberinto, que muchas veces se definió como le *chemin de Jerusalem*. En efecto, el laberinto no sólo es una metáfora de la condición del *homo viator*, del peregrino en tierra que espera llegar a la Jerusalén Celeste, la patria última y definitiva, sino también una alusión al viaje real a los Santos Lugares[22]. A lo largo de la Francígena, el símbolo ha sobrevivido, entre otros lugares, en la iglesia de San Michele de Pavía, de San Pietro di Pontremoli y de San Martino di Lucca. El peregrino y el cruzado que habían seguido la Francígena para llegar hasta Jerusalén se encontraban, además, con diferentes prefiguraciones de su meta. Podemos poner como ejemplo la reproducción de el edículo del Santo Sepulcro en la Iglesia del mismo nombre en Acquapendente que servía para indicar la meta de su viaje. Una vez en Apulia, en Brindisi, uno de los puertos usados para ir a Tierra Santa, en la iglesia del Santo Sepulcro, la representación de la *Anastasis* de Jerusalén, el otro modelo con el cual en Occidente se intentaba representar el lugar más sagrado de la Cristiandad, de nuevo indicaba la meta hacia la que se estaban dirigiendo[23].

---

20 "Qui ex pueris suis fraudis didascolos efficere curant , aut Podium aut villam sancti Egidii aut Turoni aut Placentiam aut Lucam aut Romam aut Barium aut Barletum illos mittunt", en *Liber Sancti Jacobi Codex Calixtinus*, ed. de K. Herbers y M. Santos Noia, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 1998,p.99.

21 En STOPANI, Le vie di pellegrinaggio..., cit., pp.86-88, *passim*.

22 *Homo Viator. Nella fede, nella cultura, nella storia*, atti del Convegno a cura de B. CLERI, Urbino 1997.

23 A. PEPE, *Note sulla presenza egli Ordini monastico-cavallereschi in Puglia: scelte insediative e testimonianze monumentali, con una nota sulla chiesa di San Giovanni al Sepolcro di Brindisi*, en *Il Cammino di Gerusalemme*, a cura di M.S. Calò, Mario Adda editore, Bari 2002, pp. 275- 296

Vía compostelana y "camino derecho de Santiago"

Como ya hemos visto, la Francígena constituye por su posición el eje alrededor del cual se articula todo el sistema viario medieval italiano. Debido a esta posición central con respecto a la Península Itálica, la usan también aquellos que se dirigen hacia el Norte, con la intención de ir a Santiago: alcanzándola en Roma los que vienen de las regiones del Sur y en los lugares más próximos y directos los provenientes de las regiones adriáticas y del mundo eslavo.

La literatura odepórica nos da varios testimonios de este uso[24]. Como ya hemos dicho antes, Munkathvera nos señala con precisión los lugares en los que la Francígena se inserta hacia los caminos compostelanos. En Piacenza, con la vía de Saint-Gilles y en Luni, con la vía terrestre o marítima que llevaba en ciertas épocas a los peregrinos a España. Justo por Luni pasa el primer peregrino italiano que ha dejado un testimonio de su viaje a Santiago. Se trata de un anónimo peregrino veneciano que prefiere llegar al puerto toscano, que evidentemente no ha sido enarenado totalmente, para embarcarse en una nave de cabotaje que atraca en una serie de pequeños puertos de mar de la costa ligur, para luego seguir su camino por tierra[25].

Durante el s. XV tenemos una serie de diarios de peregrinación escritos por peregrinos toscanos que van a Santiago siguiendo las dos principales variantes compostelanas: a lo largo de la costa de Liguria, o siguiendo la Francígena hasta los Alpes para, después, unirse a la vía tolosana en la zona de Arles.

La primera posibilidad la describe Lorenzo, Rector de la Iglesia de San Michele di Fiesole que cuenta en octavas reales el viaje que realizó en 1472. El Padre Lorenzo parte de Florencia, pasa por Pistoia, el principal centro de devoción jacobea en Italia, y sigue brevemente la Francígena entre Lucca y Avenza, muy cerca de Luni. A continuación, continúa a lo largo del camino costero y llega a Aviñón, desde donde entra en la vía tolosana hasta desembocar en el Camino de Santiago en Roncesvalles[26].

---

24 Sobre la importancia de la literatura odepórica como fuente para la investigación sobre los caminos de peregrinación véase entre otros: I. Mieck, *Les témoignages oculaires du pèlerinage a Saint-Jacques de Compostelle. Etude bibliographique (du XIIe au XVIIe siècle)*, in «Compostellanum», XXII (1977), pp. 3-32 ; J. Richard, *Les récits de voyages et de pèlerinage*, Brepols, Turnhout 1981 ; P. G. Caucci von Saucken (a cura di), *I testi italiani del viaggio e pellegrinaggio a Santiago de Compostela e Diorama sulla Galizia*, Università degli Studi di Perugia, Perugia 1983; Idem, *La literature de voyage et de pèlerinage à Compostelle*, in Idem *et al.* (a cura di), *Santiago de Compostela, mil ans de pèlerinage européen*, Crédit Communal, Gand 1985, pp. 173-181; U. Ganz-Blätter, *Andacht und Abenteuer. Berichte europäischer Jerusalem-und Santiago-Pilger (1320-1520)*, Gunter Narr Verlag, Tübingen 1990; K. Herbers y R. Plötz, *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinación al «fin del mundo»*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 1998.

25 A. MARIUTTI DE SÁNCHEZ RIVERO, *Da Veniexia per andar a mesere San Zacomo de Galizia per la via da Chioza*, en " Principe de Viana",XXVIII, (1967), pp. 441-514.

26 G. SCALIA, *Il viaggio d'andare a Santo Jacopo di Galizia* (ms. n. 900-8773 della Bibliothèque Nationale di Parigi), in *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacopea*, Università degli Studi di Perugia, Perugia 1985, pp. 311-343.

Otros dos peregrinos florentinos, esta vez anónimos, nos legan unos diarios de viaje del mismo periodo. Son de 1475 y 1477 respectivamente. El primero, desde Florencia, llega a la Francígena en Lucca y sigue la ruta tradicional, por Pontremoli, Berceto, Fornovo...[27] El otro supera los Apeninos en Bolonia, entra en la Francígena en Fidenza y la sigue hasta Piacenza. Después, prefiere seguir el camino a la orilla derecha del Po para recuperar la Francígena después en el valle de Susa, pasando los Alpes en el Moncenisio para poder visitar el Santuario de San Antonio de Vienne, lugar frecuentemente relacionado con la devoción jacobea[28].

Casi todos los peregrinos italianos que van a Italia usan tramos más o menos largos de la Francígena. Bartolomeo Fontana así lo hace desde Roma hasta Siena. Domenico Laffi, que parte de Bolonia, la sigue desde Fidenza a Piacenza y después, desde Vercelli hasta los Alpes[29]. Nicolás Albani la recorrerá de regreso de su largo peregrinación desde Poggibonsi hasta Roma[30].

Es muy interesante el testimonio de Albani porque hace referencia a la época en la que se sostiene que el peregrinación había entrado en crisis. Y, a pesar de todo, en la Francígena de mediados del s. XVIII, todavía quedan hospitales que acogen a los peregrinos que pasan. No es, desde luego, como en la Edad Media pero Albani recuerda un hospital en Poggibonsi donde «tuvo una buena cama» en Siena, el Hospital Mayor es mejor aún, tanto que escribe en su diario: «tuve una cama magnífica y cena, pero sólo por una noche porque esa es la costumbre». No es tan buena la acogida al contrario en el hospital de Torrenieri donde "tuve que quedarme en un hospital sin ninguna comodidad, ni siquiera un vela. Sólo me tapó el aire mientras dormía en el mismísimo suelo» y sigue con este registro hasta Roma.

Es Milán quien principalmente atrae al sistema viario que lleva a los Alpes occidentales. Después de Piacenza, muchos peregrinos eligen los cómodos caminos lombardos que llevan a la capital lombarda en vez de la tradicional ruta por Pavía. Lo mismo hará Bartolomé Fontana, que aprovecha la ocasión para describir en su *Itinerario* el camino que considera que lleva más directamente a Santiago y que coincide a partir de Vercelli con la Francígena en su rama más occidental. Fontana llega a Milán en 1539 siguiendo, en primer lugar, la Emilia y, después, un trazado que tocaba San Colombiano al Lambro, Sant'Angelo Lodigiano y Melegnano. También aquí vemos qué es válido el concepto ya citado de recorridos múltiples en forma de haz. En Milán, recibe la noticia de que en la vía que querría recorrer y que define como *el verdadero camino que lleva directo a Santiago,* hay soldados

27 M. DAMONTE, *Da Firenze a Santiago di Compostela: itinerario di un anonimo pellegrino nell'anno 1477,* "Studi medievali", XIII (1972), pp. 1043-1067

28 R. DELFIOL, *Un altro 'itinerario' tardo-quattrocentesco da Firenze a Santiago di Compostella,* in "Archivio Storico Italiano", 1979 (CXXXVII), pp. 599-613.

29 A. FUCELLI, *L'itinerario di Bartolomeo Fontana,* Edizioni Scientifiche Italiane, Perugia-Napoli 1987.

30 P. G. CAUCCI VON SAUCKEN, *Una nuova acquisizione per la letteratura di pellegrinaggio italiana: il 'Viaggio da Napoli à San Giacomo di Galizia' di Nicola Albani,* in *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela*...cit, pp. 377-427.

desmovilizados y que correría el riesgo de que "cualquier soldado vagabundo lo desnudara" y que, además, también existía el peligro de una "mortalísima peste". Por todo esto, decide rodear el obstáculo a través de la via de Lugano, del paso del Gottardo, para, después, volver a entrar en la valle de Rodano. Se trata de un rodeo larguísimo que lo llevará hasta Dijón.

A pesar de todo, Bartolomeo Fontana nos deja indicaciones preciosas sobre lo que debería haber sido su itinerario. Son las indicaciones más explícitas y directas de un itinerario lombardo hacia Compostela: "el verdadero camino recto –especifica- usado antiguamente consistía en dirigirse a Aviñón por la vía que más abajo describo para conocimiento de aquellos que quisieran ir con el objeto de que, dejando la larga, tomen la más veloz y corta". Desde Milán, Bartolomeo Fontana indica con precisión la vía de Buffalora, Novara, Vercelli, Chivasso, Torino, Rivoli, el valle de Susa, remontándose por ella hasta Oulx, Cesana y el paso del Monginevro. Asimismo, señala cómo, para los peregrinos compostelanos que no quisieran visitar el santuario de San Antonio de Vienne, era más práctico el paso del Monginevro que, pasando por Briançon, Embrum, Sederon, Carpentras y Aviñón, les llevaría directamente a la *vía tolosana.*

Una vez establecido este recorrido, Fontana llega a la conclusión de que "... de las tierras por las que se debe caminar por querer ir a Santiago por el gran camino, me reservo de hablar hasta que una vez pasado por tierras alemanas haya llegado a Aviñón". Una vez que llega a Aviñón, Fontana mantiene su palabra. Refiere que "partiendo de Aviñón, el verdadero camino que usaban antiguamente los peregrinos consistiría en ir a Villa nova...», indicando sustancialmente la vía *egidiana* o *tolosana* del quinto libro del Códice Calixtino.

El testimonio de Bartolomeo Fontana es de especial valor porque, mientras estaba en Milán, aconseja y define con precisión la ruta que probablemente ha sido más usada por los peregrinos lombardos para llegar a Galicia. Un itinerario indicado claramente *como verdadero camino recto a Santiago, como gran camino,* como *camino usado antiguamente por los peregrinos,* ofreciéndonos una precisa terminología de la ruta hacia Compostela y refiriendo una tradición que, evidentemente, tiene sólidas raíces.

Por otra parte, no se trata del único testimonio que así lo indica. El caballero alemán Arnold von Harff también lo señala cuando, a su regreso de Tierra Santa, en 1499 y, después de haber visitado Roma, decide completar las tres *peregrinationes maiores,* poniéndose en viaje hacia Santiago. Y, también para él, el camino será el que Fontana llamará *verdadero camino recto.* Harnold von Harff, después de desembarcar en Venecia va a Pádova y después a Vicenza, Verona, Peschiera, Brescia, Chiari, Pontoglio, Martinengo, Treviglio, Cassano d'Adda, Milán. Y, a continuación, a Buffalora, Novara, Vercelli, Chivasso, Torino, Rivoli, Novalesa, con la variante del paso del Moncenisio ya que desea visitar San Antonio de Vienne. Desde el Santuario, como los demás, llegará a la vía tolosana que seguirá hasta Roncesvalles y Santiago.

El *verdadero camino recto de Santiago usado antiguamente* es el mismo que seguirá en el siglo siguiente el más conocido de los peregrinos italianos: el sacerdote boloñés Domenico Laffi. Y es el mismo que, en la actualidad, en su tramo francígeno occidental sigue quien, siempre con mayor frecuencia, recorre en los dos sentidos el trazado que une Roma a Santiago y Santiago a Roma, volviendo a dar vida y significado a una de las vías más importantes de la cristiandad.

Vía del Ángel

Durante este congreso, Monseñor Mario Sensi entrará en profundidad en el papel que la Francígena ha tenido como camino que seguían los peregrinos que se dirigían a Monte Sant'Angelo, en Apulia. Yo sólo hablaré de este tema para subrayar que entre las múltiples metas y usos de la Francígena también existe el micaélico. Hay muchas memorias y testimonios que así lo dicen. Una vez pasados los Alpes, la imponente mole de la *Sagra di San Michele* indicaba a los peregrinos que iban al Gargano que estaban en el camino justo. A lo largo de todo el trazado que va de Pavía a Lucca, numerosas iglesias dedicadas a San Miguel indicaban las paradas más importantes que había hasta llegar en Sutri a la Iglesia rupestre de la *Madonna del Parto* y, en lo que había sido un antiguo templo etrusco-romano consagrado a Mitra, un sugestivo fresco muestra la *vía peregrinalis* que llevaba a la gruta gargánica, recorrida por filas de peregrinos. También en este caso nos encontramos con la prefiguración y la preparación del futuro encuentro. En Roma, el Príncipe de los ejércitos angélicos miraba, desde la cima de Castel Sant'Angelo, desde el punto más visible de la ciudad, el paso de los peregrinos, muchos de los cuales continuaban por la vía Appia, hacia Benevento y el Gargano.

Los lombardos son los primeros que siguen la Francigena hacia Monte Sant'Angelo, llegando a bautizar el ultimo tramo con el nombre de de *via sacra langobardorum*. Más tarde, serán los peregrinos que se dirigen a Tierra Santa los que insertarán frecuentemente la desviación y la visita a la gruta dedicada a San Miguel que llegará a ser también meta no sólo de peregrinaciones *pro voto* o *devotionis causa,* sino también por su importancia por pena judicial, como nos ha demostrado recientemente Lorenza Vantaggiato, convirtiendo la gruta dee Monte Sant' Angelo en uno de los principales santuarios medievales.

Vía romea, Vía de la sangre y del rostro de Cristo

Terminaremos con la Francigena como "vía romea", vía que conduce a Roma, *caput mundi, sedes Petri,* centro de la Cristiandad. Una de las lecturas más significativas de la vía Francígena como vía romea, es la de su carácter cristológico y de su valor eucarístico. Un carácter que, en realidad, puede aplicarse a todas las vías de las grandes peregrinaciones medievales, especialmente a las de las *peregrinationes maiores.*

La idea de un fundamento cristológico de la *peregrinatio* medieval la encontramos, por ejemplo, en el *Liber Sancti Jacobi* en cuanto que Aymericus, o quien haya sido el autor de ese extraordinario sermón llamado *Veneranda Dies*, afirma que la peregrinación a Santiago es importante porque en Compostela descansa uno de los tres apóstoles más queridos por el Señor. El texto especifica, además, que sólo a Pedro, a Juan y a Santiago reveló Jesús, en primer lugar y plenamente, su naturaleza divina, al dejarles asistir a la transfiguración del monte Tabor. Asimismo, sólo a ellos les permitió presenciar a la resurrección de la hija de Jairo. Una cuestión que en la promoción del culto a las tres tumbas apostólicas tendrá su peso y que confirma la estrecha unidad que hay entre Cristo y el reducido número de apóstoles dignos de asistir a los mayores misterios de su vida. De este modo, se justifica el primado de Pedro, Juan y Santiago respecto a los otros apóstoles y de los centros de peregrinación que se habían formado donde estaban enterrados sus cuerpos: San Pedro en Roma, Santiago en Compostela y San Juan en Éfeso. En este sentido, la peregrinación medieval es, en primer lugar, un viaje a los lugares donde había vivido Jesús o donde estaban enterrados los testigos más directos de sus secretos más importantes y misteriosos.

Por los caminos de la peregrinación, la memoria de Cristo se reafirma constantemente a través de la frecuente presencia de reliquias de la pasión o de la representación de su rostro o, incluso, a través de la presencia de milagros eucarísticos relacionados con su sangre. Fragmentos de la cruz, clavos y espinas ensangrentadas, cálices, santos griales, copas y platos de la Última Cena, verónicas o sábanas que tienen impresa su imagen...son señales en el camino de los grandes itinerarios devocionales medievales.

Entre las reliquias de Cristo, la más conmovedora es, sin duda, su sangre, ya sea como recuerdo de su sacrificio que como manifestación de los milagros unidos a su presencia real en la Eucaristía. A lo largo de la Francígena, numerosas devociones que nacen del culto a la sangre de Cristo acompañan el viaje del peregrino. La misma Roma tiende a identificarse no sólo como ciudad de Pedro y del Papá sino, más profundamente, como el lugar donde es posible ver la Santa Faz de Cristo. Desde esta perspectiva, la Francígena se convierte en el camino que lleva a la contemplación de los rasgos de Cristo, a un encuentro que anticipa la visión que se tendría al final de la vida. Un deseo profundo que Petrarca otorga como objetivo final al peregrino *canuto e bianco* que abandona a su familia para realizar esta aspiración incontenible: *et viene a Roma seguendo 'l desio/ per mirare le sembianze di colui /ch'ancor lassù nel ciel veder spera*. Petrarca subraya la centralidad de este encuentro también en la célebre carta a Filippo de Vitry en la que, listando las reliquias que el peregrino vería en Roma explica que "verá los rasgos del rostro del Señor, ya conservados en el velo de la mujer, ya en las paredes de la iglesia madre de todas las iglesias". Es decir, en San Juan de Letrán. También Dante, con su claridad ejemplar y su lucidez, nos recuerda el deseo de aquel peregrino croata que *viene a veder la Veronica nostra/ que per l'antica fame non sen sazia* . Un *desio* y una *fame* que constituyen el verdadero sentido de la peregrinación cristiana.

Además, a los peregrinos que llegaban a Roma se les mostraba una impresionante cantidad de objetos y reliquias de la pasión de Cristo. Entre estas, efectivamente, destaca su rostro representado en el paño que llamaban Verónica. Nicolò IV, en 1289 lo sitúa, en primer lugar, entre las reliquias de la Basílica de San Pedro, cuyo sepulcro se indicaba justo después. Además del rostro de Cristo, a partir de 1492, se veneraba la lanza con la que Longinos había atravesado el costado de Jesús haciendo así fluir la sangre que después recogería José de Arimatea. La lanza era un regalo que el sultán de Constantinopla Bajazet II había hecho a Inocencio VIII y, durante varios siglos, se mostrará solemnemente a los peregrinos. Durante la primera mitad del siglo XVII, cuando se situarán las cuatro grandes estatuas alrededor del altar de San Pedro, cerca de Elena, madre de Constantino, descubridora de la Cruz y de San Andrés, hermano de Pedro, se representarán a la Verónica que muestra la Santa Faz y a Longinos con su lanza en la mano. Según la tradición, el mismo Longinos habría recogido la sangre que manaba del costado de Cristo y que había caído al pie de la cruz. Después, la habría llevado a Mantua, donde se habría establecido un fortísimo culto.

Por otro lado, los romeros recorrían un camino marcado profundamente por la imagen y la sangre de Cristo. En la madurez de las peregrinaciones jubilares, nada más superados los Alpes, en Turín, ya se encontraban con la emocionante imagen del entero cuerpo de Cristo impresa en la Sábana Santa. Los Savoia la habían traído de Chambery y, a partir de 1578, se exponía solemnemente a la devoción pública. Entre los testimonios más significativos de su culto, podemos citar el del peregrino compostelano Domenico Laffi que aparece en su *Viaje a Santiago de Galicia Finisterre:* "Comenzó la procesión, elevando la Sábana Santa de la capilla mayor de la Catedral, pasando por el palacio de Su Alteza Real vino a dicho corredor y deteniéndose en el medio, bajo un gran pabellón..... a la luz de una infinidad de antorchas se desplegó la Sábana Santa a la vista de todo el pueblo por parte de siete obispos vestidos con hábitos episcopales." Laffi insiste en la presencia de la "verdadera sangre" de Cristo, un tema de gran relevancia para él, y que nunca olvida. Lo recuerda cuando, al llegar a Galicia, describe el milagro eucarístico de Cebreiro.: "Aquí se encuentra la reliquia grande y santa de una hostia convertida en verdadera carne de Cristo Nuestro Señor y una ampolla de cristal donde está el vino convertido en verdadera sangre de Nuestro Señor...".

En su camino hacia Roma a lo largo de la Francígena, los peregrinos encontrarían en Toscana, en una región fuertemente marcada por la civilización y la espiritualidad de la peregrinación, de nuevo, un importante culto unido al rostro y la sangre de Cristo. De hecho, una tradición antiquísima sostenía que el obispo Gualfredo había ido a Jerusalén y que allí había encontrado en la casa de Seleucio un crucifijo milagroso realizado por el mismísimo Nicodemo. Los textos medievales cuentan que el santo Obispo lo había enviado en una nave que, guiada milagrosamente por los ángeles, había llegado hasta Luni. Diferentes elementos milagrosos acompañan la llegada de la nave y de su preciosa carga, la cual se llevará directamente a Lucca.

En realidad, se trata de un crucifijo relicario que conserva en su interior importantes recuerdos de la pasión: espinas de la corona, un clavo de la cruz, un paño en el cual quizá estaba impreso el rostro de Jesús. Junto al crucifijo llega también un vaso lleno de la sangre que había manado del costado de la estatua cuando esta había sido golpeada por escarnio por parte de algunos judíos. La ampolla con la sangre de Cristo se quedará en Luni y, más tarde, será objeto de veneración en Sarzana, mientras que el crucifijo se transportará solemnemente a Lucca. Desde el principio, la imagen se definirá como *Vultum Cristi, Vultum sanctum* y después como *Volto Santo* como si se tratara de la imagen de la cara y no del entero crucifijo de tamaño natural que conocemos. Probablemente, se trata de dos tradiciones superpuestas: la más antigua se refiere al culto de un paño, de una sábana, que influye más tarde en el nombre del crucifijo y la más reciente está relacionada con una de las reliquias que se encuentran en su interior, probablemente con aquel *sudarium quod deferebat Jesus circa collum* del que hablan los textos. "Entonces, ¿no podría haber sucedido -comenta Clara Frugoni- que se haya querido mezclar el culto del crucifijo relicario recién llegado con un culto local precedente?" (...) El crucifijo que dentro tenía el rostro de Cristo se convierte en el crucifijo que tiene el rostro de Cristo. Por tanto, se refiere a ese rostro que no ha sido esculpido por mano humana sino por *divina arte*.

La misma ciudad de Lucca se convierte en centro de devoción y de peregrinación que llega a venir incluso de lugares muy lejanos y la Francígena empieza a ser usada por muchos para postrarse de frente a la extraordinaria imagen. Considerando ya como legendaria la fecha del 742, los estudiosos están de acuerdo en sostener que con toda seguridad en la segunda mitad del siglo XI este culto ya existe y está bien enraizado en Lucca. El rey inglés Guillermo II el Rojo, ya en la segunda mitad del s.XI, tenía como costumbre jurar *per vultum sanctum de Luca, per vultum Dei*,o *per Vultum de Luca*. El papa Pascual II confirma en el 1107 los derechos del obispo de Lucca sobre las limosnas mientras que, ya en el 1109, el duque de Bohemia manda dones a la Santa Faz.

El impacto con la imagen de Cristo y los hechos maravillosos que se le atribuyen constituyen ciertamente una fuerte sugestión para los peregrinos que recorren el camino que lleva a Roma. El primero que nos deja un testimonio es el siempre atento Nicolás de Munkathvera. Al pasar por Lucca en 1154 recuerda: "...desde Luni hay un día de viaje para llegar a *Lúka*. Allí hay una sede episcopal, en la iglesia de Santa María, donde se encuentra el crucifijo que Nicodemo hizo construir por voluntad de Dios..." Más tarde, serán, sobre todo, los peregrinos quienes difundan este culto por todo el mundo cristiano. Encontramos Iglesias, capillas, imágenes de la Santa Faz no sólo en muchas ciudades italianas, sino también en Alemania, Austria, Praga, Aviñón, Marsella, París, Londres y España...

Si seguimos por la Francígena, ya en el Lacio, en Bolsena, vemos que a los romeros se les mostraban el lugar y las reliquias de un milagro eucarístico que tendría extraordinarias consecuencias en la misma liturgia de la Iglesia. Un sacerdote

bohemio que dudaba de la presencia real de Cristo en la consagración, durante la misa celebrada en el santuario de Santa Cristina, en el momento de la elevación vio cómo la hostia se transformaba en sangre. El papa Urbano había tenido noticias del extraordinario suceso en la ciudad de Orvieto. Enseguida, sanciona su autenticidad con la Bula *Transiturus* de 1264 y llega a ordenar la instauración de la fiesta que se llamará el *Corpus Domini*.

De todos modos, la Francígena encuentra en Roma, en la semblanza de Cristo que se veneraba, su justificación y su totalidad, que queda bien expresada en las *quadrangulae* que los peregrinos ponían sobre sus vestidos en recuerdo del viaje. El rostro de Cristo, ya sobre placas de metal, ya sobre fragmentos de pergamino o de tela, se cose a la ropa como recuerdo de la peregrinación. De esta manera, llega a ser así el símbolo más usado por los romeros, más todavía que las llaves entrecruzadas, la tiara o las imágenes de san Pedro y san Pablo. Pero, sobre todo, representa el símbolo de la satisfacción del *desio* y de la *fame* de ver el rostro de Cristo que había determinado el viaje y que las numerosas devociones eucarísticas que se encuentran a lo largo del camino habían anticipado y prefigurado.

Viaggio di San Iacopo di Galitia por Fray Christofaro Monte Maggio da Pesaro

Dianella Gambini
Università per Stranieri di Perugia

El presente trabajo considera como objeto de estudio un texto hasta ahora desconocido en el ámbito de la literatura de peregrinación, que hemos conseguido localizar gracias a la información recibida del compositor y musicólogo Fernando Sulpizi, quien tuvo conocimiento de la obra durante sus investigaciones para llevar a cabo la edición crítica de la autobiografía de Ludovico Zacconi[1].

---

1 Se trata de un manuscrito conservado en la Biblioteca Oliveriana de Pesaro bajo la signatura 563. En el año 2005, Hyperprism Ed. de Perugia sacó a la luz la edición crítica al cuidado de Fernando Sulpizi. El título completo es: *VITA con le cose avvenute al P. Bacc(ellie)re Fra LODOVICO ZACCONI da Pesaro dell'Ord(ine) Erem(itani) di S. Agostino. Fatta così da lui come si vede e scritta di proprio pugno, non per pavoneggiamento mondano o gloria temporale, ma solo per descrivere e lasciare memoria de i grandi favori ricevuti da Dio senza alcun merito in haverlo protetto sempre e favorito in cose che in niun modo si possan negarsi che non vi sia stata la sua particolar cura e protezione. 1625* [a partir de ahora, citaremos la obra como *VITA*, siguiendo la edición de F. Sulpizi]. En el apartado final de *VITA*, donde aparece el listado de sus obras (*Tavole e registro dell'opere volgare e latine*), Zacconi presenta el texto que ha extraído del diario de viaje de fray Christofaro con este título y preámbulo:
VIAGGI DI GIERUSALEMME E DI S. JACOPO DI GALITIA Fatti dal Molto R.do Padre Fra Cristofaro Monte Maggio da Pesaro, dell'Ord(ine) Erem(itani) di Sant'Agostino. Raccolti così come si vede e posti insieme dal Padre Bacc.re LODOVICO ZACCONI da Pesaro dell'istesso e medesimo Ordine. Per indrizzamento e commodo di coloro ch'inspirati da Dio sentiranno d'andarvi.
Dopo la morte del sudetto Padre Fra Christofaro nostro, capitandomi alle mani il suo Diario ch'egli fece nel viaggio di S. Jacopo di Galizia, con alcuni fragmenti d'un altro ch'egli fece in Gierusalemme per la sereniss(im)a Duchessa Vittoria Farnese, moglie del sereniss(im)o Guidobaldo nostro sereniss(im)o Duca d'Urbino, giudicai esser bene di porli sotto buona lettura e ridurli insieme acciò che non solo di lui ne restassero le sudette degne memorie ma anco perché, più volte avendole io sentita a raccontar più cose, quelle ancora in perpetuo restassero in memoria delle persone. E perché in Candia io m'abbattei in un Padre zoccolante chiamato il Padre fra Gio. Zaga da Monte l'Abbate, ch'ancor lui dall'istessa sereniss(im)a Duchessa v'era stato mandato un altra volta et un altra volta egli vi andò di sua mera e spontanea voglia, per questo tanto più volentieri pigliai fatica di farla e scriverla in breve come si vede acciò che, per quello ciascuno pigli indirizzo, quando che per qualche particolar divina ispirazione sentisse d'andarvi. Sì per provedersi del danaro che vi bisogna come anco per saper governar nel resto dovendo caminar fra Turchi, Arabi, Barbari e Saraceni (p. 195).

El monje agustino Ludovico Zacconi fue un predicador experto en retórica y en oratoria y un escritor y artista polifacético que, ya en su tiempo, adquirió gran fama por ser uno de los máximos conocedores del contrapunto. En el año 1625 realizó la trascripción de la relación de los viajes a Jerusalén (1557) y a Santiago de Compostela (1583) de su cofrade fray Christofaro Monte Maggio da Pesaro, que recoge el manuscrito *Viaggi, Di Gierusalemme, e di San Iacopo di Galitia, Fatti dal Molto Reverendo Padre Fra Christofaro Monte Maggio da Pesaro, dell'Ordine Eremitani di Sant'Agostino. Raccolti così, e posti insieme dal Molto Reverendo Padre Baccelliere Lodovico Zacconi da Pesaro del medesim'ordine. Per indrizzamento e commodo di coloro, ch'inspirati da Dio, sentiranno d'andarvi*[2].

Las partes de que consta la obra son:

1) un preámbulo dirigido al lector, no incluido en la numeración, donde Zacconi explica la causa y finalidad de su tarea e intenta captar el interés y afecto del público. Habiendo hallado en un libro lleno de apuntes, los recuerdos de viaje de su cofrade fray Christofaro, ya fallecido, determina desempolvar su cuaderno y transcribirlo. Lo hace no sólo para que no se pierdan «*le degne memorie*» del piadoso viandante, sino también para que se valgan de ellas futuros peregrinos, ya que en esas páginas se ilustran las vivencias de fray Christofaro con un retrato de las curiosidades y costumbres foráneas; consejos prácticos para hacer frente a percances físicos o climatológicos que puedan perturbar el camino, recomendaciones útiles para cambiar moneda, sugerencias sobre cómo interpretar la conducta social y las formas culturales de las poblaciones de los países visitados, y advertencias sobre los peligros y riesgos que puede sufrir un peregrino de religión católica al recorrer las rutas que llevan a Jerusalén y a Santiago;

2) una escueta biografía de fray Christofaro, que nació en 1530, profesó a los 9 años y dijo la primera misa en 1545; viajó a Jerusalén en 1557, peregrinó a Santiago en 1583, pasando a mejor vida en el año 1614. En este apartado cuenta cómo se produjo su entrada en la Orden de San Agustín y los oficios que desempeño en ella (1r.-2r.);

3) el relato del peregrinaje a Jerusalén, que ocupa de 2v. a 10v.;

2 Traducido al español, el título reza: *Viajes a Jerusalén y a Santiago de Galicia del muy reverendo Fray Christofaro Montemaggio de Pesaro, de la orden de los Padres ermitaños agustinos, recogidos y reunidos por el muy rvdo padre Bachiller Ludovico Zacconi de Pesaro de la misma orden, para guiar a quienes, inspirados por Dios, sientan el deseo de ir a tales lugares y así contribuir a su comodidad.* Este manuscrito también se conserva en la Biblioteca Oliveriana de Pesaro, catalogado con la signatura 526. Está compuesto por 64 folios (recto-verso), con numeración de la época.

4) la narración del viaje a Santiago de Galicia (11r.-57v.)[3] con el cálculo de las millas recorridas entre la ida y la vuelta (57r.);
5) la documentación de los costes originados por su viaje a Jerusalén (58r.-61v.);
6) sucintos recuerdos extraídos de *Relatione tripartita del viaggio santo di Gierusalemme*, obra de Fray Serafino Mantegazza de la Orden de Predicadores de Milán, impresa en Milán, en el año 1616 (62r.-64r.).

Para analizar el relato del peregrinaje compostelano de fray Christofaro, es preciso hablar del género literario al que pertenece. Tradicionalmente, los libros de viaje han sido englobados dentro del género narrativo, como un subgrupo temático de éste. Hoy, en cambio, se tiende a reunirlos en un género independiente, el de la literatura de viajes[4] - dentro del cual la producción odepórica compostelana se ha diferenciado a su vez por sus peculiaridades. El texto de Monte Maggio es adscribible a dicho género, difundido en toda Europa, que

«tiene su primer y más famoso representante en el quinto libro de *Códex Callistinus*, conocido como la *Guía del peregrino* [...] La descripción del itinerario y de lo sucedido durante el viaje es el elemento central y constitutivo de todas las narraciones que poseemos. Lo que interesa, en efecto, y que además permanece más firmemente grabado en la memoria del peregrino dirigido a Compostela es sobre todo el difícil y a la vez fascinante viaje para llegar a esta ciudad alejadísima, situada en los confines del mundo entonces conocido. En esto radica la principal diferencia entre la literatura de viajes compostelana y aquélla [sic] romana o de Jerusalén, que son, respectivamente mucho más atentas a las *Mirabilia urbis Romae* y a las *Descriptiones locorum sanctorum* que a los itinerarios»[5].

Al abordar la relación entre autor y texto, hay que precisar que no disponemos del autógrafo de Monte Maggio. Zacconi es identificable con el narrador de primer nivel, que relata lo que encuentra en el diario del protagonista (segundo narrador), declarándose copista fiel. Así lo afirma al final de las páginas que se refieren al milagro del gallo y la gallina sucedido en S. Domingo de la Calzada: «*Io fra Lodovico Zacconi (che scrivo questo viaggio di fra Christofaro, secondo che di mano sua l'ho trovato)*» (32r.)[6]; sin embargo, inmediatamente después se desmiente: «*confesse, e dico; quest'anno di 1626. predicando io alla Tomba, da don Gioanni rettore di Santa Maria di Monteluro mi fu fatto vedere, e mostrato [il Miracolo] stampato, e ristampato in più*

3 *Viaggio di San Iacopo di Galitia, fatto dal padre fra Christofaro da Pesaro dell'ordine Eremitano di Sant'Agostino. Con frat'Antonio da Macerata,fatto l'anno 1583.Cavato dal proprio originale dal padre fra Lodovico Zacconi da Pesaro del medesim'ordine e Religione.* [a partir de ahora, citaremos como *Viaggio S.I.G.*].

4 Cf. ALBURQUERQUE GARCÍA. L., *Los 'libros de viajes' como género literario*, en AA. VV., *Diez estudios sobre literatura de viajes*, Ed. Manuel Lucena Giraldo y Juan Pimentel, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de la Lengua Española, 2006.

5 CAUCCI VON SAUCKEN, P. G., *Prólogo*, en ALBANI, N., *Viaje de Nápoles a Santiago de Galicia*, transcripción y traducción de Isabel González, Madrid, Edilán para Consorcio de Santiago, 1993, p. 19.

6 [Yo fray Lodovico Zacconi (que escribo este viaje de fray Christofaro, tal como de su mano lo he encontrado)]

luoghi, e per questo io ne l'ho saputo raccontar sì bene» (32r.)[7]. Por su misma admisión, Zacconi no se ha limitado a desempeñar el papel de mero transcriptor. Esto es evidente no sólo porque al narrar el milagro se explaya excepcionalmente (29v-32r) y lo hace con abundancia de detalles, sino porque cuando se producen los lances más dramáticos y resolutivos, cita entre corchetes los pasajes de la obra leída que a los mismos se refieren.

Una segunda ocasión en la que se puede captar que el copista ha intervenido en el texto original mojando la pluma en su tintero es cuando describe Génova. Después de lamentarse fray Christofaro de lo difícil que es llegar a pie o con una cabalgadura a esa ciudad, aparece la frase: «*Hora, dal passaggio che l'anno 1599. v fece la serenissima Regina di Spagna quando ch'andava a marito, [la strada] essendov acconciata e fatta agevole, non v'è più alcun pericolo*» (14v.)[8]. A causa del deíctico «*hora*», el inciso muestra un evidente anacronismo respecto al momento en que se desarrolla el viaje de fray Chistofaro. También el contenido de la frase está desligado del contexto, ya que no existen nexos relacionales entre la experiencia de Monte Maggio y la vicisitud de la reina de España. Hay motivos para suponer que fue Zacconi quien introdujo esta unidad no narrativa, aunque su intrusión es casi imperceptible por el carácter impersonal de la oración. La clave para explicar la génesis y la razón de la interpolación es Margarita de Austria, de la que Zacconi habla en *VITA*. Informa que en 1585 fue llamado a Graz como chantre de la Corte del Archiduque Carlos, padre de Margarita, la cual se convertiría en futura consorte de Felipe III de España. Zacconi define esta experiencia como muy gratificante y feliz para su vida musical y religiosa. Al fallecer el Archiduque Carlos en 1589, entró al servicio de Guillermo de Baviera, en Munich (1591-95); acabado su contrato, volvió a Italia donde emprendió una intensa actividad de predicador que lo llevó, a finales del siglo XVI, a establecerse durante algún tiempo en Génova. Concretamente en febrero de 1599 pasó por allí Margarita de Austria; al enterarse de la presencia del prestigioso maestro de música en la ciudad ligur, quiso verlo y mantuvo con él una entrevista tan sumamente cordial «*da maravigliar a Principi italiani et ad ogn'altr*

7 [confieso y digo: en este año 1626, al predicar en Tomba, me fue enseñado por el rector de Santa Mar de Montel[o]ro, don Gioanni [el Milagro] impreso varias veces y en diferentes lugares. De ahí que ha sido capaz de contarlo tan bien]. El dato es cierto, como documenta P. G. Caucci von Saucken en trabajo que dedicó a las más de diez versiones del texto del milagro para las Sagradas Representacion editadas en Italia a lo largo de los siglos XVI y XVII (cf. *La tematica jacopea nelle Sacre Rappresentazio italiane del Cinquecento e del Seicento*, en Atti del Congresso *Teoría y realidad en el teatro español del sig XVII. La influencia italiana* (Roma, 16-19 novembre 1978), a cura di Francisco Ramos Ortega, Salamanc Publicaciones del Instituto Español de Cultura y de Literatura de Roma, 1981, pp. 471-84).
En esta época Zacconi era prior del convento agustino de Pesaro y predicaba asiduamente en l alrededores. De hecho, murió al año siguiente de una apoplejía mientras catequizaba en Fiorenzuol una pequeña localidad ubicada a pocos kilómetros de Pesaro. Tomba también queda muy cerca de dich ciudad.

8 [Actualmente, después de haber pasado por aquí en 1599 la serenísima Reina de España cuando iba casarse [el camino] ha sido arreglado y se ha facilitado el paso, de manera que ya no es peligroso]

singolar barone che, stando amirativi, adimandavano a questo e quello, e diceano: - Chi è quel frate?»[9].

Es razonable formular la hipótesis de que Zacconi haya creado en Génova un cuadro tempo-espacial yuxtapuesto al de fray Christofaro, ya que el comentario de Monte Maggio sobre esta etapa del camino le brindaba la oportunidad de describir otro tránsito hacia España, el de una princesa que le había reavivado memorias personales muy gratas.

Centrándonos en la escritura, la narración de *Viaggio S.I.G.* se realiza predominantemente en primera persona del singular o del plural. El estilo de la prosa es claro y directo, y el léxico sencillo. Se caracteriza por la ironía, cuyas muestras son tan abundantes, que sólo se presenta aquí una selección de las más representativas.

Dos casos de hipérbole.

Yendo al monasterio de Montserrat, Montemaggio se sorprende de cómo los monjes han logrado abrir y hacer cómodo el camino a los visitantes a fuerza de picar la piedra; ahora éste es tan bueno «*che v'andarebbono le donne gravide*» (21r.)[10]

Cuando fray Christofaro y fray Giovanni pasan por Toulon piden asilo a los Padres Dominicos, que se distinguen por su falta de hospitalidad. Monte Maggio comenta que no sólo no les ofrecieron siquiera un vaso de agua, sino que al acompañarles a una habitación polvorienta prometieron «*che ci portarebbono un paia de lenzuoli, et ancora non è fatta la tela*» (16r.)[11].

Se trata de un "adynaton", un tipo de hipérbole compleja, que entraña el sentido de la paradoja y de lo imposible.

El empleo frecuente de proverbios y de expresiones populares y jocosas, es otro rasgo que califica el estilo de la narración.

A la vuelta de Santiago, en el tramo entre Sigüenza y Medinaceli, los dos frailes intentan quitarse de en medio a un viandante cojo, quien se empeña en acompañarlos por el placer de lucir su italiano chapurreado. Pertinaz, no desiste cuando los peregrinos aceleran el paso, y fray Christofaro utiliza un refrán para comentar la circunstancia: «*Tanto camina il zoppo, quanto che 'l sano*» (46v.)[12].

En el pasaje que se refiere al peregrino ahorcado, se dice que el corregidor mandó ahorcarlo «*senza mettervi più né olio né sale*» (30r.)[13], es decir, inmediatamente

9 P. 108 [que causó sorpresa a los príncipes italianos y a todos los barones presentes quienes, admirados, se preguntaban unos a otros, y comentaban: - ¿Quién es ese fraile?]

10 [que podrían subir por él hasta las mujeres embarazadas]

11 [que nos traerían sábanas, y todavía no estaba fabricada la tela]

12 Existe una variante muy conocida que reza: «*A Loreto tanto va lo zoppo che il diritto*», equivalente al proverbio que recoge el refranero castellano: «En el Camino de Santiago, tanto anda el cojo como el sano».

13 [sin echarle ni aceite ni sal]

y sin pensarlo. La expresión procede de un cuento popular de la Italia central donde se narra que un criado, habiéndole mandado su amo servirle rápidamente la comida por tener mucha prisa, llevó a la mesa una ensalada sin aliñar[14].

Por lo general, se trata de un lenguaje coloquial, salpicado de sabiduría popular y de humor. El abanico expresivo comprende desde la ironía hasta el sarcasmo mordaz, como ocurre en la parte final de la descripción de Santiago. La evocación enfáticamente negativa de la ciudad -realizada utilizando la figura retórica del "políptoton": *brutta, brutte, brutti, brutto*- contrasta con la imagen que en 1581 el viajero Erich Lassota de Steblovo nos ofrece de Compostela[15], aun teniendo presente que en 1583, año del peregrinaje del fraile agustino «Santiago es asediada [...] por pobres y vagabundos»[16]. Posiblemente Monte Maggio queda condicionado por el primer impacto que tiene al llegar: pasa una odisea para encontrar hospedaje, comer en una posada mugrienta tropezando contra los cerdos que corretean debajo de las mesas[17]; pasa por calles sórdidas, llenas de estiércol. Aunque admira los tesoros de la catedral, y queda extasiado oyendo cómo una mujer toca las campanas de la torre, experimenta el desaire de no poder celebrar misa en el altar mayor (siendo privilegio exclusivo de los Cardenales presbíteros de Compostela o los Obispos o los Legados de la Iglesia Romana[18]) y el disgusto de tener que pagar por la insignia de peregrino jacobeo y el certificado de la comunión. Confiesa con sinceridad que dejó de sentir «*rabbia e melanconia*» (41v.)[19], sólo cuando empezó a escuchar e

14 «*Note al Malmantile*, 3-28: 'Senza mettervi su né sal né olio'. Fu un tale che, tornato la sera a casa, disse al suo servitore: «Fammi una insalata e fa' presto, ché io sono aspettato e non voglio mangiare altro che quella: fa' presto dico»: il servitore prese l'insalata senza condire, la portò in tavola al padrone: il quale ciò visto, lo sgridò; ma il servitore rispose: «Signore, per servirvi presto non vi ho messo su né sale né olio». E da questa goffaggine del servitore viene il presente detto che significa fare una cosa subito e senza considerazione» (BATTAGLIA, S., *Grande dizionario della lingua italiana*, Torino, UTET, 1981, t. XI, *s.v.: olio*

15 Cf. *Viaje por España y Portugal*, en *Viajes de extranjeros por España y Portugal desde los tiempos más remotos hasta comienzos del siglo XX*, Recopilación, traducción, introducción al siglo XVII y notas de J. García Mercada Salamanca, Junta de Castilla y León, 1999, t. II, pp. 425-26.

16 LISÓN TOLOSANA, C., *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro, La España mental*, Madrid, Ed. Aka 1990, t. I, p. 22. «El inicio de la 'pequeña edad glacial' habría que situarlo en Galicia alrededor del trágico año de 1571; trágico en sí mismo y en lo que tiene de pórtico para una larga serie de calamidades [...] década de 1580 está teñida de tintes dramáticos generales. 1582 fue año de copiosas lluvias e inundaciones en Castilla la Vieja, lo fue en Galicia el de 1583 ('muy lluvioso' dice el cura de Leiro) y hacia mayo de 158 se dice que en la Tierra de Santiago 'vino tal tempestad que duró hasta 8 de junio y lo arrasó todo' (GELABERT GONZÁLEZ, J.E., *Santiago y la Tierra de Santiago de 1500 a 1640: contribución a la historia social y económica de los territorios de la Corona de Castilla en los siglos XVI-XVII*, Sada, A Coruña, Edicións d Castro, 1982, p. 20).

17 «con razón asociaba Jerónimo Münzer la suciedad porcina a la humana [...] n. 324: La represión de los cerdos que vagan por las calles es algo que se repite en todas las ediciones de las Ordenanzas Municipales La ciudad disponía de su 'pastor de cerdos' que pagaban los vecinos propietarios de animales, a razón d 1 cuartillo por cabeza, que los sacaba a los pastos del común» (*ibid.*, p. 91).

18 Cf. ZEPEDANO Y CARNERO, J.M., *Historia y descripción arqueológica de la basílica compostelana*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1999, p. 94.

19 [enojo y melancolía]

armonioso tañido de las campanas. El haberse reconciliado consigo mismo, no le impide hacer un comentario lleno de despecho, al cerrar la narración de su visita:

> «*Brutta e sporca è la città; brutte e mal fatte sono le case, (che non vi è una casa c'habbi garbo): brutte sono le donne, e gl' huomini, brutti e mal composti sono gl' habbiti, perché li vorebbono portar bene, e non ci hanno garbo, e non li sanno portare: brutto è il pane, e v'è penuria d'ogni cosa da mangiare. Io per me non ci vorrei esser dipinto: e credo anco che vi sia poco buon aere; perché lasciamo andare, che quasi tutti per ordinario hanno brutta, e cattiva ciera: quel star fra porci, habitar fra porci, e mangiar fra porci, credo che le dia il suo resto, e li confetti*» (41v.-42r.)[20].

El empleo de la palabra *confetti* es una agudeza del narrador, que juega con la polisemia lingüística. Por un lado la palabra tiene una connotación positiva, ya que indica las peladillas dulces con las que en Italia se obsequia a los invitados en las bodas. Por otro, transmite una intención polémica, debido a su significado antifrástico de 'comida envenenada', y también alusivo-metafórico de 'estiércol de cabra', por su forma[21].

«Eso de jugar con los conceptos -observa Leo Spitzer en una conferencia sobre el barroco- es uno de los placeres que se impone el alma cristiana, sabedora de que la realidad de este mundo está impregnada de otra realidad; de modo que 'el juego de palabras' es un juego que se permite de lo trascendente hacia el mundo de aquí abajo, ya que Dios es el único que reconoce el verdadero sentido de las palabras»[22].

¿Cuál es la actitud de fray Chistofaro ante el mundo que ve peregrinando? Por lo que captamos de la narración, la mentalidad con la que filtra sus experiencias es la expresión de una época influida por la pastoral contrarreformista que advierte de la precariedad de todo lo terreno, y de la cual el barroco representa la expresión filosófico-religiosa y estética. De acuerdo con la doctrina fijada en el Concilio de Trento, el hombre, alma y cuerpo, ha quedado deteriorado como consecuencia del pecado original (*natura lapsa*): su vida en la tierra ha sido sometida a la necesidad de morir y la creación visible se ha hecho para él extraña y rebelde[23]. Ya la labor que

---

20 [Fea y sucia es la ciudad; feas y sin gracia son las casas, (que no hay ni una siquiera hecha con buen gusto); feas son las mujeres y feos los hombres, feos y sin ningún estilo los trajes, porque les gustaría llevarlos con donaire y no saben; feo es el pan, y escasos los alimentos. Yo no estaría aquí ni muerto; y creo que tampoco el aire es bueno, ya que la gente, por lo general, tiene mala cara; en fin, lo de estar con los cerdos, habitar con los cerdos, y comer entre los cerdos, pienso que es el pago que merecen y con creces]

21 Cf. BATTAGLIA, S., *Grande dizionario della lingua italiana*, Torino, UTET, 1979, t. III, *s.v.: confetto*.

22 Citado por OROZCO, E., *Características generales del siglo XVII*, en AA. VV., *Historia de la literatura española*, planeada y coordinada por J.M. Díez Borque, *Renacimiento y Barroco*, Madrid, Taurus, t. II, p. 424.

23 A causa del pecado original, el autor bíblico no duda en atribuir a Dios la maldición de la tierra: «maldita será la tierra por tu causa; con dolor comerás de ella todos los días de tu vida. Espinos y cardos te producirá, y comerás plantas del campo» (*Génesis*, 3:17-18). San Pablo hablará de «sumisión de la creación a la caducidad» a causa del pecado humano por el cual también «la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto» hasta que sea «liberada de la esclavitud de la corrupción» (*Carta a los Romanos*, 8: 20-21).

Monte Maggio desarrollaba en el convento, antes de emprender el viaje, le recordaba constantemente la vanidad de la existencia: por ser un experto en la arquitectura efímera, era el encargado de construir sepulcros y monumentos de Semana Santa, y catafalcos y túmulos para las ocasiones solemnes. Monte Maggio convive con la idea de que no hay más que un breve paso de lo rosa a lo negro, de la lozanía de las carnes a la corrupción de la muerte, de la grandeza temporal a la caducidad. Es la doctrina del desengaño, núcleo del pensamiento moral que impregna gran parte de la producción artístico-literaria del siglo XVII, y que recuerda al hombre cómo las amables apariencias pronto pueden convertirse en crudas realidades. Lo experimenta personalmente al cruzar el Golfo de Lión, ya que, de repente, se encuentra a merced de la furia hostil de los elementos:

> «*A dì 9 [maggio] essendoci noi partito da Marsilia per tempo, et un pezzo avanti giorno, la mattina facessimo gran viaggio con fortuna per essersi noi ingolfati nel golfo di Leone, golfo molto terribile, assai nominato, e quasi di continua perturbatione. Si ci ruppe il maschio del timone, et andassimo a gran pericolo di non affondarci. Facessimo oratione; e quando piacque alla maestà di Dio, arrivassimo a uno scoglio che si dimanda Briscu, ove stessimo tutto quel giorno fino alla mattina senza pane, senza vino, con pioggia e fortuna*» (16v.-17r.)[24].

Sufre en su carne la experiencia de que la muerte está instalada en el centro de la vida cuando los contratiempos y aventuras lo llevan a toparse con corsarios, bandoleros y herejes, como le ocurre al dirigirse a Agde, ciudad de Hugonotes:

> «*raccommandandomi a Dio, e poi facendomi il segno di croce v'andai con l'habito coperto talmente, che non conoscendomi né per Peregrino, né per frate, comprai il pane il vino, et il butirro a bonissimo mercato. E fornitomi di quanto mi bisognava, me ne tornai indietro*» (17v.)[25].

A esta *natura lapsa* del hombre le corresponde un mundo complejo, ambiguo y contradictorio, semejante, por tanto, a un teatro donde el verdadero ser queda escondido detrás de una máscara. En este universo, cuyas nociones sobresalientes son las de naturaleza caída (*natura lapsa*), fragmento y juego, los conceptos de Dios, totalidad y seriedad se hacen trascendentes. Las metáforas y alegorías, con su separación entre el significante u objeto natural representado y su significado

24 [El día 9 [de mayo] salimos muy temprano de Marsella, antes de que rompiera el día; durante la mañana el viaje fue duro por correr fortuna al adentrarnos en el golfo de Lión, golfo muy terrible y famoso, donde se producen perturbaciones casi continuas. Se nos rompió el macho del timón y corrimos el gran peligro de hundirnos. Hicimos oración, y cuando plugo a la majestad de Dios, alcanzamos un islote que se denomina Brisc[o]u, donde permanecimos todo aquel día hasta la mañana siguiente sin pan ni vino, y con lluvias y borrascas]

25 [me encomendé a Dios, y haciéndome la señal de la cruz, fui allá con el hábito tan oculto que no pareciendo ni peregrino ni fraile, pude comprar pan, vino y manteca a muy buen precio. Después de abastecerme de lo que necesitaba volví al puerto]

acaban siendo el mejor instrumento para expresar la sima barroca que se abre entre la *natura lapsa* del hombre y su espíritu. La naturaleza exterior -incapaz de irradiar por sí misma un significado- se convierte así, como expresaba Franz von Baader[26], en el significante de una idea, en una escritura o en un lenguaje por signos.

En conformidad con esa concepción de la realidad, la muerte es tan esencial para la alegoría barroca porque desvela el artificio de este mundo: en el arte y la literatura la encontramos profusamente simbolizada a través de objetos como el reloj, la rosa o la calavera. En este sentido, nada más expresivo que el rito de mortificación corporal al que se sometían los monjes de Montserrat antes de dedicarse a la vida eremítica en las cuevas del monte. Escribe el fraile peregrino:

> «*i padri si congregano tutti insieme, e quello acconciatosi nel Cataletto, lo levano dalla sua stanza, e ne lo portano in chiesa come morto: e quivi fattovi tutto quello che suol farsi sopra i defonti, lo portano fino a quel Romitorio che si elesse d'andare: e quivi, uscito di Cataletto, vi si rinchiude dentro, e vi sta anch'egli fino alla morte*» (23r.)[27].

Es el hombre que abjura de sí, de su pobre finitud, y se sumerge en la noche del mundo antes de ascender a contemplar la luz del cielo en la soledad del yermo: aniquilamiento no sólo material, sino simbólico del desengaño de la vida humana.

En la elección de narrar esta escena espectacular, fray Christofaro se muestra fiel a la concepción alegórica del mundo que es inherente al barroco: lo aparente sensorial es revelador de verdades eternas, a través de ello el hombre aprende a separar la máscara de la verdad, el sueño de la vida:

«Considerando el que se ha llamado *proto-arte* del barroco, esto es, el Teatro, vemos cómo lleva en su misma concepción esencial la extremosidad de ese doble plano, de lo aparente sensorial y lo trascendente ideológico, en cuanto en sí mismo supone la ejemplificación de la idea ascético-cristiana de que la vida es teatro»[28].

Además de Montserrat, el periplo por la España "sagrada" de fray Christofaro incluye los lugares de mayor devoción de la peregrinación jacobea: Zaragoza, S. Domingo de la Calzada, Burgos, Oviedo. De entre las imágenes de sus experiencias, selecciona aquellas que, por su asunto, están relacionadas con los temas doctrinales puestos en tela de juicio por la Reforma protestante: el sacramento de la Eucaristía; la veneración de las reliquias y el valor del culto a las imágenes de Cristo, la Virgen y los santos.

---

26 Cf. *Sämmtliche Werke*, citado por BENJAMIN, W., *Origen del drama barroco alemán*, Madrid, Ed. Taurus, 1990, p. 178.

27 [los monjes se reúnen, y llevan al futuro ermitaño, que yace colocado en un ataúd, como si estuviese muerto, desde su habitación hasta la iglesia. Después de haber recitado el oficio de difuntos, lo acompañan a la ermita que él ha elegido. Una vez allí, sale del ataúd y se encierra en ella hasta la hora de su muerte]

28 OROZCO, E., *ob. cit.*, p. 406.

De ahí que, al hilo de su narración, reviva la historia del crucifijo milagroso de Zaragoza el cual, arrastrado por el río Huerva hasta las proximidades de la iglesia de Sta. Engracia, se negó a moverse de la orilla «*fin tanto, che 'l priore con tutti li suoi padri, processionalmente non l' andarono a levare [...] portandolo in chiesa*» (28r.)[29]; o aquélla del Santo Cristo de Burgos (también llamado Cristo de San Agustín, por proceder del convento agustino de la ciudad), del cual, según la tradición, brota sangre el Viernes Santo y le crecen el pelo y las uñas.

Posiblemente la carnalidad de la imaginería española, por su naturalismo exasperado y dramático[30], cause viva impresión en el agustino italiano, que parece aliviado cuando comenta:

> «*ma però questo, essendo voce della Plebe, adimandandolo io all' istesso sagrestano, mi disse: 'E' voce popolare, ma io non gli l'ho tagliate mai, né meno veduto a crescer mai più di quelle che sono'*». (33v.)[31].

Fray Christofaro se lleva otro recuerdo admirable del convento de Burgos, el del milagro de las Sagradas Formas, ocurrido el año anterior a su visita. Los cofrades agustinos enseñan a Monte Maggio dos hostias profanadas que, milagrosamente, habían asumido la forma de cordero y de corazón sangrante ante los ojos del sacrílego. El «*heretico*» (33v.), escarmentado, había pedido perdón, se había hecho católico y las había entregado al prior. Parece razonable conjeturar que el peregrino mencione el prodigio con el fin de afirmar las nociones centrales del dogma eucarístico -la transustanciación y la presencia real de Dios en la hostia- en contra de la teología de la Reforma protestante que las negaba. Y también cabe anotar como dato destacable el especial acento que Monte Maggio pone en el episodio (33v.-34r.): éste, por sobrepasar las leyes de la naturaleza, aparece como una auténtica "maravilla"; además, sus intensas connotaciones corporales estimulan los cinco sentidos, habitualmente frustrados ante el dogma de la Eucaristía, que

29 [hasta que el prior y los frailes no fueron a buscarle y lo trasladaron procesionalmente a la iglesia] «1400 Se venera en Santa Engracia un crucifijo arrastrado por la Huerva, quizás en la riada de 1397» (MIN GUELL, J.A., *Restauraciones en la cripta: sarcófagos y esculturas*, en AA. VV. *Santa Engracia. Nuevas aportaciones para la historia del monasterio y basílica*, Zaragoza, Ayuntamiento, Gobierno de Aragón, Parroquia de Santa Engracia, 2002, p. 18).

30 Como ya observaba Orozco, es significativo que cuando el romanista Spitzer intenta caracterizar el barroco español, y con ello lo esencial de su estilo, sobre todo en sus aspectos extremos, destaque como ejemplo «el fenómeno religioso de las procesiones de Semana Santa de Sevilla en cuyo espectáculo se representaba el descenso de lo espiritual en lo carnal. Frente al abstraccionismo de la enseñanza moral judeo-protestante [Spitzer]comprende 'toda la profundidad filosófica que hay en la carnalidad religiosa del catolicismo mediterráneo' [...] Así llega al centro del problema barroco español [...]: la conciencia de lo carnal juntándose con la conciencia de lo eterno [...] De este modo España supo volver a vivir uno de los aspectos fundamentales del cristianismo: la encarnación de lo divino y la renuncia a la carne de este personaje divino» (*ob. cit.*, p. 404 y p. 405).

31 [Sin embargo, esto es *vox populi*. Preguntándole yo al sacristán encargado de cortarle las uñas, me dijo: es vox populi, pero yo no se las he cortado nunca, ni he visto nunca que hayan crecido]

se caracteriza por su contenido abstracto y por lo invisible e impalpable de su misterio[32].

Interesa observar que al final de la narración se menciona a Alfonso de Villegas, quien había documentado el milagro sucedido en Burgos en el repertorio hagiográfico *Flos Sanctorum*, después de haber sido su testigo ocular:

> «*Don Nicola Laghi, nel trattato del Santissimo sagramento dell'altare [...], cap. 13. dice ch'Alfonso Vildogiz* [sic], *afferma lui stesso l'anno 1586. haverle vedute, visitate, et adorate*» (34r.)[33].

Fray Christofaro ya había citado el *Flos Sanctorum* durante la visita a Montserrat, al recoger las vicisitudes del eremita Garí, protagonista de la leyenda fundacional del culto a la virgen de Montserrat:

---

32 Conscientemente o no, nuestro narrador se sitúa dentro de una tendencia de transmisión del dogma eucarístico con fines apologéticos que se impuso como tal a partir del Concilio de Trento. D. Reyre (cf. *Transmisión poética y dramatúrgica del dogma en el auto* El nuevo palacio del Retiro *de Calderón*, en "Criticón", 102 (2008), pp. 113-22) se adentra en los fundamentos psicológicos y estéticos de la cuestión y, partiendo del teatro calderoniano, propone una serie de reflexiones que aquí se resumen. Es cierto que la razón humana es incapaz de probar de manera positiva la posibilidad intrínseca del dogma de la Eucaristía ya que no puede apoyarse en nada visible, a diferencia de otros dogmas como el de la Encarnación (en el que se ve a un niño en un Belén) o como el de la Redención por la Cruz (en el que se contempla a un hombre crucificado). En esta operación de reafirmación de la teología católica, que en la época barroca supuso un cambio radical en el mecanismo de transmisión y comunicación, sobresalió España, queriendo aparecer frente a las demás naciones como la campeona de la defensa de la Eucaristía. Los Austrias pidieron a sus mejores poetas, dramaturgos, arquitectos, pintores, que pusiesen su arte al servicio de la exaltación del dogma. Entre ellos destacó Pedro Calderón de la Barca. Gracias a las metáforas que inventa «Calderón corrige al carácter abstracto de un dogma caracterizado por la ausencia de solicitaciones sensuales (el *sensuum defectus* de Santo Tomás)» (*ibid.*, p. 117). Para transmitir aspectos tan difíciles y aparentemente tan contradictorios como son la transustanciación y la Presencia Real de Dios en la hostia, el dramaturgo propone a su público, en el auto *El nuevo palacio del Retiro*, algunas metáforas que no sólo se desarrollan sino que se escenifican, haciendo posible la visualización de sus conclusiones dogmáticas y de su contenido abstracto. En la línea de la estética barroca, dichas metáforas revisten la aridez del dogma con toda la profusión y la suntuosidad de los juegos verbales que las sustentan. En este sentido, según Reyre , se puede hablar de teología en metáforas en los autos sacramentales calderonianos (cf. *ibid.*, p. 121)

33 [Don Nicola Laghi, en el tratado sobre el Santísimo Sacramento del altar [...], cap. 13. dice que Alfonso Vildogiz [sic] afirma haberlas visto, visitado y adorado él mismo, en el año 1586]. Se refiere a la obra del insigne teólogo suizo: *I Miracoli del Santissimo Sacramento raccolti et mandati in luce dal R. D. Nicola Laghi da Lugano, Rettore della Chiesa Parrocchiale di S. Michele al Gallo di Milano, con nuova aggiunta di molte historie avertenze, et instruttioni intorno alla Communione, et Messa et altri Discorsi utilissimi ad ogni fedel Cristiano.* Con privilegio. In Venetia: presso Daniel Zanetti, 1599. Así reza el comienzo del cap. XIII: «*Maestro Alfonso di Villega nella seconda parte del suo libro intitolato Flos Sanctorum, dove tratta della vita di Melchisedech, dice, che in Burgo, città di Spagna, l'anno 1582, andò un heretico, il dì di Pasqua a ricevere l'Hostia sacra, e si la ritenne in bocca, fin che fu giunto a casa, dove la prese, e gettò nel fuoco più volte, dal quale tant'altre volte illesa n'usciva, fuor che vi si scovrirono alcune gocciole di sangue. Ciò veduto, diligentemente la governò in una carta. Il seguente anno questo sacrilego ritornò alla Chiesa, dove di nuovo ricevé la sacrata Hostia, la qual riportandola a casa, ne fece le medesime prove, e scovrendone nuovi miracoli, governò etiandio quella insieme con l'altra. Allora poi, così come da una parte conobbe la mera verità del Sacramento, così dall'altra pentito si risolse di farsi Christiano, e con questo buon proposito consegnò amendue l'Hostie nelle mani del R. Priore di Santo Agostino della stessa Città, le quali, oltra ch'erano sanguinate, videro, ch'erano anche differenti, effondendovene una in forma d'un agnello, e l'altra d'un cuore. L'autore istesso afferma d'averle vedute in tal forma nel sudetto luogo quattro anni dopo tal fatto, che fu l'anno 1586*».

> «*Ci fu anco racco[n]tata l'historia [di Garino e Satanasso] veramente cosa molto degna e bella: ma perché è longa, e si legge nel Flos Sanctorum d'Alfonso Villega nell'historia di detta Madonna, io non la metterò qui*» (23r.)[34].

Monte Maggio, además, afirma haber visto en el convento de Burgos una obra sobre los milagros del Santo Cristo[35]. La información es genérica, pero casi con certeza alude al *Libro de los milagros del sancto crucifixo que esta en el monasterio de Sant Agustin de la ciudad de Burgos*[36], del que habla también el viajero Enrique Cock en 1585[37].

Y durante la visita a Montserrat, había hecho referencia a un texto de los principales milagros de la Virgen de Montserrat:

> «*E la gran quantità de miracoli che vi sono, essendo in numerabili, non è lingua che ne li possi esprimere. I principali, et i più grandi sono notati in un libro stampato in lingua Spagniuola che ci fu mostrato, e si notano secondo ch'alla giornata della Madonna vengono fatti*» (22r.)[38].

Muy posiblemente fuera el *Libro de la historia y milagros hechos a invocación de Nuestra Señora de Montserrat*e por Pedro de Burgos[39].

Todas estas citas testimonian la variedad y abundancia de la literatura edificante y devocional que circulaba en esa época. Con ella se pretendía una doble finalidad: ofrecer un ideal de perfección dentro de la ortodoxia contrarreformista y, a la vez

---

34 [También se nos contó la historia [de Gari y de Satanás] verdaderamente muy digna y hermosa; pero porque es larga y se lee en el Flos Sanctorum de Alfonso Villegas [sic] en la Historia de dicha Virgen, y no la pondré aquí]
Es de suponer que está haciendo referencia a la traducción italiana: *Nuouo legendario della vita di Maria Vergine Immacolata Madre di Dio, et delli santi patriarchi, & profeti dell'Antico Testamento ... Si discorre sopra le sei età del mondo, & de' i fatti più memorabili, che in esse sono accaduti, con somma diligenza, & per modo d'historia ... Dato per auanti in luce in lingua spagnuola, sotto titolo di Flos Sanctorum seconda parte per il reuer. sig. Alfonso de Villegas di Toledo ... et nuouamente con molto studio dalla spagnuola, nella volgar lingua italiana tradotto dal reuer D. Giulio Cesare Valentino, Piouano di Carpeneto ... - In Milano: appresso Girolamo Bordone, & Pietro Martire Locarno compagni, 1604.*

35 «ci trattenessimo con gran gusto in andar guardando tutti quei suoi sì stupendissimi miracoli, ch'invero sono assai e sì stupenti da farne istoppir ogn'uno. E se non erano scritti, e stanpati in Spagniuolo com'erano stanpati, io ne gl' haverei comprati, e volontieri portati meco» (35r.).[nos demoramos con gran gusto admirando todos sus estupendísimos milagros, que de verdad son muchos y tan estupendos que todo el mundo se queda asombrado. Y si no estuvieran escritos e impresos en español, como lo estaban, yo de buena gana se los habría comprado y llevado conmigo]

36 Impreso en Burgos, por Felipe de Junta, en 1574.

37 «El monasterio del Santísimo Crucifijo está pasado el puente de Vega, que es de la orden de San Agustín, de que hay historia puntual impresa, y por esto no me quiero alargar en ello» (*La Jornada de Tarazona*, en *AA. VV., Viajes de extranjeros por España y Portugal* ... cit., p. 587).

38 [Siendo innumerable la cantidad de milagros que trae, no hay lengua que pueda relatarlos. Los principales y mayores están anotados en un libro impreso en lengua española que nos enseñaron, y se registran según el día en que ocurrieron, coincidente con el del título bajo el cual se invoca a la Virgen]

39 Salió a la luz por primera vez en Barcelona en 1550. El impresor barcelonés Pere Malo volvió a editarlo en los años 1574 y 1582.

una garantía de acercamiento a la infinita inmensidad divina a través de hitos mediadores (Cristo Crucificado o Eucaristía; la Virgen, Madre de la Divina Gracia) y eslabones intermedios (los santos), que interceden en favor del ser humano[40].

Las celebraciones litúrgicas, la parafernalia de la fiesta sacra y, sobre todo, las procesiones, con su rica imaginería y pompa decorativa, representaron los instrumentos de mayor efectividad para reafirmar los puntos de la doctrina milenaria católica. En respuesta a la Reforma protestante, la Iglesia postridentina decidió promover las artes plásticas como medio para alcanzar la atención de los fieles: artistas y escritores buscaron, como vía esencial de actuación, conmover a los sentidos, y no hablar directamente al intelecto. El tiempo de fray Christofaro es la época áurea de las procesiones: durante las mismas, el pueblo visualizaba la experiencia religiosa para, de este modo, intensificarla y profundizar en ella mediante la fuerza potenciadora que tiene todo espectáculo; al mismo tiempo, calaba en su conciencia la idea de que «el hecho trascendente se aparece siempre encarnado y la carne llama siempre a lo trascendente»[41]. Este programa ideológico espiritual permite entender el enorme desarrollo de las procesiones pasionarias, que buscaban expresar de un modo plástico cargado de teatralidad y con clara intencionalidad educativa el sacrificio cumbre de amor y de entrega de Jesús en la Cruz. Esto también explica por qué la solemnidad que Trento promocionó particularmente fue la del Corpus: dicha celebración servía para fijar en la conciencia del creyente el dogma de la Eucaristía como un sacrificio expiatorio, en el que el pan y el vino se transformaban en las auténticas carne y sangre de Cristo.

La que presencia fray Christofaro en Burgos, merece ser comentada. Así la describe:

> «*Fu fatta la processione e veramente [con] idoli cosa non mai più veduta, e da me poco agradita; anzi più tosto abborrita, che altro: imperò che, rapresentando loro tutte quelle degne cose del testamento vecchio, fatte in figura di detto Sacramento, è più tosto un mero e puro carnevale che altro. Vanno travestiti con le masche[re] al volto, danzando e ballando in chiesa mentre si cantava Messa; entrando, et uscendo a loro beneplacito, comunque volevano loro, le dava gusto, e gl' era di sodisfattione. Diranno alcuni: e che cosa rapresentavano[...]? Et io le rispondo, rapresentavano quello che noi leggiamo nel 2.de' Regi al 6. capitolo che riducendo David l'Arca del Signore dalla casa di Obed Edom [...] nella sua città; con giubilo, festa, et allegrezza inesplicabile, saltava, e ballava innanzi ad essa [...] L'historia*

40 «Si hablamos de Barroco como expresión del sentido religioso de la Controrreforma no lo decimos sólo en el sentido de que cumpliera unas normas dadas por el Concilio de Trento, sino por satisfacer unas generales aspiraciones de atraer a las gentes y despertar sensorial y emocionalmente la vida de religiosidad. A ello contribuyeron decisivamente los libros de nuestros escritores ascéticos y místicos, que llegaron hasta las clases más populares» (OROZCO, E., *ob. cit.*, p. 414). Lo mismo podría decirse de la literatura edificante y devocional. A tal propósito, cf. MARTINO ALBA, P., *San Jerónimo en el arte de la Contrarreforma*, Tesis Doctoral, Madrid, Universidad Complutense, Facultad de Geografía e Historia, 2003, ISBN 84-669-1996-1).toral, Madrid, Universidad Complutense, Facultad de Geografía e Historia, 2003, ISBN 84-669-1996-1).

41 SPITZER, L., citado por OROZCO, E., *ob. cit.*, p. 404.

per se stessa è bella, et è vera, et il rapresentarla anco s'accommodava molto all' attione che si facea: ma il farla in quel hora, e particola[r]mente in chiesa non mi piacque, e mi stomaccai pur assai» (34v.)[42].

Sin duda la evocación es realista. La solemnidad de Corpus Christi de Burgos a partir del siglo XV fue incorporando a la fiesta danzas y juegos, incluso dentro del templo[43]. Monte Maggio parece referirse a escenificaciones burlescas populares cuando habla de «*idoli*» y de sujetos disfrazados con «*maschere*». Podemos razonablemente suponer que se trataría del Colacho, protagonista en tierra burgalesa de una curiosa farsa eucarística. El Colacho representaba al diablo, vencido al final por el Sacramento. Llevaba la cara cubierta y un rabo de buey en la mano. Cuando los fieles estaban reunidos en misa, entraba en la iglesia saltando por entre las sepulturas y pegando a las mujeres con la cola. Una vez llegado al presbiterio, allí se quedaba parado e iba remedando las fases de la misa, tan burlescamente «que algún párroco se ha querido oponer, aunque inútilmente, a esta costumbre pagana»[44]. En la descripción de Monte Maggio, también se menciona a personas que danzan. Recuérdese que antiguamente la custodia con la Sagrada Hostia se solía llevar en procesión en andas por las calles, buscando una correspondencia alegórica con el Arca de la antigua Alianza. A este simbolismo se recurrió para justificar las danzas delante del Santísimo, ya que Cristo, en la Sagrada Forma confeccionada en la Misa, era el Arca de la Nueva Alianza.

Fray Christofaro aprecia el significado teológico de la alegoría testamentaria; sin embargo, la presencia de «*idoli*», «*maschere*» y bailarines hiere su sensibilidad, lo cual se entiende si se tiene en cuenta el contexto eclesiástico en el que se movía habitualmente. El agustino vive en las Marcas, región de la Italia central que gravitaba dentro de la órbita del Estado Pontificio. Allí se aplicaron inmediata y estrictamente los decretos tridentinos en materia doctrinal y litúrgica, entre ellos, los referentes a la forma devocional de la procesión, que fue sometida a reglamentación y disciplinada por la autoridad civil[45]. Quizás sea ése el motivo por el que Monte Maggio califica la fiesta litúrgica de «*mero e puro carnevale*».

---

42 [Se hizo la procesión y a decir verdad [... con] ídolos: cosa nunca vista, y para mí poco grata, es más, aborrecible. Y es que, representando las dignas cosas del Antiguo Testamento como alegoría de dicho sacramento, aquello resulta ser un mero y puro carnaval, más que otra cosa. Se disfrazan con máscaras, danzan y bailan en la iglesia durante la misa; entran y salen cuando se les antoja, sin control. Alguien preguntará: ¿Y qué representaban [...]? Y yo le contesto: representaban lo que se lee en el 2° libro de Reyes, 6° capítulo, cuando David lleva el Arca del Señor desde la casa de Obed Edom [...] a su ciudad. Con júbilo, exultación y alegría inexplicables, saltaba y bailaba ante ella [...]. La historia de por sí es bonita y auténtica, y el representarla se ajustaba perfectamente a aquella acción litúrgica; pero el hacerlo a aquella hora y sobre todo en la iglesia, no me gustó nada, es más, me desagradó mucho]

43 Cf. FERNÁNDEZ CONDE, J., *Religiosidad popular y piedad culta*, en *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por Ricardo García-Villoslada, Madrid, Ed. Católica, 1982, t. II, p. 346.

44 *Folklore burgalés*, recogido, ordenado e ilustrado por Domingo Hergueta Martin, Burgos, Ed. Excma. Diputación provincial, 1934, p. 166.

45 Sobre la cuestión, cf. DALLAY, A., *Le processioni a Milano nella Controriforma*, en "Studi Storici", 1(1982), pp. 167-83.

Es cierto que la literatura de viajes ha constituido una fuente primordial de información, básica para conocer la realidad de un lugar determinado. Gracias a su manejo, hemos podido tener una imagen, más o menos certera, de una geografía concreta. Visión que, en muchas ocasiones, ha servido para determinar la veracidad de algún episodio histórico, para completar alguna argumentación, o bien como simple descripción de un hecho observado, sea éste un paisaje, un monumento, etc.

En *Viaggio S.I.G.* se presentan hechos grandes y pequeños referentes a la geografía, la historia y el arte del lugar que se transita, y también estereotipos a los cuales la literatura ha conferido dignidad estética.

He aquí algunas muestras de ello.

Durante la peregrinación, varias veces fray Christofaro toma la decisión de embarcarse, porque el viaje por tierra es más caro y existen más dificultades que por mar. Del relato de sus aventuras marítimas se entresacan datos históricos interesantes. En Cap de Brégançon, por miedo a los corsarios, los dos cofrades tienen que abandonar el barco que habían cogido en Génova. Van andando hasta Marsella y desde allí zarpan rumbo a Barcelona. En medio del «*molto terribile*» (17r.) golfo de Lión, los sorprende una borrasca, se rompe el timón y llegan azarosamente al islote de Briscou, en Languedoc. Cuenta Monte Maggio:

> «*stessimo tutto quel giorno fino alla mattina senza pane, senza vino, con pioggia e fortuna. Per la fame fossimo astretti di smontar in terra, et andar cogliendo herbe per detto scoglio. Trovassimo degl'ovi de piccioni pur assai, e servendosi di quelli ancora, ci pascessimo e notrissimo di quello che potessimo*» (17r.)[46].

La descripción es coherente con la realidad del momento. Cuando pasan por allí, el islote aparece como un lugar desierto: de hecho, sólo en 1586, durante la octava guerra de religión francesa, el Vizconde Guillaume de Joyeuse mandó construir un fuerte para impedir a los protestantes emplearlo como punto de apoyo contra los católicos de la cercana región. Una vez se hubo serenado el mar, Monte Maggio alcanza la costa, a una milla de distancia. Se interna hasta llegar a la villa, y confiesa que a causa del hambre se ha olvidado de su nombre. Por la distancia y los detalles arquitectónicos referidos a una iglesia, deducimos que se trata de Agde, adonde se dirige para comprar pan, vino y manteca. Durante el camino, se preocupa de ocultar cuidadosamente su identidad de «*catolico*» (17v.), porque hallándose en tierra de «*heretici et Ugonotti, n'haverebbono fatto ogni sorte di dispiacere*» (17v.)[47]. Le impresiona la imponente mole de una iglesia fortificada:

46 [Pasamos todo aquel día hasta la mañana siguiente sin pan ni vino, bajo unas lluvias torrenciales y tormentas. El hambre nos obligó a bajar a tierra: en dicho islote recogimos hierbas salvajes y hallamos huevos de paloma en gran cantidad que nos sirvieron de alimento]

47 [herejes y hugonotes, nos habrían podido causar cualquier tipo de desgracia]

«che tanto più mostra di esser stata sontuosa e di gran devotione, quanto che essendovi quattro porte, tre ne sono murate, et una la metà con una porticella picciola, e fattovi un fosso a torno, con un ponte di un trave, mostra che se ne servano per fortezza. Vi è anco il suo campanile; ma però sopra non vi sono campane» (17v-18r.)[48].

Obsérvese cómo el edificio descrito corresponde a la catedral de Saint-Étienne, que aún puede contemplarse en la actualidad.

48 [da muestras de haber sido suntuosa y centro de gran devoción, hasta tal punto que de sus cuatro entradas, tres han sido tapiadas y la cuarta la han reducido hasta convertirla en una puertecita. Han creado un foso alrededor con un puente formado por una viga, lo cual indica que la usan como fortaleza. Tiene todavía torre campanario, pero la han dejado sin campanas]

En España los dos cofrades toman tierra en el Golfo de Rosas; pasan por Sant Miquel de Fluviá y llegan a Girona, desde donde se dirigen a Barcelona. Hallándose en las cercanías de la Ciudad Condal, viven una peripecia de sabor quijotesco. Escibe fray Christofaro:

> «*[A dì 14 giugno] la sera andassimo ad alloggiar ad una hosteria, ch'haveressimo pagato pur assai di non esserci andati. E questo perché: stando in fra boschi, havendo noi per tutto quivi trovati diversi huomini apiccati, colà nel luogo di detta hosteria trovassimo esservi stato giustitiato uno, e squartato per havervi ammazzato, et assassinato un Cavalliero Veramente poco dormissimo in quella notte, temendo ad hora ad hora ancor noi non esser messi nel numero de i predetti*

assassinati et ammazzati. E la mattina quando ci partissimo alzavamo le mani al cielo che non ci era intravenuto mal alcuno» (19r.)[49].

La descripción nos trae a la memoria el pasaje del capitulo LX de la segunda parte del *Quijote* cuando Sancho y su amo, camino de Barcelona, hallan un grupo de forajidos ahorcados en los árboles, colgados como racimos. Entonces el hidalgo comenta a su criado:

«No tienes de qué tener miedo, porque estos pies y piernas que tientas y no ves, sin duda son de algunos forajidos y bandoleros que en estos árboles están ahorcados, que por aquí los suele ahorcar la justicia cuando los coge, de veinte en veinte y de treinta en treinta; por donde me doy a entender que debo de estar cerca de Barcelona»[50].

Don Quijote acabará entreteniéndose amistosamente con el jefe de los bandoleros, Roque Guinart, tratándolo de valeroso y caballero. Al contrario, el sentimiento que domina los dos cofrades agustinos al ver la escena, es de horror y espanto.

Escribe Alexandra Capdevila Muntadas:

«Todo parece indicar que la imagen de los catalanes como pueblo dado a las armas fue muy extendida en este período y se convirtió en un tópico recurrente. Así los relatos de los viajeros de la época que anduvieron por tierras catalanas reiteran esta imagen. A inicios del siglo XVII, Bartolomé Joly y el anónimo autor de una relación escrita en 1612 hablaban del talante guerrero de los catalanes. Un siglo antes el florentino Guicciardini aludía, también, al temple belicoso y feroz de los catalanes [...] Precisamente el espíritu vindicativo de este pueblo aparece de manera reiterada en las distintas obras cervantinas. Así, en el capítulo XL de la segunda parte del *Quijote*, se hace mención a cómo son ajusticiados los forajidos y bandoleros en Cataluña. Así, de camino hacia Barcelona, Sancho Panza se sorprende al ver varios hombres colgados de los árboles. Sin embargo, Don Quijote le advierte que es habitual en estas tierras ahorcar a los malhechores en los árboles y que sin duda éste es un buen indicio de que se hallan en las proximidades de la Ciudad Condal [...] la visión de los catalanes como pueblo negativo, colérico y rencoroso se convirtió en un mito recurrente de la época. Tanto es así que en el año 1623 Francesc de Montcada publicó *La expedición de los catalanes y aragoneses contra turcos y griegos* con la intención de rebatir las opiniones de los historiadores extranjeros que habían ennegrecido la fama de los catalanes en sus empresas mediterráneas al acusarlos de sanguinarios»[51].

---

49 [(El 14 de junio) pernoctamos en una posada, y de haber conocido el lugar, mucho habríamos pagado por no ir. Y la razón es que, después de caminar por bosques donde vimos por doquier a muchos hombres ahorcados, al llegar allí, vimos a otro que había sido ajusticiado y descuartizado por haber asesinado a un caballero. Muy poco dormimos aquella noche, temiendo a cada momento que nos pudiesen poner en la lista de los próximos ejecutados. La mañana siguiente, al irnos, levantamos las manos agradeciendo al Cielo el no haber padecido ningún mal]

50 CERVANTES, M. DE, *Don Quijote de la Mancha*, Edición Alberto Blecua y Andrés Pozo, Madrid, Espasa Calpe, 2005, p. 1052.

51 *Imágenes, mitos y realidades. Cataluña en la literatura cervantina*, en AA. VV., *La monarquía hispánica en tiempos del Quijote*, Porfirio Sanz Camañes (Coordinador), Madrid, Ed. Sílex, 2005, pp. 326-27 y 328.

El comentario de fray Christofaro es interesante porque comulga con la imagen que preponderaba de los catalanes en aquella época, tanto en el género documental como en la literatura.

De Don Quijote a otro personaje, del Siglo de Oro, el pícaro por antonomasia creado por Mateo Alemán: «La sociedad barroca demuestra, nos dice Guzmán de Alfarache, 'voraz apetito [...] de cosas nuevas', raras; cuenta con el milagro como algo normal, desea y busca lo sobrenatural, vibra con lo maravilloso, cree en el misterio»[52].

Quien recorra las páginas de *Viaggio S.I.G.* observará cómo lo bello alterna con lo repugnante, lo colosal con lo insignificante, lo monstruoso con lo maravilloso. Ésta es la razón por la que el relato de fray Christofaro es un calidoscopio de la sensibilidad barroca: la evocación de milagros y portentos se yuxtapone con la visión realista de seres, elevados y bellos, o deformes y vulgares; de cosas, humildes o lujosas, y de elementos de la naturaleza, amenos y agradables, u horripilantes y crueles. Pensándolo bien, ¿no es natural que a causa de la *natura lapsa* (tópico tridentino dominante en esa época) el mundo se encuentre lleno de desórdenes y contradicciones? De ahí también que la mirada del narrador guste no de lo estático y quieto, sino de lo dinámico y en acción, como reflejo de la vida en su gran variedad y contrastes. Fijémonos en la descripción de la olla podrida en Barcelona o de la matanza del atún en Collioure, donde todos los elementos representados tienen olor a vida pero saben a muerte:

> «*E quella fu la prima volta che mangiassimo, e sapessimo che cosa era, et è l' Olla putrida fatta alla S[p]agniuola. Quest'olla putrida ch'io dico è una pignatta, nella quale mettano ogni s<t>orte di carne, e cose commestibili a cuocer insieme [...] manzo [...] carne di vitello [...] di castrato, Agnello conigli, et ogni sorte d'uccelli che possino havere [...] E perché la pignatta non patischi (essendo assai ben capace e grande), e nulla cucinandosi con brodo, ma con l' humido suo proprio, e suo grasso, vi mettano una scudella d'acqua sopra. E così mettendovi dentro persutto, lardo, con ogni cosa (come ho detto) commestibile, come, cavoli, latuche, agli, cipolle, pere castagnie cavoli cappucci [...e] anco quelle speciarie e zaffarano che vi va e ricchiede. In vero che noi restassimo molto sodi[s]fatti. E non solo mi piacque pur assai la robba ch'io vi gustai, e mangiai, ma anco hebbi molto a caro di haver imparato di far simil pignatta, fatta con puoco fuoco, e senza molta consumation di legne*» (20r./20v.)[53];

52 LISÓN TOLOSANA, C., *ob. cit.*, p. 65.

53 [Y aquélla fue la primera vez que comimos y supimos qué era y es la olla podrida hecha a la española. Esta olla podrida a la que me refiero es un guiso donde echan a cocer juntas toda clase de carne y cosas comestibles [...] buey [...] carne de ternera [...] de capón, cordero, conejos, y cada género de aves que tienen [...] Y para que la olla no estalle, siendo muy grande y ya que no se cocina con caldo sino con la humedad y la grasa que [la carne] suelta, ponen encima una escudilla llena de agua. Echan también jamón, tocino, y toda cosa (como ya dije) comestible, como coles, lechugas, ajos, cebollas, peras, castañas, repollos [... y] también aquellas especias y azafrán que le van bien y se requieren. De verdad quedamos muy satisfechos. Y no sólo me gustaron las cosas que probé y comí, sino que me agradó haber aprendido a hacer esta olla, que se prepara con poco fuego, y sin consumir mucha leña]

«furono pigliati 760. [tonni] di cinquanta in sessanta libre l'uno. Veramente a chi non gli ha mai più veduti, è cosa da far maravigliare. Gl'ascannano come porci; e fanno tanto sangue, quanto fa un porco. E ci dissero i pescatori, che n'haveano preso pochi: perché l'ordinario è di pigliarne intorno a mille, quando più e quando meno. Ne magnassimo, et havessimo per niente, e posso dire che me ne cavai la voglia. E' buono, e precioso, perché è tutta polpa senza spine, e si fa in brodetto, e su la gradella, come l' huomo vuole» (50v.)[54].

Otros ejemplos de este enfoque de simultánea valoración de los contrarios son las anécdotas que fray Christofaro narra cuando pasa por Candasnos en España y por Pavía en Italia:

«[A dì 6. agosto] partissimo da Hosca, andassimo a disnar a Bocarotto, e la sera arrivassimo a Candasio: ma prima che ci partissimo vedessimo un mostro, ch'alcuni lo mostravano per danari, e non pagassimo niente: perché essendo nella medesima hosteria dov'eramo noi, ci fecero gratia di lasciarcelo vedere. Era questa una creaturina imbalsamata in una scattola non più longa di un palmo e mezzo con la testa di gatta, le mani come di simia con le tette grosse, come se ci havesse havuto il latte» (48r.)[55].

En el viaje de vuelta, Monte Maggio se dirige de nuevo a Pavía, donde había ido al comienzo del peregrinaje para venerar *«divotamente il corpo del glorioso nostro Padre Santo Agostino, ch'è in chiesa nostra»* (12v.)[56]. Al visitar la ciudad, se detiene ante un gran palacio con un elemento arquitectónico muy curioso que lo *«maraviglia»* (12v.). Pregunta a un transeúnte el porqué de aquella extravagancia y éste le cuenta la historia (12v.-13v.). Algunos años antes, el noble Andreotto del Maino había prometido construir una torre invertida si su hijo, conocido por ser un vividor, realizaba estudios universitarios. Éste no sólo se licenció, sino que, además, se convirtió en uno de los juristas más famosos de la época. La torre fue construida en una esquina cual torre campanario; poseía varios cuerpos divididos por impostas, suntuosamente decorados. Su base era una pirámide invertida sostenida por una

54 [Cogieron 760 [atunes] de entre 50 y 60 libras. Y de verdad a quien no la ha visto nunca, tal cosa le produce maravilla. Los degüellan como puercos y sangran tanto como cerdos [...] Y nos dijeron los pescadores que habían cogido pocos ya que lo normal es coger alrededor de mil. Comimos de balde, y puedo decir que me desquité. Es bueno, y preciado ya que es todo carne sin espinas, y se hace en caldo o a la parrilla, como uno quiere]

55 "[El día 6 de agosto] salimos de Huesca, almorzamos en Bujaraloz y llegamos a Candasnos por la noche. Antes de marchar, vimos un monstruo que algunos hombres enseñaban por dinero. A nosotros, sin embargo, no nos cobraron nada porque, como se alojaban en nuestra posada, nos eximieron del pago. Se trataba de una criatura embalsamada, dentro de una caja, con cabeza de gato, manos de mono y tetas grandes, como si tuviese leche]

56 [devotamente al cuerpo del glorioso padre S. Agustín, que está en nuestra iglesia]
Se trata de la Real Basílica de San Pedro in Coelo Aureo.

columna. Fue derribada en 1715 por un gobernador español que temía el derrumbe de la torre durante sus paseos[57].

Fray Christofaro cierra el episodio con un alarde retórico, aplicando una alusión divertida al joven crápula del Maino cuyo nombre, Jasón, no cita sino mediante una insinuación culta: «*divenne tal dottore, che l'impattò a Giasone*» (13r.)[58]. Evidentemente se refiere al homónimo héroe griego protagonista de la conquista del vellocino de oro. También en este caso la escritura de la narración presenta una natural adhesión a las modalidades estilísticas del barroco, concretamente al cultismo. Como observa Orozco: «El gusto por el mundo culto del saber terminará utilizando las alusiones a los más distintos conocimientos -sobre todo los que se refieren a la Antigüedad clásica y especialmente a la mitológica- como una forma de embellecer la expresión»[59].

57 Sobre Palacio del Maino, cf. VICINI, D., *La torre del Pizzo in giù*, en AA. VV., *Pavia: architetture dell'età sforzesca*, Torino, Istituto bancario San Paolo di Torino, 1978, pp. 184-87; PIROVANO, F., *La Torre del Pizzo in Giù: almanacco dilettevole per l'anno bisestile 1832, contenente una breve descrisione delle cose che meritano di essere osservate dal forestiere nella r. città di Pavia e suoi dintorni compilato dal P... F... P. ...*, introduzione di Donata Vicini, presentazione di Piero A. Milani, Pavia, Ed. Antares, 2007, Ripr. dell'ed. 1832.

58 [se convirtió en tal doctor que igualó a Jasón]

Hemos querido acabar este análisis mencionando Pavía porque esta ciudad es la culminación de la aventura peregrinante de Monte Maggio. Es aquí donde, por primera vez, fray Christofaro experimenta el significado de la meta para un peregrino. Monte Maggio va a Pavia para reverenciar al cuerpo santo de su patrón San Agustín, pero no deja de admirar las bellezas del entorno y de satisfacer su curiosidad ante las imágenes con las que la ciudad lo sorprende. Este simultáneo interés por aspectos sacros y profanos lo coloca en la categoría de los "peregrinos curiosos", que se va intensificando a partir del siglo XV, cuando el Humanismo triunfa y comienzan las grandes conquistas y descubrimientos[60]. Su sensibilidad religiosa atraída por las expresiones de la devoción popular -hagiográfica y procesional milagrera e imaginera- y la atracción por lo maravilloso y monstruoso reflejan una actitud vivencial que es típica del hombre barroco.

También se puede decir que Pavía es la ciudad donde se cumple el "meta peregrinaje" de fray Christofaro. Aquí, al volver de Santiago, encuentra al futuro transcriptor de su diario, Ludovico Zacconi[61], gracias al cual, al cabo de muchos siglos, vuelve hoy a Galicia como peregrino y como autor.

---

59 *Ob. cit.*, p. 426.

60 Cf. CAUCCI VON SAUCKEN, P. G., *Santaigo e i Cammini della memoria*, Pomigliano D'Arco-Napoli, Ed. Compostellane, 2006.

61 *«arrivando in Pavia, fussimo tratenuti dal padre Corsor Lodovico nostro da Pesaro»* (56v.).

[al llegar a Pavía, nos detuvo nuestro padre cursor Lodovico de Pesaro]
"Cursor" era un grado del *curriculum studiorum*, que permitía el acceso a los estudios de teología.
Cf. GUTIÉRREZ, D., *Los estudios en la Orden Augustiniana desde la Edad media hasta la contemporánea*, en "Analecta Augustiniana", XXXIII (1970), pp. 75-149.

La moltiplicazione dei luoghi sacri lungo le vie d'acqua per Gerusalemme nel tardo Medioevo

Michele Bacci
Université de Fribourg, Suisse

La fine dell'esperienza crociata in Palestina, con la caduta di Acri nel 1291, non comportò, come spesso è stato posto in evidenza, una vera frattura nella pratica del pellegrinaggio verso i Luoghi Santi, grazie anche alla continuità della presenza latina che fu garantita dall'insediamento dell'Ordine dei frati Minori a Gerusalemme e presso i principali santuari a partire dal 1334 e dalla costituzione della Custodia di Terrasanta. La spiritualità francescana, col suo forte orientamento cristologico, indubbiamente svolse un ruolo importante nel mantenere vivo l'interesse per il cammino d'Oltremare e nel promuovere in forme nuove la devozione verso la memoria topografica dei grandi eventi evangelici, anche se questi si associavano a contesti architettonici e spaziali che potevano apparire poco attraenti agli occhi degli osservatori occidentali, abituati alle ben più solenni e scenografiche mete di pellegrinaggio come Roma o Santiago. All'aspetto deludente dei monumenti palestinesi, si trovò una compensazione efficace moltiplicando i luoghi di interesse e arricchendo la topografia sacra della città santa, ad esempio con la definizione delle stazioni della via Crucis[1] o l'attribuzione di precise indulgenze ai sempre più

1 Tra i numerosi studi in merito cfr. H. Thurston, *The Stations of the Cross. An Account of Their History and Devotional Purpose*, London 1914[2]; K. A. Kneller, S. J., *Geschichte der Kreuzwegandacht von den Anfängen bis zur völligen Ausbildung*, Berlin 1908; P. W. Keppler, *Die XIV Stationen der hl. Kreuzwegs. Eine geschichtliche und kunstgeschichtliche Studie*, Freiburg im Breisgau 1926; A. Teetaert da Zedelghem, *Saggio storico sulla devozione alla Via Crucis* [1949], Casale Monferrato 2004; S. Schein, *La Custodia Terrae Sanctae franciscaine et les Juifs de Jérusalem à la fin du Moyen Âge*, in «Revue des études juives» 141 (1982), pp. 370-371; A. Storme, *The Way of the Cross. A Historical Sketch*, Jerusalem 1984; S. Sticca, *The Via Crucis: Its Historical, Spiritual, and Devotional Context*, in «Mediaevalia» 15 (1989), pp. 93-126; N. Zwijnenburg-Tönnies, *Die Kreuzwegandacht und die deutschen Pilgertexten des Mittelalters*, in *Fünf Palästina-Berichten aus dem 15. Jahrhundert*, a cura di R. Herz, D. Huschenbett e F. Sczesny, Wiesbaden 1998, pp. 225-260; M. Kirkland-Ives, *Alternate Routes: Variation in Early Modern Stational Devotions*, in «Viator» 40 (2009), pp. 249-270

numerosi "perdoni" infra ed extra muros, anche se questi non erano niente di più che una pietra per terra o un misero frammento di muro[2]. Il valore di questi luoghi, si insisté, era immensamente maggiore di qualsiasi altro oggetto sacro, giacché solo qui la terra stessa, che così tante volte era entrata in contatto col corpo incarnato di Cristo, era divenuta santa. Come spiegava il padre guardiano di Gerusalemme Francesco Suriano a una clarissa sua interlocutrice:

> [...] quelle cosse che tochorono uno pocho Christo recevetero molto la sua virtù et gratia. Adunque chi più se li acostò, più gratia ricevete. E chi maximamente se li acostò, recevete molto più virtù. Ma questa benedecta terra maximamente se li acostò per tacto sopra tute le altre cosse del mondo, adunque tuta è piena de divine virtude, et è facta abitatione sanctissima.

Conformemente a una sorta di proprietà transitiva, tutto ciò che era prodotto da quella terra santificata era di per sé imbevuto straordinariamente di sacralità e virtù divina:

> Unde sono sancti li fructi, sancti li arbori, sancte le legne, sancti li logumi, sancte le erbe, sancto lo pane, sancte le aque, sancte le pietre, sancta omni altra cossa, et piene de virtude[3].

A testimonianza evidente di questo era il frutto dell'albero "Musi", ossia la banana, che i pellegrini gustavano in Terrasanta e in Egitto, meravigliandosi perché nella sua polpa si poteva riconoscere, ancorché un po' a fatica, la sagoma di Cristo crocifisso[4]. Tutto questo era sufficiente per affermare che nessun'altra meta di pellegrinaggio poteva competere con la Palestina, giacché si presentava essa stessa come una reliquia cristologica, che permetteva di avere anche nel tempo attuale un'esperienza diretta dell'azione salvifica del Cristo incarnato: si trattava di una sacralità innestata nel suolo, che in quanto tale non aveva bisogno né di essere proclamata per mezzo di sontuose cornici architettoniche né di esser manifestata per sineddoche da un particolare oggetto di culto, giacché si proponeva essa stessa come punto focale dell'attenzione dei fedeli e poteva all'occorrenza trasformarsi in reliquia, come accadeva talora a quei fortunati pellegrini che, munendosi di

2 L. Lemmens, *Die Franziskaner im Hl. Lande. I. Die Franziskaner auf dem Zion (1336-1551)*, Münster 191[illegible] pp. 164-187 e *passim*; B. Dansette, *Les pèlerinages occidentaux en Terre Sainte: une pratique de la "Dévoti[illegible] moderne" à la fin du Moyen Age?*, in «Archivum Franciscanum Historicum» 72 (1979), pp. 106-133, 330-42[illegible] N. Miedema, *Following in the Footsteps of Christ: Pilgrimage and Passion Devotion*, in *The Broken Body. Passio[illegible] Devotion in Late-Medieval Culture*, a cura di A.A. MacDonald-H.N.B. Ridderbos-R.M. Schlusemann, Groningen 1998, pp. 73-92.

3 Francesco Suriano, *Trattato di Terra Santa e dell'Oriente*, ed. G. Golubovich, *Il Trattato di Terra Santa e dell'Oriente di frate Francesco Suriano, missionario e viaggiatore del secolo XV*, Milano 1900, pp. 10-12.

4 J. Guérin Dalle Mese, *Égypte, la mémoire et le rêve. Itinéraires d'un voyage, 1320-1601*, Firenze 1991, pp. 39[illegible]-400.

scalpello e ignorando bellamente le raccomandazioni dei frati, riuscivano a staccare qualche frammento dalla roccia del Calvario o dai muri delle antiche basiliche[5].

Ciononostante, i visitatori della Palestina mamelucca talora mostravano un certo disagio nel constatare l'assenza, nei luoghi più celebrati della Cristianità, di cimeli sacri, reliquie e altre «attrazioni» sacre, come quelle che erano abituati a vedere nei grandi centri di pellegrinaggio o anche soltanto nei tesori delle cattedrali cittadine. Nel 1458 l'inglese William Wey, nel tentativo di tracciare una sorta di «geografia» delle reliquie del mondo cristiano da lui visitate, faticò molto a includervi in qualche modo anche la Terrasanta e, di fatto, si limitò ad elencare gli oggetti sacri trasferiti nel corso del tempo a Costantinopoli o a Roma e ad alludere un po' contradditoriamente alle pietre bagnate dal latte della Vergine nell'omonima grotta di Betlemme, che tuttavia erano anch'esse nient'altro che un segmento della terra sacralizzata di Palestina.

Per trovare delle reliquie nel senso più usuale del termine bisognava per forza di cose abbandonare la Terrasanta e intraprendere la traversata del mare, da Giaffa, Beirut o Alessandria d'Egitto fino a Venezia, che tra il XIV e il XVI secolo esercitò un autentico monopolio nella gestione delle comunicazioni marittime tra l'Europa occidentale e i Luoghi Santi; alle singole tappe della navigazione, ci spiega Wey, corrispondeva una rete piuttosto articolata di santuari che erano assolutamente degni della pia attenzione del pellegrino:

> In primis viginti milliaria a portu Salinis est crux sancti latronis, que, ut dicitur, pendet in capella sine alicuius alterius adminiculo. Item apud Rodys est una spina corone Christi, que floret per unam horam in Parasseve, dum passio Christi legitur: item ibi est brachium sinistrum sancte Katerine virginis et martiris; et eciam ibi crux de vase, in quo Christus lavit pedes Apostolorum suorum. Item ibi est unus de triginta dinariis, pro quibus Christus erat venditus a Juda traditore. Item apud Cande est caput sancti Titi discipuli sancti Pauli. Item apud Casop est lampas coram beatissima Maria, que semel impleta oleo in anno ardet cum illo oleo per totum annum. Item apud Ragos est brachium sancti Blasii. Item apud Jarra in Dalmacia est integrum corpus Simonis Iusti, qui habuit Christum in ulnis suis; item corpus Seyole confessoris; item corpus sancte Anastasie martiris[6].

Tali attrazioni sacre arricchivano gli scali che le navi veneziane effettuavano durante il loro lungo tragitto e, globalmente, disegnavano una topografia sacra che, scandita dai ritmi della navigazione, finì con l'assumere una sua fisionomia

5 Per questo cattivo uso, vedi l'aspra condanna di Felix Fabri, *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem*, ed. K. D. Hassler, Stuttgart 1843-1849, vol. II, p. 294.

6 William Wey, *Itinerarium* [1458], ed. G. Williams, *The Itineraries of William Wey fellow of Eton College to Jerusalem, 1458*, London 1858, pp. 52-55.

specifica. Da una parte, la presenza di cimeli straordinari marcava gli avamposti latini nel Levante, in gran parte e in misura crescente appartenenti al dominio della Serenissima, e formava una sorta di immaginario scudo protettivo della Cristianità di fronte all'avanzare del pericolo turco; dall'altra, i luoghi che vantavano il loro possesso coincidevano con la rete degli approdi sicuri di cui le potenze marittime occidentali disponevano lungo la fondamentale via d'acqua che, attraverso Cipro, Rodi, Creta, Modone, Corfù e i porti dalmati, congiungeva l'Europa ai grandi emporî commerciali del Levante.

In questo spazio intermedio e per molti versi inconsueto i pellegrini trascorrevano una parte consistente del loro viaggio e maturavano giorno dopo giorno il proprio desiderio di conoscere personalmente i luoghi toccati dal passaggio terreno del Salvatore. In ciascuno dei porti in cui avevano occasione di far sosta la loro ansia di appropriarsi, attraverso il contatto diretto, della sacralità veicolata dagli oggetti e dai luoghi santi li portava alla ricerca affannosa di cimeli e memorie che, in qualche modo, costituiva per loro un'anticipazione di quanti avrebbero potuto sperimentare in modo ancora più coinvolgente una volta giunti in Terrasanta. La loro frequentazione comportò non soltanto un aumento inaspettato del bacino di utenza di un gran numero di reliquie locali e dei connessi fenomeni di culto, ma anche la diffusione paneureopea della loro fama attraverso la registrazione nei diari di pellegrinaggio, che servivano spesso come letture devote e istruzioni per gli aspiranti pellegrini.

Già prima di partire, questi ultimi sapevano che la loro esperienza devozionale avrebbe avuto inizio a Venezia stessa, prima dell'imbarco, con la visita alle sue innumerevoli chiese e tesori sacri e quindi si sarebbe arricchita di emozioni devozionali sempre più pungenti man mano che la loro nave si inoltrava lungo la rotta del mar di Levante. In ogni luogo in cui sbarcavano, visitavano immediatamente le chiese e le emergenze religiose e non si limitavano a una fruizione passiva di quanto potevano vedere, ma anche, nel momento in cui proiettavano sulle reliquie le proprie aspettative, ne operavano in modo più o meno consapevole una trasformazione semantica profonda e conferivano loro un valore aggiunto, che le sottraeva, talora anche per via di qualche forzatura o fraintendimento, alla dimensione locale per farne degli oggetti sacri di importanza universale. Per converso, le comunità locali beneficate dal passaggio dei pellegrini sembrano aver sviluppato strategie anche molto raffinate per attirare l'interesse dei visitatori e proporre alla loro attenzione cimeli che si pretendevano equiparabili, se non anche preferibili, alla fama dei luoghi santi.

L'appetibilità dei cimeli sacri disseminati lungo gli scali del viaggio d'Oltremare nasceva, in primo luogo, dal fatto che gran parte dei territori del Mediterraneo orientale potevano essere intesi come estensioni della Terrasanta, nella misura in cui accoglievano luoghi memoriali del passaggio degli apostoli, e in particolare di san Paolo e dei suoi più immediati discepoli. Tuttavia, solo una piccola parte di questi «mnemotopoi» si trovava in realtà lungo le rotte dei pellegrini di Terrasanta

e di rado coincideva con i principali approdi: i luoghi paolini di Creta ricordati dagli Atti degli apostoli (27, 7-8 e 16), ad esempio, si trovavano tutti lungo la costa meridionale, lungo il mar Libico, che abitualmente non era battuta dalle navi veneziane[7], mentre non fu prima del tardo Quattrocento che le imbarcazioni iniziarono a fermarsi anche nel piccolo porto di Paphos, nella parte occidentale di Cipro, dove ad essere oggetto di culto era il carcere in cui l'apostolo si diceva esser stato improgionato assieme a san Barnaba[8].

Assai più delle memorie apostoliche, fu la rete dei santuari marinareschi del Mediterraneo a intersecarsi più profondamente con la topografia sacra dei pellegrini d'Oltremare. I professionisti della navigazione avevano elaborato, nel tardo Medioevo, un proprio sistema di luoghi sacri così strettamente legati alle esigenze e ai pericoli del mare da apparire solo superficialmente connotati in senso religioso e molto più fortemente ispirati dall'evocatività del paesaggio, ovvero dal ruolo che promontori, isole, baie, insenature svolgevano come punti di riferimento visivo indispensabili per l'orientamento dei naviganti. Anche se in molti casi si trattava di santuari più celebri e condivisi, una buona parte di questi *peregrinagia maritima* era frequentata esclusivamente dai marinai che componevano gli equipaggi, di per sé cosmopoliti e multiconfessionali, delle navi mercantili: si trattava cioè di piccole cappelle, chiesette e insediamenti eremitici che acquistavano un significato speciale solo agli occhi di chi li vedeva dal mare, per via della loro collocazione in punti eminenti della linea di costa. In situazioni di estremo pericolo, come quando un'imbarcazione si trovava persa al largo, nel seno dell'ampio mare, e magari anche in assenza di vento, l'unica soluzione era invocare l'apparizione all'orizzonte di uno qualsiasi di questi santuari, attraverso la recitazione di una cantilena, nota come le *Sante parole*, in cui si richiedeva letteralmente il soccorso di questi luoghi,

---

7 Si tratta dei siti di Loutró presso Agía Rouméli e di Kaloí Liménes, nonché dell'isola di Gávdos, talora identificata col luogo del naufragio di san Paolo: cfr. Cristoforo Buondelmonti, *Descriptio insulae Cretae*, ed. F. Corner, *Creta sacra*, Venetiis 1755, pp. 1-18 e 77-109, in part. 5 e 85. L'associazione di Creta con Paolo è già testimoniata da Giacomo da Verona, *Liber peregrinationis* [1335], ed. U. Monneret de Villard, *Liber Peregrinationis di Jacopo da Verona*, Roma 1950, p. 16; talora i pellegrini sembrano localizzare in prossimità della grotta natale di Zeus sul monte Ida anche un eremo in cui l'apostolo avrebbe composto alcune delle sue lettere: cfr. Gaudenz, conte di Kirchberg, *Jerusalemfahrt* [1470], ed. R. Röhricht, *Jerusalemfahrt des Grafen Gaudenz von Kirchberg, Vogtes von Matsch (1470), nach der Beschreibung seines Dieners Friedrich Steigerwalder*, in «Forschungen und Mitteilungen zur Geschichte Tirols und Vorarlbergs» 1 (1904), pp. 97-152, in part. 123; Peter Fassbender, *Pilgerfahrt* [1492], ed. R. Röhricht-H. Meisner, *Deutsche Pilgerreisen nach dem heiligen Lande*, Berlin 1880, pp. 246-277, in part. 253. Col sito di Kaloí Liménes dev'essere probabilmente identificato il piccolo monastero di San Paolo visitato da Jacques Le Saige nel 1518: M. Duthillœul, *Voyage de Jacques Le Saige de Douai à Rome, Nostre Dame de Lorette, Venise, Jérusalem et autres saints lieux*, Douai 1852, pp. 83-86. Sul santuario di Agía Rouméli cfr. L. Nixon, *Making a Landscape Sacred. Outlying Churches and Icon Stands in Sphakia, Southwestern Crete*, Oxford 2006, pp. 62, 64-65.

8 Tra le prime menzioni, risalenti al tardo Quattrocento e inizi Cinquecento, cfr. Johannes Graf zu Solms, *Beschreibung der Reyse und Wallfahrt des Johannes Graff zu Solms* [1483], ed. J. Feyerabend, *Reissbuch des heyligen Lands*, Franckfort 1584, ff. 50r-98r, in part. 56v; A. Zeebout, *Tvoyage van Mher van Joos van Ghistele* [1485], ed. R.J.G.A.A. Gaspar, *Ambrosius Zeebout. Tvoyage van Mher Joos van Ghistele*, Hilversum 1998, p. 273; anonimo spagnolo, *Viaje de Terra Santa* [c. 1520], ed. J.R. Jones, *Viajeros españoles a Tierra Santa (siglos XVI y XVII)*, Madrid 1998, p. 143.

elencandoli rigorosamente in una sequenza di tipo geografico, come in una sorta di ideale "portolano sacro" che da Alessandria d'Egitto, attraverso l'Egeo, l'Adriatico e il Tirreno, arrivava fino a Cadice e proseguiva oltre, nell'Oceano, fino a Santa Maria de Fisterra a Finisterre e Santa Maria de la Blanca di Muxía, e ancora più avanti fino alle coste dell'Inghilterra e della Zelanda[9].

Nel Mediterraneo orientale il "portolano sacro" comprendeva luoghi come il monastero rupestre della Vergine di Fraskiá, vicino a Candia, che costituiva un approdo sicuro in situazioni di pericolo[10], l'isolotto di San Nicola, noto anche come Sazan o Saseno, all'imbocco del porto di Valona[11] o ancora la chiesa della Madonna di Kassiopi, a Corfù, situata in corrispondenza di una baia riparata dai venti nelle vicinanze del problematico stretto di Butrinto. Come apprendiamo dalle fonti a partire dalla metà del Trecento, i marinai e i pellegrini che si trovavano molto spesso costretti ad effettuare una sosta forzata in questo luogo, all'epoca disabitato e raggiungibile quasi esclusivamente via mare, iniziarono a prestare attenzione a una cappellina che si distingueva per il fatto di essere perennemente illuminata da una lampada: si diceva che un prete greco vi si recasse una volta l'anno per accenderla e che per tutto il tempo, per intervento divino, continuasse a ardere, funzionando quasi da faro per i naviganti; qualcuno poi si provò a intingere nell'olio prodigioso qualche pezzo di corteccia di un adiacente fico che si rivelò in seguito un ottimo rimedio contro le febbri. La frequentazione del luogo da parte dei naviganti diede l'avvio a una messinscena sempre più elaborata del luogo sacro e alla definizione delle sue caratteristiche leggendarie: a un certo punto sembra esservisi installato un eremita e alla lampada è stata associata un'icona

Fig. 1 *Vergine Kassopitra*, affresco, fine sec. XVI. Kassiopi (Corfù), santuario della Panagía Kassopítra.

9 M. Bacci, *Portolano sacro. Santuari e immagini sacre lungo le rotte di navigazione del Mediterraneo tra tardo Medioevo e prima età moderna*, in *The Miraculous Image in the Middle Ages and Renaissance*, a cura di E. Thunø e G. Wolf, Roma 2004, pp. 223-248.

10 D. Iliadou, *La Crète sous la domination vénitienne et lors de la conquête turque (1322-1684). Renseignements nouveaux ou inconnus d'après les pèlerins et les voyageurs*, in «Studi veneziani» 9 (1967), pp. 535-623, in part. 562.

11 S. Lambros, *Ἡνῆσος Σάσων*, in «Νέος Ἑλληνομνήμων» 11 (1914), pp. 57-93.

della Vergine (menzionata a partire dal tardo Trecento), che già verso il 1440 si vociferava essere opera dell'evangelista Luca. La nobilitazione anagrafica serviva plausibilmente ad esplicitare e dar ragione, agli occhi soprattutto dei pellegrini devoti, della vasta fama ottenuta da quest'anonima e improbabile immagine sacra, della cui sorte poco si sa: forse distrutta assieme alla chiesa durante le incursioni del Barbarossa nel 1537, fu probabilmente sostituita da un'altra sacra effigie al momento della ricostruzione dell'edificio ad opera dei Veneziani nel 1590, il cui aspetto ci è forse restituito da una pittura murale nella navata (fig. 1): si trattava in sostanza di un'effigie che riprendeva le caratteristiche iconografiche della più celebre icona venerata nella città lagunare, ossia la Nicopea di San Marco (fig. 2)[12].

Fig. 2. *Icona della Vergine "Nicopea"*, icona, sec. XII. Venezia, San Marco.

Tale processo di potenziamento sacrale del sito, sul piano sia della messinscena spaziale che del pedigree leggendario, fu un corollario del suo inserimento a pieno titolo nella topografia leggendaria del passaggio marittimo, nel quale l'attribuzione dell'icona a san Luca permetteva il suo inserimento a pieno titolo fra le memorie dell'età apostolica di cui i pellegrini erano desiderosi di fare esperienza[13]. L'effigie di Kassiopi/Casopoli era in realtà solo una delle numerose effigi consimili che marcavano i principali scali della navigazione verso il Levante: dopo aver venerato la Nicopea a Venezia (fig. 2)[14], i pellegrini avevano la possibilità di

12 Per le fonti e lo sviluppo del culto della Kassopitra cfr. Bacci, *Portolano sacro*, pp. 233-236.

13 Sul significato storico-religioso delle attribuzioni a san Luca mi permetto di rimandare a M. Bacci, *Il pennello dell'Evangelista. Storia delle immagini sacre attribuite a san Luca*, Pisa 1998.

14 A. Rizzi, *Un'icona costantinopolitana del XII secolo a Venezia: la Madonna Nicopeia*, in «Thesaurismata» 17 (1980), pp. 290-306; Bacci, *Il pennello*, pp. 317-318; M. Schulz, *Die Nicopea in San Marco: zur Geschichte und zum Typ einer Ikone*, in «Byzantinische Zeitschrift» 91 (1998), pp. 475-501. La paternità lucana della Nicopea viene menzionata dai pellegrini a partire dagli anni Settanta del Quattrocento; fra le più antiche attestazioni cfr. Ulrich Brunner, *Pilgerfahrt* [1470], ed. Reinholdt Röhricht, *Die Jerusalemfahrt des Kanonikus Ulrich Brunner vom Haugstift in Würzburg*, in «Zeitschrift der deutschen Palästina-Vereins» 29 (1906), pp. 1-50, in part. 13; pellegrino renano (c. 1473), *Pilgerschrift*, ed. L. Conrady, *Vier rheinische Palaestina-Pilgerschriften des XIV. XV. und XVI. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1882, pp. 72-181, in part. 78; Fra' Paul Walther da Guglingen, *Itinerarium in Terram Sanctam et ad Sanctam Catherinam* (1481-1482), ed. M. Sollweck, Tübingen 1892, pp. 52-53.

prestare omaggio ad altri autografi dell'Evangelista nella cattedrale di Dubrovnik/Ragusa[15], a Kassiopi, nel Monastero delle Strofadi[16], nella chiesa di San Domenico a Modone[17], nei conventi di San Francesco[18] e di San Salvatore a Candia[19], sulla vetta del monte Fileremo a Rodi (fig. 3)[20], nella cattedrale greco-ortodossa di Nicosia[21] e nel monastero di San Saba ad Alessandria d'Egitto[22]; si trattava in sostanza di una rete ininterrotta di pretesi originali lucani che contrassegnava l'intero corridoio marittimo tra l'Europa e le coste medio-orientali sotto dominio mamelucco e turco. La loro riconoscibilità era garantita, agli occhi dei devoti occidentali, soprattutto dalle caratteristiche formali e compositive, che erano quelle genericamente associate alle

15 L'opera, conservata nella cattedrale di San Biagio, è menzionata occasionalmente dai pellegrini a partire dal secondo quarto del sec. XV: cfr. Hans Lochner, *Beschreibung der Pilgerfahrt der Markgrafen Johann und Albrecht von Brandenburg* [viaggio avvenuto nel 1435], ed. F. Geisheim, *Die Hohenzollern am heiligen Grabe zu Jerusalem, insbesondere die Pilgerfahrt der Markgrafen Johann und Albrecht von Brandenburg im Jahre 1435*, Berlin 1858, pp. 207-253, in part. 210.

16 Oggetto di culto era l'icona della Vergine affettuosa venerata nel monastero sotto l'intitolazione alla "Panagía Thalassomachoúsa"; oggi è conservata nel Museo di Zante. Cfr. M. Acheimástou-Potamianou, scheda 77, in *Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art*, catalogo della mostra (Atene, Museo Benaki, 20 ottobre 2000-20 gennaio 2001), a cura di M. Vassiláki, Atene-Milano 2000, pp. 472-473.

17 Cfr. Gaudenz, conte di Kirchberg, *Jerusalemfahrt* [1470], ed. R. Röhricht, *Jerusalemfahrt des Grafen Gaudenz von Kirchberg, Vogtes von Matsch (1470), nach der Beschreibung seines Dieners Friedrich Steigerwalder*, «Forschungen und Mitteilungen zur Geschichte Tirols und Vorarlbergs» 1 (1904), pp. 97-152, in part. 1[illegible]

18 L'opera era alternativamente detta di mano di un angelo: cfr. *Le voyage de la saincte cyté de Hierusalem* (1480), ed. Ch. Schefer, *Le voyage de la saincte cyté de Hierusalem fait l'an Mil quatre cens quatre vingtz*, Paris 1882, pp. 49-50; J. Karbach, *Die Reise Herzog Alexanders von Pfalz-Zweibrücken und Graf Johann Ludwigs von Nassau-Saarbrücken ins Heilige Land, 1495-1496, nach dem Bericht des Johann Meisenheimer*, in «Zeitschrift für die Geschichte der Saargegend» 45 (1997), pp. 11-118, in part. 59; Federico II di Liegnitz e Brieg (1507), e R. Röhricht e H. Meisner, *Die Pilgerfahrt des Herzogs Friedrich II. von Liegnitz und Brieg nach dem Heiligen Lande*, in «Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins» 1 (1878), pp. 101-103 e 177-209, in part. 12[illegible] anonimo spagnolo, *Viaje de Terra Santa* [c. 1520], ed. J.R. Jones, *Viajeros españoles a Tierra Santa (siglos XV-XVII)*, Madrid: Miraguano 1998, pp. 109-243, in part. 130; Wolfgang Stockman, *Ein reysbiechly uff Jerusalem zuo dem aller helligisten Grabs Jesu Christi* [1606], ed. J. Schmid, *Luzerner und innerschweizer Pilgerreisen zum Heiligen Grab in Jerusalem vom 15. bis 17. Jahrhundert*, Luzern 1957, pp. 327-390, in part. 341.

19 Si trattava di un'icona trasportata nel 1522 da Rodi: cfr. Johannes Habermacher, *Substantzliche Beschrybung der Pilgerfart gan Hierusalem, so der eerwürdig, geistlich Priester Herr Johannes Habermacher von Lucern verrichtet hatt anno 1606*, ed. J. Schmid, *Luzerner und innerschweizer Pilgerreisen zum Heiligen Grab in Jerusalem vom 15. bis 17. Jahrhundert*, Luzern 1957, pp. 163-220, in part. 176-177; Wolfgang Stockman, *Ein reysbiechly uff Jerusalem zuo dem aller helligisten Grabs Jesu Christi* [1606], ibidem, pp. 327-390, in part. 340-342.

20 Si trattava di un'icona della Vergine nel taglio al busto, recentemente esposta (dopo varie rocambolesche vicende) nel Museo civico di Cetinje, in Montenegro. Per la sua storia cfr. H. Balducci, *Il Santuario di la Signora di tutte le Grazie sul Fileremo presso Rodi*, Pavia 1931; G. Ferraris di Celle, *La Madonna del Fileremo. Storia, arte, devozione intorno all'icona della Madre di Dio Protettrice del Sovrano Militare Ordine di Malta*, Verona 1988; R. Bulatović, *Najvetje xristjanske svetinje*, Podgorica 1995; Bacci, *Il pennello*, pp. 201-204; Piatnitsky, *Miracle-Working Icon "Our Lady of Filerimo" in Russia*, in *Ρόδος 2.400 χρόνια. Η πόλη της Ρόδου από την ίδρυσή της μέχρι την κατάληψη από τους Τούρκους (1532)*, Atti del convegno internazionale (2[illegible]-29 ottobre 1993), Atene 2000, vol. II, pp. 473-477; *The Venerable Icon of Our Lady of Philermos in Art, History and Religion*, atti del convegno (25-26 gennaio 2001), a cura di E. Zolina, Malta 2002.

21 Pantaleão de Aveiro, *Itinerario da Terra Sancta, e suas particularidades*, ed. A. Baião, Coimbra 1927, p. 67.

22 Th. D. Mosconas, *L'Église de Saint-Saba à travers les siècles*, in «Revue des conférences françaises en Orient» 11 (1947), pp. 452-463 e O. Meinardus, *Ancient and Modern Churches of Alexandria*, in «Oriens Christianus» 48 (1964), pp. 163-179, 170-171.

Fig. 3. *Icona della Vergine del Fileremo*, icona, sec. XIII (?). Cetinje (Montenegro), Museo nazionale.

icone di tradizione bizantina che si producevano, con un'intensità quasi industriale, nella città di Candia: non a caso il pellegrino Felix Fabri, nel 1480, ci testimonia di come fra i più apprezzati souvenirs della città cretese vi fossero le «imagines beatae Virginis, quas singulari quadam arte vivaciter depingunt secundum formam, qua S. Lucas dicitur depinxisse Virginis imaginem»[23].

Le effigi sacre a cui si attribuiva, di solito in forma piuttosto erratica e indefinita, un'autografia eccellente e una venerabile antichità erano tuttavia solo uno degli espedienti con cui si rimediava, in questi luoghi per definizione «liminali», all'assenza di meglio apprezzabili forme di sacralità localizzata. Un'ottima alternativa era costituita dall'esibizione di frammenti ossei appartenenti a quei santi antichi che i pellegrini si aspettavano di poter venerare nei loro principali luoghi di culto sulla Terraferma: ad esempio, reliquie e memorie di san Giorgio, il martire di cui si venerava la pietra della decapitazione nella sua chiesa a Lydda, in Palestina, potevano essere viste nei dintorni di Beirut (dove era localizzato l'episodio dell'uccisione del drago)[24], nel monastero di Stavrovouni a Cipro[25], nella collezione degli Ospitalieri a Rodi[26] e, naturalmente, a Venezia stessa prima della partenza[27]. I pellegrini che si imbarcavano con l'intenzione di visitare la tomba di santa Barbara nella chiesa a lei

23 Fabri, *Evagatorium*, vol. III, p. 289.

24 Presso la grotta di Saidet el-Bazaz (Nostra Signora delle sette mammelle): cfr. N. Jidejan, *Beirut through the Ages*, Beirut 1996, pp. 88-89; V. Somma, *Des saints heroïques vénérés au Liban*, in «Proche Orient chrétien» 41 (1991), pp. 258-288, in part. 272-275.

25 Come testimoniato da Nicola de' Martoni, *Liber peregrinationis ad loca sancta* (1394-1395), ed. L. Le Grand, *Relation du pèlerinage à Jérusalem de Nicolas de Martoni, notaire italien (1394-1395)*, in «Revue de l'Orient latin» 3 (1895), pp. 566-669, in part. 636.

26 Per le più antiche attestazioni cfr. ibidem, p. 641; pellegrini di Metz [Jehan de Raigecourt, Remion de Mitry, Poince le Gournaix, Nicole Louve], *Voyage*, 1395, ed. [M. de Huart], *Relation d'un voyage de Metz à Jérusalem entrepris en 1395 par quatre chevaliers messins*, in «L'Austrasie» 3 (juillet 1838), pp. 149-168 e 221-236, in part. 150; Fabri, *Evagatorium*, vol. III, p. 287-288.

27 Un frammento del cranio del santo era venerato, sin dal 1462, nella chiesa di San Giorgio Maggiore: cfr. R. D'Antiga, *Guida alla Venezia bizantina. Santi, reliquie e icone*, Padova 2005, pp. 39-40; Agathangelos vescovo di Fanar, Chr. Maltezou e E. Morini, *Ἱερά λείψανα Ἁγίων τῆς καθ'ἡμᾶς Ἀνατολῆς στή Βενετία*, Atene 2005, pp. 127-140.

Fig. 4. *Santa Barbara*, tempera su tavola, inizi sec. XV. Il Cairo, Museo copto.

intitolata al Vecchio Cairo[28] e magari di deporvi un'immagine votiva, sul genere della tavola catalana di inizi Quattrocento oggi nel Museo copto (fig. 4)[29], potevano abituarsi all'idea raccogliendosi davanti al suo braccio nella città lagunare[30], alla sua testa nella cattedrale di Candia[31] o a un'antica colonna posta in una chiesa di Beirut, le cui venature purpuree si dicevano prodotte dal sangue colatovi sopra al momento della sua decapitazione[32].

Tuttavia, a svolgere un'attrazione speciale erano soprattutto le reliquie di santa Caterina, le cui spoglie conservate nel monastero del Sinai costituivano per molti pellegrini se non la meta principale del loro viaggio, quantomeno una tappa equiparabile alla visita dei luoghi santi di Gerusalemme. Coloro che riuscivano a spingersi fino al sito remoto e inospitale della Rivelazione mosaica non mancavano mai, dopo esser saliti sullo Horeb, di arrampicarsi anche in cima alla ripidissima vetta del Djebel Katrin, dove erano rimunerati dalla possibilità di baciare e cospargere di lacrime la santa roccia su cui gli angeli avevano deposto e custodito per cinquecento anni il corpo della martire; per vedere quest'ultimo, infine, e beneficiare delle sue straordinarie virtù dovevano rendersi all'interno del *katholikon*, presso il sito del Roveto ardente, e avvicinarsi all'arca che lo custodiva e che emanava un *myron* miracoloso. Una volta compiute le dovute devozioni, avevano la possibilità di fissare agli abiti un'insegna di pellegrinaggio

28 Ch. Coquin, *Les édifices chrétiens du Vieux-Caire*, Il Cairo 1974, pp. 129-130.

29 P. Van Moorsel, M. Immerzeel e L. Lange, *Catalogue général du Musée Copte. The Icons*, Il Cairo 1994, p. 14 n° 158.

30 D'Antiga, *Guida*, pp. 43-44; Agathángelos, Maltézou, Morini, *Ἱερὰ λείψανα*, pp. 103-118.

31 M. Georgopoulou, *Venice's Mediterranean Colonies: Architecture and Urbanism*, Cambridge (Mass.) 200 pp. 112-113. L'identificazione con la martire egiziana Barbara fu posta in dubbio da alcuni pellegrini come Felix Fabri, *Evagatorium*, vol. III, pp. 281-282, e il duca Federico II di Liegnitz e Brieg, ed. Röhricht Meisner, *Die Pilgerfahrt*, p. 120.

32 Tra le principali attestazioni cfr. Ogier VIII, signore d'Anglure, *Le saint voyage de Jherusalem* [1395], ed. F. Bonnardot e A. Longnon, Parigi 1878, pp. 10-11: «Item, l'eglise de Sainte Barbe; et au dehors en une estroicte rue a ung petit pillier de marbre de plusieurs couleurs, sur lequel saincte Barbe ot coppée la teste; et est le dit pillier jusques au jourd'uy coulourés de son sang»; pellegrini di Metz, ed. cit., p. 151.

che riproduceva la ruota dentata, che, nel tardo Medioevo, si era imposta in Occidente come il fondamentale attributo iconografico della santa[33].

Se anche non si riusciva a compiere il pericoloso pellegrinaggio dal Cairo al monastero sinaita, esistevano comunque diverse possibilità alternative per manifestare la propria devozione alla grande martire e taumaturga. Gli stranieri che erano in procinto di imbarcarsi potevano già familiarizzarsi con le tradizioni sinaite prestando la propria venerazione a un'ampolla del sacro liquore emanato dalla sua tomba che si conservava con i massimi onori nella chiesa di San Daniele[34]; dopodiché, dopo aver attraversato l'Adriatico, lo Ionio e l'Egeo, era all'imbocco del mar di Levante che ci si incontrava nuovamente con la santa alessandrina, allorché si aveva la possibilità di visitare la cappella privata del Gran Maestro nel suo Palazzo a Rodi: quest'ultima era dedicata proprio a Santa Caterina, vi pendevano all'interno preziosi arazzi che illustravano le sue gesta più famose e vi veniva esibito, all'interno di un prezioso reliquiario, il suo braccio sinistro (fig. 5)[35].

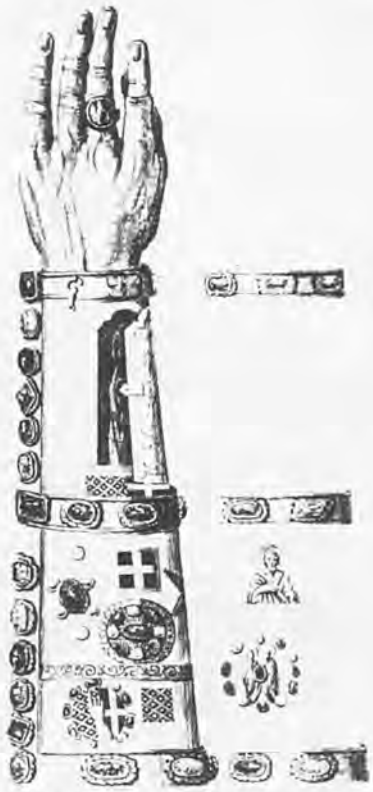


Fig. 5. Reliquiario del braccio sinistro di santa Caterina d'Alessandria, disegno dall'*Inventario* di Luigi Maria Carbonaro (1756). La Valletta, Royal Library of Malta, Ms. 362 (da Oman, *The Treasury).*

33 Tra i diversi studi, cfr. soprattutto M. Labib, *Pèlerins et voyageurs au Mont Sinaï*, Il Cairo 1961; A. Drandáki, *Through Pilgrims' Eyes: Mt Sinai in Pilgrim Narratives of the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, in «Deltíon tis christianikís arhaiologikís etaireías», ser. IV, 27 (2006), pp. 491-503; D. Jacoby, *Christian Pilgrimage to Sinai until the Late Fifteenth Century*, in *Holy Image, Hallowed Ground. Icons from Sinai*, catalogo della mostra (Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 14 novembre 2006-4 marzo 2007), a cura di R. S. Nelson e K. M. Collins, Los Angeles 2006, pp. 78-93; N. P. Ševčenko, *St. Catherine of Alexandria and Mount Sinai*, in *Ritual and Art. Byzantine Essays for Christopher Walter*, a cura di P. Armstrong, London 2006, pp. 129-143; eadem, *The Monastery of Mount Sinai and the Cult of Saint Catherine*, in *Byzantium: Faith and Power (1261-1557). Perspectives on Late Byzantine Art and Culture*, a cura di S.T. Brooks, New York 2006, pp. 118-137; M. Bacci, *Llocs de la memòria de Caterina d'Alexandria*, in *La princesa sàvia. Les pintures de santa Caterina de la Seu d'Urgell*, catalogo della mostra (Barcellona, Museu Nacional d'Art de Catalunya-Vic, Museu Episcopal, 2 dicembre-5 luglio 2010), a cura di M. Castiñeiras e J. Verdaguer, Barcellona 2010, pp. 49-56.

34 Cfr. Antonio da Crema, *Itinerario al Santo Sepolcro 1486*, ed. G. Nori, Pisa 1996, p. 138: «In Sancto Daniel: licore di sancta Katerina»; Santo Brasca, *Viaggio in Terrasanta* [1480], ed. A. L. Momigliano Lepschy, Milano 1966, p. 51.

35 J. Bosio, *Dell'istoria della sacra religione et illustrissima militia di S. Giovanni gerosolimitano*, Venezia 1695, vol. II, 111, 363, 385, 485; G. Sommi Picenardi, *Itinéraire d'un chevalier de Saint-Jean de Jérusalem dans l'île de Rhodes*, Lille 1900, pp. 79-80; I. Kóllias, *Η μεσαιωνική πόλη της Ρόδου και το Παλάτι του Μεγάλου Μαγίστρου*, Atene 1994, pp. 157-160.

Da parte dei Cavalieri di San Giovanni si trattava di un tentativo di intercettare quella devozione straordinaria che i pellegrini nutrivano nei confronti di questa figura e che poteva manifestarsi ancor più compiutamente nei successivi due approdi. Una volta giunti, dopo la lunga traversata del golfo di Antalya, nel porto di Famagosta, a Cipro, i devoti viaggiatori che si trovavano a sostare nella più estrema roccaforte della Cristianità latina nel Levante non mancavano di spingersi fino alle rovine dell'antica città di Costanza; a partire dal XIV secolo quest'ultima veniva loro indicata dalla gente del luogo come l'autentica città natale di Caterina che a loro dire era detta «di Alessandria» perché lì si era trasferita non prima di aver compiuto tredici anni e soprattutto perché lì aveva subito il martirio. Il fatto che, secondo alcune versioni della sua *Vita*, suo padre si chiamava Costo veniva additato a prova della sua associazione con Costanza e ai visitatori veniva mostrato un edificio rovinato, non lontano dalla basilica di Epifanio a Salamina, che veniva alternativamente identificato con la sua casa o la sua scuola. Non molto lontano da lì, sul sito di una vasta necropoli, una tomba risalente al VII secolo a.C. veniva identificata col luogo in cui aveva avuto lo sposalizio mistico, ma, a partire già dal tardo Quattrocento, la si venerava già come la prigione della santa, dimenticando il fatto che, come narravano unanimemente tutte le fonti agiografiche, le diverse fasi del martirio avevano avuto luogo in realtà nel grande porto egiziano (fig. 6)[36]

Fig. 6. Tomba cipro-arcaica nota come *Prigione di santa Caterina*, sec. VII a.C. Area della necropoli di Costanza, presso Famagosta (Cipro).

36 Sul tema vedi soprattutto L. Calvelli, *Cipro e la memoria dell'antico fra Medioevo e Rinascimento. La percezione del passato romano dell'isola nel mondo occidentale*, Venezia 2009, pp. 157-245.

L'obiettivo dei Famagostani era evidentemente di affermare il loro scalo come meta di pellegrinaggio privilegiata, attraverso la costituzione di una topografia sacra alternativa; questo fu ottenuto in parte, giacché invalse l'uso, nel tardo Quattrocento, secondo cui chi vi si recava aveva il diretto di affiggere alla veste un'insegna consistente in una mezza ruota, a significare che metà delle indulgenze associate al cammino di Santa Caterina era già stata lucrata[37]. Ciononostante, questo non impedì che ad Alessandria si continuassero a localizzare le gesta più eroiche e celebrate della martire. In primo luogo, vi si poteva visitare il vero carcere, che colà era un ambiente sotterraneo, di dimensioni anguste, in cui si poteva ammirare la piccola apertura che, a quanto si raccontava, era stata scavata da un angelo per recare il cibo alla santa; vicino erano due colonne, probabilmente appartenenti a qualche edificio antico, che si dicevano aver fatto da supporto alla ruota dentata. Un altro rocchio di colonna marcava il punto in cui era avvenuta la sua decollazione, come dimostrava il suo colore rosso con venature bianche che si diceva prodotto dal sangue e dal latte scaturiti allora dal suo collo, mentre la chiesa greco-melkita di San Saba, dove si venerava l'icona dipinta da san Luca, meritava di esser venerata a sua volta perché costituiva un rifacimento della casa in cui ella aveva abitato[38]. Al di là delle incongruenze e delle sovrapposizioni che i singoli luoghi cateriniani potevano suscitare, i pellegrini si sentivano particolarmente gratificati se riuscivano ad effettuare la visita di tutte le memorie sacre di Famagosta, di Alessandria e del Sinai: il notaio italiano Nicola de' Martoni, alla fine del Trecento, si disse particolarmente soddisfatto della grazia concessagli dall'Onnipotente, di aver potuto letteralmente vedere con i propri occhi *omnia facta beate Catherine et gesta per eam*[39].

La visione dei luoghi della nascita, martirio e sepoltura della santa equivaleva, in questo caso, a un esercizio di meditazione simile a quello che, presso i santuari palestinesi, si manifestava attraverso l'evocazione mentale ed emotivamente partecipata dei principali eventi evangelici, e in particolare di quelli della Passione. Rispetto alla storia di Caterina, sulla quale si avevano maggiori possibilità di

---

37 L'uso è attestato nel 1485-1486 da Georges Lengherand (ed. Marquis de Godefroy Ménilglaise, *Voyage de Georges Lengherand, Mayeur de Mons en Haynaut, à Venise, Rome, Jérusalem, Mont Sinaï & le Kayre – 1485-1486*, Mons 1871, p. 110) e Konrad Grünenberg (excerpta in G. Grivaud, *Excerpta Cypria nova*, Nicosie 1990, p. 126). Cfr. ancora Philipp von Hagen, ed. Conrady, *Vier rheinische*, p. 278.

38 Tra le descrizioni più dettagliate cfr. Ludolph von Südheim, *De itinere Terrae Sanctae* [1335-1341], ed. F. Deycks, *Ludolphi, rectoris ecclesiae parochialis in Suchem, de itinere Terrae Sanctae liber. Nach alten Handschriften berichtigt herausgegeben*, Stuttgart 1851, p. 36; Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'oltramare* [1346], ed. A. Lanza e M. Troncarelli, *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, Firenze 1990, p. 112; Lionardo Frescobaldi, *Viaggio in Terrasanta* [1384], ibidem, p. 177; Giorgio Gucci, *Viaggio ai luoghi santi*, ibidem, p. 261; Nicola de' Martoni, ed. Le Grand, p. 588; Sebaldt Rieter [1462], ed. R. Röhricht e H. Meisner *Das Reisebuch der Familie Rieter*, Tübingen 1884, p. 128; Anselmo Adorno, *Itinerarium Terrae Sanctae* [1470-1471], ed. J. Heers - G. de Groer, *Itinéraire d'Anselme Adorno en Terre Sainte (1470-1471)*, Paris 1978, p. 164; pellegrino renano [c. 1473], *Pilgerschrift*, ed. Conrady, *Vier rheinische*, p. 168; Fabri, *Evagatorium*, vol. III, pp. 158-159; Arnold van Harff [1496-1499], traduzione inglese a cura di M. Letts, *The Pilgrimage of Arnold von Harff*, London 1946, p. 95; Jean Thenaud [1511], ed. Ch. Schefer, *Le voyage d'outre-mer (Égypte, Mont Sinay, Palestine) de Jean Thenaud*, Paris 1884, p. 27; Domenico Trevisan, *Relazione dell'ambasciata* [1511], ibidem, p. 174; Faostino da Toscolano, *Itinerario di Terra Santa* [1654] ed. W. Bianchini, Spoleto 1992, pp. 92-93.

39 Martoni, ed. Le Grand, p. 632.

intervento fino al limite dello stravolgimento semantico, questi ultimi avevano poche *chances* di essere associati a siti non appartenenti alla Terrasanta, senza contraddire la testimonianza delle Sacre Scritture; per richiamare la memoria dei fatti di Cristo si doveva quindi ricorrere a strategie di comunicazione decisamente differenti. Un espediente assolutamente originale fu elaborato dal clero della cattedrale di Santa Sofia a Nicosia, che lanciò la venerazione verso un antico sarcofago in diaspro che si pretese realizzato nella pietra dell'idolo antropomorfo di Venere dagli antichi abitanti di Cipro, i quali l'avrebbero preparato per accogliervi le spoglie di Cristo secondo un pio proposito reso vano però dalla Resurrezione; si trattava in sostanza di un «sepolcro mancato» che si poteva, tuttavia, descrivere come un oggetto non meno venerabile del Santo Sepolcro di Gerusalemme[40]. Una strada ben più percorribile era tuttavia quella della riproduzione mimetica e analogica: alcuni indizi portano a credere, ad esempio, che i Cavalieri di Rodi abbiano tentato di trasformare la loro città in una sorta di «Nuova Gerusalemme» erigendo una copia del Santo Sepolcro nel loro cimitero e associando idealmente le singole emergenze ecclesiastiche urbane con altrettante «stazioni» del cammino di Cristo verso il Golgotha; tale contesto rodiota sembra aver avuto, agli inizi del Cinquecento, un impatto diretto sulla costituzione dei «calvari» o «chemins de croix» di Friburgo e Romans, che a loro volta possono esser considerati come antecedenti immediati dei poco successivi e ben più articolati «Sacri Monti»[41].

Assai più importante ed efficace, tuttavia, si rivelava l'evocazione per via metonimica assicurata dall'installazione di reliquie cristologiche e memorie evangeliche. Queste potevano consistere in oggetti anche assai differenti dal punto di vista tipologico e funzionale: nel caso ad esempio del frammento della porta Aurea attraverso la quale era avvenuta l'Entrata di Cristo a Gerusalemme, venerato a Candia nella chiesa di San Francesco[42], si assisteva a un tentativo di trapiantare sul suolo cretese una piccola parte della sacralità di cui erano imbevute le pietre stesse che davano forma alla città santa. Forse più tradizionale era l'accumulazione nei tesori delle chiese di reliquie della Passione, stauroteche e croci venerabili perché realizzate in un materiale santificato dal contatto col corpo di Cristo: ne

40 Su quest'oggetto cfr. le testimonianze di Fabri, *Evagatorium*, vol. III, pp. 230-234, e Johannes Graf zu Solms ed. Feyerabend, f. 57r. Cfr. Calvelli, *Cipro*, pp. 43-44.

41 Dell'esistenza di una copia del Santo Sepolcro nel cimitero della chiesa di Santa Caterina, laddove soggiornavano molti dei pellegrini occidentali, testimonia il viaggiatore Barthélémy de Salignac, *Itinerarium Hierosolymitanum* [1522], III, 5, ed. Rainerii Reineccii Steinhemii, *Descriptio Terrae Sanctae, regionum finitimarum, auctore Borchardo, monacho Germano, familiae Dominicanae, quem vixisse accepimus circa annum Iesu Christi MCCXXCIII, item Itinerarium Hierosolymitanum Bartholomaei de Saligniaco, equitis et Galli, idem argumentum pertractans* (1522), parte seconda, Magdeburgi 1587, senza numerazione di pagina: «Et est alia Latina ecclesia in honorem Divae virginis et martyris Catharinae erecta, in cuius coemeterio sepulchrum extat instar sepulchri dominici». La derivazione dello «chemin de croix» friburghese (a sua volta imitato a Romans) da un modello rodiota attraverso la mediazione del comandante ospitaliere Pierre d'Anglisberg è attestata da un deliberazione pubblica della municipalità di Friburgo del 10 novembre 1516 (riprodotto in Kneller, *Geschichte der Kreuzwegandacht*, pp. 202-204): cfr. L. Viallet, *Bourgeois, prêtres et cordeliers à Romans (v. 1280-v. 1530)*, Saint-Étienne 2001, p. 462; J. Hasecker, *Die Johanniter und die Wallfahrt nach Jerusalem (1480-1522)*, Göttingen 2008, p. 96.

42 Come attestato dall'anonimo spagnolo, *Viaje de Terra Santa* [c. 1520], ed. Jones, *Viajeros*, p. 130.

Quartier Generale dei Cavalieri, a Rodi, la chiesa di San Giovanni del Kollakion poteva vantare una collezione straordinaria, che comprendeva diversi frammenti della Vera Croce, una coppa che si diceva esser appartenuta a santa Marta e che, plausibilmente, era stata utilizzata da Gesù e ancora una preziosa croce il cui valore risiedeva nel fatto che era stata realizzata con il metallo della bacinella con cui il Salvatore aveva lavato i piedi ai discepoli durante l'Ultima Cena. Ai momenti dolorosi della Passione rimandava anche la presenza di uno dei trenta denari con cui Giuda era stato pagato per il suo tradimento: i pellegrini lo descrivono come una moneta antica, verosimilmente un'antica coniazione rodiota, da cui, alla maniera degli *Agnus Dei* a Roma, si era soliti ricavare delle impronte in cera che servivano come ottimo rimedio contro le tempeste e gli incendi. Allo stesso tesoro apparteneva anche una sacra spina, che tuttavia non riceveva le stesse attenzioni di quella che il Gran Maestro custodiva nella propria cappella: quest'ultima era senz'altro più sacra perché era di quelle che si erano conficcate nel capo di Nostro Signore; in virtù di questo contatto più profondo operava il miracolo, ogni anno in occasione del Venerdì Santo, di produrre per poche ore dei bellissimi fiori bianchi[43].

Quando, nel 1484, i Cavalieri ricevettero dal sultano Bayazet II la preziosa reliquia del braccio destro di san Giovanni Battista, un tempo venerato nel monastero costantinopolitano del Prodromos in Petra, questa si presentò ai loro occhi non soltanto come un simbolo identitario molto efficace, che esaltava la loro speciale affiliazione al Precursore, ma anche come una valida aggiunta alla loro collezione di reliquie cristologiche, giacché, come si tendeva a porre in evidenza, essa conteneva quel dito con cui Giovanni aveva indicato in Cristo l'agnello di Dio (fig. 7)[44]. Un po' allo stesso

Fig. 7. *Reliquiario di san Giovanni Battista*, disegno dall'Inventario di Luigi Maria Carbonaro (1756). La Valletta, Royal Library of Malta, Ms. 362 (da Oman, *The Treasury*).

43 Per l'importante collezione rodiota di reliquie e reliquiari, in gran parte trasportata alla Valletta, cfr. Sommi Picenardi, *Itinéraire*, pp. 89-93; Ch. Oman, *The Treasure of the Conventual Church of St. John at Malta*, in «The Connoisseur» 173 (1970), pp. 101-107, 177-185, 244-249.

44 La reliquia fu inviata come dono diplomatico al Gran Maestro Pierre d'Aubusson: cfr. S. Pauli, *Codice diplomatico dell'Ordine gerosolimitano*, Lucca 1733-1737, p. 554; le cerimonie solenni relative al suo arrivo a Rodi sono descritte dettagliatamente da Guillaume Caoursin nel *De translatione Sacrae Dextrae sancti Johannis Baptistae Christi praecursoris ex Constantinopoli ad Rhodios commentarium*, pubblicata in appendice alla sua *Obsidionis Rhodiae urbis descriptio*, Ulm 1496.

modo, altre reliquie di personaggi santi che erano stati «testimoni oculari» potevano essere proposte alla devozione come cimeli sacri «per contatto» e memori evangeliche: in questo senso va intesa, a mio avviso, l'accesa competizione fra l città di Venezia e Zara per il possesso di reliquie dell'anziano Simeone, che avev ricevuto fra le sue braccia Gesù Bambino: due arche contenenti le sue spoglie s fronteggiavano dall'una e dall'altra parte dell'Adriatico[45] e, poco più a sud, il port di Ragusa non mancò di vantare il possesso del panno, plausibilmente tessuto ricamato dalla Vergine stesso, su cui il neonato era stato adagiato al momento dell Presentazione al Tempio[46].

Per concludere, vorrei segnalare un ulteriore fenomeno, che è strettament connesso ai modelli di pietà esportati, anche nel Levante, dall'Ordine dei Fra Minori. La peculiarità del culto di Francesco in quanto «alter Christus» si manifestata in modo particolarmente evocativo attraverso la promozione no tanto di un culto delle sue immagini, quanto sulla costituzione di una sua specific «topografia sacra», marcata dagli «mnemotopoi» più significativi del suo percors spirituale, ad Assisi, alla Verna, a Greccio e altrove[47]. La memoria del celebre viagg del Poverello presso il Sultano mamelucco poteva essere anch'essa sfruttata in t senso, attraverso l'integrazione dei luoghi da lui visitati nella più ampia rete d santuari mediterranei. Fu quanto si cercò di fare, in modo particolare, presso convento dell'Osservanza stabilito a Candia nel Quattrocento, in cui faceva bel mostra di sé un pozzo che si voleva scavato con le proprie mani dal fondato dell'Ordine[48].

45 D. Forlati, *Illyricum sacrum*, Venezia 1775, vol. V, pp. 81-84, 608-610; Ch. Seymour, *The Tomb of Saint Sim the Prophet in San Simeon Grande in Venice*, in «Gesta» 15 (1976), pp. 193-200; Agathángelos, Maltézo Morini, *Ἱερὰ λείψανα*, pp. 329-337.

46 La reliquia è frequentemente ricordata dai pellegrini a partire dal secondo quarto del secolo XV: Lochner, *Beschreibung*, ed. Geisheim, p. 210; Gabriele Capodilista, *Itinerario* [avvenuto nel 1440, scritto 1458], ed. A. L. Momigliano Lepschy, *Viaggio in Terrasanta di Santo Brasca*, p. 169; Peter Rot, ed. A. Bernou *Hans und Peter Rot's Pilgerreisen 1440. und 1453*, in «Beiträge zur vaterländischen Geschichte», neue Fol 1 (1882), pp. 331-408, in part. 401; Roberto da Sanseverino, *Viaggio alla Terra Santa*, ed. G. Maruffi, Bolog 1858, pp. 33-34; Wilhelm Tzewers, *Itinerarius Terrae Sancte*, ed. G. Hartmann, Wiesbaden 2004, p. 96; Sa Brasca, ed. Momigliano Lepschy, *Viaggio*, p. 57; Federico II di Liegnitz e Brieg, ed. Röhricht-Meisner, *Pilgerfahrt*, p. 117.

47 M. Bacci, *Immagini sacre e pietà «topografica» presso i Minori*, in *Le immagini del Francescanesimo. Atti XXXVI Convegno internazionale, Assisi, 9-11 ottobre 2008*, Spoleto 2009, pp. 31-57.

48 Jacques Le Saige [1518], ed. M. Duthillœul, *Voyage de Jacques Le Saige de Douai à Rome, Nostre Dame Lorette, Venise, Jérusalem et autres saints lieux*, Douai 1852, p. 81.

Evocaciones de Jerusalén en la arquitectura del Camino de Santiago: el Santo Sepulcro y la Santa Cruz

Javier Martínez de Aguirre
Universidad Complutense de Madrid

El estudio de las formas arquitectónicas medievales como portadoras de significado –en la acertada expresión de Bandmann[1]– ha encontrado un especial filón en edificios atípicos cuyas plantas o alzados permiten suponer la existencia de un prototipo. Como grupo aparentemente homogéneo, han sido objeto de atención desde el siglo XIX las construcciones circulares u octogonales, para las que diversos autores defendieron una vinculación con el Santo Sepulcro de Jerusalén, meta por excelencia de peregrinaciones cristianas desde la Antigüedad.

Como el flujo y reflujo de las mareas, se han sucedido ampliaciones y reajustes en la nómina de construcciones de planta central en las que se ha estimado verosímil reconocer una derivación del modelo hierosolimitano. No hace falta citar todos los hitos de este complejo recorrido historiográfico. Bastará iniciarlo con Viollet-le-Duc, quien en la voz que dedica al Temple de su famoso *Dictionnaire Raisonné de l'Architecture Française du XIe au XVIe siècle* afirmó que las capillas de las encomiendas templarias recurrían habitualmente a la planta circular en recuerdo

1 Günter Bandmann, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*, Berlín, 1951.

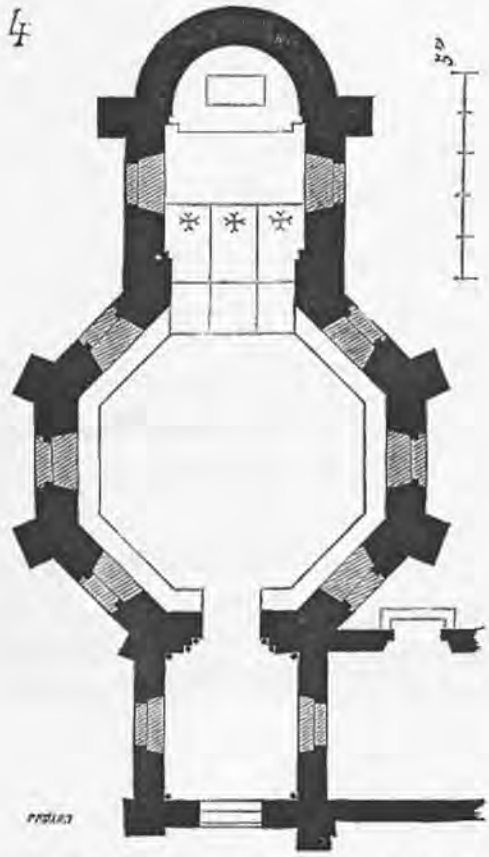


Fig. 1. Planta de la capilla octogonal de Laon (publicada por Viollet-le-Duc).

del Santo Sepulcro[2]. En la misma entrada describió la capilla de la encomienda de Laon, de planta octogonal (fig. 1)[3].

Como estudió Lambert, la opinión de Viollet-le-Duc se incardinaba en una apreciación tan superficial como generalizada, que contó con defensores en las personas de Merimée, Lenoir o Dehio y Von Bezold[4]. De ahí que en los comienzos de los estudios razonados sobre arquitectura medieval se produjera una identificación prioritaria y acrítica de toda iglesia románica de planta circular u octogonal con la famosa orden de caballeros.

Así sucedió con las dos edificaciones de este tipo ubicadas en tramos españoles del Camino de Santiago: Eunate y Torres del Río, ambas en Navarra. En el capítulo que Pedro de Madrazo dedicó en 1886 a Eunate (fig. 2) escribía: "el lenguaje común con certero instinto dimanado de las tradiciones locales, da el nombre de capilla de Templarios a toda iglesia de la época románica construida sobre planta circular o parecida al círculo. Y esto tiene su razón de ser: porque por regla general, sólo los edificios erigidos en el Occidente –Francia, Inglaterra y España– para las encomiendas de aquella célebre

2 Eugène Viollet-le-Duc, *Dictionnaire Raisonné de l'Architecture Française du XIe au XVIe siècle*, París, 1856, s.v. «Temple»: «On donnait le nom de temples, pendant le Moyen Âge, aux chapelles des commanderies de templiers; ces chapelles étaient habituellement bâties sur plan circulaire, en souvenir du Saint Sépulcre, et assez exiguës. Bien entendu, les plus anciennes chapelles de templiers ne remontent qu'au milieu du XII siècle environ, et elles furent presque toutes bâties à cette époque»; s.v. «Sépulcre (Saint-)»: «Les édifices circulaires, connus sous le nom de chapelles des templiers, telles que celles qui existent sur quelques points de la France, à Metz, à Laon notamment, sont des réminiscences du Saint-Sépulcre. Mais l'ordre des Templiers, spécialement affecté à la défense et à la conservation des lieux saints, élevait dans chaque commanderie une chapelle qui devait être la représentation de la rotonde de Jérusalem. Le Temple, à Paris, possédait sa chapelle circulaire».

3 En 1885 Quicherat suponía que el recurso a la planta octogonal derivaba de la dificultad de construir un edificio circular y que era propio de los templarios construir templos de ocho paños: Jules Quicherat, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, París, 1885-1886, vol, II, pp. 489-496.

4 Élie Lambert, *L'architecture des Templiers*, París, 1955, pp. 6-10.

Fig. 2. Santa María de Eunate (Navarra).

Orden, presentaban ese tipo"[5]. A comienzos del siglo XX Vicente Lampérez consagró la suposición en su conocida *Historia de la arquitectura cristiana española en la Edad Media según el estudio de los elementos y los monumentos* (1908), donde dedicaba varias páginas a "La iglesia de Templarios de Eunate"[6]. Todavía en 1925, Élie Lambert no encontraba razones para rechazar la adscripción templaria de la iglesia de Valdizarbe, aunque negaba que el pórtico que la rodea datara de la misma época, atribuyéndolo a un arquitecto del siglo XVII[7].

En la misma línea, el Santo Sepulcro de Torres del Río (fig. 3) fue dado a conocer en 1914 a través de un artículo del *Boletín de la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de Navarra* encabezado por el elocuente título "Otra iglesia de templarios

5 Pedro de Madrazo, *Navarra y Logroño*, col. "España. Sus monumentos y artes – su naturaleza e historia", Barcelona, 1886, tomo II, pp. 525-526. Más adelante Madrazo revela sus fuentes de conocimiento cuando cita a Viollet-le-Duc y Merimée, y compara Eunate con la encomienda de Laon. La atribución popular de los edificios de planta central a los Templarios ya había sido constatada con anterioridad por Colmenares para la Vera Cruz de Segovia.

6 Cito por la segunda edición: Vicente Lampérez y Romea, *Historia de la arquitect5ura cristiana española en la Edad Media según el estudio de los elementos y los monumentos*, Madrid, 1930, t. II, p. 238.

7 E. Lamber (sic), "El pórtico octogonal de la iglesia de Eunate", *Boletín de la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de Navarra*, XVI (1925), pp. 219-223.

Fig. 3. El Santo Sepulcro de Torres del Río (Navarra).

en Navarra. El Santo Sepulcro, de la villa de Torres"[8]. En esos primeros años (1918-1920) sólo la intuición y buena documentación de la estadounidense Georgiana Goddard King fue capaz de relacionar su construcción con los canónigos sepulcristas; lamentablemente su aportación pasó desapercibida para los autores europeos[9].

No escapó a ciertos estudiosos que el principio general había sido formulado por Viollet-le-Duc y sus contemporáneos a partir del análisis de un pequeño número de ejemplos, principalmente la rotonda bretona de Lanleff y las encomiendas templarias de París y Laon. Adolphe de Dion advirtió que muchas iglesias templarias no eran circulares, Lasteyrie que tal costumbre no perduró en el siglo XIII y Dehio y Von Bezold que el recurso no era común a todos los países europeos[10].

8 Pedro Emiliano Zorrilla, "Otra iglesia de templarios en Navarra. El Santo Sepulcro, de la villa de Torres", *Boletín de la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de Navarra*, 1914, pp. 129-139; Serapio Huici, "Iglesia de templarios de Torres del Río", *Arquitectura*, V (1923), pp. 253-259. Su adscripción fue admitida por los estudiosos locales de la siguiente generación, como Tomás Biurrun y Sotil, *El arte románico en Navarra o las órdenes monacales, sistemas constructivos y monumentos cluniacenses, sanjuanistas, agustinianos, cistercienses y templarios*, Pamplona, 1936. El capítulo VIII, "El Románico de los templarios", reunía Eunate con Torres del Río, el Crucifijo de Puente la Reina y Aberin (pp. 601-66).

9 Georgiana Goddard King, "Three unknown churches in Spain", *American Journal of Archaeology*, XXII (1918), pp. 154-165; Ead., *The Way of Saint James*, Nueva York, 1920, vol. I, pp. 309-323.

10 Lambert, *L'architecture* (op. cit. n. 4), p. 16 ss.

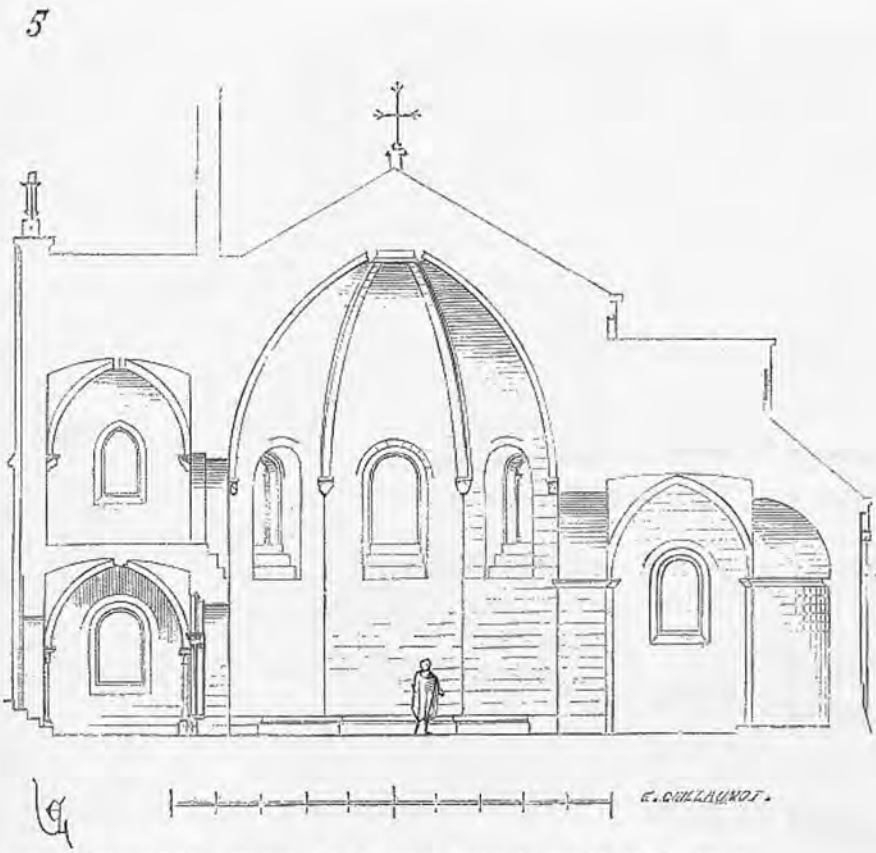


Fig. 4. Sección de la capilla octogonal de Laon (publicada por Viollet-le-Duc).

El artículo que en 1926 dedicó Élie Lambert a la iglesia octogonal de Laon (fig. 4) vino a evidenciar la debilidad de la argumentación de Viollet-le-Duc. Lambert no solamente diferenció las rotondas con deambulatorio que imitaban la estructura doble del Santo Sepulcro de Jerusalén (con frecuencia relacionadas con otras órdenes, como hospitalarios y sepulcristas) de los edificios circulares u octogonales sencillos como el de Laon, sino que concluyó que en muy pocos casos se podía demostrar la pertenencia de éstos últimos a los Templarios. En su opinión, la adopción de la planta central a menudo simplemente imitaba edificaciones previas, como sucedía con la capilla funeraria de la Magdalena en San Vicente de Laon[11]. La planta octogonal de construcciones de este género debía ser considerada como caracterizadora no de construcciones templarias, sino de monumentos funerarios.

El estudio de Lambert no negaba que algunas iglesias medievales de planta central remitieran al modelo del Santo Sepulcro, sino el principio general de que

11 Élie Lambert, "L'église des templiers de Laon et les chapelles de plan octogonal", *Revue Archéologique*, XXIV (1926), pp. 224-233.

todas ellas lo hicieran. Fue labor de la siguiente generación determinar en qué medida ciertas construcciones, templarias o no, buscaron manifestar mediante la planta centralizada y otros elementos arquitectónicos una imitación consciente de la Anástasis. Dos obras publicadas en los años cuarenta aportaron considerable luz al respecto. En un artículo de enorme trascendencia aparecido en 1942, Richard Krautheimer profundizó en las significaciones religiosas de la arquitectura –tan importantes en el espíritu de los hombres medievales– y en la naturaleza de la "copia" arquitectónica durante aquellos siglos, para lo que tomó como ejemplo el análisis de los edificios que –a tenor de lo que afirmaban distintas fuentes– se habían construido a imitación del Santo Sepulcro[12]. Sorprendido por su asombrosa diversidad, la casuística le condujo a advertir "indiferencia" por la exactitud en la reproducción de formas arquitectónicas dadas y "falta de rigor" en las imitaciones tanto en planta como en alzado. Era un hecho demostrable que las imitaciones se preocupaban menos por las formas en sí mismas que por ciertos valores que dichas formas vehicularían. Determinadas características del modelo eran restituidas mediante las significaciones simbólicas de números, formas, dimensiones, elementos constructivos, o incluso por la propia titulación de la iglesia. Nunca se buscaba reproducir el modelo en su totalidad, coherencia y unidad. Bastaba con llevar a cabo una trasposición parcial de elementos aislados, esenciales a ojos de quien establecía la conexión y no necesariamente universalizables. Las "imitaciones" no pretendían copiar la "apariencia real" del Santo Sepulcro, sino reproducirlo *typice et figuraliter*, es decir, conseguir una evocación del lugar venerado como símbolo de la salvación prometida a los hombres. Un *post-scriptum* redactado en 1969 y otro de 1987 abundaban en los "niveles múltiples" del pensamiento medieval, que incrementaba las significaciones y asociaciones, "fugitivas por naturaleza", intercambiables y de percepción difusa, sin que unas resultaran contradictorias con respecto a otras; al mismo tiempo, acentuaban la importancia de sumar indicios que permitieran aceptar la verosimilitud de las propuestas siempre hipotéticas de los investigadores[13].

Krautheimer examinó de qué manera los creadores medievales recurrían a muy distintos expedientes, que iban desde utilizar el mismo número de columnas o de pilares que los del Santo Sepulcro, o bien modular la iglesia a partir de una medida tomada en la sepultura de Cristo, hasta extremos de máximo (imitación de edificio de planta circular rodeado de deambulatorio y dotado de arquerías en altura) o mínimo seguimiento (simple evocación reconocida en la advocación de la iglesia o conseguida mediante la incisión de una línea en el suelo que recordase las dimensiones de la tumba del Señor). Este artículo marcó un hito en la comprensión

12 Richard Krautheimer, "Introduction to an Iconography of Medieval Architecture", *Journal of the 7Courtauld and Warburg Institutes*, 5 (1942), pp. 1-33.

13 Tanto el texto original como el *postscriptum* de 1969 y el de 1987 fueron publicados de manera conjunta en una edición posterior que he manejado en su versión francesa: Richard Krautheimer, *Introduction à une «iconographie de l'architecture médiévale»*, París, 1993.

del funcionamiento del pensamiento medieval en lo que se refiere a la voluntad significativa de los proyectos arquitectónicos.

La segunda obra, publicada por André Grabar en 1946, incidía en la cuestión de las tipologías arquitectónicas y muy concretamente en las fórmulas empleadas durante los primeros siglos del arte cristiano para dar culto a las reliquias, entre las que destacaban los edificios centralizados (incluido el Santo Sepulcro de Jerusalén)[14]. Dejaba claro que el gran templo hierosolimitano pertenecía a un tipo de amplia difusión, en el que predominaban los componentes funerarios y conmemorativos. En consecuencia, el recurso a la planta central evidenciaría generalmente una intencionalidad de esta naturaleza, no necesariamente una semejanza estrecha con el envoltorio constructivo del *Sepulcrum Domini*.

Centrándose en un examen más concreto, en 1955 Elie Lambert acometió la revisión sistemática y pormenorizada de la arquitectura de los Templarios[15], para llegar a una doble conclusión esbozada en anteriores trabajos: a) la inmensa mayoría de los edificios circulares u octogonales medievales no debieron su existencia a dicha Orden; y b) las capillas construidas en sus fortalezas o encomiendas sólo en una ínfima proporción adoptaron la planta central, tanto en Europa como en Tierra Santa.

Estas nuevas perspectivas espolearon a numerosos investigadores de la segunda mitad del siglo XX a profundizar en el conocimiento de los edificios medievales de planta central, tomados en conjunto o caso a caso. Uno de los principales objetivos consistía en llegar a determinar cuándo podía constatarse una relación "modelo-copia" con el Santo Sepulcro o bien cuándo sus soluciones arquitectónicas eran fruto de otras intenciones, así como analizar las estrategias creativas empleadas por promotores y constructores.

Al mismo tiempo se intensificaba el conocimiento de la rotonda de la Anástasis en sí misma y su evolución constructiva a lo largo de los siglos, asunto clave ya que quienes pretendieron imitarla tuvieron ante los ojos un determinado estadio edificatorio (en el caso de que lo hubieran conocido personalmente) o bien una representación figurativa del mismo[16]. Se estudiaron las descripciones literarias y las

---

14 André Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Paris, 1946, t. I, *Architecture*.

15 Lambert, *L'architecture* (op. cit. n. 4), p. 5.

16 Kenneth John Conant, "The original Buildings at the Holy Sepulchre in Jerusalem", *Speculum*, XXXI (1956), pp. 1-48; Santino Langè, *Architettura delle crociate in Palestina*, Como, 1965; C. Coüasnon, *The Church of the Holy Sepulche in Jerusalem*, Londres, 1974; Thomas S.R. Boase, *The Art and Architecture of the Crusader States. A History of the Crusades IV*, Madison, 1977; Virgilio C. Corbo, *Il Santo Sepulcro di Gerusalemme. Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato*, Jerusalén, 1981-1982; Jaroslav Folda, *The Art of the Crusaders in the Holy Land 1098-1187*, Cambridge, 1995, pp. 177 ss.; Denys Pringle, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. III The City of Jerusalem*, Cambridge, 2007. Obra reciente de conjunto: Justin E.A. Kroesen, *The Sepulchrum Domini through the Ages. Its Form and Function*, Lovaina, 2000.

representaciones del Santo Sepulcro en dos y tres dimensiones, desde las miniaturas hasta los relieves y los edículos a escala[17]. La evolución mostraba por una parte los cambios del edificio y por otra los rasgos que cada época había considerado más significativos a la hora de fijar una imagen del mismo.

En 1974 Geneviève Bresc-Bautier ensayó una caracterización de las "significaciones de las imitaciones del Santo Sepulcro". Estableció una tipología en la que diferenció las iglesias concebidas como reliquia, como símbolo de la Resurrección, como depósito eucarístico para las ceremonias litúrgicas del Viernes Santo, como marco del drama de la *Visitatio Sepulchri* y como símbolo de las órdenes de Tierra Santa (no solamente de los Templarios)[18]. Completó su estudio un análisis de las plantas, dimensiones, alzados y emplazamiento de altares o de los edículos del Santo Sepulcro.

En paralelo, hubo quien profundizó en la comprensión de las motivaciones de los edificios de planta central pertenecientes a "familias" distintas, que no buscaban imitar el Santo Sepulcro sino otros modelos, como las rotondas marianas analizadas por Carol Heitz[19]. Del mismo género fueron los trabajos dedicados a construcciones de carácter meramente funerario o bautismal, entre otras, en distintos países de Europa[20].

Hilando más fino, Claire Péquignot examinó los edificios franceses de época románica que tradicionalmente habían sido vinculados con el Santo Sepulcro distinguiendo "verdaderas y falsas imitaciones de la Anástasis de Jerusalén"[21]. Su inventario integró catorce edificios susceptibles de ser considerados copias

17 Entre otras aportaciones pueden citarse: Charles Daras y Robert Milliat, "Découverte d'une nécropole souterraine à Saint-Jean d'Aubeterre", *Mémoires de la Société Archéologique et Historique de la Charente*, 1959, pp. 61-66; Damiano Neri, *Il S. Sepolcro riprodottto in Occidente*, Jerusalem, 1971; Carol Heitz, "*Sépulcrum Domini*: Le sépulcre visité par les saintes femmes (IXe-XIe siècle), *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, París, 1990, pp. 389-400; André Bonnery, "L'édicule du Saint-Sépulcre de Narbonne. Recherche sur l'iconographie de l'Anastasis", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuixà*, XXII (1991), pp. 7-43; Id., "Les plus anciennes descriptions du Saint-Sépulcre temoins du pèlerinage à Jérusalem", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XXI (2000), pp. 143-148; Stephen Lamia, "Souvenir, synesthesia, and the sepulcrum Domini: sensory stimuli as memory stratagema", *Memory and the Medieval Tomb*, Elizabeth Valdez del Alamo and Carol Stamatis Pendergast eds., Cambridge, 2000, pp. 19-41.

18 Geneviève Bresc-Bautier, "Les imitations du Saint-Sépulcre de Jérusalem (IXe-XVe siècles). Archéologie d'une dévotion", *Revue d'Histoire de la Spiritualité. Revue d'ascétique et de mystique*, 50 (1974), pp. 319-342.

19 Carol Heitz, "D'Aix-la-Chapelle à Saint-Bénigne de Dijon, rotondes mariales carolingiennes et ottoniennes", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XXV (1994), pp. 5-11.

20 Sobre edificios medievales de planta centralizada y su discutible vinculación con el Santo Sepulcro: Mathias Untermann, *Der Zentralbau im Mittelalter*, Darmstadt, 1989; Monique Jannet y Christian Sapin (dirs.), *Actes du Colloque Guillaume de Volpiano et l'architecture des rotondes*, Dijon, 1995; Antonio Cadei, "Gli Ordini di Terrasanta e il culto per la Vera Croce e il Sepolcro di Cristo in Europa nel XII secolo", *Arte Medievale*, 1 (2002), pp. 51-69; Piero Pierotti, Carlo Tosco y Caterina Zannella, *Le rotonde del Santo Sepolcro. Un itinerario europeo*, Bari, 2006; Renata Salvarani, *La fortuna del Santo Sepolcro nel Medioevo. Spazio, liturgia, architettura*, Milán, 2008.

21 Claire Péquignot, "Vraies ou fausses imitations de l'Anastasis de Jérusalem aux XIe et XIIe siècles", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XXI (2000), pp. 119-133.

del envoltorio arquitectónico del Santo Sepulcro propiamente dicho, seleccionados entre veinticinco rotondas erigidas en Francia desde finales del siglo X hasta los últimos años del XII (fig. 5). De los catorce, diez han de considerarse como obras con función funeraria en las que se "introduce un parentesco con la Anástasis, confirmado por la interpretación simbólica de sus disposiciones arquitectónicas", lo que es especialmente evidente para los monumentos octogonales. Se trata de edificios que –según la autora– no manifiestan un conocimiento concreto del modelo hierosolimitano. Los cuatro restantes "presentan un número suficiente de puntos comunes con la Anástasis como para asegurar que fueron concebidas como sus imitaciones": Neuvy-Saint-Sépulcre, Villeneuve d'Aveyron, Quimperlé y Parthenay.

Fig. 5. Localización de edificios de plan centrado en Francia según Bellancourt.

En el marco del Congreso de Estudios Jacobeos dedicado a las *Peregrinationes maiores* resulta pertinente abordar la cuestión de si puede o no constatarse una relación estrecha entre los edificios que imitaban el Santo Sepulcro y el Camino de Santiago. ¿Acaso el fenómeno jacobeo favoreció el desarrollo de arquitecturas portadoras de significado que remitían a Tierra Santa? Ciertamente, dos de las cuatro "imitaciones verdaderas" según Péquignot (Neuvy y Villeneuve) se sitúan en los principales itinerarios hacia Compostela[22]. Una tercera, Parthenay, lo hace en un ramal secundario (la principal puerta de la localidad recibe el nombre de

22 El relato de la fundación de Villeneuve d'Aveyron se inicia cuando Odile, señor de Morlhon, que había viajado a Jerusalén para "rezar y ver los lugares de nacimiento, pasión, muerte, resurrección y ascensión de Jesucristo" funda un monasterio dedicado al Santo Sepulcro y lo coloca bajo la protección del Santo Sepulcro de Jerusalén y del patriarca Sofronio. En un acta no datada, el obispo de Rodez Pierre Brenguier (1056-1079) se titula edificador y guardián del monasterio de Villeneuve: Claire Péquignot, "L'église de Villeneuve d'Aveyron: une église bâtie à l'image du Saint-Sépulcre", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XXVI (1995), pp. 147-148.

Saint-Jacques) y la cuarta aparece totalmente alejada (Quimperlé, en Bretaña). Se da la circunstancia de que el más significativo de todos estos templos, el de Neuvy, se presenta anejo a una basílica dedicada a Santiago[23]. En consecuencia, si sólo tuviéramos en cuenta este reducido grupo, cabría afirmar una estrecha relación. Pero se trataría de una conclusión precipitada, basada en una aproximación sesgada a la cuestión, puesto que estaría equivocadamente centrada en Francia y no tendría en cuenta dos realidades: a) la difusión de las "imitaciones" del Santo Sepulcro se extiende por toda Europa Occidental, con manifestaciones de gran interés en Italia, Alemania o Inglaterra, que no es posible vincular con las rutas jacobeas; b) el territorio francés está atravesado por numerosos caminos hacia Compostela, tanto principales como secundarios, de modo que sería fácil equivocar la valoración de una tendencia cuando el muestrario se reduce a cuatro ejemplos, tres de ellos emplazados en el centro y sur de Francia, donde es muy notable la densidad de los itinerarios jacobeos. En efecto, si extendemos el examen a las diez iglesias con función funeraria en las que Péquignot advertía cierto "parentesco" con la Anástasis (Saint-Martín l'Astier y Sarlat en Dordogne, Saint-Michel d'Entraygues y Trizay en Charente, la Maison-Dieu de Montmorillon en Vienne, Saint-Jean du Chambon en Puy-de-Dome, Saint-Clair d'Aiguilhe en Haute-Loire, Saint-Léonard de Noblat en Haute Vienne y las dos ya citadas de Laon), la vinculación con la Calzada se reduce a circunstancial, puesto que mientras algunas localidades como Saint-Léonard o Aiguilhe se ubican en los principales itinerarios compostelanos, otras como Laon, Trizay, Saint-Martin l'Astier, Chambon o Sarlat no son significativas a este respecto.

Dado que el fenómeno de las evocaciones arquitectónicas del Santo Sepulcro no se reduce a Francia, al extender el examen a las creaciones italianas, inglesas, españolas o alemanas, se evidencia que no existe relación directa entre la abundancia de edificios que de un modo u otro deriven del Santo Sepulcro de Jerusalén y el Camino de Santiago. Por otra parte, la edificación en Occidente de este género de templos es anterior al auge de las peregrinaciones compostelanas. De época prerrománica datan obras tan significativas como la torre occidental de Fulda, dedicada al Salvador y en cuya cripta se custodiaba el relicario mayor de la abadía con veinticinco reliquias traídas en 798 de Tierra Santa por enviados de Carlomagno. Carol Heitz no dudó en calificarla de "Santo Sepulcro simbólico"[24]. De igual modo, en su opinión, las torres-pórtico prerrománicas, consideradas como tipo, llegaron a ser imágenes de la tumba de Cristo en sentido literal o figurado[25]. La capilla del Santo Sepulcro de Augsburgo (iniciada hacia 1128) o la de Bologna en el impresionante conjunto de las Siete Iglesias prueban que se alzaron templos centralizados con semejanzas hierosolimitanas en todo el Occidente altomedieval.

23 La abundante bibliografía sobre Neuvy-Saint-Sépulcre, el edificio románico francés más claramente derivado del Santo Sepulcro, se ha visto recientemente enriquecida con el estudio de S. Bryant, "La collégiale Saint-Etienne de Neuvy-Saint-Sépulchre (Indre). Une étude de la rotonde et de la nef", *Revue Archéologique du Centre de la France*, 43 (2004), pp. 171-207, que cita las aportaciones anteriores más valiosas.

24 Carol Heitz, "Architecture et liturgie: le Saint-Sépulcre et l'Occident", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XXII (1991), p. 45.

25 Ibidem, pp. 47-48.

Para la Península Ibérica, el hecho de que Torres del Río, donde resulta verificable la relación con los canónigos sepulcristas, bordee el Camino viene contrarrestado por la lejanía con respecto de las rutas jacobeas de la Vera Cruz de Segovia. Y son sin duda las formas constructivas del templo segoviano las más cercanas a una "verdadera imitación" de la Anástasis que podamos encontrar en los reinos hispanos durante época románica.

Hemos de retomar la cuestión de las dos iglesias navarras tal y como la habíamos dejado en las primeras décadas del siglo XX. El examen de la documentación ha venido a distinguir definitivamente el origen y la dedicación de ambos templos. Jesús Etayo transcribió en 1914 parte de un pleito de 1520 en que intervino la cofradía de Santa María de Eunate. La descripción recalcaba la existencia en el claustro de "muchos enterrorios carnarios y sepulturas" y entre ellas "una muy seynalada e principal en la qual fue enterrada la Reyna o aquella señora que fizo e mando hedificar la dicha yglesia"[26]. Hace pocos años José María Jimeno Jurío trazó la historia de dicha cofradía, que ya funcionaba a comienzos del siglo XIII, por lo que queda completamente descartado un origen templario[27]. De este modo, Santa María de Eunate puede enmarcarse adecuadamente entre las iglesias románicas de planta central con finalidad funeraria, tal y como había expuesto Lacarra en 1941 retomando los razonamientos de Lambert[28]. Los estudios más recientes vinculan sus peculiares formas arquitectónicas con construcciones marianas y no con el Santo Sepulcro, hipótesis que comparto, por lo que no nos detendremos más en su análisis[29].

En Torres del Río la búsqueda documental también ha proporcionado bases firmes para negar la relación con los Templarios. Fueron primero ciertos documentos bajomedievales dados a conocer por Georgiana Goddard King[30]. En la misma línea, las aportaciones de Valeriano Ordóñez probaban que en el siglo XIV pertenecía a la Orden del Santo Sepulcro, pero todavía podía defenderse un hipotético origen templario y posterior concesión a los sepulcristas tras la supresión de

26 Jesús Etayo, "Información de los Prior, Abbad y confres de Santa María de Onat sobre los artículos por su parte presentados contra el Rector e beneficiados de Muruzábal", *Boletín de la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de Navarra*, V (1914), pp. 64-65.

27 José Mª Jimeno Jurío, "Eunate y sus enigmas", *Príncipe de Viana*, LVI (1995), pp. 85-120; Id., "Eunate y su cofradía. Ordenanzas antiguas", *Príncipe de Viana*, LVIII (1997), pp. 87-117; Id., *Eunate. Hito jacobeo singular*, Pamplona, 1998.

28 José Mª Lacarra, "Eunate", *Príncipe de Viana*, II (1941), pp. 39-42.

29 Thomas Igor C. Becker, *Eunate (Navarra): Zwischen Santiago und Jerusalem. Eine spätromanische Marienkirche am Jakobsweg*, Tubinga, 1995; Heribert Sutter, *Form und Ikonologie Spanischer Zentralbauten. Torres del Rio, Segovia, Eunate*, Weimar, 1997. Carlos J. Martínez Álava, "Ermita de Santa María de Eunate", *Enciclopedia del Románico en Navarra*, Aguilar de Campoo, 2007, vol. II, pp. 860-882. Eunate se diferencia de Torres por la arquería externa (la actual sólo en parte data de época medieval), la bóveda, la composición de volúmenes, el sistema de iluminación, etc.

30 Cfr. nota 8.

la Orden del Temple en 1312[31]. Fue la relación de posesiones del Santo Sepulcro en los reinos hispanos de 1215 dada a conocer por Nicolás Jaspert la que probó su pertenencia en esas tempranas fechas a los canónigos hierosolimitanos, puesto que enuncia la "iglesia y casa del Santo Sepulcro de Torres con el hospital y todas las libertades y pertenencias suyas y cualesquier cosas que tenéis en el reino de Navarra"[32]. Por otra parte, la dimensión funeraria de Torres del Río había quedado demostrada desde el siglo XVII, cuando el historiador jesuita José de Moret reseñaba la aparición de "cuerpos vestidos con telas de seda y cintos con los hierros dorados" sepultados "junto a su puerta, en el que debía de ser cementerio, y ya se pisa como camino público"[33].

Es evidente que los autores de Torres, por razones económicas o de otra índole, no buscaron una imitación directa de las formas arquitectónicas de la Anástasis ya que no pretendieron edificar un espacio central con arquería envuelto en una construcción perimetral. La pregunta que debemos formularnos es si pertenece al segundo grupo de los caracterizados por Péquignot, formado por edificios en los que es posible apreciar "un parentesco con la Anástasis, confirmado por la interpretación simbólica de sus disposiciones arquitectónicas". En mi opinión, sí, y con un número tan elevado de elementos cargados de significación que, por una parte, hicieron de la pequeña iglesia navarra una de las más sugerentes evocaciones románicas del templo hierosolimitano en tierras occidentales y, por otra, nos llevan a cuestionar el conocimiento más o menos directo (probablemente del promotor no necesariamente del arquitecto) del prototipo de Tierra Santa.

Quienes lo visitaban en el siglo XII lo percibían como un edificio diferente a la tónica habitual del románico navarro, gracias a la presencia de soluciones atípicas que a mi juicio tenían como finalidad vincularla en lo significativo con el venerado modelo. Me he ocupado con detenimiento de esta cuestión en anteriores publicaciones, por lo que resumiré aquí los argumentos[34]. Ya ha quedado suficientemente demostrado tanto el empleo de la planta octogonal en numerosas construcciones de carácter funerario, como la equivalencia conceptual entre octógono y círculo e

31 Valeriano Ordóñez, *Torres del Río*, Pamplona, 1969 (Temas de Cultura Popular nº 47); Id., "Camino de Santiago: Torres del Río y los caballeros sepulcristas", *I Jornadas de Estudio La Orden del Santo Sepulcro*, Calatayud-Zaragoza, 1991, pp. 139-169.

32 Nikolas Jaspert, "La estructuración de las primeras posesiones del Capítulo del Santo Sepulcro en la Península Ibérica: la génesis del priorado de Santa Ana en Barcelona y sus dependencias", *I Jornadas de Estudio La Orden del Santo Sepulcro*, Calatayud-Zaragoza, 1991, pp. 93-108.

33 José de Moret, *Anales del Reino de Navarra*, libro XVI, cap. III, 9 (en la edición de Tolosa, 1890, t. III, p. 141). Recientes excavaciones en la iglesia han revelado la inexistencia de enterramientos en el interior: Mercedes Unzu Urmeneta, Fernando Cañada Palacio y Francisco Labé Valenzuela, "Iglesia del Santo Sepulcro de Torres del Río: estela funeraria", *VI Congreso Internacional de Estelas Funerarias. Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, Pamplona, 1995, pp. 623-627.

34 Javier Martínez de Aguirre, "Aproximación iconográfica a la iglesia del Santo Sepulcro de Torres del Río (Navarra)", María Luisa Melero Moneo *et alii* ed., *Imágenes y promotores en el arte medieval. Miscelánea en homenaje a Joaquín Yarza Luaces*, Bellaterra, 2001, pp. 153-165; Javier Martínez de Aguirre y Leopoldo Gil Cornet, *Torres del Río. Iglesia del Santo Sepulcro*, Pamplona, 2004; Javier Martínez de Aguirre, s.v. "Torres del Río", *Enciclopedia del Románico en Navarra*, Aguilar de Campoo, 2008, vol. III, pp. 1325-1350.

el pensamiento arquitectónico medieval. La iglesia que nos ocupa se manifiesta al exterior mediante una sucesión de tres niveles y dos cuerpos (fig. 3). Los dos niveles inferiores alcanzan mayores dimensiones y están separados por una moldura horizontal. El cuerpo superior, de tamaño mucho menor, reitera la planta octogonal. Es de señalar la insistencia en las arcuaciones como elemento caracterizador de estos tres niveles, que resulta infrecuente en el románico navarro y en los territorios vecinos aragoneses y castellanos. Torres es el primer edificio navarro en disponer arcos ciegos en los muros exteriores (en Leire los emplearon al interior). Igualmente es el único en incluir ventanas adornadas en todos sus paños murales (salvo el oriental, ocupado por el ábside) y comparte con la iglesia cisterciense de La Oliva la presencia de un edículo superior octogonal perforado por vanos (cuatro en Torres, ocho en La Oliva), aunque el de La Oliva no define con la misma fuerza la imagen total del edificio.

Las razones propuestas por la historiografía a la hora de explicar la presencia del edículo en Torres han presumido bien su uso como linterna de muertos (espacio reservado para la colocación de una lámpara conmemorativa de los difuntos enterrados en su ámbito), bien su destino como "iglesia-faro". La primera hipótesis no es descartable totalmente, ni tampoco verificable. La idea del "faro", formulada por Uranga e Íñiguez[35], pertenece al conjunto de explicaciones del Románico hispano basadas en la importancia del Camino de Santiago. El problema para admitirla radica en el emplazamiento de la iglesia, a media ladera de la población (fig. 6), en un

Fig. 6. Emplazamiento del Santo Sepulcro de Torres del Río.

35 José Esteban Uranga Galdiano y Francisco Íñiguez Almech, *Arte medieval navarro. Arte románico*, Pamplona, 1973, vol. II, pp. 149-152.

lugar que no podía ser visto ni por quienes se dirigían hacia Santiago ni por quienes regresaban de Compostela, por lo que nunca pudo haber cumplido una labor de guía visual de los peregrinos. Además, en el único caso en que consta el empleo de señales de guía perceptibles para los viajeros en el tramo navarro, sabemos que lo utilizado fue el toque de campana, no el fuego (mucho más caro e ineficaz en días de niebla, que es el meteoro realmente desorientador).

A mi juicio, la principal motivación para la inclusión del edículo y de la sucesión de arquerías en altura radica en que su presencia convertia la iglesia de Torres en un trasunto visual de la imagen que en ese tiempo y lugar se tenía del Santo Sepulcro de Jerusalén, como demuestra el capitel interior dedicado a la *Visitatio Sepulcri*. Marcel Durliat había advertido en el frente de dicho capitel, encima del sepulcro, una construcción de tres alturas caracterizada por los cuerpos decrecientes y la sucesión de arquerías (fig. 7), que habría de corresponder a la imagen arquitectónica del templo hierosolimitano[36].

Fig. 7. Escena de la *Visitatio Sepulcri* en un capitel del Santo Sepulcro de Torres del Río.

36 Marcel Durliat, *El arte románico en España*, Barcelona, 1964, p. 71-72 y fig. 124. La figuración del *Sepulcrum Domini* mediante tres cuerpos decrecientes constituidos por arquerías aparece ya en marfiles prerrománicos: Carol Heitz, "*Sepulcrum Domini*: le Sépulcre visité par les Saintes Femmes", *Haut Moyen Age. Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, París, 1990, p. 393.

En el interior, las ventanas del segundo nivel generan pequeños vanos abiertos entre los arranques de los nervios y semiocultos por celosías (fig. 8), solución nada frecuente. Las celosías fueron otro de los argumentos utilizados por Lambert para atribuir la construcción de la iglesia a artistas mudéjares. Sin embargo, los diseños de dichas celosías siguen patrones de entrelazos románicos, no islámicos, de manera que a mi entender el arquitecto de Torres quiso dotar al templo de un "aire" oriental, asunto sobre el que volveremos.

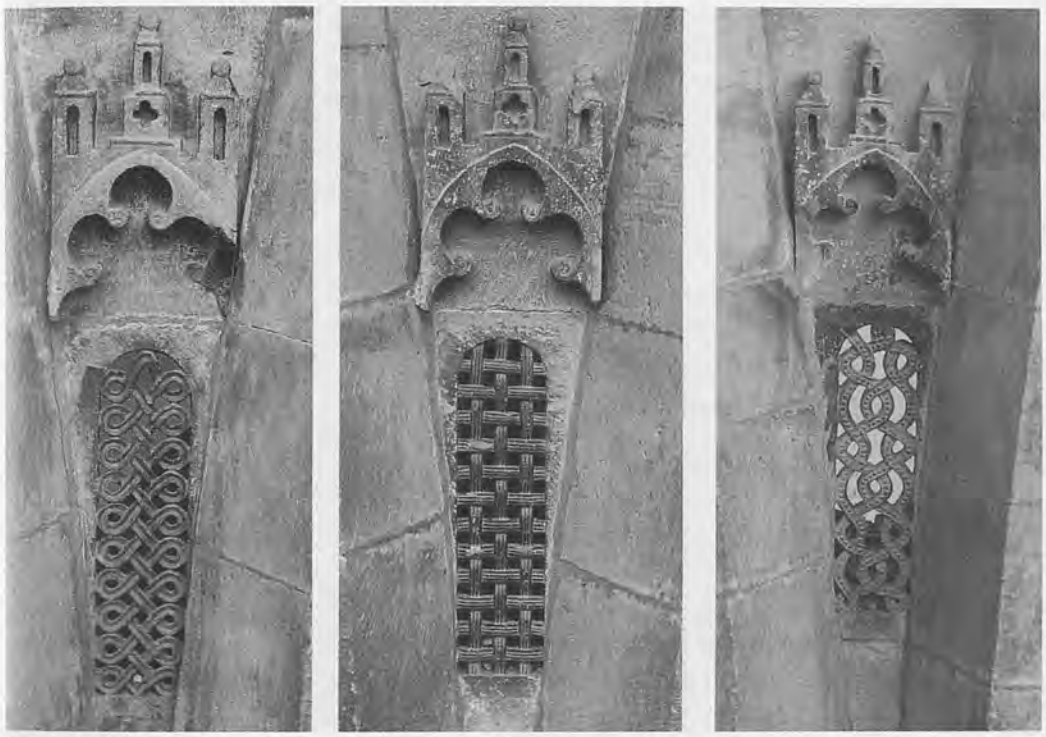


Fig. 8. Celosías del Santo Sepulcro de Torres del Río.

El elemento visualmente más exótico es, sin duda, la bóveda de nervios de entrecruzamiento periférico (fig. 9). Su derivación de modelos andalusíes (mezquita de Córdoba, oratorio de Bab al Mardum de Toledo) resulta incontestable. Pero no es la obra de canteros mudéjares, sino una adaptación a esquemas románicos de una solución originariamente andalusí. Las parejas de nervios arrancan del centro de cada lado del octógono, pero el arquitecto añadió nervios suplementarios, absolutamente innecesarios, que arrancando de cada esquina conectan las columnas con el primer entrecruzamiento[37]. En ningún otro edificio románico ni andalusí

37 Quizá la voluntaria inclusión de columnas en los ángulos tenía igualmente intención significativa, en la medida en que descripciones de época románica de la Anástasis y el Santo Sepulcro insisten en la presencia de pilares y columnas.

Fig. 9. Bóveda de nervios de entrecruzamiento periférico en el Santo Sepulcro de Torres del Río.

encontramos esta solución. Es el argumento definitivo para afirmar que el proyecto fue obra de un maestro cristiano. ¿Pero, por qué una bóveda de esta naturaleza aquí, en medio del Camino de Santiago? A mi juicio las razones remiten de nuevo a Tierra Santa. No es descartable que con este dispositivo quisieran rememorar directamente la cubierta del edículo del sepulcro, cuyos arquillos reservaban un óculo abierto al cielo. Recordemos la descripción del *Libellus de Locis Sanctis* de Teodorico (1172), tan cercana a la fecha probable de edificación de Torres: *Tectum ipsius operis ex tabulis cupreis deauratis consistit, in medio foramine rotundo existente, circa quod columnellae in circuitu constitutae et arculos impositos gestantes superpositum tectum simile ciborio continent*[38]. O bien la cubierta de la rotonda, que igualmente remataba en un gran óculo (*habens grande et rotundum in supremo foramen, per quod immisum superne lumen total ecclesiam perlustrat*[39]). También podría ser simplemente un elemento arquitectónico "orientalizante", que desarrollara en tres dimensiones el entrecruzamiento de arcos a menudo asociado en el arte medieval hispano con la imagen de Jerusalén[40]. Lo vemos, por ejemplo, en el frente del altar de la cámara

38 Virgilio C. Corbo, *Il Santo Sepulcro di Gerusalemme. Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato*, Jerusalén, 1981-1982, pp. 185-187.

39 Ibid. p. 187.

40 Es posible que todo partiese de algún referente en Jerusalén, como todavía atestigua el edículo que culmina la Qubbat al-Mi`raj del Monte del Templo (Haram al Sharif): Jaroslav Folda, *The Art of the Crusaders in the Holy Land 1098-1187*, Cambridge, 1995, pp. 254-255. La presencia preferente del motivo en el arte español podría explicarse por su fácil identificación en soluciones andalusíes que pudieron inspirar las emulaciones.

inferior de la Vera Cruz de Segovia y también en la bóveda que culmina este espacio; de igual modo, en representaciones miniaturísticas del Templo de Jerusalén (Biblia de Ripoll: Biblioteca Apostolica Vaticana, ms lat. 5729, f. 95r; Homiliario de San Félix de Gerona: Museu d'Art, núm. inv. 56, f. 36). Recientemente he propuesto que el entrecruzamiento de arcos de San Juan de Duero en Soria pudo haber tenido la misma motivación, dada la dedicación del templo sanjuanista soriano al Santo Sepulcro documentada en el siglo XII[41].

Todavía hay otros detalles que en clave simbólica abundarían en la relación entre Torres del Río y el Santo Sepulcro, como la inclusión de inscripciones (fig. 10) con los nombres de los doce apóstoles en los nervios de la bóveda (los doce apóstoles estaban representados en la rotonda de Jerusalén, de acuerdo con el testimonio de Teodorico: *ad dextram partem XII apostoli per ordinem eodem opere sunt depicti, habentes singuli eulogias Christi mysteriis competentes in manibus suis*)[42] o el inexplicado enterramiento de un fragmento de un crucificado de piedra en el centro del octógono, ligeramente desplazado hacia el Norte, como solía figurarse el *tegurium* en las representaciones románicas inspiradas en la descripción de Arculfo[43].

Fig. 10. Inscripciones con nombres de apóstoles en los nervios del Santo Sepulcro de Torres del Río.

En resumen, no podemos calificar el Santo Sepulcro de Torres del Río como "verdadera imitación de la Anástasis" en los términos estrictos expuestos por Péquignot. Estamos ante una evocación, una "copia" de naturaleza más laxa,

41 Javier Martínez de Aguirre, "San Juan de Duero y el *Sepulcrum Domini* de Jerusalén", en Pedro Luis Huerta (ed.), *Siete maravillas del románico español*, Aguilar de Campoo, 2009, pp. 109-148.

42 Las descripciones del Peregrinaje de Daniel (comienzos del siglo XII) y de Teodorico, hacia 1172, especifican la presencia de imágenes de apóstoles y profetas en la iglesia de la Resurrección: Virgilio C. Corbo, *Il Santo Sepulcro di Gerusalemme. Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato*, Jerusalén, 1981-1982, pp. 141-142 y 185-187.

43 Pueden verse ilustraciones en *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik*, Colonia, 1985, vol. 3, pp. 78-79.

como tantas analizadas por Krautheimer, a mi entender derivada probablemente de un conocimiento directo del modelo por parte de los promotores. A la hora de la relación entre prototipo y derivado, cabría recurrir al término *similitudo* tal y como fue utilizado en el siglo XII por Hugo de San Víctor en su comentario al Génesis: "*Imago est in lineamentis similibus; similitudo in cuiuslibet eiusdem proprietatis participatione*"[44]. La participación en ciertas propiedades del modelo, lograda mediante formas significativas, sería el objetivo alcanzado en Torres por quienes quisieron evocar el modelo hierosolimitano.

El carácter manifiestamente funerario de Eunate y Torres del Río sitúa su construcción en unas coordenadas espaciotemporales en las que la documentación atestigua una progresiva preocupación de los niveles sociales dominantes por disponer de espacios de enterramiento privilegiados. En cambio, no se aprecia un incremento paralelo del interés por Tierra Santa, ya que las noticias referidas a la presencia navarra en los Santos Lugares se habían iniciado en los años cercanos a la primera cruzada[45]. La edificación de ámbitos funerarios particulares por parte de nobles y hacendados, tanto en el espacio rural como en localidades de incipiente carácter urbano como Estella, aumenta a lo largo del siglo XII hasta alcanzar máximos en el último tercio de la centuria, justamente en la época en la que se edificaron las dos iglesias de planta octogonal, ambas a menos de una jornada de viaje de Estella.

En el año 1141 el abad de Cluny Pedro el Venerable emprendía camino de regreso desde Castilla hacia la abadía borgoñona. Estando en Nájera, llegó a sus oídos la existencia de un monje de avanzada edad que, habiendo profesado recientemente, en su vida seglar previa había tenido una visión de ultratumba. El personaje se llamaba Pedro Engelberto. Había vivido como burgués en Estella, disfrutando de elevada posición, y, lo que ahora nos importa, había experimentado personalmente una aparición en la que recibió preciosas informaciones acerca del destino de las almas en el más allá y sus posibilidades de redención. El suceso había tenido como protagonista a su criado Sancho, a quien Engelberto había enviado a Castilla a participar en una campaña militar. En los pocos días que duró la expedición, Sancho había asaltado una iglesia, culpa que debía reparar tras su muerte regresando al lugar del delito. En su deambular, entró en casa de su amo en Estella y le refirió cómo las limosnas a los pobres y las donaciones a las iglesias

44 Hugo de S. Victore, *Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchon*, P.L. CLXXV, col. 37.

45 Las peregrinaciones a los Santos Lugares por parte de navarros se documentan desde los primeros años del siglo XII, tras los frutos de la primera cruzada. En el archivo de la catedral de Pamplona se conservan los diplomas de Sancha Semenoiz *uolens pergere ad Sanctum Sepulcrum* (1105) y Arnaldo Alamán, *quando fuit ad Sanctum Sepulcrum* (c. 1110): José Goñi Gaztambide, *Colección Diplomática de la Catedral de Pamplona. Tomo I (829-1243)*, Pamplona, 1997, docs. 106 y 121 (en adelante citado *CDCP*). Pero no hay evidencias de que en tiempos tan tempranos tuvieran como consecuencia la edificación de templos cuyas formas arquitectónicas evidenciaran una inspiración en los modelos de Palestina.

muy especialmente a las cluniacenses, podían salvar su alma, del mismo modo que los rezos de los monjes de Cluny habían ayudado a que el alma de Alfonso VI dejara de penar.

De los muchos aspectos interesantes que proporciona esta narración, cuya contextualización histórica abordó José María Lacarra[46], nos fijaremos en tres: la acuciante preocupación por el más allá entre los estelleses de la primera mitad del siglo XII; la eficacia concedida a las oraciones, y muy especialmente a las rezadas por los monjes, así como a las limosnas entregadas a los pobres, a la hora de obtener la salvación definitiva de las almas; y finalmente, en el hecho de que el ánima del criado Sancho, que había fallecido en Estella, de nuevo pasase por la localidad formando parte de una muchedumbre en pena, una santa compaña que se dirigía hacia Castilla, en un trasunto macabro de la corriente de peregrinos que recorrían el mismo camino en vida hacia Compostela. Una *peregrinatio maior* del más allá.

Pocos años después, en 1174, el obispo de Pamplona Pedro de Artajona concedió indulgencias a quienes colaboraran en la fábrica de Santa María de Uncastillo. En su razonamiento justificativo exponía que no había mejores ofrendas, entre las que se dedicaban a los pobres o a cualesquiera otras obras de misericordia, que las gastadas en los edificios de las iglesias:

> *Inter ea que spontanee a fidelibus offeruntur siue in vsu pauperum siue in aliis operibus misericordie, non dubium oblationes illas locum precipuum obtinere, non prodesse plurimum que in edificiis ecclesiarum deuote et fideliter erogantur. Sibi enim thesaurizans, lucidissimam in celis preparat mansionem qui de transitoriis sumptibus, ymmo, eternorum respectu, momentaneis, filio hominis Christo Ihesu domino nostro vel sanctis eius in terra fabricat vbi caput reclinare dignetur*[47].

De este modo, a los ojos de los fieles navarros de finales del siglo XII, la edificación de iglesias encabezaba las acciones que propiciaban la salvación del alma. El principio básico se resumía –como hizo la condesa Tecla en una donación a la catedral de Pamplona de 1094– en la frase evangélica *Date helemosinam et ecce omnia munda sunt vobis* (Lc 11, 41), que en este y otros preámbulos documentales solía ir acompañada de la afirmación *sicut aqua extinguit ignem, ita helemosina extinguit peccatum*[48].

De este modo, desde mediados del siglo XII se constata en Navarra el interés de estamentos sociales distintos de la familia real por edificar templos que sirvieran de lugar de sepultura de especial dignidad. Quienes disponían de recursos económicos suficientes experimentaban el deseo de que su cuerpo reposara en lu-

---

46 José María Lacarra, "Una aparición de ultratumba en Estella (Pedro el Venerable, *De Miraculis*, Lib. 1, cap. 28)", *Príncipe de Viana*, V (1944), pp. 173-184.

47 *CDCP*, doc. 340.

48 *CDCP*, doc. 35. Sobre su presencia en los preámbulos: Luisa Laffon Álvarez, "Arenga hispana: una aproximación a los preámbulos documentales de la Edad Media", *Historia, Instituciones, Documentos*, 16 (1989), p. 167.

gar sagrado, exclusivo o no, privilegiado y monumental, donde rezaran por s alma. Quienes no contaban con tantos recursos, se asociaban en cofradías caract rizadas por intereses funerarios, entre las que destaca la de los cofrades de Estell *qui dicuntur confratres Sancti Iacobi*, a quienes el obispo pamplonés concedió en 117 la iglesia del Puy *ut supradicta ecclesia habeat sepulturam omnium eorum qui ibi sepeli uoluerint*[49].

De ahí que asistamos en la segunda mitad del siglo XII a la construcción c capillas particulares de carácter funerario. En 1170, el rey Sancho VI el Sabio, ruegos del obispo de Pamplona (por entonces el mismo Pedro de Artajona) y co el consejo de sus barones, prohibió a los infanzones y labradores sepultarse en casa nueva (*noua casa*) que la noble María de Leet había construido en el lugar c Cofín, cerca de la localidad de Milagro, asomada al río Ebro[50]. La orden se dictal no sólo para sus contemporáneos, sino también para las generaciones venider hasta el final de los tiempos, en razón de los muchos daños que de ello venían a catedral de Pamplona y a los monasterios del reino, que veían peligrar sus ingr sos. Era Cofin una propiedad de San Juan de Jerusalén, lo que nos lleva a pens que empezaba a resultar muy atractivo para nobles y hacendados enterrarse en l encomiendas de las órdenes de Tierra Santa.

Por las mismas fechas vemos el desarrollo de otros espacios monumental dedicados al enterramiento, tanto en localidades populosas como en centros menor población. Ejemplo evidente lo proporciona el claustro de San Pedro de Rúa en Estella (fig. 11), propiedad de una parroquia cuyo templo todavía estaba obras (sin que se hubiesen terminado las naves), cuando se inició la edificación un amplio espacio rodeado con galerías que no podía tener otro fin que el de ser de lugar de enterramiento, ya que no existía comunidad monástica ni canónica q demandara dependencias comunes unidas por galerías claustrales. En la misr localidad hubo otro conjunto sepulcral monumental, constituido al sur de la ig sia del Santo Sepulcro, que siendo la parroquia más pobre acabaría dotada de u

49 *CDCP*, doc. 345.

50 *CDCP*, doc. 330: *In nomine domini nostri Ihesu Christi, amen. Ego Sancius, Dei gratia rex Nauarre, facio h cartam cum consilio baronum meorum ut sit in memoriam omni generationi mee et omnibus hominibus Nau tam maioribus quam minoribus qui futuri sunt usque in finem seculi. Placuit ut ego predictus Santius, Nauarre prohiberemus quod ulli infanzones regni mei sepeliantur in illa noua casa quam fecit dompna Maria Leeth super Hiberum flumen in loco qui dicitur Cophyn. Et hoc feci propter multa dampna que inde euenieb sancte Pampilonensi ecclesie, sedi mee et sepulture patris et matris mee et totius generationis mei, et aliis eti monasteriis regni mei, et nichi contingebant inde magnum dedecus. Et si post prohibitionem istam ab hac die antea aliquis de infanzonibus regni mei, siue sit frater hospitalarius siue non, in predicta domo de Cophin sepul fuerit, nullus eius filius uel filia nepos uel neptis habebit honorem a me uel prestimonium ab aliqua potestate m id est, ab aliquo baronum meorum, et si habet, perdet. De rusticis uero meis mando quod nullus a presenti die antea sepeliatur in predicta domo de Cophin et si sepeliatur, exhereditabitur filius eius et filia et nepos et neptis. autem pater uel mater abstrahantur inde, de illis dico qui iam ibi sepulti sunt usque in hodiernum diem, id est, kalendas augusti, si inquam inde abastracti fuerint et ad suas sepulturas uel ad alia loca traslati fuerint, poterun si sunt infanzones, habere honorem a me uel prestimonium ab aliquo baronum meorum, et si sunt rustici, poteru hereditatem recuperare (...).*Quizá el propio topónimo Cofin tenga una etimología vinculada a su destin funerario.

impresionante portada gótica sufragada por los más ricos mercaderes justamente en razón de su destino funerario.

Fig. 11. Claustro de San Pedro de la Rúa en Estella.

Tres de las cuatro iglesias románicas francesas seleccionadas por Péquignot por su condición de "verdaderas imitaciones de la Anástasis" están dedicadas al Santo Sepulcro, mientras que la cuarta, Quimperlé, lo hace a la Santa Cruz. También la más cercana "imitación" española, la segoviana, cuenta con la advocación de la Vera Cruz. De los cuatro templos franceses, los más parecidos entre sí no son dos iglesias dedicadas al Santo Sepulcro, sino justamente las de Quimperlé y Villeneuve, pese a la gran distancia que hay entre ambas (una en Bretaña, la otra en Languedoc)[51]. Esto nos lleva a plantear en qué medida la inspiración en formas portadoras de significado relacionadas con el Santo Sepulcro hierosolimitano pudo condicionar la elección de soluciones arquitectónicas en ciertas iglesias dedicadas a la Santa Cruz[52].

51 Sobre Neuvy véase recientemente S. Bryant, "La collégiale Saint-Etienne de Neuvy-Saint-Sépulchre (Indre). Une étude de la rotonde et de la nef", *Revue Archéologique du Centre de la France*, 43 (2004), pp. 171-207. Sobre Villeneuve d'Aveyron: Claire Péquignot, "L'église de Villeneuve d'Aveyron: une église bâtie à l'image du Saint-Sépulcre", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuixà*, XXVI (1995), pp. 147-152. Sobre Santa Cruz de Quimperlé: René Lisch, "Sainte-Croix de Quimperlé", *Congrès archéologique de France*, 1957; Yves Bellancourt, *L'abbaye Sainte-Croix de Quimperlé. Mille ans d'histoire et d'architecture*, Quimperlé, 2001.

52 El dibujo en planta de Quimperlé y Villeneuve recuerda la forma de numerosas cruces medievales que resaltan el cruce mediante un círculo.

La reliquia de la Cruz de Cristo había sido localizada por Santa Helena, según la leyenda, en las inmediaciones del Santo Sepulcro y tenía y tiene su espacio de culto en el conjunto monumental hierosolimitano. Ya la virgen Egeria, peregrina en Tierra Santa del siglo IV que nos ha proporcionado textos especialmente valiosos para el conocimiento de las construcciones en época tardoantigua, hablaba preferentemente de tres espacios en el entorno del Santo Sepulcro: el Martirio (basílica), la Anástasis (rotonda) y la Cruz, unida con la Anástasis por un atrio[53]. Las ampollas de Monza que representan el edículo del Santo Sepulcro otorgan igualmente gran protagonismo a la cruz.

No creo casual que las semejanzas de planta entre Villeneuve y Quimperlé tengan su correlato en las similitudes de los peculiares abovedamientos de nervios de entrecruzamiento periférico que culminan un edificio dedicado al Santo Sepulcro (Torres del Río) y otro consagrado a la Santa Cruz (Oloron). La bóveda de Oloron culmina el crucero de la iglesia y está perforada en sus cuatro ángulos por vanos en forma de cruz (fig. 12).

Fig. 12. Bóveda de Santa Cruz de Oloron.

53 Agustín Arce, *Itinerario de la virgen Egeria (381-384)*, Madrid, 1996, pp. 269, 273, 283, etc.

En la propia iglesia de Torres del Río encontramos asociados el Santo Sepulcro y la Santa Cruz en los únicos capiteles historiados del interior. Vemos en uno la *Visitatio Sepulcri*, figuración románica de la Resurrección, y en el otro el Descendimiento (fig. 13), que estaba vinculado en época románica con el culto de la Santa Cruz, como demuestra, entre otros ejemplos, el monumental conjunto alemán de Externsteine, donde el gran relieve tallado del Descendimiento preside la capilla *sub titulo vel invocatione Sanctae Crucis*; a muy corta distancia se encuentra un Santo Sepulcro tallado en la roca en forma de arcosolio sobre un sarcófago, que se consideraba copia del sepulcro hierosolimitano. Otras evidencias de las muchas que podríamos citar en la misma línea son la consagración en 1194 de una iglesia en Eichstatt (Baviera) *in honorem Sanctae Crucis et Sancti Sepulchri*, o la rotonda dedicada a la Santa Cruz en Praga hacia 1100[54].

Fig. 13. Capitel del Descendimiento en el Santo Sepulcro de Torres del Río.

El modelo andalusí de bóveda nervada de entrecruzamiento periférico más cercano tanto a Torres como a Oloron se encuentra en un antiguo oratorio musulmán toledano, que fue reconvertido en iglesia y confiado a los sanjuanistas bajo la

54 Justin E.A. Kroesen, *The Sepulchrum Domini through the Ages*, Lovaina, 2000, pp. 28-29.

advocación de la Santa Cruz (popularmente conocida como El Cristo de la Luz[55]). Me gusta pensar que fueron las formas orientales presentes en el edificio las qu determinaron que finalmente los sanjuanistas lo recibieran de Domingo Pérez y s mujer Juliana, según el documento que dio a conocer Susana Calvo Capilla[56]: *ta inquam tenore donamus predictam casam quatinus, quantocius poterint, in honore Sanc Crucis illam consecrari faciant, et sit eorum capella et oratorium* (la donación es tr años anterior al establecimiento por el arzobispo Gonzalo Pérez de las condicion de la presencia de los sanjuanistas en dicho templo[57]). ¿Verían en la multiplicació de bóvedas nervadas un recuerdo de Tierra Santa, donde la Orden tenía su origen

Carecemos de evidencias documentales que confirmen la idea de que entrecruzamiento de nervios constituyera una forma simbólica evocado de Tierra Santa. Hemos visto que dos iglesias de época románica en las que encontramos guardan conexión directa con las dedicaciones interrelacionadas d Santo Sepulcro y la Santa Cruz (Torres del Río y Oloron). En las otras dos, Almaz y Hôpital Saint-Blaise, su finalidad significativa resulta a primera vista men evidente. La de Almazán está dedicada en la actualidad y hasta donde alcanza constancia histórica (escasamente documentada en la época que nos interesa) a S Miguel. Aunque en el siglo XII existen otros edificios de planta central con finalid funeraria consagrados al arcángel (hemos citado Saint-Michel-d'Entraygues, p ejemplo, de peculiar planta octogonal constituida por la yuxtaposición de oc ábsides[58]), no debe ocultarse que el nexo es circunstancial y que quizá la presenc de la bóveda obedezca a otras razones (hace años se encontró bajo el pavimento San Miguel de Almazán una talla de Cristo articulada posmedieval que demostra la importancia histórica del rito de la *Depositio* en la parroquia).

La cuarta bóveda de este tipo sobre un edificio románico se localiza en Hôpit Saint-Blaise (fig. 14), encantadora iglesita emplazada no muy lejos de Oloron, un tramo yermo del camino que llevaba de la *via tolosana* al paso de Roncesvalles permitía ahorrar un buen número de kilómetros al cruzar el puerto navarro en v

55 La bibliografía sobre el edificio es amplísima y se ha enriquecido en los últimos años con las aportacio contenidas en *Entre el Califato y la Taifa: Mil años del Cristo de la Luz*, Actas del Congreso Internacio Toledo, 1999; y *Mezquita de Bab al Mardum – Cristo de la Luz. 999-1999*, Catálogo de la Exposición, Tole 1999. Además de lo citado en la nota siguiente: David Raizman, "The Church of Santa Cruz and Beginnings of Mudejar Architecture in Toledo", *Gesta*, XXXVIII/2 (1999), pp. 128-141; y Basilio Pa Maldonado, "El Cristo de la Luz de Toledo. Dos supuestas mezquitas en una", *Al-Qantara*, XXI (20 pp. 155-183. Las excavaciones arqueológicas de los últimos años han localizado bajo el ábside cristia una construcción absidada contemporánea de la vía romana que pasaba justo por el espacio que ocupa el oratorio musulmán.

56 Susana Calvo Capilla, "La mezquita de Bab al-Mardum y el proceso de consagración de pequeñas me quitas en Toledo", *Al-Qantara. Revista de estudios árabes*, XX (1999), pp. 299-330 (transcrito en pp. 324-32

57 *Notum sit omnibus presentibus et futuris quod dominus Gundisaluus, Toletane sedis archiepiscopus et Hispaniar primas, ad preces et instanciam domini Aldefonsi, regis Castelle et Toleti, instaurauit ecclesiam fratrum Hispital inuocationis Sancte Crucis, que est sita iuxta portam de Valmerdon:* Julio González, *El reino de Castilla la época de Alfonso VIII. II Documentos 1145-1190*, Madrid, 1960, doc. 455, pp. 779-780 (reed. En Pedr Guerrero Ventas.

58 Ch. Daras, "Saint-Michel d'Entraygues", *Bulletin Monumental*, CXVI (1958), pp. 41-56

Fig. 14. Bóveda de la iglesia de Hôpital-Saint-Blaise.

del más alto y nevado del Somport[59]. En una publicación anterior llamé la atención sobre un nexo remoto con Torres del Río, basado en el hecho de que Hôpital Saint-Blaise hubiera pertenecido al hospital de Santa Cristina de Somport[60], que en opinión de Durán Gudiol pudo haber formado parte de la Orden del Santo Sepulcro[61]. Sin embargo, a nadie se le escapa que, puestos a encontrar un precedente para el uso de este tipo de bóveda en el hospital pirenaico, recurrir a la conexión sepulcrista

59 Sobre esta iglesia, además de las aportaciones de Lambert citadas en otras notas: Pierre Dubourg-Noves, "L'hôpital Saint-Blaise à la croisée des chemins". *Pèlerinages et croisades. Actes du 118e congrès national annuel des sociétés historiques et scientifiques*, París, 1995, pp. 301-313. Como obra reciente de divulgación: Robert Elissondo, *L'Hôpital Saint-Blaise. Histoire, art et croyances sur les routes pyrénéennes du XIe au XXIe siècle*, Biarritz, 2009.

60 Así está reconocido expresamente (*hospitale de Bonofonte et hospitale de Misericordia cum ecclesiis et aliis pertinentiis eorundem*) en el gran privilegio emitido por Inocencio III a favor del hospital de Santa Cristina, confirmando sus bienes y posesiones: Demetrio Mansilla, *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216). Monumenta Hispaniae Vaticana. Sección Registros, vol. 1*, Roma, 1955, doc. 533, pp. 578-581.

61 "Parece haber fundamento para concluir que fue una fundación confiada a la Orden del Santo Sepulcro": Antonio Durán Gudiol, *El hospital de Somport entre Aragón y Bearn (siglos XII y XIII)*, Zaragoza, 1986, p. 21. Desde luego, la vinculación no aparece en los primeros documentos. Durán basa su hipótesis en la carta de confraternidad establecida para la salvación de todas las almas de los fieles en honor del Santo Sepulcro, de la Virgen Santa María Madre de Dios, de todos los apóstoles, de Santa Cristina de Somport y de todos los santos" y en un documento falso. No participa de esta adscripción Antonio Ubieto Arteta, "Los primeros años del Hospital de Santa Cristina del Somport", *Príncipe de Viana*, XXVII (1966), pp. 267-276 (p. 272). En la obra citada Durán enumera la Encomienda de Misericordia entre las posesiones sin localizar (p. 912). En 1289 suscribe un acta como testigo don Blasco "comendador de Misericordia de la Orden de Santa Cristina": p. 150. En el capítulo general de Aubertin (1450) todavía asistió el comendador de "Nuestra Señora de Misericordia": p. 92.

resulta menos convincente que suponer la imitación de la cercana iglesia de Santa Cruz de Oloron. Ahora bien, la constatación de que la evocación hierosolimitana a través de formas arquitectónicas se extiende tanto a las iglesias dedicadas al Santo Sepulcro como a las consagradas a la Santa Cruz abre nuevas perspectivas que han de ser tomadas por ahora como hipótesis de trabajo. En efecto, la iglesia pirenaica se levanta sobre una planta cruciforme (fig. 15) de interesantes proporciones[62] y tanto las celosías de las ventanas que iluminan la tribuna occidental (coro alto) como la que perfora el plemento nororiental entre nervios de la bóveda (otra está rehecha) dibujan formas en cruz de brazos ensanchados (fig. 16)[63]. La relación entre la cruz y la misericordia de Cristo (dedicación inicial de la iglesia de Hôpital-Saint Blaise) es una constante entre los comentaristas cristianos, que se materializa en obras románicas como la desaparecida cruz de la catedral de León encargada en la segunda mitad del siglo XI por la infanta Urraca, hija de Fernando I, en la que según el Padre Risco (1792) "debaxo de los pies del cricifixo se lee esta palabra MISERICORDIA"[64].

Las explicaciones hasta ahora propuestas ante la extraña presencia de la bóveda de entrecruzamiento periférico de la iglesia del hospital se han centrado en la procedencia de los maestros. Lambert insiste una y otra vez en el origen español de las fórmulas empleadas en Saint-Blaise para llegar a la conclusión de que "el artista desconocido que la edificó en otro tiempo sobre el camino de Compostela y que era sin duda alguna un español, nos ha dejado en su obra un magnífico ejemplo de lo que fue, en tiempos de la mayor difusión del peregrinaje a Santiago, el aporte artístico de España al Norte de los Pirineos" [65]. Pero está claro que este

62 El trazado de esta iglesia merece ser estudiado por sus conexiones con el de Torres del Río, no en las formas sino en el modo como fueron proyectadas ambas, pero no tengo espacio aquí para desarrollar esta cuestión. El esquema rector de las bóvedas de entrecruzamiento periférico parte –según Torres Balbás de lo que él llama "plan esquemático" encerrado en un cuadrado: Leopoldo Torres Balbás, "La bóveda gótico-morisca de la Capilla de Talavera en la Catedral Vieja de Salamanca", en "Crónica Arqueológica de la España Musulmana", *Al-Andalus*, 5 (1940), pp. 174-178, especialmente figs. I-VII en pp. 176 y 177. Dicho esquema combina cuadrados y rectángulos cuyas proporciones resultan semejantes a las empleadas en Hôpital-Saint-Blaise.

63 La presencia de diseños cruciformes conseguidos mediante entrelazos es otra constante en edificios relacionados con el Santo Sepulcro y las órdenes de Tierra Santa. Como ejemplo pueden citarse el tímpano de la capilla del Santo Sepulcro de San Justo de Segovia y el de la iglesia sanjuanista de Leache (Navarra). El dibujo de la cruz constituida por cuatro dobles ojivas aparece en una de las obras más divulgadas en época altomedieval dedicada al culto de la Santa Cruz, *Laudibus Sanctae Crucis* de Rábano Mauro.

64 Manuel Risco, *Iglesia de León, y monasterios antiguos y modernos de la misma ciudad*, Madrid, 1792, p. 147.

65 E. Lambert, "L'Hopital Saint-Blaise et son église hispano-mauresque", *Al Andalus*, 5:1 (1940), pp. 179-187. El artículo está plagado de referencias al origen español de muchos de los elementos constructivos y ornamentales: *L'origine espagnole des clôtures ajourées de ses fenêtres ne sous paraît pas douteuse. Il ne saurait en tout cas y avoir aucun doute sur cette origine espagnole du motif dans l'emploi de l'arc polylobé tel qu'on le retrouve dans plusieurs parties du monument. (...) Toute cette partie de l'édifice rappelle de la sorte étrangemente certaines églises mudéjares d'Espagne. (...) C'est également dans les voûtes de plusieurs parties de l'église qui s'accuse à l'Hôpital Saint-Blaise l'inspiration hispano-mauresque*, etc. Se había ocupado previamente de la cúpula en Élie Lambert, "Les coupoles hispano-mauresques de l'hôpital Saint-Blaise et de Sainte-Croix d'Oloron", *L'Architecture*, vol. XXXIX, nº 19 (1926), pp. 323-324; y con posterioridad en Id., "L'Hôpital-Saint-Blaise", *Congrès Archéologique de France, CII^e Session. Bordeaux et Bayonne 1939*, París, 1941, pp. 426-435.

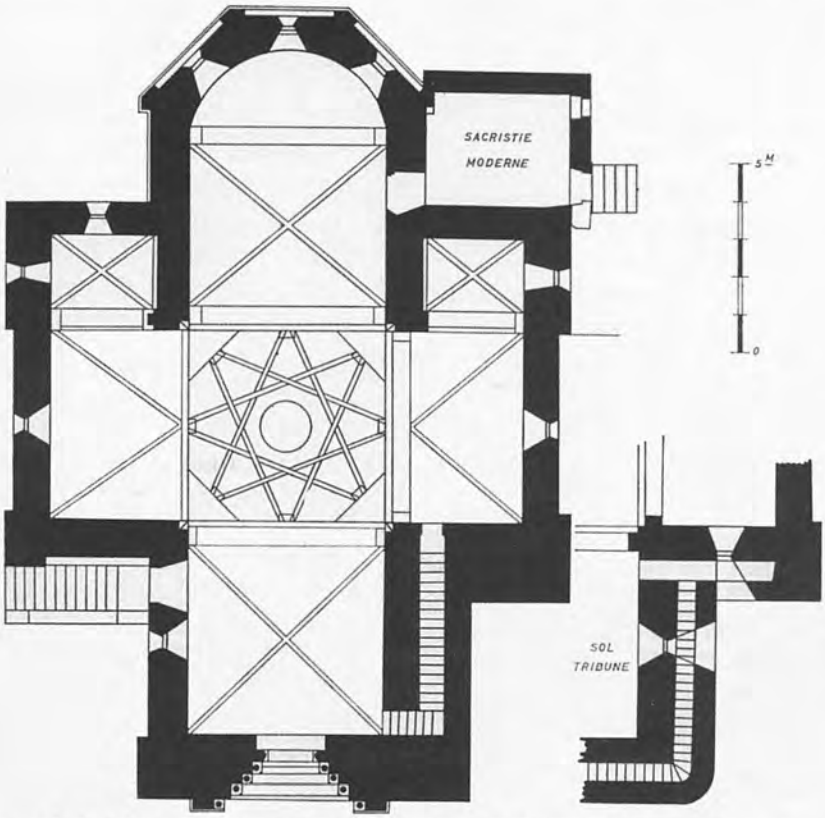


Fig. 15. Planta de la iglesia de Hôpital-Saint-Blaise (según Liliane Pilette-Zodiaque).

Fig. 16. Celosía cruciforme en Hôpital-Saint-Blaise.

pretendido artista español recurrió a soluciones que no existen en la Península, como la planta de la iglesia, o a otras que fueron utilizadas en España a partir de modelos franceses, como las semibóvedas de crucería que cubren los brazos de la cruz griega y que el propio Lambert identifica como derivadas del Midi (L'Escale-Dieu) transportadas a la Península (La Oliva, Veruela). Además, se hace difícil admitir que una novedad de esta trascendencia pudiera deberse exclusivamente a la voluntad de un arquitecto extranjero que viera en ella solamente una solución constructiva formalmente atractiva.

Acompañan a la bóveda suletina otras peculiaridades de planta y alzado. Justo a la altura en que fueron situadas las trompas que convierten el cuadrado del crucero en octógono, para recibir la cúpula nervada vemos ocho ménsulas, dos por cara, que en la actualidad no sirven para nada. Elie Lambert, que se fijó en ellas, pensó que habían sido añadidas a la construcción original[66]. Dado que las superficies murales están enlucidas, es imposible comprobar cómo encajan en el aparejo. El examen de su reducido repertorio ornamental evidencia que los motivos son propios del pleno románico, si bien muchos de ellos perduraron en el románico tardío. Desde luego, no hay ningún elemento característico de época gótica, por lo que en mi opinión estamos ante piezas colocadas desde el origen de la construcción. La direccionalidad prueba que servían para sostener vigas que cruzaban el vacío, destinadas muy probablemente a sostener un forjado intermedio. Cuando se accede a la sobrebóveda por la escalera dispuesta igualmente desde el inicio de la construcción embutida en el muro meridional del tramo occidental de la nave, vemos que lo que parecían desde abajo ventanitas abiertas en las caras oriental y occidental del octógono, son en realidad puertas practicadas para acceder al espacio situado entre dicho forjado hipotético y la cúpula de entrecruzamiento periférico. Dicho de otro modo, la escalera no sirve sólo para acceso al campanario y a cubiertas, sino para habilitar una hipotética cámara superior entre el forjado de madera y la bóveda nervada para un uso ignorado (¿relacionable con la ceremonia de la *Depositio*?). Es realmente llamativa la importancia que los constructores de Saint Blaise dieron a las posibilidades de circulación en el templo. Pasajes habilitados en el interior del muro meridional de la nave permitían acceder a los niveles altos del templo y a las dependencias hospitalarias emplazadas en el área meridional, hoy desaparecidas. Todos estos rasgos avalan la necesidad de profundizar en el estudio de esta interesantísima iglesia, en la que se conjugaría –de ser cierta la hipótesis que proponemos– el culto a la Santa Cruz, el recuerdo (¿consciente?) del Santo Sepulcro de Jerusalén y la atención a los peregrinos.

Retomando, por tanto, la cuestión central de esta ponencia, podemos constatar que en las distintas vías jacobeas y particularmente en la Península no se constata una concentración especialmente numerosa de edificios románicos cuyas formas arquitectónicas evocaran el Santo Sepulcro de Jerusalén, pero sí se advierte la

66 E. Lambert, "L'Hôpital Saint-Blaise et son église hispano-mauresque", *Al Andalus*, 5:1 (1940), p. 185.

presencia de creaciones de gran interés dentro de este grupo. Algunas de ellas constituyen imitaciones directas de la Anástasis, como Neuvy o Villefranche d'Aveyron. En otras la relación es menos nítida, basada en lo que Hugo de San Víctor consideraría una *similitudo*, es decir, una participación en ciertas propiedades del modelo. Futuras investigaciones muy probablemente llevarán a incrementar la nómina de edificaciones de este tipo, entre las que se contarán iglesias relacionadas con el culto a la Santa Cruz. Las pistas descubiertas en Hôpital-Saint-Blaise apuntan en esa línea.

Itinéraires et conditions des voyages de pèlerins polonais vers la Terre Sainte (XVe et XVIe siècles)

Daniel Tollet
Université de Paris IV-Sorbonne

Les sources documentaires le montrent, depuis le XIIe siècle, nombre de Polonais se sont rendus en Terre Sainte soit en qualité de croisé, soit en qualité de pèlerin[1]. Il leur fallait de bonnes raisons –dévotion ou expiation de péchés– pour partir à une époque où on y voyait un prétexte au vagabondage et à la débauche: *Qui multum peregrinantur raro sanctificantur*. De fait, le pèlerinage constituait une expérience unique faisant partager à des personnes de conditions très différentes les mêmes routes et les mêmes lieux. Ceci d'autant que le voyage en groupe était à la fois plus sur et moins coûteux; c'est pourquoi les indispensables autorisations pontificales mentionnaient des groupes pouvant atteindre plusieurs centaines de personnes. Pourtant, on trouve pourtant au fil de ces autorisations, des individus isolés et parfois sans aucun soutien financier, en particulier des clercs. Les routes qui, en Europe centrale, ne permettaient le voyage que l'été quand le temps était sec et ce fut seulement à la fin du XIVe siècle que fut fondé, sous la protection de la fraternité de saint Christophe, à Arlberg, dans les Alpes autrichiennes, un hôpital pour les pèlerins, dont profitèrent de nombreux Polonais[2]. À partir de ce moment, le nombre des informations devient plus grand[3].

---

1 Le premier à s'y rendre fut Henryk de Sandomierz, fils du roi Bolesław *krzywousty* (bouche torse); il partit en 1154 et rentra en 1166 (*Monumenta Poloniae Historiae*, t. II, p. 833). En rentrant, il fonda un couvent de Johannites à Zagość - Ordre de chevaliers. On vit ensuite se rendre dans le royaume de Jérusalem Jasek z Miechowa puis Dzierko, fondateur des Prémontrés de Busk et un certain André en 1227. Voir: J.-S. BYSTRON, *Polacy w Ziemi Swietej, Syrii i Egypcie*, Kraków, 1930. Concernant le Moyen-Âge, on consultera la synthèse de Bożena WYROZYMSKA, «Z dziejów polskich pielgrzymek w średniowieczu» dans *Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellonskiego; Prace historyczne*, z. 89, 1989, pp. 79- 88.

2 B. WYROZYMSKA, «Z dziejów polskich pielgrzymek...", *op. cit.*, p. 80.

3 Se rendirent en Terre Sainte, des princes: Henri prince de Glogów (1353), Bołko, prince de Ziembicki (1354), Władysław Biały, prince de Gniewków (1363-1365). Des ecclésiastiques: Piotr Wysz, évêque de Cracovie et Mścisław de Tyniec (1409), Jan Długosz et quelques cracoviens (1450). Des nobles: Piotr Kmita, castellan de Lublin (1393), Jan Laski (vers 1450). En 1346, dans un but d'expiation, Rudger Steynkelir, bourgeois de Wrocław et sa famille demandèrent une autorisation et une aide pontificales et les obtinrent. Voir J.-S. BYSTRON, *Polacy w Ziemi Swietej...*, *op . cit.*, p. 6.

Deux récits de voyages

Le pèlerinage sur les lieux de naissance et de mort du Christ constituait une aventure dans une région qui ne semblait pas étrangère à la culture polonaise grâce à la lecture des Évangiles, aux sermons et aux chants religieux mais hostile parce qu'au pouvoir des Turcs. Outre les risques dus à la nature et au brigandage, on peut se demander si la victoire navale des chrétiens à Lépante, en 1571, modifia de manière importante les conditions de l'accès aux Lieux Saints. Pour ce faire, j'ai choisi d'étudier deux relations de voyage. D'abord, celle du voyage, en 1496, de Peter Rindfleich[4], un bourgeois germanophone aisé de Wrocław[5]. Ensuite celle voyage du magnat lituanien, Mikołaj Krzystof Radziwiłł [6], en Terre Sainte, Syrie et Egypte pendant les années 1582-1584[7]

---

4 Peter était l'un des treize enfants d'Hans et Katarzyna Bank (fille d'Alexis Bank); on sait qu'en 1482, Peter était majeur. Il avait touché avec son frère Hieronim et sa sœur Dorothée, l'héritage de son père, décédé entre 1474 et 1478, c'est à dire le domaine de Pirsham et les revenus d'autres propriétés. Peter s'est marié deux fois: en 1505 puis en 1526. Peter s'adonnait, avec son frère Krzystoff et son beau-père, au commerce international vers l'Angleterre, le Brabant et la Flandre. Il est mort en 1535. Au moment de son départ pour la Terre Sainte, en 1496, Peter avait environ 30 ans; il était sans doute dévot, mais attendait de cet exploit un prestige lui ouvrant une meilleure position sociale à l'instar d'autres silésiens. Du fait de la situation d'infamie de son père Hans Rindfleich, Peter n'avait pas la situation que sa fortune lui permettait d'obtenir; il cherchait donc le prestige au sein de sa ville de Wrocław. Peter a accompli deux pèlerinages majeurs: en Terre Sainte et dix ans après à Compostelle. Voir: Halina MANIKOWSKA, «Koszty pielgrzymki Piotra Rindfleicha, kupca wrocławskiego do Ziemi Świętej» dans *Civitas & villa, Miasto i wieś w srodniowiecznej Europie srodkowej,* Wrocław, Poznań, Praha, 2002, pp. 257- 264, ici pp. 258-259.

5 *Pielgrzymka Św. Pamięci Piotra Rindfleicha do Grobu Świętego 1496.* Texte traduit en polonais et publié par Halina MANIKOWSKA dans *Jerozolima –Rzym– Compostela; wielkie pielgrzymowanie u schylku sredniowiecza,* Wrocław, 2008, pp. 435-464.

6 Mikołaj Krzystof Radziwiłł, (1549-1616) était l'un des magnats les plus importants de son époque et fut le premier lituanien à se rendre en Terre Sainte et à en laisser une relation. Il était le fils de Mikołaj Radziwiłł, (1515-1565) qui, en 1553, s'était converti à la Réforme dans sa version antitrinitaire, et d'Elżbieta z Szydlowieckich (+ 1562), catholique convertie par fidélité à son époux. À la mort de sa mère, Mikołaj-Krzystof partit pour l'étranger pour étudier. Il se rendit d'abord en Allemagne, à Strasbourg, dans une institution luthérienne, mais en août 1564, la peste l'obligea à quitter Strasbourg et à s'installer à Tübingen. En 1565, il voyagea en France puis rentra en Lituanie où son père était mourant. Il retourna en Allemagne, à Augsbourg, où il rencontra Maximilien II et le cardinal Jean-François Commendone (1523-1584); événement qui semble marquer le début du processus de sa conversion. En vérité, déjà Mikołaj Krzystof, qui avait subit l'enseignement des luthériens, n'était plus d'accord avec les interprétations libres de la Bible que pratiquaient les antitrinitaires. Après une visite à Rome, où il fut reçu par le pape Pie V (pape de 1566 à 1572), il devint le premier magnat lituanien à passer au catholicisme mais ne se déclara publiquement catholique qu'en 1572. Après sa conversion, en 1565, l'Église catholique attendait de Mikołaj Krzystof qu'il supprimât de ses domaines les temples protégées de la Réforme; ce qu'il fit en 1574 pour Nieswiesz, Kłecz, Biała et Szydłowiec. Ses contacts avec Rome faisaient de Mikołaj Krzystof un acteur essentiel de la Contre Réforme en Lituanie d'autant qu'il mit ses imprimeries de Wilno à la disposition des jésuites. Bien qu'il reprochât aux réformés de ne pas aller visiter le tombeau du Christ, il se montra, à leur égard, beaucoup plus tolérant que son frère Jerzy qui, étant archevêque de Wilno, aspirait au chapeau de cardinal. De même, les relations de Mikołaj Krzystof avec les juifs étaient bonnes -soucieux de l'ordre, il s'efforça de les séparer des chrétiens- mais essentiellement économiques, tout particulièrement dans ses domaines de Kleck. L'idéologie post-tridentine présentait désormais le pèlerinage comme une étape vers la sainteté. De plus, se rendre en Terre Sainte, occupée par les Turcs, ne constituait pas seulement un acte de piété mais aussi, parce que l'on n'avait pas entièrement renoncé à la croisade, un acte de chevalerie qui renvoyait Mikołaj Krzystof à la mémoire d'un aïeul maternel ayant été croisé. Enfin, le pèlerinage pouvait apparaître comme un rejet du calvinisme qui n'admettait pas ces actes de piété. À son retour, c'est à la religion en Lituanie et à l'affermissement de sa foi qu'il se consacra. Il aurait même été alors considéré dans la Confédération comme le représentant des chrétiens de Syrie et des maronites.

7 *Podróż do Ziemi Świetej, Syrii i Egiptu (1582-1584),* opracował Leszek KUKULSKI, Warszawa, 1962.

Les deux voyageurs allaient embarquer à Venise. Avant de partir, dès 1494, Peter Rindfleich déposa un testament à l'Hôtel de ville[8], du fait de l'insécurité due au conflit entre les Turcs et Venise et des risques de maladies[9]. Peter quitta Wrocław le 5 avril 1496; il se dirigea vers Nuremberg qu'il mit dix jours à atteindre; dans cette ville, le marchand tira 200 florins hongrois et emprunta 13 florins rhénans car les pèlerins savaient de quelle somme ils allaient avoir besoin. Le 22 mai, il prit la route de l'Adriatique et arrivé à Padoue, il vendit pour 12 ducats son cheval qui ne lui serait plus utile[10].

Les débuts du voyage de Mikołaj Krzystof Radziwiłł sont plus complexes car son pèlerinage répond à une promesse à réaliser en cas de rémission de la vérole dont les manifestations le faisaient terriblement souffrir. Mikołaj Krzystof prononça, au moment de son mariage, le vœu de se rendre sur la tombe du Christ si sa santé s'améliorait et le reformula, en février 1578, dans une lettre adressée à Grégoire XIII. Après l'expédition polonaise de Połock contre Ivan IV, en 1579, le magnat prépara son périple, mais il désirait d'abord se soigner en Italie. Radziwiłł quitta la Pologne en février 1580, gagna Prague puis Vienne, séjourna ensuite jusqu'en 1581 à Venise puis à Padoue car des pestes dévastaient alors la Terre Sainte. Pourtant, après être resté en Vénétie, Mikołaj Krzystof retourna dans son domaine de Nieszwiesz en Lituanie. Ce ne fut qu'après le siège de Pskov, en 1583, qu'à nouveau, il prépara son pèlerinage et repartit en cure, en Italie. Il sollicita et obtint de Grégoire XIII une nouvelle dispense et sa bénédiction.

Le monopole de Venise

Les pèlerins arrivaient du monde germanique et de l'Europe centrale et orientale par le col du Saint-Bernard et se dirigeaient vers Aoste; les villes alpines profitaient donc de ces passages. À Venise, ils étaient accueillis dans des couvents et dans des maisons patriciennes; les hôtels, tenus par des Allemands, apparurent au XIVe siècle.

Depuis la IVe croisade, Venise monopolisait le transport maritime vers la Terre Sainte car son gouvernement avait su garantir aux pèlerins des conditions de

8 Wrocław, Archiwum Panstwowe, G5/62, f° 145. Le testament constituait une protection juridique pour le pèlerin, voir: L. FAVREAU-LILLE, «The German Empire and Palestine: German pilgrinages to Jerusalem between 12th and 16th century» dans *Journal of Medieval History*, t. 21, 1995, p. 332.

9 Peter devait attraper la dyssentrie pendant le voyage. (p. 137) Les dangers étaient grands: en 1508, sur 38 pèlerins embarqués sur le Marconi, 9 seulement sont revenus; le voyage dure entre 6 et 9 mois dont 50 jours entre Venise et Jaffa. Voir: Danuta QUIRINI-POPLAWSKA, «Wenecja jako etap podroży do Żiem Świętej» (XIII-XVw)», dans *Peregrinationes, Pielgrzymki w kulturze dawnej* Europie, pod red. H. MANIKOWSKIEJ i H. ZAREMSKIEJ, Warszawa, 1995, pp. 126-143, voir ici p. 137;

10 Voir : H. MANIKOWSKA, «Koszty piełgrzymki Piotra Rindfleisha...», *op. cit.*, p. 260.

voyage convenables[11]. Par ailleurs, dès 1238, les Vénitiens furent autorisés par les sultans égyptiens à installer de petites colonies et à y avoir des églises et au XVe siècle, il y eut des consuls vénitiens à Damas, Beyrut, Alexandrie et Jérusalem[12]; ceci bien que, depuis 1179, les papes s'efforçaient d'interdire tout contact entre les États chrétiens et les États islamiques.

Pourtant, en 1344 à la suite de conflits internes à la péninsule, Clément VI dut concéder à Venise le droit de faire du commerce pendant une durée de 5 ans et pour 12 bateaux ; Venise sortit vainqueur de la concurrence commerciale existant entre elle, Gênes et la Catalogne. Pour se rendre en Terre Sainte, les pèlerins -essentiellement des princes tels Frédéric de Habsbourg en 1436 ou Philippe le Bon, la même année- devaient d'abord passer par Rome et y obtenir une autorisation pontificale. Ensuite, ils se rendaient à Venise où ils étaient reçus en audience par les responsables de la République qui leur prêtait des galères[13]. Cette activité était particulièrement lucrative. Pour la période entre 1382 et 1388, Danuta Quirini-Poplawska estime que 3000 personnes furent acheminées depuis Venise vers la Terre Sainte. L'auteure en infère qu'au XVe siècle, il y eut 30 à 50 000 pèlerins, soit 5-600 pèlerins par an, qui versèrent chacun 50 ducats pour la traversée et autant pour différents services. Au total, ce furent 50 000 ducats qui entrèrent dans les caisses de la République, soit pour le Trésor, l'équivalent des revenus de la province de Vérone[14]. Pourtant, les coûts étaient différents et dépendaient du type de bateau utilisé ainsi que des services rendus. En 1414, il fallait dépenser 24 à 32 ducats pour le voyage sans les vivres et 50 ducats avec les vivres mais les frères pauvres des Ordres religieux pouvaient ne payer que 10 à 20 ducats, voire rien du tout[15].

Pour s'orienter, les pèlerins disposaient de guides et de cartes fabriquées à Munich, Nuremberg et Augsbourg faisant que la connaissance des dates de départ des bateaux pour la Terre Sainte, mai et juin, était de notoriété publique; Peter Rindfleich ne mentionne pas ces ouvrages mais l'achat de deux guides à Venise[16]. Sur place, les pèlerins étaient pris en charge par des *tolomeri* (guides) -dont le statut fut fixé, en 1387, par le Sénat- qui procuraient des places aux pèlerins les plus riches sur des galères d'État pouvant embarquer jusqu'à 400 personnes, les pilotaient en

11 D. QUIRINI-POPLAWSKA, «Wenecja jako etap...», *op. cit.*, pp. 126-128. Les premières règles juridiques, édictées par le doge Pietro Ziani, datent de 1227; elles étaient destinées à assurer des conditions de voyage acceptables pour les pèlerins. De 1230 à 1255, l'État s'efforça d'organiser des convois sur des galères vers la Syrie et de fixer des dates de retour. À partir de 1305, la République décerna des licences et veilla à l'application des règlements. Cette situation, qui bénéficiait aux propriétaires de galères privées dura jusqu'en 1441. Ensuite, l'État organisa deux convois par an. Le service ne redevint privé qu'après 1452.

12 Pendant les Croisades, qui interrompirent les pèlerinages, les consuls furent souvent des intermédiaires dans des pourparlers de paix –comme en 1366 à Chypre– et dans la réintroduction des pèlerins, notamment via l'Égypte, *Ibidem*, p. 129

13 *Ibidem*, pp. 130-131.

14 *Ibidem*, p. 132.

15 D. QUIRINI-POPLAWSKA, «Wenecja jako etap podroży...», *op. cit.*, p. 137.

16 H. MANIKOWSKA, «Koszty piełgrzymki Piotra Rindfleisha...», *op. cit.*,, p. 260.

ville pour leurs achats et la visite des lieux de culte. Le patron du bateau, un noble, était responsable des pèlerins jusqu'à leur arrivée à Jaffa (actuellement, Tel-Aviv). Là, ils devaient organiser la caravane qui les conduirait à Jérusalem et leur fournir un guide. D'autres, plus pauvres, voyageaient sur des bateaux de marchandises qui se rendaient en Syrie avec l'autorisation du Sénat; ils circulaient en convois vers Beyrut ou Tripoli en passant par Chypre où ils déchargeaient. Après le déchargement, les pèlerins étaient regroupés sur un seul navire. Le nombre des bagages (matelas, vivres, eau et vin), que les pèlerins pouvaient prendre, était limité. Les passagers du navire étaient traités en fonction de leur rang social mais à partir de Jaffa, tous sont soumis aux règles religieuses[17].

À Venise Peter Rindfleich s'arrêta à l'hôtel pour les Allemands «sous saint Georges» et consacra son temps à la visite des églises et à l'adoration des reliques. Il passa contrat avec le patron de galères, Barbo, patricien vénitien. Pendant le voyage, il devait recevoir deux repas par jour (bon pain, vin, viande, œufs et divers), le prix comprenant encore le voyage terrestre pour Jérusalem sur un âne. Le contrat mentionne également les temps maxima que l'on passerait dans les ports et les dépenses du patron pour la sécurité des passagers. En outre, Peter acheta, un matelas, des draps, un coffre, des vêtements et des chaussures pour un total de 20 ducats ainsi que pour 5 ducats de médicaments et 12 ducats de produits alimentaires et de vin et enfin des livres; ses dépenses se montaient alors à 43 ducats et 48 ducats pour le voyage en bateau[18].

Le séjour de Radziwill à Venise, fin 1582-début 1583, se présente très différemment. Le prince rencontra le doge, Michel de Ponte, à qui il remit une lettre du roi de Pologne puis se rendit chez le procureur de la Terre Sainte au couvent de Saint François des Vignes. Ensuite, Mikołaj Krzystof chercha le premier bateau disponible immédiatement après les Trois Rois de sorte qu'il pût se trouver pour Pâques à Jérusalem. Il trouva le galion nommé le Tornelli dont le capitaine était Augustinus de Giacomo. Ce ne fut pourtant que le dimanche d'avant Pâque, le 16 avril 1583, qu'il quitta Venise en gondole et se rendit au couvent de Sainte-Marie de la Grâce, de l'Ordre de saint Jérôme, pour y recevoir à l'aube les sacrements du pèlerin[19].

L'Iliade.

Les pèlerins, en partant de Venise, faisaient cap vers l'Istrie et étape à Pola; puis descendaient au sud en Dalmatie en s'arrêtant à Zara (Zadar), dans l'île de Hvar, à Curzola (Korcula), Raguse (Dubrovnik); ils arrivaient en Grèce à Corfou (Kerkyra) continuaient jusqu'à Modon (Méthone) en Morée; de là ils se dirigeaient

17 D. QUIRINI-POPLAWSKA, «Wenecja jako etap podroży...», *op. cit.*, p. 136.

18 H. MANIKOWSKA, «Koszty piełgrzymki Piotra Rindfleisha...», *op. cit.*, p. 261.

19 M. K. RADZIWIŁŁ, *Podróż do Ziemi Świetej, ..., op. cit.*, pp. 11-16.

vers Candie (Héraklion) en Crête, puis vers l'île de Rhodes et Larnaka sur l'île de Chypre et enfin Jaffa en Samarie ou Tripoli en Syrie. Mais les aléas de la situation politique et l'insécurité qui en résultait pouvaient, en particulier aux XIVe et XVe siècles, modifier les itinéraires[20]; de ce fait, au XVe siècle, le nombre des voyages diminua[21].

Après avoir rendu visite aux reliques de sainte Hélène et à celles de sainte Lucie, de saint Georges, de saint Jacques le mineur et encore d'un Paul patriarche de Constantinople, à Venise, Peter Rindfleich s'embarqua sur la galère de maître Barbo[22]; pendant la traversée, il tint un carnet de voyage où il consigna que le 11 juin 1496, la galère atteignit Zara, mais le vent était si fort qu'elle attendit une journée pour partir. Une fois repartis, les passagers durent atteindre Curzola pour mettre pieds à terre; jusqu'à là, seul le patron descendait pour approvisionner le bateau. Peter note à l'occasion de l'étape à Raguse que la ville était belle et située au milieu de montagnes à un demi mille allemand de la frontière avec les Turcs; les habitants de Raguse avaient établi un accord leur permettant de commercer tranquillement avec la Dalmatie, la Slavonie et la Croatie et aux Turcs de se rendre en ville[23]. Les passagers reprirent le bateau le 17 juin et passèrent devant l'Albanie à 100 milles de Corfou. Ils quittèrent Corfou le 22 juin et grâce à un vent favorable atteignirent, le 23, Modon qui est une grande ville distante de 300 milles de la précédente. Le 27, ils étaient à Candie, également belle ville sur une île où pousse la vigne et beaucoup de fruits. Le 30, ils arrivèrent à Rhodes dont les habitants étaient membres de l'Ordre de saint Jean. Le 6 juillet, ils étaient à Chypre distante de 350 milles de Rhodes. Vers Famagouste, ils visitèrent le lieu de naissance de sainte Catherine, et d'impressionnantes salines. Enfin, le 14 juillet, ils atteignirent la Terre Sainte à Jaffa. Beaucoup d'entre eux étaient alors malades[24].

La lecture de la relation de voyage du magnat lituanien montre qu'à un siècle de d'écart, il a emprunté le même itinéraire que celui du marchand de Wrocław, mais en prenant le temps de visiter des sites et des gens remarquables. Mikołaj Krzystof quitta Venise en gondole le 16 avril 1582, et se rendit au couvent de Sainte-Marie de la Grâce, de l'Ordre de saint Jérôme, où il reçut les sacrements du pèlerin[25]. Grâce à un vent léger, son bateau atteignit, le lendemain, la presqu'île de

20 D. QUIRINI-POPLAWSKA, «Wenecja jako etap podroży...», *op. cit.*, pp. 137 et 142. Par exemple, en 1497, le bateau d'Alvise Zorziego fut attaqué par les Turcs près de Cythère (Kyther); en 1499, le capitaine-général de Modon réquisitionna une galère qui transportait des pèlerins pour lutter contre les Turcs ; non seulement les pèlerins acceptèrent la réquisition mais ils demandèrent à être enrôlés.

21 En 1518, le Sénat décida de construire deux nouvelles galères en remplacement des anciennes. Compte tenu du faible nombre des pèlerins, il n'en construisit qu'une seule. Ce faible nombre était lié au fait que depuis 1517, l'Égypte était sous contrôle des Turcs. Aussi, en 1595, l'Anglais Fynes Moryson estimait que les galères n'allaient plus en Terre Sainte depuis plusieurs années. *Ibidem*, p. 143.

22 *Pielgrzymka Św. Pamięci Piotra Rindfleicha...*, *op. cit.*, p. 439.

23 *Ibidem*, p. 441.

24 *Ibidem*, pp. 442-443.

25 *Podróż do Ziemi Świetej,...*, *op. cit.*, p. 16.

Trieste. Pourtant, le 19 avril, le manque de vent obligea le bateau à s'arrêter près de Parenzo; les passagers débarquèrent en ville et visitèrent l'église des franciscains. Ils repartirent le 24, et du fait d'un siroco contraire, mirent quatre jours jusqu'au port de Torrete, en Dalmatie. Ils se rendirent à Zara dont le prince visita les fortifications et quelques églises. Le 28, le bateau quitta cette ville et profita du vent pour s'approcher de Ballonna qui était alors aux mains des Turcs. L'embarcation doubla Corfou le 2 mai et la nuit se passa à Céphalonie. Le 5 mai, ils dormirent au couvent des bernardins de Zante, sur l'île de Zakynthos, et, le 6, le représentant du pouvoir vénitien, Marcus-Antonius Venerus, invita le prince à déjeuner au château; le 7, le prince était au couvent des franciscains de Sainte-Hélène où il entendit la messe[26]. Le bateau repartit le 8 mai et arriva difficilement, le 16, à Candie où Radziwiłł fut reçu au palais ducal par Nicolas Donatus, dormit chez les bernardins puis visita le labyrinthe de Thésée, lieu réputé dangereux. Le 20, les anciens de Candie l'invitèrent à entendre la messe et à participer une procession à l'église Sainte-Tyte. Le 21, il devait déjeuner avec le capitaine Francisco Barbarigo puis visiter l'île en sa compagnie et enfin, reprendre la mer[27]. Le 27 au matin, ils arrivèrent à Limassol (Lemisso), sur l'île de Chypre, que la veille quatre galères du duc de Florence, François 1er de Médicis, avaient bombardée tuant trente Turcs; aussi, à peine débarqués, les pèlerins furent pris à partie par un homme qui tenta de les tuer. Cependant, le 29, Radziwiłł entendit la messe à l'église orthodoxe, notant que tous les pèlerins, catholiques latins, n'acceptèrent pas d'y recevoir le Saint Sacrement. Le 31, ils se rendirent en bateau jusqu'aux salines qui déjà avaient retenu l'attention de Peter Rindfleich[28]. Le 1er juin, les pèlerins changèrent d'embarcation et le prince prit place dans un *karamuzan* piloté par des Arabes chrétiens (maronites). Le 7, il put apercevoir Jaffa, mais un fort vent (*africus*) en interdisait l'accès. Le prince dut donner 100 *zloty* supplémentaires au patron pour qu'il reparte et le 8 au soir, ils arrivèrent à Tripoli[29].

Le séjour en Terre Sainte.

Au début de la conquête de la Terre Sainte par l'islam, les juifs et les chrétiens pouvaient circuler librement; dès le règne de Charlemagne, des hospices furent bâtis pour les pèlerins. Mais partir de 870, il fallut une autorisation pour visiter ces Lieux[30]. Les croisades, organisées par le Saint Siège, depuis 1071, ne contribuèrent pas à rendre la visite des Lieux Saints plus facile. Nous ne décrirons pas ici ce qui dans les récits relève de la piété ou du tourisme; nous nous en tiendrons aux conditions matérielles du séjour à Jérusalem et dans ses environs.

26 *Ibidem*, p. 20: Radziwiłł visita l'église de la Vierge de Piscopo d'où l'on voyait l'Arcadie où étaient les Turcs.

27 *Ibidem*, pp. 21-23.

28 *Ibidem*, pp. 24-26.

29 *Ibidem*, pp. 26-27.

30 D. QUIRINI-POPLAWSKA, «Wenecja jako etap podroży...», *op. cit.*, p. 128.

Le témoignage de Peter Rindfleich montre que le pèlerin devait délier fréquemment sa bourse; il lui fallait acquitter de multiples droits d'entrée et était victime de nombreux chantages. Le 15 juillet 1496, les voyageurs furent contrôlés par les autorités turques qui leur accordèrent un laissez-passer permettant au bateau d'accoster mais ils ne purent sortir que le soir et se rendirent à Ramla où ils furent hébergés dans un *hospicium* que le duc de Bourgogne [Philippe le Bon] avait fait construire[31]. Le lendemain, 15 juillet, les pèlerins quittèrent Ramla pour se rendre à Jérusalem dans un *hospicium* sensé avoir été fondé par sainte Hélène[32]. L'hébergement dans ces établissements n'était pas gratuit. Le 27 juillet, partis de Jérusalem la veille, les pèlerins atteignirent Ramla après avoir été arrêtés par les musulmans qui les escortaient et exigeaient d'eux un «marcel»[33] par personne. Le «patron» les racheta et les musulmans aident alors les pèlerins[34].

Notons également que pendant ce séjour, Peter fit des achats destinés à la revente en Europe; d'abord des reliques telle une chemise trempée dans le Jourdain mais aussi vingt-cinq chapelets en bois d'olivier et de cèdre et un en os de cerf, des rosaires, des bijoux, des croix et une pièce de velours. Enfin des objets de luxe : peignes, épingles et poudre[35]. Au total, Peter dépensa 67,5 ducats pour ces achats dont on peut considérer qu'il s'agit d'opérations destinées à couvrir partiellement les frais engagés dans le pèlerinage[36].

Grand seigneur, Mikołaj Krzystof Radziwiłł n'était pas attentif à l'argent dépensé, mais il relevait les nombreux désagréments causés par les potentats locaux comme l'imposition fréquente de taxes plus ou moins justifiées. Ainsi, dès le 11 juin 1582, il rencontrait un fonctionnaire des douanes, venu de Jérusalem, pour mettre des janissaires à la disposition des pèlerins car la route était réputée peu sure. Après lui avoir remis un cadeau, Radziwiłł et ses vingt compagnons purent partir vers le Liban. Sur le retour, le 11 juillet, les voyageurs trouvent dans le port de Jaffa deux bateaux venus d'Égypte. Sur l'un d'eux il y avait trois italiens : un évêque et deux frères qui se rendaient à Jérusalem. Les Turcs les contrôlèrent et leur dérobèrent plusieurs objets que Mikołaj Krzystof se fit un devoir de racheter et de rendre à l'évêque[37].

31 *Pielgrzymka Św. Pamięci Piotra Rindfleicha…, op. cit.*, p. 443.

32 *Ibidem*, p. 444.

33 Il s'agit d'une pièce de monnaie byzantine.

34 *Ibidem*, p. 456.

35 Rappelons que le prince Frédéric-le-sage, de Saxe, était revenu avec plus de 5000 objets, voir H. MANIKOWSKA, «Koszty pielgrzymki Piotra Rindfleisha…», *op. cit.*, p. 262.

36 *Ibidem*, pp. 262-263. Cette auteure estime l'ensemble des frais à environ 200 florins.

37 *Podróż do Ziemi Świetej,…, op. cit.*, pp. 121-122.

Le contexte de la guerre contre les Perses[38] favorisait le brigandage. En route vers Damas, les pèlerins croisèrent des soldats turcs qui rentraient de la guerre et les dépouillèrent de deux thaler. Pire, le 21 juin, ils arrivèrent au château de Kunetra, où il trouvèrent un secrétaire turc qui convoyait des chevaux et se dirigeait vers Damas en recrutant des hommes pour la guerre; ses hommes se saisirent des deux meilleurs chevaux des pèlerins[39].

Au sortir de Damas, l'auteur rappelle que les Arabes et les Turcs ne s'entendaient pas et que les Arabes attaquaient les Turcs sur les routes[40]. Le 25 juin, sur la route de Jérusalem, les pèlerins croisèrent vingt-cinq brigands arabes à cheval, mais qui, grâce à leur janissaire, ils ne les touchèrent pas. Il semble que souvent les Arabes se conduisaient mieux à l'égard les chrétiens qu'à celui des Turcs[41]. Ainsi, un Arabe venu avec les pèlerins au couvent de Bethléem partagea avec eux le pain et le sel[42]. À Jéricho, un matin, arrivèrent une trentaine d'Arabes qui dérobèrent aux pèlerins leurs pains et leurs volailles, mais leurs guides en vinrent à bout en leur demandant l'hospitalité[43].

Le prince se plaignait aussi de tracasseries, voire d'humiliations administratives. En arrivant aux portes de Damas, les pèlerins durent descendre de leur monture car il n'était pas permis aux chrétiens de pénétrer en ville à cheval[44]. Encore, le 24 juin, les pèlerins virent arriver le *sandjak* de Sachar, aux confins de la Samarie, avec 300 chevaux et accompagné de 100 cavaliers mameluks et de 400 soldats d'infanterie; les pèlerins, selon l'usage, durent descendre de cheval et s'incliner car il était fréquent que le *sandzak* les fasse enfermer[45]. De même, ils entrèrent dans Jérusalem par la porte «*piscium*» et là ils attendirent que les janissaires aillent prévenir de leur arrivée les bernardins (de l'Ordre de saint François); deux frères, dont le vicaire, vinrent à leur rencontre mais ils attendirent jusqu'à ce que les Turcs aient terminé l'examen de leurs bagages au prétexte qu'ils n'avaient pas le droit de porter d'armes en ville[46].

38 Voir: *Histoire de l'Empire ottoman*, sous la direction de Robert MANTRAN, Paris, 1989, ici p. 157 qui mentionne une longue guerre avec l'Iran de 1576 à 1590 ayant permis aux Turcs de mettre la main sur la Géorgie et l'Azerbaïdjan.

39 *Ibidem*, p. 42. Le texte note de manière erronée: Tanaiter.

40 Ainsi, la bande d'un certain Aborys contrôlait 40.000 Arabes et sévissait entre Alep et Tripoli. *Ibidem*, p. 40.

41 *Ibidem*, p. 48.

42 *Ibidem*, p. 92.

43 *Ibidem*, p. 100.

44 *Ibidem*, p. 32.

45 *Ibidem*, p. 47.

46 *Ibidem*, p. 50.

L'odyssée

À Ramla, Peter et ses compagnons entendirent la messe et le lendemain, le 28 juillet, ils partirent pour Jaffa. Devant les portes de la ville, le commandant local fit dresser douze tentes dont les pèlerins pensèrent qu'elles étaient destinées aux passagers de galères qui y attendraient leur sauf-conduit. En réalité, elles étaient pour eux, de qui on exigea le versement de 100 ducats avant de les laisser rejoindre leurs bateaux, et s'ils ne versaient pas le jour même, la somme serait portée, le lendemain, à 200 ducats. Le lendemain, ne disposant pas la somme, ils furent menacés d'emprisonnement. Le patron de la galère finit par persuader les quarante pèlerins de verser chacun 5 ducats; ils purent alors rejoindre le bateau tandis que lui restait pour la nuit à Jaffa. Le lendemain, le patron demanda à chacun de lui prêter un ducat en arguant qu'autrement, ils ne pourraient quitter le port[47].

À Chypre, les passagers restèrent longtemps à attendre que le vent fût favorable. Sur terre, ils achetaient des poules et des œufs après avoir loué, pour la somme de 2 ducats, des chevaux pour rejoindre un village. La température étant très forte, ils durent dormir chez un pope qui leur fournissait de l'eau et du vin. Ils mangeaient des figues, aussi, de retour sur le bateau, Peter tomba malade, resta cinq jours couché -comme les autres personnes qui étaient allées sur terre- et pensa mourir. Après Rhodes, où les voyageurs s'étaient arrêtés pour trois jours, ils durent, avec les cinq autres navires du convoi qui allait de Candie à Venise pour y livrer du vin, attendre le vent pendant quinze jours n'ayant presque rien à boire d'autre que du vin. Le 25 septembre, ils quittèrent l'île et dans la nuit, l'un des pèlerins, prêtre et chapelain à Naumburg près de Leipzig, mourut ; on le plaça dans un drap avec un ducat et une lettre indiquant qu'il était chrétien puis on le jeta à l'eau[48].

Après une escale sur l'île de Poma, les pèlerins essuyèrent une terrible tempête de nuit qui endommagea le bateau. Le «patron» donna l'ordre de jeter les canaux et à chacun de se recommander à Dieu et à la Vierge ; les autres bateaux qui formaient convoi disparurent. Après l'épreuve, Peter promit d'offrir une messe à Sainte-Barbara et à Saint-Michel à Wrocław et de s'y rendre pieds nus et de même à Sainte-Hedwige à Trzebnica[49]. Le 2 octobre, les voyageurs quittèrent Modon mais après avoir couvert 60 milles marins, un vent contraire, les contraignit à rebrousser chemin et le patron mourut. Le 7 octobre, quinze des pèlerins qui voulaient rentrer plus vite à Venise quittèrent à nouveau Modon ayant loué un autre bateau pour la somme de 70 ducats -payables une moitié sur place et l'autre à Venise, encore distante d'environ 1000 milles, soit 12 jours de voyage- et chacun dut y participer[50]. Ils embarquèrent pour Corfou et le 17 octobre, un prêtre danois mourut. Une tempête à Parenzo les contraignit à monter dans des barques et à naviguer très

47 *Pielgrzymka Św. Pamięci Piotra Rindfleicha...*, *op. cit.*, pp. 457-458. *Ibidem*, pp. 460-461.

48 *Ibidem*, pp. 460-461.

49 *Ibidem*, pp. 461-462.

50 *Ibidem*, pp. 462-463.

près du rivage; peu d'entre eux devaient parvenir à Venise, le 24 octobre [51]. À ce terme, on peut estimer que Peter avait dépensé un total de 150 ducats pour son pèlerinage.

Ayant prolongé son séjour en Terre Sainte par une visite de l'Égypte, Radziwiłł quitta Alexandrie le 15 octobre 1583 sous un vent fort qui, le 16, finit par se calmer ; il fallut alléger la nef en se débarrassant des pierres qui la lestaient ce qui n'eut d'ailleurs pas beaucoup d'effet. Les bateaux, qui voyageaient en convoi, arrivèrent le 18 à Rhodes et le 21 en Crête[52]. Ensuite, et comme à l'aller, Mikołaj Krzystof visita nombre de villes et de châteaux portuaires tenus par les Vénitiens et fut reçu par les magistrats de ces villes qui souvent offrirent des banquets en son honneur[53]. Cependant, bien qu'il disposât d'une lettre de la République de Venise l'autorisant à voyager à bord de ses galères, le capitaine Philippe Pasqualigus, très ennemi des étrangers, s'y opposa[54].

Début janvier 1584, le prince tomba gravement malade et le resta pendant sept semaines. Le 25, des galères vénitiennes de passage acceptèrent de le remonter avec son entourage en direction de Venise. Du fait du vent favorable, ils arrivèrent le 30 janvier à Khania (La Canée) en Crète. Mais, après avoir dépassé l'île vénitienne de Cérigo (autrefois Cythère), le 12 février, les vents devinrent mauvais; après un arrêt forcé, de ce fait, le 16, le bateau dépassa le cap de Matapan (cap Ténare) où l'on craignait les Barbaresques mais on ne croisa que des pécheurs dont quelques turcs. Cependant, le 17, le bateau parvint au port de Vituli (sic) où les marins déconseillèrent aux voyageurs de rester car la région n'était pas sure. Le 18, le vent contraignit le bateau à attendre près de la presqu'île de Coron mais en se tenant à l'écart du château tenus par les Turcs; ces derniers tirèrent sur les galères mais d'une manière que Radziwiłł qualifie d'«amicale»[55].

Mikołaj Krzystof apprit, le 20 décembre, d'un certain Marco Securi, que son frère Jerzy avait été créé cardinal. Aussi, le 25, le prince fut-il accueilli par les frères du couvent de Saint-François à Corcyre qui, prévenus par les Vénitiens l'avaient envoyé cherché. Début mars, le vent fut encore contraire pendant quatre jours et

---

51 *Ibidem*, pp. 464. Peter termine son récit en espérant que Dieu viendra en aide à ceux qui n'étaient pas arrivés.

52 *Podróż do Ziemi Świetej,..., op. cit.*, pp. 198-200.

53 Ainsi, par exemple, Le 5 décembre, il était à Dafnedades le matin et le soir à Retymo où stationnaient une cinquantaine de personnes dans la forteresse vénitienne. Le 6, il fut reçu par Iulius Carara, recteur évêque; il entendit la messe et se rendit à Piscopi, palais de l'évêque, *Ibidem*, p. 214 . Le 8 au matin, il partit pour Kanei (anciennement Cydonia); les portes étaient ouvertes et se rendit au couvent Saint-Michel, des dominicains, où il fut l'invité du gouverneur Raphaël Rasboni. La ville bénéficiait d'un puissant appareil de défense et de ruines romaines, Le 8 au matin, il part pour Kanei (anciennement Cydonia); les portes étaient ouvertes et se rend au couvent Saint-Michel des dominicains où il est l'invité du gouverneur Raphaël Rasboni. La ville bénéficie d'un puissant appareil de défense. (p. 216) Pline a écrit à propos de cette ville et il en reste d'importantes ruines.p. 216.

54 *Ibidem*, pp. 200-213.

55 *Ibidem*, pp. 220-225.

on signalait, vers Apulie, trois embarcations (*fusty*) de pirates grecs qui avaient beaucoup volé. Heureusement, le 6 mars, les bateaux atteignirent sans encombre l'île de Fano qui appartenait au roi d'Espagne et arrivèrent, le 7, au port espagnol d'Otrante où le prince fut invité au château du gouverneur. Le 8, les voyageurs atteignirent Lecce où habitait le vice-roi, Francis Caraffa, qui vint à la rencontre de Mikołaj Krzystof et lui adjoignit sept espagnols pour l'accompagner jusqu'à Bari[56]. Il faisait un froid exceptionnel et on apprit qu'une soixantaine de navires chrétiens s'étaient échoués à cause du vent. Il fallait donc décider quoi faire : se risquer sur mer ou risquer sur terre d'affronter des bandits. Le 19 mars, le prince qui avait opté pour un parcours terrestre quitta Pescara fut attaqué par des bandits qui le détroussèrent lui et sa suite mais leur laissent 10 sequins avant de les relâcher. Le gouverneur Caraffa, prévenu, retrouva le prince et ses compagnons[57].

À Ancône, le gouverneur pontifical refusa de croire à la mésaventure du prince, qu'il considéra comme un imposteur, et de lui accorder un prêt. Mikołaj Krzystof se rendit chez un marchand vénitien, du nom de Quirini, à qui il présenta une médaille ornée de diamants (*Agnus Dei*) que les bandits lui avaient laissé et il obtint de l'argent. Ses compagnons et lui quittent la ville, passèrent par Ravenne voulant être à Venise pour les fêtes et s'y trouvèrent le 3 avril. Il en partit le 1er mai et arriva à son domaine de Nieśwież, en Lituanie, le 2 juillet[58].

Conclusion

Pour des pèlerins venant de Pologne, entre la fin du XIVe siècle et celle du XVe siècle, les conditions du pèlerinage aux Lieux Saints ne changèrent pas. De tous temps, le voyage maritime constitua une rude épreuve, surtout au retour entre la fin de l'été et l'hiver, du fait des vents contraires et des tempêtes. Venise resta, pendant ce siècle, le port de départ et souvent de retour, en dépit des aléas des opérations militaires contre les Turcs. Ajoutons que les pèlerins ne cessèrent d'être les victimes de pirates et de patrons de bateau peu scrupuleux, au point que beaucoup sont partis et peu sont revenus.

Le temps des traversées était long et celui du séjour relativement court. Peter Rindfleich, à la fin du XVe siècle, avait mis un peu plus d'un mois –d'un 11 juin à un 14 juillet- pour se rendre de Venise à Jaffa. À la fin du XVIe siècle, Mikołaj Krzystof Radziwiłł mit, presque deux mois –d'un 16 avril à un 7 juin- pour se rendre de Venise à Jaffa. Les durées de séjours auprès des Lieux Saints furent semblables car les visites étaient organisées de la même manière. Peter séjourna douze jours à Jérusalem et dans les environs, d'un 15 à un 27 juillet. Mikołaj Krzystof, resta 14 jours; arrivé un 11 juin à Jaffa, il y retourna un 25 juin. Peter, mit près de trois

56 *Ibidem*, pp. 226-231. Le texte note Hindrut pour Otrante.

57 *Ibidem*, pp. 230-239.

58 *Ibidem*, pp. 242-243.

mois pour rentrer; il quitta Jaffa le 28 juillet et arriva à Venise le 24 octobre. Mikołaj Krzystof mit cinq mois et demi entre Alexandrie, qu'il quitta un 15 octobre et Venise où il arriva un 3 avril. Pour autant, on ne peut pas attribuer l'allongement de la durée des parcours à l'insécurité turque après Lépante car il faut prendre en compte le temps des visites touristiques, les mondanités du prince et la fréquence des vents contraires.

Il faut également souligner que le pèlerinage en Terre Sainte coûtait très cher et que les pauvres ne pouvaient se l'offrir même si les armateurs consentaient à ces derniers des prix réduits. À la fin du XVe siècle, pour un Silésien, se rendre à Jérusalem coûtait deux fois plus cher que d'aller à Rome. Le prix d'un voyage aux Lieux Saints équivalait à celui de dix ans d'entretien d'une maison ou à son prix d'achat, mais revenait à peu près au coût de la fondation d'un ministère et beaucoup moins cher, que la construction d'une chapelle[59].

Alors, pourquoi engager autant de dépenses et prendre tant de risques? Il semble bien que le pèlerinage se soit inscrit, lorsqu'on en avait les moyens, dans le cours normal de la vie du chrétien de l'Europe centrale et ait contribué à sa gloire. Peter partit en pèlerinage pour laver des tâches pesant sur la renommée de sa famille mais sans renoncer à ses activités commerciales pendant son séjour à Jérusalem. Une description des *curiositates* de Wrocław, faite au XVIIIe siècle, indique qu'à son retour, il fit apposer dans la porte de Mikołaj, trois croix identiques à celles du Golgotha[60] désirant offrir ainsi à ses concitoyens une réplique de la *viae dolorosae* mais aussi assurer sa mémoire de fondateur. Un siècle plus tard, le prince Radziwill avait aussi conscience de poursuivre par son pèlerinage l'effort de croisade d'un de ses aïeux. Tout au long du voyage, il continua à mener une vie politique et mondaine, à prier avec la ferveur d'un protestant converti au catholicisme, et à satisfaire sa curiosité d'honnête homme. À son retour en Lituanie, son influence politique en fut considérablement augmentée[61].

Affronter l'insécurité maritime et le pouvoir des Turcs, avant comme après Lépante, et était pour des Polonais, à la fin du moyen âge et aux débuts de l'époque moderne, une marque reconnue de ferveur chrétienne et d'engagement social.

---

59 H. MANIKOWSKA, «Koszty piełgrzymki Piotra Rindfleisha...», *op. cit.*, p. 264

60 Johannes SINAPIUS, *Schlesische Curiositäten...*, Bd I, Leipzig, 1720, p. 573.

61 M. JARCZYKOWA, «Radziwiłłowie birzanskie i nieswieścy wobec książek w XVI i pierwszej połowie XVII wieku. Zarys problematyki», dans *Badania ksiegobiorów Radziwiłłów*, Warszawa, 1995, p. 27

Fidenza, the Via Francigena and the Pilgrimage to Rome

Dorothy F. Glass
State University of New York at Buffalo, Emerita

We art historians who trudge along the Via Francigena, the pilgrimage road to Rome, often feel twinges of jealously when we contemplate the good luck of our colleagues who travel the routes to Santiago de Compostela, for their methodology not only has an illustrious literary pedigree in the work of Joseph Bédier,[1] but also a text, a section of the much discussed *Codex Calixtinus*.[2] In contrast, we pilgrims to Rome must be content with rather terse itineraries that offer only a list of place names. Among the most well known of these short documents are that of Sigeric of Canterbury who made the trip to Rome to receive the pallium *ad limina apostolorum* in 998, that of Nikulas of Munkathvera, the Icelandic pilgrim who made the journey in the mid-twelfth century, that of Philip Augustus of France which records his return from the Holy Land, and that of Matthew Paris in the thirteenth century.[3]

1 On Bédier and medieval art, see: Garaud, Christian and Irigoin, Janine, eds., *Une amitié de jeunesse: 148 lettres inédites (1886-1900), Joseph Bédier, Émile Mâle, Joseph Texte*, Bern and New York, 1999; and, Corbellari, Alain, "Émile Mâle et Joseph Bédier: de la gloire de la France à l'apologie des clercs", *Gazette des Beaux-Arts*, 6th ser., 132 (July-December 1998), pp. 235-44.

2 For a recent critical edition of Book 5 of the *Codex Calixtinus*, the so-called *Pilgrim's Guide*, see Gerson, Paula, Stones, Alison, and Krochalis, Jeanne, eds., *The Pilgrim's Guide: a Critical Edition*, 2 vols., London, 1998.

3 For a useful introduction to the routes, see Stopani, Renato, *La Via Francigena. Una strada europea nell'Italia del Medioevo*, Florence, 1988.

But the lack of a rich textual tradition in regard to the pilgrimage to Rome also has a positive side, for it forces historians and art historians alike to think in new ways. In this essay, I want to seize the opportunity to think in a new way by offering an hypothesis concerning the visual response to pilgrimage along a stretch of the Via Francigena in the Emilia/Romagna. I'll begin with the cathedral of Fidenza at the beginning of the road over the Apennines, and then move on to the baptistery at Parma, and finally to the small churches of San Biagio at Talignano and Santa María Assunta at Fornovo di Taro.[4] All four monuments date between approximately 1185 and 1220, and all are associated with the sculptor Benedetto Antelami and his school.[5] I want to argue that the iconography of these four monuments is at least in part addressed to a particular audience, the pilgrim.

Figure 1. Fidenza, Cathedral, façade (Photo: author)

4 A map showing all four locations may be found as the frontispiece to Quintavalle, Arturo Carlo, *La strada Romea*, Milan, ca. 1974.

5 On Benedetto Antelami, see, *inter alia*, Francovich, Géza de, *Benedetto Antelami. Architetto e scultore e l'arte del suo tempo*, 2 vols., Milan and Florence, 1952; and, Quintavalle, Arturo Carlo, *Benedetto Antelami*. Milan,1990.

The cathedral at Fidenza, dedicated to San Donnino, is located at the beginning of the Via Francigena, approximately fifteen miles from Parma.[6] (Figures 1-2) Known as Fidentia in the Roman era, Fidenza was one of a string of towns located at intervals of approximately fifteen to twenty-five miles along the ancient Roman Via Aemilia.The sculpture on the cathedral's unfinished façade was probably begun in the 1180s. A series of reliefs inserted irregularly in the façade suggest that there may have been a change of plan; leaving aside the problem of reconstruction, I will, instead, emphasize the sculptural elements that are especially pertinent to medieval pilgrimage.

Figure 2. Fidenza Cathedral, façade, det. (Photo: author)

I need only call your attention to the figure of the apostle Simon. He holds a scroll bearing an inscription which reads: "the apostle Saint Simon, shows that this is the road to Rome", thereby clearly stating the location of the church and providing a clear guide to pilgrims. (Figures 3-4) Although the rather crudely carved figure of Simon might be regarded as a rudimentary road sign, the remainder of the message addressed to the pilgrims who passed by the church is extraordinarily sophisticated.

6 I have previously discussed the cathedral at Fidenza in "Civic Pride and Civic Responsibility in Italian Romanesque Sculpture", in Quintavalle, Arturo Carlo, ed., *Le vie del medioevo. Atti del Convegno internazionale di studi. Parma, 28 settembre-1 ottobre 1998*, Milan, 2000, pp. 183-92, and in "La cathedral de Fidenza: La iglesia de los peregrines", *Románico, Revista de arte de amigos del románico (AdR)* 10, June 2010, pp. 115-22. For the earlier bibliography on the cathedral at Fidenza, see the first-mentioned title, p. 192, note 7. More recently, see Kojima, Yoshie, *Storia di una cattedrale. Il Duomo di San Donnino a Fidenza: il cantiere medieval, le trasformazioni, I restauri*, Pisa, 2006.

Figure 3. Fidenza, Cathedral, façade, det., Saint Simon. (Photo: author)

Figure 4. Fidenza, Cathedral, façade, det. Saint Simon, scroll. (Photo: Author author)

Figure 5. Fidenza, Cathedral, façade, det. David. (Photo: author)

Figure 6. Fidenza, Cathedral, façade, det. Ezekiel. (Photo: author)

There are, for example, two large mages flanking the center portal. In the niche on the left is David, prophet and king. He is crowned and holds a scroll inscribed with his name and Psalm 118, verse 20: "This is the gate of the Lord; the righteous shall enter through it." (Figure 5) The right niche houses the prophet Ezekiel holding a scroll inscribed with his name and an adaptation of Ezekiel 44, verse 2: "I see the door of the house of God closed". (Figure 6) The messages borne by the two Old Testament figures allude to the Last Judgment. David, whose scroll contains the optimistic message would be placed on Christ's right, while Ezekiel and his pessimistic message would be placed at Christ's left. I deliberately use the word "would" because the tympanum on which one might expect to find Christ presiding over the Last Judgment is not sculpted, a circumstance not unique in the Emilia/Romagna as can be seen, for example, at the cathedral of Piacenza.

The pilgrim is addressed more directly in the archivolt which frames the center door of the cathedral at Fidenza. At the apex, of the archivolt, a nimbed figure, flanked on each side by an angel, holds two scrolls. That in his right hand is inscribed with a portion of Baruch 3:9 from the Old Testament: "Here the commandments of life, O Israel; give ear and learn wisdom." That in his left hand is inscribed with Matthew 5:3, one of the beatitudes: "Blessed are the poor in spirit, for theirs is the kingdom of heaven." (Figure 7) The didactic intent is further emphasized by the flanking archivolt figures. Those at the left are comprised of Moses, horned, and carrying a scroll inscribed with Deuteronomy 6:5: "And you shall love the Lord your God with all your heart, with all your soul, and with all your might." Moses is accompanied by seven prophets wearing pointed hats; five hold scrolls carved with five of the Ten Commandments. (Figure 8) On the right, the pendant to the prophets is made up of seven apostles with pearled nimbi. Six hold scrolls on which are written six of the beatitudes. (Figure 9) Both cycles, the Ten Commandments and the Beatitudes are thus incomplete.

Figure 7. Fidenza, Cathedral, façade, det., archivolt, top, center (Photo: author)

That both cycles are curtailed should not in the least detract from their extraordinary importance, for they are clearly addressed to those who stand at

Figure 8. Fidenza, Cathedral, façade, det., archivolt, left, Ten Commandments, det. (Photo: author)

the entrance to the cathedral. Rules for practical behavior are offered. The subject illustrated, the Ten Commandments, implies an intended audience, an audience whose members are to be summoned to meritorious behavior. This notion of an audience, in this case pilgrims, serves to differentiate the subject matter at the cathedral of Fidenza from earlier Italian cathedrals located in the nascent communes of North Italy. Contrast, for example, the façade of the cathedral at Modena, dated to the first decade of the twelfth century, with that at Fidenza. At Modena, four sculpted panels depict the Old Testament from the Creation through Noah's Ark.[7] They are

Figure 9. Fidenza Cathedral, façade, det., archivolt, right. Beatitudes, det. (Photo: author)

7 For the iconography of these four panels, see Dorothy F. Glass, *The Sculpture of Reform in North Italy, ca 1095-1130. History and Patronage of Romanesque Façades*, Farnham, England and Burlington, VT, 2010, pp. 165-74. For illustrations, see pp. 114-15, figs. 4.6-4.9.

concerned with past history, not with current behavior. The same might be said of the cathedral at Piacenza, begun in 1122.[8] There, the north lintel of the façade depicts the infancy of Christ, while the south lintel contains the Presentation in the Temple, the Flight into Egypt, the Baptism, and the Three Temptations of Christ. In sum, New Testament history is presented at Piacenza, as Old Testament history is presented at Modena. The absence of such subjects at the cathedral of Fidenza, marks a fundamental change in that present behavior rather than past deeds is emphasized in a tangible way that could be understood by a lay audience.

The same intention to address individual behavior also figures prominently on the west portal of the Baptistery at Parma.[9] (Figure 10) According to an inscription on the lintel of its north portal, the edifice was begun in 1196 by one "Benedictus", universally acknowledged to be the sculptor Benedetto Antelami. The left doorpost of the west portal depicts the corporal Acts of Mercy as enumerated in Matthew 25: 34-40:

Then the King will say to those on his right hand, 'come, O blessed of my Father, inherit the kingdom prepared for you from the foundation of the world; for I was hungry and you gave me food, I was thirsty and you gave me drink, I was a stranger and you welcomed me, I was naked and you clothed me, I was sick and you visited me, I was in prison and you came to me.' Then the righteous will answer him, 'Lord, when did we see thee hungry, and feed thee, or thirsty

Figure 10. Parma, Baptistery, west portal, Last Judgment, Acts of Mercy, Laborers in the Vineyard (Photo: author)

8 For the cathedral of Piacenza in general, see Klein, Bruno, *Die Kathedrale von Piacenza. Architektur und Skulptur der Romanik*, Worms am Rhein, 1995; for the iconography of the cathedral's façade, see Glass, *The Sculpture of Reform*, as in note 7, pp. 214-28. For illustrations, see p. 224, figs. 6.12-13.

9 The literature on the Baptistery at Parma is vast. See especially: Quintavalle, Arturo Carlo, *Battistero di Parma*. Parma, 1989; Le Goff, Jacques, *et. al.*, *Battistero di Parma*, 2 vols., Milan, 1993; and, Frugoni, Chiara, ed., *Benedetto Antelami e il Battistero di Parma*, Turin, 1995.

and give thee drink? And when did we see thee a stranger and welcome thee, or naked and clothe thee? And when did we see thee sick and in prison and visit thee? And the King will answer them, 'Truly, I say to you, as you did it to one of the least of these, my brethren, you did it to me.'

The right doorpost of the same portal depicts the parable of the Laborers in the Vineyard, as related in Matthew 20: 1-16, in combination with the Ages of Man. The whole is fulfilled in the Last Judgment in the tympanum above, where those who have performed the good deeds will be among the resurrected. In fact, the account of the corporal Acts of Mercy in the Gospel of Matthew immediately follows the separation of the sheep and the goats, a metaphor of the Last Judgment. That the program of the west portal of the Baptistery at Parma was meant to address the behavior of pilgrims is not a mere hypothesis, for an inscription on the upper and lower borders of the first scene at the bottom of the left doorpost directly likens Christ's sacrifice and his behavior in the context of the Acts of Mercy to the proper manner in which to treat pilgrims. The inscription has been reconstructed to reads, "You, the sacrificial victim, offer an example of how to behave to pilgrims."[10] There could be no more direct evidence of the importance of pilgrims for, here, Christ's charitable behavior serves as an example of the manner in which the pilgrims who passed through Parma on their way to Rome were to be received. The subject of the doorpost also encourages charitable behavior on the part of the pilgrims themselves.

I now must ask both you, my readers, and the pilgrims, the audience for the sculpture discussed here, to reverse direction and to return to Fidenza again, for there is still more to be observed there. The diverse themes of the center portal of the cathedral at Fidenza, a town once known as Borgo San Donnino, are bound together by a frieze and lintel depicting the life of San Donnino, the patron saint of the church. (Figures 11-15) This extensive cycle of the saint's life is unique, for although his cult is known throughout central and North Italy, narrative scenes from his life are rather rare and usually date later than the cycle at the cathedral of Fidenza. A cephalophore, San Donnino is normally portrayed clad in military garb and holding his head in his hands. The various redactions of his passion most likely date between the sixth and eighth centuries and are in large part legendary.[11] It is agreed that San Donnino was initially an official in the entourage of Maximian, Diocletian's co-emperor, and that, on October 9, 304, he was beheaded near Fidenza. On the cathedral's frieze, the scenes are identified by inscription. The cycle begins at the far left with the saint here dressed as a soldier in the service of the Emperor Maximian; Donnino is placing Maximian's crown on the emperor's head. The next

10 On the inscription, see *inter alia* Lopez, Michele, *Il battistero di Parma*, Parma, 1864, p. 172.

11 For discussions of the *vita* of San Donnino, see: Dall'Aglio, Pier Luigi, "Aspetti storico-topografici della Passio Sancti Donnini", *Padusa*, 26-27, 1990-91, pp. 87-95; and, Greci, Roberto, "Una strada, una chiesa, una nuova città. I miracoli di San Donnino", in Greci, Roberto, ed., *Il governo del vescovo. Chiesa, città, territorio nel Medioevo parmense*, Parma, 2005, pp. 87-107.

inscription explains that the three figures standing to the right of the emperor, Donnino apparently among them, have asked the emperor's permission to serve God rather than man. (Figure 11) Evidently denied, Donnino and six other holies are seen escaping from the emperor. (Figure 12) Then, Donnino on horseback and carrying a cross is avidly pursued by two equestrian soldiers with swords raised. Shortly after passing Piacenza, as the inscription notes, Donnino was beheaded. His soul ascended to heaven borne by angels, and he is shown, at the far right of the lintel, carrying his head across the Stirone River. (Figure 13) The combination of the designations Piacenza and the Stirone River approximate the location of Fidenza, that is, on the Stirone River past Piacenza on the road to Parma. The road that Donnino took in escaping from Emperor Maximian is precisely the route that pilgrims coming from the north followed.

Figure 11. Fidenza, Cathedral, façade, Life of San Donnino, det. (Photo: author)

Figure 12. Fidenza, Cathedral, façade, Life of San Donnino, det. (Photo: author)

Figure 13. Fidenza, Cathedral, façade, Life of San Donnino, det. (Photo: author)

The story of Donnino's posthumous life continues above the right doorposts. He is seen lying down, still clutching his head. To his right, a posthumous miracle is depicted. Ergotus, who was ailing, entered the church to pray to San Donnino and to ask for his intervention. He is healed, but exits the church only to discover that his horse has been stolen by a thief. He re-enters the church, prays again to the saint, and his horse is returned. (Figure 14) It is the second part of the episode that is portrayed here. The cycle depicting the saint's life ends with the story concerning the finding of his body long after its original location had been forgotten. A concerted search was undertaken. Meanwhile, on the other side of the Stirone, the crowds prayed fervently in the church of San Dalmazio. When notice of the discovery of the body reached the faithful, they bolted from the church *en masse* and tried to rush across the bridge spanning the river. Their weight was so great that the bridged collapsed and fell into the river. Despite the disaster, a pregnant woman crossing the bridge was unharmed. Here she is shown standing above the remnants of the bridge. (Figure 15) The representation of a pregnant, secular woman is certainly astonishing. More pertinent to my theme, however, is the observation that pilgrims and other viewers of the façade could easily identify with her. In them, she found a receptive audience.

Figure 14. Fidenza, Cathedral, façade, Life of San Donnino, det. (Photo: author)

Figure 15. Fidenza, Cathedral, façade, Life of San Donnino, det. (Photo: author)

Moreover, I would argue that the narrative of San Donnino's life, with its emphasis on his faith, as well as that of others, marks a departure from earlier depictions of saints' lives in Romanesque Italy. Earlier cycles, such as the life of San Geminiano on the Porta dei Principi located on the south flank of the cathedral at Modena, dating from approximately 1110-1115, display a different emphasis.[12] Geminiano is cast as a hero who sails to the east and removes a demon from the emperor's daughter. In turn, the emperor bestows gifts on San Geminiano who then returns triumphantly to Modena in a procession, an Adventus that resembles that of a Roman emperor. The last scene on the lintel at Modena depicts the burial of the saint. The entire message of the lintel of the Porta dei Principi at San Geminiano trumpets the power of the saint rather than his faith. Instead, at Fidenza, the emphasis is on the saint's faith as he battles to practice his religion despite the pagans' efforts to suppress that religion. Even the miracle of the horse resulted from Ergotus's prayer, rather than from the physical intervention of the saint. The efficacy of faith and prayer could not be lost on the pilgrims standing in front of the façade of the cathedral at Fidenza.

The audience is considered further in yet another original theme sculpted on the façade of Fidenza's cathedral. I refer to the reliefs just outside and above the niches housing David and Ezekiel.[13] (Figures 5-6) The latter depicts, at the left, a striding angel gesturing towards the entrance to the church. The figures, seemingly a family, appear to be pilgrims. They carry walking sticks, bundles over their shoulders, and purses. At the very least, their attire suggests that they are rough-hewn country folk visiting the city. The inscription associated with the image of the Virgin and Child immediately above the head of Ezekiel states that the fruit of the Virgin's womb, Christ, is the source of salvation be one rich or poor. The humble figures at the right, poor in terms of worldly goods, stand in stark contrast to those at the left above the head of David. Again comprised of a family of three, they are lavishly dressed and carry small, easily held offerings instead of heavy bundles. The image at the top of David's niche is the Presentation in the Temple. The pilgrim's presentation of offerings to the church thus mirrors Christ being offered in the temple. Historical and contemporary are parallel; indeed, the historical becomes personal.

At the cathedral of Fidenza, the pilgrims could also see themselves in a highly specific sense. For, as they walked along the façade of the cathedral on their way to rejoin the Via Aemilia, they would have walked past the façade's south tower. There, on the front of the tower, they would have seen a series of rollicking images

12 On the Porta dei Principi, see Dietl, Albert, *Defensor Civitatis. Der Stadtpatron in romanischen Reliefzyklen Oberitaliens*, Munich, 1998, pp. 10-175; and, Glass, *The Sculpture of Reform* (as in note 7), pp. 184-88. For illustrations, see p. 125, figs. 4.19-4.20.

13 I have previously discussed these images in "Civic Pride and Civic Responsibility" (as in note 6). For another interpretation, see Kojima, Yoshie, "Sulla raffigurazione di due famiglie nel Duomo di Fidenza", *Iconographica* 4 (2005), pp. 46-57.

that are reminiscent of Chaucer's *Canterbury Tales*. (Figure 16) The pilgrims could easily recognize themselves in the figures embracing and fighting, activities that surely took place along the pilgrimage roads. Even more to the point is the frieze the pilgrims would have seen as they turned the corner from the façade to the south flank of the cathedral at Fidenza. (Figure 17) Contiguous with the aforementioned frieze on the front of the south tower, this frieze depicts the pilgrimage procession itself. Here, pilgrims carry various items of use on their voyage, while a thoroughly spoiled dog rides astride a horse. Thus, as the pilgrims could identify with the rich and the poor families entering the church, and as they could be instructed by the depictions of the Ten Commandments and the Beatitudes so, too, they could see themselves undertaking a pilgrimage.

Figure 16. Fidenza, Cathedral, façade, south tower, frieze, (Photo: author)

Figure 17. Fidenza, Cathedral, south flank, tower, frieze, (Photo: author)

Not only is the same audience invoked by the depiction of the Corporal Acts of Mercy, already seen on the left doorpost of the nearby baptistery at Parma, but also, other churches along the Via Francigena speak to that very same audience. The church of San Biagio at Talignano is a fascinating example of the genre.[14] (Figures 18-19) An extraordinarily small church, it has been heavily restored. Its tympanum depicts a highly unusual scene: the Psychostasis or Weighing of the Souls, a theme that goes back at least to the Egyptians and was also popular among the Greeks.[15] In medieval culture, it is unusual to depict the Psychostasis alone. Normally, as at S. Lazare at Autun, for example, the theme is depicted as part of the Last Judgment.

14 On San Biagio at Talignano, see Dall'Aglio, Italo, *La diocese di Parma. Appunti di storia civile e religiosa sulle 311 parrocchie della diocese*, Parma, 1966, pp. 1006-1015; and, Calidoni, Mario, "Talignano: chiesa parrocchiale di S. Biagio", in Quintavalle, *La strada Romea* (as in note 4), pp. 192-193.

15 Phillips Perry, Mary, "On the Psychostasis in Christian Art", *Burlington Magazine* 22 (1912-13), pp. 94-105, 208-18.

Figure 18. Talignano, San Biagio, exterior (Photo: author)

Figure 19. Talignano, San Biagio, tympanum, the Psychostasis (Photo: author)

In the tympanum at Talignano, Saint Michael stands at the left holding a sword in one hand and placing his other hand on the scales. In the pan of the scale next to him, there is a human head which may be that of a monk, for there appears to be a fringe of hair suggesting a tonsure. At the right of the tympanum, are two devils. One stands and seems to grapple rather unenergetically with Saint Michael for possession of the scales. Below, at the level of the scales, is a devil stretched out on the ground and reaching towards the scales. Behind him floats a human head bereft of its moorings. In the pan of the scales at the side of the devils, is a head whose face has thick, distorted lips that are clearly grimacing. Because it is not at all evident whether the devils or Saint Michael are in possession of the scales used in the Talignano Psychostasis, the facial expression of the heads in the pans is the primary indication of the outcome of the struggle between Saint Michael and the devils, although the left pan does seem to be somewhat heavier.

It seems to me that the theme of the Psychostasis, heretofore not represented in Italian Romanesque sculpture, offers a forceful and specifically focused way to attract the attention of the pilgrim passing by, for it personalizes the subject by depicting the contrasting fates of only two individuals. The pilgrim or other viewer cannot be distracted from the message, as he or she might be when viewing an entire Last Judgment with its vast panoply of the judge, the apostles, the saved, the damned, devils, various sins and so forth. The tympanum at San Biagio at Talignano thus speaks directly and forcefully to the individual sinner who gazes up at it.

Moving along the Via Francigena, we next arrive at the church of Santa Maria Assunta in Fornovo di Taro.[16] (Figure 20) Like San Biagio at Talignano, it, too, has been restored many times and, in this case, its sculpture has been rearranged. For example, on the façade to the right of the entrance, is a panel that may once have been part of a pulpit. (Figure 21) At the center is a figure whose multiple money bags can only signal greed. A Hell mouth is at the left and, and before at the right, a number of devils busy themselves with various hellish activities. To the right of the entrance, there is now installed the unmistakable figure of a pilgrim dressed in heavy clothing. He carries a bucket, keys and a sack over his shoulder. (Figure 22) As a pilgrim enters the church at Fornovo di Taro, she sees on the right a capital depicting the Expulsion from paradise, the only narrative capital in the entire church. (Figure 23) Surely the capital is intended to remind those entering that redemption is contained within the church and made possible by Christ's sacrifice re-enacted on the altar. A similar scheme appears at another well-known pilgrimage site, the church of St. Trophîme at Arles. (Figure 24) There, as the pilgrim approaches the north side of the porch, she is greeted by the image of the Expulsion below which is Saint Michael weighing souls, clearly an exception to my generalization concerning the unusual presence of the Psychostasis in the tympanum of San Biagio at Talignano.

16 On Fornovo di Taro, see Dall'Aglio, Italo, *La diocese di Parma* (as in note 14), pp. 492-98; and, Moratti, Valeria, "La pieve di Santa Maria Assunta a Fornovo di Taro", in *Medioevo: I modelli*, Quintavalle, Carlo Arturo, ed., Milan, 2002, pp. 555-566.

Figure 20. Fornovo di Taro, Santa María Assunta, exterior (Photo: author)

Figure 21. Fornovo di Taro, Santa María Assunta, façade, det. Hell (Photo: author)

Figure 22. Fornovo di Taro, Santa María Assunta, façade, det., Pilgrim (Photo: author)

Figure 23. Fornovo di Tarò, Santa María Assunta, narthex, capital, Expulsion (Photo: author)

Inside the church at Fornovo di Taro, a panel depicting the life of Saint Margaret of Antioch now serves as an altar frontal; it, too, may once have been part of a pulpit.[17] (Figure 25) This sculpted version of the life of Saint Margaret of Antioch is unique in Romanesque Italy. The story of her life is as follows. Born at Antioch most likely during the reign of the Emperor Diocletian, she lost her mother at an early age and being disliked by her pagan father, she went to live with an older woman, often identified as her former wet nurse, who taught her the ways of Christianity. While tending her flocks one day, she was seen by Olybrius, a pagan Roman prefect who had come to Antioch to persecute Christians. Greatly taken by Margaret's beauty, Olybrius desired her hand in marriage and sent envoys to determine her availability. Margaret, true to the *topos* of good Christian Virgins, refused both Olybrius and his pagan religion. She was then imprisoned and tortured in various

17 On the Saint Margaret panel, see Italiani, Sabina, "L'ambone di Santa Margherita a Fornovo", *Aurea Parma* 86/2, 2002, pp. 219-56; Glass, Dorothy F., "Saint Margaet of Antioch at Fornovo di Taro", in *Medioevo: imagine e racconto*, Quintavalle, Arturo Carlo, ed., Milan, 2003, pp. 334-39; and, Parker, Elizabeth C., "Modes of Seeing Margaret of Antioch at Fornovo di Taro", in *The Four Modes of Seeing: Approaches to Medieval Imagery in Honor of Madeline Harrison Caviness*, Lane, Evelyn Staudinger, Pastan, Elizabeth Carson, and Shortell, Ellen M., eds. Farnham, England and Burlington, VT, 2009, pp. 274-90.

Figure 24. Arles, Saint Trophîme, porch, north face, Original Sin and Weighing of Souls (Photo: author)

Figure 25. Fornovo di Taro, Santa María Assunta, interior, Life of Santa Margherita (Photo: author)

ways. Eventually, Margaret was swallowed by a dragon, but managed to escape from him because the cross that he had swallowed split open his body. Thereafter, another devil named Beezelbub, emerged from a dark corner of the prison where Olybrius had thrown Margaret; he, too, was vanquished by the saint. Having proved her virtue by neither succumbing to Olybrius's pleas nor abandoning her Christian faith, Margaret perished when Olybrius, frustrated and outraged, ordered her beheaded. Her soul was then carried to heaven by an angel. By omitting this last incident, the saint's beheading, the sculptor encourages the audience to focus on Saint Margaret's faith and the benefits derived therefrom.

Most of the narrative, but not all of it, is arranged in a boustophedron, so that the thread of the story alternates between the two tiers. The story of Saint Margaret of Antioch can, I think, be likened to that of San Donnino at his eponymous cathedral in Fidenza. For, unlike the aforementioned earlier Romanesque narratives such as the life of San Geminiano at Modena, Margaret, like Donnino, is not shown performing heroic miracles that free others from their woes. Instead, Margaret conquered the dragons through her own faith, a faith that allowed her to endure the tortures of the dreadful Olybrius. Margaret's devotion thus serves as an exemplum to those visiting this small church along the Via Francigena.

Throughout this brief paper, I have argued that the subject matter of a series of original and unique sculptural programs in and on churches along the

Via Francigena was addressed explicitly to the pilgrims who followed that route to Rome. Pilgrims thus emerge as a significant new audience that is to be addressed specifically. I would, however, be remiss if I failed to place this phenomenon in a broader historical context, that is, the growing appeal to individual conscience that is the embodiment of a complex series of factors that emerged gradually in the twelfth century, most particularly in Italy where the communal form of government both encouraged and demanded responsibility. It is, for example, worth noting that twelfth century theologians began to count Christian penance, or confession, as one of the seven sacraments. That practice received the official imprimatur of the church at the Fourth Lateran Council held in 1215.[18] Similar concerns permeate *Audita tremendi*, the papal bull issued by Gregory VIII after the shocking defeat of the West in the Holy Land at the Horns of Hattin in 1187. That bull became the rallying cry for the Third Crusade. Therein, an anguished Gregory VIII placed the blame not on an unjust judge, but rather on individual acts. The pope wrote: "We ought not to believe, however, that these things happened through the injustice of a violent judge, but rather through the iniquity of a delinquent people...". The Pope went on to say: "It is, therefore, incumbent upon all of us to consider and to choose to amend our sins by voluntary chastisement and to turn to the Lord our God with penance and with works of piety; and we should first amend to ourselves what we have done wrong and then turn our attention to the treachery and malice of the enemy ... And so consider, my sons, how you came into this world and how you are going to leave it, how all things are passing and how too your life is transitory, and accept with an act of thanksgiving the opportunity for repentance and doing good...".[19]

The interest in preaching and guiding, as opposed to judging and condemning, was already old in the thirteenth century, at least in Italy. At the aforementioned Fourth Lateran Council held in 1215, an edict on preaching noted that bishops, especially those in large dioceses, may not be able to minister personally to their entire flock. They were therefore instructed to choose suitable men to perform the function of preaching.[20] At virtually the same time, the Franciscan and Dominican orders, both devoted to preaching, received papal approval. Francis and Dominic were not historical figures evoked as traditional authorities shrouded in the distant past, but rather as men who walked on this earth, began life in the secular world, and only gradually attained sanctity. They addressed birds and sinners, sultans and popes. Their example was both palpable and imitable. The pilgrims walking along the Via Francigena to Rome must thus be seen as one part of a larger social and religious movement that took place during the late twelfth and early thirteenth centuries.

---

18 Canon 21. See http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran4.html. Accessed 12/23/10.

19 *Historia de expedition Friderici imperatoris*, Chroust, Anton, ed., MGH, Scriptores rerum Germanicarum, n.s. 5, Berlin, 1928, pp. 6-10. The translation quoted here appears in Riley-Smith, Jonathan, *The Crusades, Idea and Reality, 1095-1274*, London, 1981, pp. 64-67.

20 Canon 10. See http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran4.html. Accessed 12/23/10.

Jean de Tournai e altri pellegrini del Quattrocento sugli 'itineraria peregrinorum' italiani

Giuseppe Arlotta
Centro Italiano di Studi Compostellani

Ai miei nipotini Elisa e Davide

Jean de Tournai è uno dei tanti pellegrini del XV secolo che, provenendo da ogni parte d'Europa, attraversano l'Italia[1] per andare a Roma[2], a

1 Per la presente ricerca sono stati consultati i seguenti repertori bibliografici, cartografici e topografici, grazie alla disponibilità di Biblioteche e di Centri di Ricerca a cui rivolgo un vivo ringraziamento: W. PARAVICINI (ed.), *Europäische Reiseberichte des späten Mittelalters. Eine analytische Bibliographie*, 1, *Deutsche Reiseberichte*, a cura di Christian Halm, Frankfurt am Main 2001²; Id. (ed.), *Europäische Reiseberichte des späten Mittelalters. Eine analytische Bibliographie*, 2, *Französische Reiseberichte*, a cura di Jörg Wettlaufer con la collaborazione di Jacques Paviot, Frankfurt am Main 1999; *Digitized travel accounts of late medieval and early modern Europe*, a cura di "Arbeitsstelle Kiel der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften" di Göttingen; *The Walking Pilgrim*, website a cura di Peter Robin; CIP, *Corpus italicarum peregrinationum*, Istituto Italiano di Scienze Umane di Firenze; CIRIV, *Centro Interdipartimentale di Ricerca sul Viaggio*, Università degli Studi della Tuscia; CIRVI, *Centro Interuniversitario di Ricerche sul Viaggio in Italia*; CISC, *Centro Italiano di Studi Compostellani*, Università degli Studi di Perugia; CISVA, *Centro Interuniversitario Internazionale di Studi sul Viaggio Adriatico*; ISSP, *Istituto di Studi Storici Postali* di Prato; PCN, Portale Cartografico Nazionale; IGMI, Istituto Geografico Militare Italiano, Ente Cartografico dello Stato; G. TIRABOSCHI, *Dizionario topografico-storico degli Stati Estensi*, 2 voll., Modena 1824-1825, ristampa anast., Sala Bolognese 1979; G.B. RAMPOLDI, *Corografia dell'Italia*, 3 voll., Milano 1832-34; E. REPETTI, *Dizionario geografico, fisico, storico della Toscana*, 5 voll. e suppl., Firenze 1833-45; C. CANTÙ et alii, *Grande illustrazione del Lombardo-Veneto, ossia Storia delle città, dei borghi, comuni, castelli ecc. fino ai tempi moderni* , 5 voll. in 6 tomi, Milano 1858-1861; S. PIERI, *Toponomastica della Valle dell'Arno*, Roma 1919; Id., *Toponomastica della Toscana meridionale e dell'arcipelago toscano*, Siena 1969; G. COLELLA, *Toponomastica pugliese*, Trani 1941; G. AMADIO, *Toponomastica marchigiana*, 6 voll., Montalto Marche, Ascoli Piceno 1951-1957; C. BATTISTI, *Atlante Toponomastico della Venezia Tridentina*, Firenze 1952; N. LAMBOGLIA, G. SERRA, *Dizionario di toponomastica ligure*, Bordighera 1962; D. OLIVERI, *Toponomastica veneta*, Firenze 1962; Id., *Dizionario di toponomastica lombarda: nomi di comuni, frazioni, casali, monti, corsi d'acqua*, Milano 1961; Id., *Dizionario di toponomastica piemontese*, Brescia 1965; G. ALESSIO, *Toponomastica storica dell'Abruzzo e del Molise*, Napoli 1965; G. FRAU, *Dizionario toponomastico del Friuli-Venezia Giulia*, Udine 1968; G. ROHLFS, *Dizionario toponomastico e onomastico della Calabria*, Ravenna 1974; G. PETRACCO SICARDI, R. CAPRINI, *Toponomastica storica della Liguria*, Genova 1981; F. GRANUCCI, *Prontuario bibliografico di toponomastica italiana*, Firenze, Dipartimento di Linguistica - Università degli Studi di Firenze, 1988; P. BOSELLI, *Dizionario di toponomastica bergamasca e cremonese*, Firenze 1990; G.B. PELLEGRINI, *Toponomastica italiana. 10000 nomi di città, paesi, frazioni, regioni, contrade, fiumi, monti spiegati nella loro origine e storia*, Milano 1994²; G. CARACAUSI, *Dizionario onomastico della Sicilia*, 2 voll., Palermo 1994; A. MALOSSINI, *Dizionario di toponomastica*, Milano 1997; E. KÜHEBACHER, *Die Ortsnamen Südtirols und ihre Geschichte*, 3 voll., Bolzano 1995-2000; G. GASCA QUEIRAZZA et alii, *Dizionario di toponomastica. Storia e significato dei nomi geografici italiani*, Torino 2003; R. AMBROGIO, *Nomi d'Italia. Origine e significato dei nomi geografici e di tutti i comuni*, Novara 2004; A. SCIARRETTA, *Toponomastica d'Italia. Nomi di luoghi, storie di popoli antichi*, Milano 2010.

2 R. STOPANI, *Le vie del giubileo. Guida, storia, percorsi*, Pomezia 1996; F. GLIGORA, B. CATANZARO, *Anni Santi. I giubilei dal 1300 al 2000*, Città del Vaticano 1996; C. NARDELLA, *La Roma dei visitatori colti: dalla mentalità umanistica di Maestro Gregorio (XII-XIII secolo) a quella medioevale di John Capgrave (XV secolo)*, in «Archivio della società romana di storia patria», 119 (1996), pp. 49-64; TH. SZABÓ, *Le vie per Roma*, in *La storia dei Giubilei. 1300-1423*, I, a cura di G. Fossi, Roma 1997, pp. 70-89; D.J. BIRCH, *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages: continuity and change*, Woodbridge 1998; G. MORELLO (a cura di), *Pellegrini alla tomba di Pietro*, Milano 1999; M. D'ONOFRIO (a cura di), *Romei e Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350)*, catalogo della mostra (Roma 29 ottobre 1999 - 26 febbraio 2000), Milano 1999; G. PALUMBO, *Giubileo Giubilei. Pellegrini e pellegrine, riti, santi, immagini per una storia dei sacri itinerari*, Prefazione di S. Boesch Gajano, Roma 1999; M. RIGHETTI TOSTI-CROCE (a cura di), *Anno 1300 il primo giubileo. Bonifacio VIII e il suo tempo*, Catalogo della Mostra (Roma, 12 aprile - 16 luglio 2000), Milano 2000; M. MIGLIO, *In viaggio per Roma*, Bologna 1999; Id., *Pellegrinaggi a Roma*, Roma 1999; Id., *Pellegrinaggio e giubileo, in Il mondo dei pellegrinaggi*. Roma, Santiago, Gerusalemme, a cura di P. Caucci von Saucken, Milano 1999, pp. 57-72; K. HERBERS, *Pellegrini a Roma, Santiago, Gerusalemme*, in Ibid., pp. 103-134; P. CAUCCI VON SAUCKEN, *La via Francigena y los caminos de acceso a Roma*, in Ibid., pp. 137-186; Id., *Le vie del Giubileo, metodo e tipologia*, in *Vie di pellegrinaggio medievale attraverso l'Alta Valle del Tevere*, Atti del Convegno (Sansepolcro, 27-28 settembre 1996), a cura di Enzo Mattesini, Città di Castello 1998, pp. 1-16; Id., *Roma e Santiago di Compostella*, in *Romei e Giubilei* cit., pp. 65-72; Id., *Roma y Santiago: peregrinos, caminos y jubileos*, in *Santiago de Compostela: ciudad y peregrino*, Actas del V Congreso internacional de Estudios jacobeos, a cura di Robert Plötz, Santiago de Compostela 2000, pp. 445-459.

Gerusalemme[3] e a Santiago di Compostella[4]. Sono i tre *loca sancta* più venerati

---

3 M. PASTORE STOCCHI, *Note su alcuni itinerari in Terrasanta dei secoli XIV e XV*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 3 (1967) 2, pp. 185-202; *Viaggiatori e pellegrini italiani in Terrasanta fra Trecento e Quattrocento*, Atti del Seminario di Storia Medievale della Facoltà di Magistero di Magistero di Firenze, a.a. 1974/1975, a cura di F. Cardini, Firenze 1975; B. DANSETTE, *Les pèlerinages en Terre Sainte aux XIVe et XVe siècles. Étude sur leurs aspects orginaux et édition d'une relation anonyme de 1486*, Thèse (doctorat de 3ème cycle, Paris 4, Dir. Jacques Heers), Paris 1977; Ead., *Les pèlerinages occidentaux en Terre Sainte: une pratique de la "Dévotion Moderne" à la fin du moyen âge? Relation inédite d'un pèlerinage effectueé en 1486*, in «Archivum franciscanum historicum», 72 (1979) 1-2, pp. 106-133; 72 (1979) 3-4, pp. 330-428; Ead., *Les relations du pèlerinage outre-mer: des origines à l'âge d'or*, in *Croisades et pèlerinages. Récits, chroniques et voyages en Terre Sainte (XIIe-XIVe siècle)*, a cura di D. Régnier-Bohler, Paris 1997, ristampa 2002, pp. 881-892; Ead., *Les pèlerins occidentaux du Moyen Âge tardif au retour de la Terre sainte: confréries du Saint-Sépulcre et paumiers parisiens*, in *Dei gesta per Francos: Études sur les croisades dédiées à Jean Richard / Crusade Studies in Honour of Jean Richard*, a cura di M. Balard, B. Z. Kedar, J. S. C. Riley-Smith, Aldershot 2001, pp. 301-314; Ead., *Le voyage d'outre-mer à la fin du XVe siècle: essai de définition de l'identité pèlerine occidentale à travers le récit de Nicole Le Huen*, in *Chemins d'outre-mer. Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, a cura di D. Coulon, C. Otten-Froux, P. Pagès, D. Valérian, Paris 2004, p. 171-182; C. DELUZ, *Prier à Jérusalem (Permanence et évolution d'après quelques récits de pélerins occidentaux du Ve au XVe siècles)*, in *La prière au Moyen Âge. Littérature et civilisation*, Paris 1981, pp. 187-210; Ead., *Pèlerins et voyageurs face à la mer (XIIe-XVIe siècles)*, in *Horizons marins, itinéraires spirituels (Ve - XVIIIe siècles). Mélanges offerts à Michel Mollat*, a cura di H. Dubois, J.-C. Hocquet, A. Vauchez, II. *Marins, navires et affaires*, Paris 1987, p. 277-288; Ead., *Partir c'est mourir un peu. Voyage et déracinement dans la société médiévale*, in *Voyages et voyageurs au Moyen Âge*, XXVIe Congrès de la SHMES (Limoges-Aubazine, mai 1995), Paris 1996, pp. 291-303; G. BARTOLINI, F. CARDINI, *Nel nome di Dio facemmo vela. Viaggio in Oriente di un pellegrino medievale*, Roma 1991; M. SENSI, *Pellegrini al Santo Sepolcro fra Trecento e Quattrocento*, in *Militia Sancti Sepulcri. Idea e istituzioni*, Atti del Colloquio internazionale (Pontificia Università del Laterano, 10-12 aprile 1996), a cura di K. Elm, C.D. Fonseca, Città del Vaticano 1998, pp. 233-262; Id., *Il pellegrinaggio cristiano a Gerusalemme*, in *I Cavalieri del Santo Sepolcro. I luoghi e le immagini*, Catalogo della Mostra (Biblioteca Vallicelliana, Roma 24 novembre 2004 – 31 gennaio 2005), a cura di A. Monadori Sagredo, Roma 2004, pp. 17-38; A. GRABOÏS, *Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen âge*, Paris/Bruxelles 1998; F. CARDINI, *Gerusalemme*, in Il mondo dei pellegrinaggi. Roma, Santiago, Gerusalemme cit., pp. 321-375; Id., *In Terrasanta. Pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna*, Bologna 2002; J. SUMPTION, *The Age of Pilgrimage: the Medieval Journey to God*, New Jersey 2003; C. DOLCE, *Il pellegrinaggio in Terrasanta nel Quattrocento. Tappe e traversie di uomini in cammino verso il centro della fede*, Firenze 2008; A. LANZA, *Spigolature di letteratura italiana antica*, Roma 2010, pp. 483-538: *La visione del mondo arabo nelle relazioni dei pellegrini scrittori in Terrasanta del Quattrocento*.

4 P. CAUCCI VON SAUCKEN, *I testi italiani di viaggio e pellegrinaggio a Santiago de Compostela*, in *I testi italiani del Viaggio e Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e Diorama sulla Galizia*, Perugia 1982, pp. 9-29; Id., *Relazioni italiane di pellegrinaggio a Santiago del Quattrocento*, in Actas del I Congreso de la Asociación hispánica de literatura medieval (Santiago de Compostela, 2-6 dicembre 1985), a cura di Vicente Beltrán, Salamanca 1987, pp. 235-246; Id., *Les récits de voyage en tant que principale motivation des pèlerinages italiens vers Saint-Jacques-de Compostelle*, in *Les trace du pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle dans la culture européenne*, Atti del convegno internazionale (Viterbo, 28 settembre-1º ottobre 1989), Conseil de l'Europe, Strasbourg 1992, pp. 132-137; Id., *Itinerarios y peregrinos italianos a Santiago e Finisterre*, in *El Camino de Santiago. Camino de Europa*, Curso de Conferencias (El Escorial, 22-26 VII 1991), Pontevedra 1993, pp. 203-213; Id., *I pellegrinaggi a Santiago de Compostela: storia e attualità*, in *Santuario, tenda dell'incontro con Dio. Tra storia e spiritualità*, a cura di L. Andreatta e F. Marinelli, Casale Monferrato 1996, pp. 89-105 ; Id., *Valore e senso del pellegrinaggio a Santiago de Compostela*, in *Il pellegrinaggio. Storia e attualità: Roma, Santiago de Compostela, Gerusalemme*, Mirandola 1997, pp. 51-69; Id., *Camino de Santiago. Un Cammino per l'identità europea*, in *Homo viator. Nella fede, nella cultura, nella storia*, Atti del Convegno (Abbazia di Chiaravalle, Fiastra-Tolentino, 18-19 ottobre 1996) a cura di Bonita Cleri, QuattroVenti, Urbino 1997, pp. 195-209; Id., *Saint-Jacques de Compostelle: Modèle des itinéraires européens*, in *Les itinéraires culturels européens*, a cura di Giovanni Mangion e Isabel Tamen, Editions du Conseil de l'Europe, Strasbourg 1998, pp. 11-14; Id., *Roma y Santiago: peregrinos, caminos y jubileos*, in *Santiago de Compostela: ciudad y peregrino*, Actas del V

del Medioevo cristiano tanto che, in tempi differenti, l'autorità papale avocherà a sé la possibilità di sciogliere o di commutare il voto di pellegrinaggio ad una di queste tre sacre mete, riconoscendo loro, in questo modo, pari dignità di valori e di benefici spirituali[5].

Il concetto è ben espresso nella *Summula confessionis* (1428-9) che fa esplicito riferimento ai «tribus votis peregrinationis, scilicet Hierosolim, ad Sanctum Iacobum et ad Limina Apostolorum in Roma, in quibus votis papa vel summus primarius soli dispensant vel commutant»[6].

Congreso internacional de Estudios jacobeos (Santiago de Compostela 16-19 Settembre 2000), a cura di R. Plötz, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela - Viveiro 2000, pp. 445-459; Id., *Il Cammino di Santiago di Compostella*, in *Pellegrini e luoghi santi dall'antichità al medioevo*, Atti del Ciclo d'Incontri promosso dal Centro Culturale "Campo della Stella", a cura di Marino Mengozzi, Cesena 2000, pp. 51-72; Id., *Culto y cultura de la peregrinación a Santiago de Compostela*, in *Visitandum est. Santos y Cultos en el Codex calixtinus*, in Actas del VII Congreso internacional de Estudios Jacobeos, a cura di Paolo Caucci von Saucken), Santiago de Compostela 2005, pp. 91-106; Id., *Santiago e i Cammini della memoria*, Perugia - Pomigliano d'Arco 2006; M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Las tres grandes peregrinaciones vistas desde Santiago*, in *Santiago, Roma, Jerusalén*, Actas del III Congreso International de Estudios Jacobeos (Santiago de Compostela, 14-16 settembre 1997), a cura di P. Caucci von Saucken, Santiago de Compostela 1999, pp. 81-98; V. HONEMANN, *Motives for pilgrimages to Rome, Santiago and Jerusalem in the later Middle Ages*, in Ibid., pp. 175-186; A. RUCQUOI, *Peregrinos medievales*, in «Tiempo de Historia», 75 (1981), pp. 82-99; U. GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer. Berichte europäischer Jerusalem- und Santiago-Pilger (1320-1520)* (Jakobus-Studien 4), Tübingen 2000.

5 Il 22 febbraio 1300 con la bolla *Antiquorum habet fidem*, Bonifacio VIII indíce il primo Giubileo romano e, ai pellegrini che si recano *ad limina Petri*, concede l'indulgenza plenaria che in precedenza si poteva ottenere solo con il pellegrinaggio armato al Santo Sepolcro, cfr. CARDINI, *In Terrasanta* cit., p. 71; A. FRUGONI, *Pellegrini a Roma nel 1300: cronache del primo giubileo*, Casale Monferrato 1999. L'indulgenza plenaria si ottiene anche con il pellegrinaggio a Santiago di Compostella quando esso è compiuto durante l'Anno Santo Compostellano che è proclamato ogni volta che il 25 luglio, festività di San Giacomo Maggiore, cade di domenica, cioè con una ciclicità di 6, 5, 6, 11 anni. È probabile che il primo Anno Santo Compostellano sia stato celebrato nel 1428 per concessione di papa Martino V, mentre dal 1434 «es posible seguir la celebración regular del Año Santo Compostelano, según los intervalos previstos», cfr. F. LÓPEZ ALSINA, *Años Santos Romanos y Años Santos Compostelanos*, in *Santiago, Roma, Jerusalén* cit., pp. 213-242; B. SCHIMMELPFENNIG, *Die Anfänge des Heiligen Jahres von Santiago de Compostela im Mittelalter*, in «Journal of Medieval History», 4 (1978) 3, pp. 285-303. Sono, infatti, molti i dubbi sull'autenticità della precedente "discutida bula" *Regis Aeterni*, promulgata da Alessandro III (pervenutaci in una copia del sec. XIV), che data il primo Anno Santo Compostellano nel 1179, cfr. A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, 4, Santiago de Compostela 1901, pp. 328-330; M. SENSI, *Santuari mariani e pellegrinaggi nel Medioevo*, in *La Madre del Signore dal Medioevo al Rinascimento, Itinerari mariani dei due millenni*, a cura di E.M. Toniolo, 3, Roma 1998, pp. 54-80; C. D. FONSECA, *"Spiritualium gratiarum munera... perpetuo concesserant": indulgenze e pellegrinaggi*, in *Santiago, Roma, Jerusalén* cit., pp. 119-134.

6 La *Summula confessionis* composta nel 1428-9 da Sant'Antonino arcivescovo di Firenze (1389-1459), fu pubblicata a Milano nel 1484, per i tipi di Antonio Zarotto da Parma, cfr. A. JACOBSON SCHUTTE, *Printed Italian Vernacular Religious Books. 1465-1550: a finding list*, Genève 1983, s.v.; S. ORLANDI, *Bibliografia antoniniana: descrizione dei manoscritti della vita e delle opere di S. Antonino O.P. Arcivescovo di Firenze, e degli studi stampati che lo riguardano*, Città del Vaticano 1962, pp. 295-331; M. SENSI, *Il pellegrinaggio votivo lauretano*, in «Studia Picena», 69 (1994), p. 205, nota 5; FONSECA, *"Spiritualium gratiarum munera... perpetuo concesserant"* cit., pp. 119-134.

Proprio nel Quattrocento un altro pellegrinaggio, quello alla Santa Casa di Loreto[7], si afferma a tal punto che, all'inizio del secolo successivo, Leone X, con il breve pontificio *Alias, postquam* del 24 maggio 1520, lo equiparerà alle *tres peregrinationes maiores*[8].

A proposito del pellegrinaggio al Santo Sepolcro, è necessario ricordare che, prima di intraprendere il viaggio, i pellegrini devono recarsi a Roma per chiedere la *licentiam veniendi ad Terram Sanctam* che può essere rilasciata solo dal papa –o dalla Penitenzieria Apostolica– direttamente nelle mani del pellegrino[9].

Di questo obbligo raccogliamo la testimonianza diretta di due pellegrini. Il senese Mariano di Nanni, giunto a Gerusalemme nel 1435, racconta l'incontro con il guardiano del Monte Sion il quale «ammonì [che], se nessuno vi fusse ito senza licentia del Santo Padre, s'andasse a fare assolvere a lui, imperocché era escomunicato

7 PIETRO DI GIORGIO TOLOMEI [†1473], *Translatio miraculosa ecclesie beate Marie virginis de Loreto*, Roma, Marcello Silber, non prima del 1521, cfr. A. TINTO, *Gli annali tipografici di Eucario e Marcello Silber (1501-1527)*, Firenze 1968, p. 151, n. 261; GIACOMO RICCI, *Virginis Mariae Loretae historia, sec. XV*, a cura di Giuseppe Santarelli, Loreto 1987; *Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa e Orient*. Atti del Convegno (Villa Cagnola di Gazzada, Fondazione Ambrosiana Paolo VI, 19-21 maggio 1995), a cura di F. Citterio, L. Vaccaro, Brescia 1997; SENSI, *Il pellegrinaggio votivo lauretano* cit., pp. 205-237; Id., *Santuari mariani e pellegrinaggi nel Medioevo* cit., pp. 54-80; Id., *Il motivo della Gerusalemme celeste nel santuario di Loreto, icona del Santo Sepolcro e di Nazaret*, in *Gerusalemme ieri, oggi, sempre*, Atti del Convegno organizzato dall'Ordo equestris Sancti Sepulcri Hierosolymitani, Luogotenenza per l'Italia centrale, Sezione Umbria (Perugia, 5 aprile 1997), Perugia 1999, pp. 57-85; Id., *L'Umbria terra di santi e di santuari*, in M. SENSI, M. TOSTI, C. FRATINI, *Santuari nel territorio della provincia di Perugia*, Saggi introduttivi di André Vauchez e Sofia Boesch Gajano, Perugia 2002, pp. 17-121; Id., *Confraternite lauretane e pellegrinaggio*, in *Pellegrini verso Loreto*, Atti del convegno *Pellegrini e pellegrinaggi a Loreto nei secoli XV-XVIII* (Loreto 8-10 novembre 2001), Ancona 2003, pp. 111-152; Id., *Le vie e la civiltà dei pellegrinaggi nell'Italia Centrale. L'esempio umbro*, in *Le vie e la civiltà dei pellegrinaggi nell'Italia Centrale*, Atti del Convegno di studio svoltosi in occasione della tredicesima edizione del "Premio internazionale Ascoli Piceno" (Ascoli Piceno, 21-22 maggio 1999), a cura di Enrico Menestò, Spoleto 2000, pp. 111-132; F. UNCINI, *Le vie dei pellegrini nelle Marche*, in Ibid., p. 53-74; F. GRIMALDI, *Pellegrini e pellegrinaggi a Loreto nei secoli XIV-XVII*, Foligno 2001; R. PACIARONI, *Pellegrinaggi penitenziali nelle Marche del XV secolo*, in *Munus Amicitiae. Scritti per il 70° Genetliaco di Floriano Grimaldi*, a cura di Gianfranco Paci, Maria Luisa Polichetti, Mario Sensi, Loreto 2001, pp. 255-263.

8 «[...] Alias, postquam ecclesiam Beate Marie de Laureto, nullius diocesis, in collegiatam ecclesiam ereximus, ob miracula que assidue ibidem, Matris precibus exoratus, operatur Altissimus, et ut ecclesia ipsa a christifidelibus frequentius visitetur, per nostras sub forma motus proprii litteras, manu nostra subscriptas, de apostolice potestatis plenitudine decrevimus et statuimus, vota quecumque eidem ecclesie facta non posse nec debere ab aliquo (modo) etiam auctoritate apostolica, in alia pietatis opera commutari, et illa quatuor aliis exceptis votis, videlicet ultramarino, visitationis liminum Apostolorum, Sancti Jacobi in Compostella, necnon religionis et castitatis, adjungi, et in bulla que in die Cene Domini legi consuevit describi debere voluimus, mandavimusque, sub certis tunc expressis penis, officialibus curie nostre, ne litteras aliquas commutationum aut remissionum votorum hujusmodi ecclesie de Laureto factorum concernentes expedire, quinimo illa[s] semper cum predictis quatuor votis expedire deberent. [...]». Per il testo integrale, cfr. U. CHEVALIER, *Nôtre-Dame de Lorette. Étude historique sur l'authenticité de la Santa Casa*, Paris 1906, pp. 305-306.

9 B. DANSETTE, *Jean de Tournai, pèlerin hiérosolomytain*, in *Pèlerinages et croisades*, Actes du 118e congrès annuel des Sociétés historiques et scientifiques (Pau, octobre 1993), préfacé par Léon Pressouyre, Paris, Éditions du CTHS, 1995, p. 270; A. MEYER, C. RENDTEL, M.E. WITTMER-BUTSCH, *Pöpste, Pilger, Pönitentiarie: Festschrift für Ludwig Schmugge zum 65. Geburtstag*, Tübingen 2004.

di maggiore escomunicazione; lui ha l'autorità di potere assolvere...»[10]. Anche il pellegrino inglese William Wey, giunto nel 1458 a Gerusalemme, è accolto dal guardiano del Convento del Monte Sion, il quale gli chiede se tutti i pellegrini del suo gruppo abbiano la «licentiam a domino papa veniendi ad Terram Sanctam; non habentibus licenciam culpat propter disobedienciam ecclesie Catholice, attamen dicit se habere auctoritatem absolvendi eos; et movet eos confiteri, et ut habeant veram caritatem per quam indulgencie Sancte Terre adipisci possunt»[11].

C'è, quindi, la possibilità di evitare il viaggio a Roma chiedendo l'assoluzione al guardiano del Convento del Monte Sion, ed è una scelta che fanno tanti pellegrini, ma tanti altri ritengono che sia più significativo recarsi nella Città Eterna e chiedere la licenza e la benedizione al sommo pontefice.

In ogni caso, per andare in Terrasanta l'imbarco più sicuro è quello di Venezia[12]. La città della Serenissima, infatti, dispone di un efficiente e sicuro servizio di navi. In particolare, nel 1399 il Senato veneziano autorizza alcuni privati a costruire galee per adibirle all'esclusivo trasporto dei pellegrini in Terrasanta i cui viaggi, nel Quattrocento, sono attestati in un periodo compreso tra il 22 aprile e il 3 luglio di ogni anno[13]. Nella stiva si sistemano dai 70 ai 160

10 *Del viaggio in Terra Santa fatto e descritto da ser Mariano da Siena nel secolo XV. Codice inedito*, Firenze 1822, pp. 73-74. Per il pellegrinaggio di Mariano di Nanni, v. *infra*, nota 46.

11 *The itineraries of William Wey, fellow of Eton college, to Jerusalem, A.D. 1458 and A.D. 1462, and to Saint James of Compostella, A.D. 1456*, London 1857, p. 31; WILLIAM WEY, *Itinerarium peregrinacionis (1458)*, edizione e introduzione a cura di Pietro Porcasi, Edizioni digitali del CISVA 2010, p. 34. Per il pellegrinaggio di William Wey, v. *infra*, nota 57.

12 Santo Brasca nel 1480 scrive: «...viaggiate via Venezia, perché è il luogo d'imbarco più conveniente del mondo», cfr. SANTO BRASCA, *Viaggio in Terrasanta (1480)*, con in appendice *Itinerario di Gabriele Capodilista, (1458)*, a cura di A.L. Momigliano Lepschy, Milano 1966, p. 128. Per il pellegrinaggio di Santo Brasca, v. *infra*, nota 74. Nel 1485, Francesco Suriano spiega «perché più facilmente se va da Venetia in terra sancta che da qualunque altra parte de la Italia» e precisa che «nulla altra natione è tanto sicura da pyrati e ladri maritimi quanto la Veneta», cfr. G. GOLUBOVICH, *Il trattato di Terrasanta e dell'Oriente di Frate Francesco Suriano, Missionario e viaggiatore del secolo XV (Siria, Palestina, Arabia, Egitto, Abissinia ecc.)*, edito per la prima volta nella sua integrità su due Codici della Comunale di Perugia e sul testo Bindoni, Milano 1900; ristampa Charleston, Nabu Press, 2010, pp. 14-15. Per il pellegrinaggio di Francesco Suriano, v. *infra*, nota 80. Sull'efficienza dei servizi marittimi veneziani, cfr. J. SOTTAS, *Les messageries maritimes de Venice aux XIVe et XVe siècle*, Paris 1938; E. CROUZET-PAVAN, *Récits, images et mythes: Venise dans l'iter hierosolomytain (XIVe-XVe siècles)*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Âge, temps modernes», 96 (1984), p. 489-535; Ead., *Le port de Venise aux XIVème et XVème siècles: faux-semblants, definitions, mutations*, in *Città portuali del mediterraneo, storia e archeologia*, Atti del Convegno Internazionale (Genova 1985), a cura di E. Poleggi, Genova 1989, pp. 231-249; U. TUCCI, *I servizi marittimi veneziani per il pellegrinaggio in Terrasanta nel Medioevo*, in «Studi Veneziani», n.s., 9 (1985), pp. 43-66; E. ASHTOR, *Venezia e il pellegrinaggio in Terrasanta*, in «Archivio Storico Italiano», 143 (1985), pp. 197-223; J. SUMPTION, *Monaci santuari pellegrini. La religione nel Medioevo*, Roma 1993², pp. 228-236: *Il viaggio via mare*; M. TANGHERONI, *Itinerari marittimi a Gerusalemme*, in Il *mondo dei pellegrinaggi. Roma, Santiago, Gerusalemme* cit., pp. 213-256; G. RAVEGNANI, *I "veneziani" verso Gerusalemme (secc. XIV-XV)*, in *Tra Roma e Gerusalemme nel Medioevo. Paesaggi umani ed ambientali del pellegrinaggio meridionale*, Atti del Congresso Internazionale di Studi (Salerno-Cava de' Tirreni-Ravello, 26-29 ottobre 2000), a cura di M. Oldoni, I, Salerno 2005, pp. 181-192.

13 CARDINI, *In Terrasanta* cit., pp. 302-303.

pellegrini[14] e ognuno di loro dispone di uno spazio, ben rimarcato con il gesso, in cui deve sistemarsi assieme al proprio bagaglio[15]. Queste navi viaggiano di solito assieme ai convogli mercantili che sono scortati da imbarcazioni equipaggiate ed armate per fronteggiare gli assalti dei Turchi[16]. Tutti i pellegrini, inoltre, sono tutelati dalla legge veneziana che infligge pene severissime a coloro i quali si macchiano di reati di qualsiasi natura perpetrati ai loro danni[17].

Da quanto fin qui esposto, emerge un nuovo sistema di *itineraria peregrinorum* italiani che pone i suoi punti nodali a Roma, a Loreto e a Venezia, porta della Terrasanta.

Da ogni parte d'Europa, il pellegrino che vuole andare a Roma, a seconda della provenienza, utilizza prevalentemente uno dei seguenti valichi alpini: il Monginevro, il Moncenisio, il Gran San Bernardo, il San Gottardo, il Passo di Resia, il Brennero, il Passo di Coccau a Tarvisio[18].

Deve poi superare uno dei seguenti valichi appenninici[19]: il Passo dei Giovi (tra Genova e Milano, e tra Genova e i valichi del Moncenisio e del Monginevro)[20],

---

14 Ibid., p. 306.

15 Ibid., pp. 367-378: *Le condizioni materiali.*

16 R. TOLOMEO, *In viaggio da Venezia alla Terrasanta tra tempeste e pirati*, in *La Dalmazia nelle relazioni di viaggiatori e pellegrini da Venezia tra Quattro e Seicento*, Convegno di Studi (Roma, 22-23 maggio 2007), a cura di S. Graciotti, Roma 2009, pp. 307-324.

17 CARDINI, *In Terrasanta* cit., pp. 302-320: *Il servizio "di linea" di Venezia.*

18 F. DAL NEGRO, G. MOTTA, M. TONELLI, *I valichi alpini*, Brescia 1992; R. SALVARANI, *Le strade della devozione: mondo germanico e mondo latino sui percorsi dei pellegrini tra Alpi e Appennino dal Mille al Concilio di Trento*, Brescia 1997; E. CASON, *Uso dei valichi alpini orientali dalla preistoria ai pellegrinaggi medievali*, Udine 2001.

19 M. BARONCELLI, *Dall'Appennino al Montalbano: i collegamenti tra la Via Francigena e i valichi appenninici alternativi al Monte Bardone*, Firenze 1998; G. ROSSINI, *Valichi stradali d'Italia. Catalogo di 4000 valichi italiani classificati per regione, per ordine alfabetico e per quota*, Portogruaro 2001; M. SALVO, D. CANOSSINI, *Appennino ligure e tosco-emiliano*, Milano 2003; P. FOSCHI, *Vie dei pellegrini nell'Appennino bolognese*, Bologna 2008.

20 Il più antico Itinerario di Poste, pubblicato in Italia nel 1562, tra Genova e Milano segnala il seguente itinerario: Genova, Pontedecimo, [Passo dei Giovi], Borgo Fornari (comune di Ronco Scrivia), Isola del Cantone, Arquata Scrivia, Bettole, Tortona, Voghera, Bastida Pancarana, Pavia, Binasco, Milano, cfr. *Le poste necessarie a' corrieri, per l'Italia, Francia, Spagna, & Alemagna, aggiontoui anchora gli nomi de tutte le fiere, che se fanno per tutt'il mondo. Con la sua tauola nouamente stampata*, appresso Damiano Turlino, ad instantia de Ioanne Battista Bozola, Brescia 1562; rist. anast., a cura di V. Salierno, Milano 1972; rist. anast., a cura di G. Migliavacca, Tortola (Isole Vergini Britanniche) 2007, p. 25. Lo stesso testo (pp. 30-31) indica l'itinerario da Genova al Moncenisio: Genova, Pontedecimo, [Passo dei Giovi], Borgo Fornari, Voltaggio, Gavi, Basaluzzo, Alessandria, Felizzano, Asti, Bellotto (comune di Villafranca d'Asti), Poirino, Moncalieri, Torino, Rivoli, Sant'Ambrogio di Torino, San Giorio di Susa, Susa, Novalesa, Moncenisio. Da Susa, inoltre, puntando a Sud-Ovest si passa per Sauze d'Oulx (TO) e si giunge al valico del Monginevro. La strada sarà resa carrozzabile nel 1823 ("Regia Strada dei Giovi"). Un altro collegamento importante tra Genova e i valichi del Moncenisio e del Monginevro è l'antica "Strada della Canellona" che collega Genova-Voltri a Ovada (e quindi ad Alessandria e ad Asti) utilizzando il Passo di "Giovo di Masone" fino al 1872 quando sarà aperta la strada carrozzabile che attraverserà il Passo del Turchino, cfr. G. ROSSO, *Le vie di comunicazione della Liguria e la loro funzione storica*, in «Atti della Società linguistica di scienze e lettere», 11 (1932), p. 394. Per i collegamenti viari tra la costa genovese e l'entroterra, cfr. F. CAPECCHI, *Le vie del sale e altri percorsi: 9 itinerari tra pianura e mare*, Pavia 2000.

il Passo della Cisa (tra Parma e La Spezia)[21], il Passo della Futa (tra Bologna e Firenze)[22], il Passo di Serra (tra Bagno di Romagna e Arezzo)[23].

Tutte le strade che attraversano i citati valichi confluiscono a Siena da dove si prosegue per Viterbo e, quindi, per Roma[24]. Ottenuta la licenza pontificia, come detto, il pellegrino si rimette in cammino da Roma verso il porto di Venezia passando dalla Santa Casa di Loreto[25].

Un altro porto fondamentale per gli *itineraria peregrinorum* è quello di Genova, per i suoi collegamenti con l'Europa occidentale, attraverso i valichi del Moncenisio e del Monginevro[26], e attraverso le coste meridionali di Francia e Spagna. Sono i punti di accesso all'Italia da Occidente che, se percorsi nel verso opposto, consentono ai pellegrini di confluire a Tolosa da dove inizia la via omonima che immette nel Cammino di Santiago[27]. Strategica è, inoltre, la posizione del porto di Cagliari, spesso raggiunto direttamente dalle navi che provengono dalle coste meridionali spagnole.

---

21 È l'antico Passo di Monte Bardone, cfr. R. STOPANI, *La Via Francigena in Toscana: storia di una strada medievale*, Firenze 1984, p. 78; F. OPLL, *L'attenzione del potere per un grande transito sovraregionale: il monte Bardone nel XII secolo*, in «Quaderni storici», LXI (1986), pp. 57-75; P. CAUCCI VON SAUCKEN (a cura di), *Guida del pellegrino di Santiago. Libro quinto del Codex Calixtinus, secolo XII*, Milano 1989, rist. 1998, p. 148.

22 «Porta il nome di Futa il varco più frequentato della catena centrale dell'Appennino, che trovasi a 1560 br. sopra il livello del mare Mediterraneo, circa 60 br. più depresso della sovrastante cresta del Monte di Fò. Di costà, venendo dal cast. di Gagliano, passava l'antica strada maestra che dalla provincia del Mugello varcava il giogo dello Stale, da dove proseguiva nel territorio di Bologna», cfr. REPETTI, *Dizionario geografico, fisico, storico della Toscana* cit., 2 (1835), p. 364.

23 S. FABIANI, *La strada dell'Alpe (Romitorio – Gualchiere – Nasseto – Castel dell'Alpe)*, con schede di A. Boattini, Bagno di Romagna 1996; Aa. Vv., *La 'melior via' per Roma, la strada dell'Alpe di Serra, dalla Valle del Bidente alla Val di Chiana*, in «De strata francigena», 10 (2002) 1; G. CASELLI, *Casentino, Guida Storico Ambientale*, Montepulciano, 2003. La strada si allaccia alla via Francigena in località Acquapendente. Da Bagno di Romagna, inoltre, si può superare anche il Passo di Monte Coronaro (comune di Verghereto) che porta a Pieve Santo Stefano e ancora oggi – attraverso la *S.S. 3 bis Tiberina* – collega Ravenna ad Orte (e quindi a Roma), passando in prossimità di Perugia, a ovest, e di Assisi, ad est.

24 È il tratto più trafficato della via Francigena, il celebre fascio di strade che si sintetizza nell'itinerario percorso nel 990 dall'arcivescovo Sigerico il quale lo descrive da Roma verso il Nord: per Viterbo, Siena, Lucca, Passo della Cisa, Piacenza, Vercelli, Aosta, Gran San Bernardo, fino a Canterbury, v. *infra*, nota 180. Tra la vastissima bibliografia, cfr. P. CAUCCI VON SAUCKEN, *La "via francigena" et les itinéraires italiens vers Saint-Jacques-de-Compostelle*, in *Les chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle*, Atti del Convegno internazionale (Bamberg, 29 settembre - 1º ottobre 1988), Strasbourg 1989, pp. 62-67; Id., *La Francigena, via per Roma, Santiago e Gerusalemme*, in *Francigena. Santi, cavalieri, pellegrini*, a cura di P. Caucci von Saucken, Milano 1999, pp. 23-58; Id., *Percorsi Compostellani italiani. La francigena, via per Roma, Santiago e Gerusalemme*, in *T.A.C.S. – Tradizione Attualità nel Cammino di Santiago*, Atti del Congresso Internazionale di diffusione (Fondo, 22-24 luglio 2006), Trento 2007, pp. 135-142; R. STOPANI, *La via Francigena. Storia di una strada medievale*, Firenze 1998; Id., *Francigena, la via dei pellegrini*, in *Al centro del labirinto, aspetti e momenti del pellegrinaggio medievale*, Atti del convegno internazionale (Campus Lucca, 5 - 6 marzo 2004), a cura di A. Bedini, Lucca 2005, pp. 81-85; Id., *Guida alla via Francigena: storia e itinerari*, Firenze 2008; A. TREZZINI, *La via Francigena: grande itinerario culturale del Consiglio d'Europa. Genesi, sviluppo e organizzazione*, in *Via Cassia e via Francigena nella Tuscia*, a cura di Vincenzo De Caprio, Viterbo 2008, pp. 105-115; M. D'ATTI, F. CINTI, *La via Francigena. Cartografia e GPS*, Milano 2010.

25 V. *supra*, nota 7.

26 V. *supra*, nota 20.

27 O. CÉBE, *La Via Tolosana: 'via ad limina Sancti Jacobi et Sancti Petri'*, in *Santiago, Roma, Jerusalén* cit., pp. 51-62.

Da Genova (proseguendo per i porti di Pisa, Napoli, e per lo Stretto di Messina), da Cagliari, (proseguendo per i porti di Trapani, Agrigento e Siracusa), e da Venezia (costeggiando la Dalmazia) si perviene a Modone nel Peloponneso e, attraverso Creta, si giunge al porto di Giaffa da dove si prosegue per Gerusalemme[28].

Alcuni pellegrini, al ritorno dalla Terrasanta, approdano nel porto pugliese di Otranto[29] con l'obiettivo specifico di compiere il pellegrinaggio a San Nicola di Bari[30], a San Michele sul Gargano[31], a San Bartolomeo di

M. WOLGEMUT, H. PLEYDENWURFF, Roma, in H. SCHEDEL, *Liber chronicarum*, Norimberga 1493, f. LVIII

28 J. HEERS, *Il commercio nel Mediterraneo alla fine del sec. XIV e nei primi anni del XV*, in «Archivio Storico Italiano», 113 (1955), pp. 157-209; M. TANGHERONI, *Trasporti navali e commercio marittimo nell'Italia del Quattrocento*, in *València i la Mediterrània medieval. Societats i economies en contacte al segle XV*, in «Revista d'Història Medieval», 3 (1992), pp. 27-53; *Le città portuali del mediterraneo, storia e archeologia* cit.; C. TONINI, *Sulla rotta dei pellegrini: carte nautiche, portolani e isolari dalle collezioni del Museo Correr*, in *La Dalmazia nelle relazioni di viaggiatori e pellegrini da Venezia tra Quattro e Seicento* cit., pp. 21-44.

29 Il collegamento più usuale è da Corfù a Otranto, cfr. B. VETERE, *Brindisi, Otranto*, in *Itinerari e centri urbani nel Mezzogiorno normanno-svevo* (Atti delle decime giornate normanno-sveve, Bari 21-24 ottobre 1991), a cura di G. Musca, Bari 1993, pp. 427-449. Da Otranto si prosegue per Brindisi e da dove inizia la via Appia Traiana che conduce a Benevento, cfr. R. STOPANI, *La Via Appia Traiana nel Medioevo*, in *Roma Gerusalemme. Lungo le Vie Francigene del Sud* cit., pp. 64-80; S. LA PERA, R. TURCHETTI (a cura di), *Sulla via Appia da Roma a Brindisi. Le fotografie di Thomas Ashby (1891-1925)*, Roma 2003.

30 N. PUTIGNANI, *Istoria della vita, de' miracoli e della traslazione del gran Taumaturgo s. Niccolò Arcivescovo di Mira, Padrone e Protettore della Città e della Provincia di Bari*, Napoli, Stamperia Raimondiana, 1771; G. OTRANTO, *San Nicola di Bari e la sua Basilica. Culto, arte, tradizione*, Milano 1987; G. CIOFFARI, *Cronache del fatto. La traslazione delle reliquie e la formazione dell'iconografia*, in *Il segno del culto. San Nicola: arte, iconografia e religiosità popolare*, a cura di N. Lavermicocca, Bari 1987, pp. 29-43; Id., *Pellegrini alla Basilica di San Nicola di Bari nella storia*, Bari 2007.

31 *Liber de apparitione sancti Michaelis in monte Gargano*, in MGH *Scriptores Rerum Langobardicarum et Italicarum, saec.VI-IX*, Hannover 1978, pp. 541-543; V. SIVO, *Ricerche sulla tradizione manoscritta e sul testo dell'"Apparitio" latina*, in *Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e medioevo*, Atti del Convegno internazionale (Monte Sant'Angelo, 18-21 novembre 1992), a cura di Carlo Carletti, Bari 1994, pp. 95-106; Id., *Apparitio sancti Michaelis in monte Gargano*, in *Culte et pèlegrinages à Saint Michel en Occident*, a cura di B. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez, Roma 2003, pp. 1-4; M. D'ARIENZO, *Il pellegrinaggio al Gargano tra XI e XVI secolo*, in Ibid., pp. 219-244; G. OTRANTO, *Genesi, caratteri e diffusione del culto micaelico del Gargano*, in Ibid., pp. 43-64; Id., *Il Cammino dell'Angelo tra strade e santuari di Puglia*, in *Roma Gerusalemme. Lungo le Vie Francigene del Sud*, Roma 2008, pp. 82-95; P. BELLI D'ELIA, R. MAVELLI, A.M. TRIPPUTI, *L'angelo, la montagna, il pellegrino: Monte Sant'Angelo e il santuario di San Michele del Gargano dalle origini ai nostri giorni. Guida alla mostra documentaria*, Foggia 1999; R. STOPANI, *La via Francigena del sud: via dell'Angelo e cammino per la Terrasanta*, in «De strata Francigena», 8 (2000) 1, pp. 55-71.

Benevento[32], a San Benedetto di Cassino[33], concludendo con la visita a Roma prima di tornare a casa[34].

Oltre a questi *loca sancta* ce ne sono tanti altri, ugualmente importanti, che sono ubicati lungo gli *itineraria peregrinorum* italiani. Basti ricordare Sant'Agostino a Pavia, il Volto Santo a Lucca, Santa Rosa a Viterbo, San Francesco ad Assisi, Sant'Antonio a Padova, San Marco a Venezia[35].

---

32 Falcone, cronista beneventano del sec. XII, così scrive: «[1119.3.9] Credo vero sub beati apostoli Bartholomei, patroni civitatis [Beneventi], adventum ita prorsus gaudio magno civitatem impletam fuisse», cfr. FALCONE DI BENEVENTO, *"Chronicon Beneventanum": città e feudi nell'Italia dei Normanni*, a cura di E. D'Angelo, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 1998; FALCONE BENEVENTANO, *Chronicon* (Thesaurus rerum Beneventanarum 2), traduzione, introduzione e note di R. Matarazzo, Napoli 2000. Sui corpi santi di Benevento, cfr. *Sanctorum translationes Beneventi factae*, in MGH *Scriptores Rerum Langobardicarum et Italicarum, saec. VI-IX* cit., pp. 576-582; A. VUOLO, *Agiografia beneventana*, in *Longobardia e Longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche*, Atti del 2° convegno internazionale di studi promosso dal Centro di cultura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Benevento, 29-31 maggio 1992), a cura di G. Andenna, G. Picasso, Milano 1996, pp. 199-237. Da Benevento si prosegue per Capua, l'importante snodo viario dove converge la strada che proviene da Napoli, passando da Aversa, cfr. M. ROTILI, *Benevento*, in *Itinerari e centri urbani* cit., pp. 293-309; M. D'ONOFRIO, *Capua*, in Ibid., pp. 269-291; E. CUOZZO, *Napoli e la terra*, in Ibid., pp. 39-55. Giunti a Capua, si prosegue per Roma sue due direttrici: una segue l'antica via Casilina per Cassino, Valmontone, Castelli romani, v. *infra*, nota 33; l'altra direttrice segue l'antica via Appia fino a Terracina da dove, nel Medioevo, a causa delle paludi pontine, prosegue lungo la Pedemontana, per immettersi di nuovo sull'antico percorso a Velletri, v. *infra*, nota 168.

33 L'odierna Cassino, ai piedi dell'abbazia di Montecassino, è l'antica *Casinum* che nel Medioevo prese il nome di "San Germano" dalla presenza delle reliquie del santo vescovo di Capua che fu amico di san Benedetto. Il luogo fu un punto di riferimento di forte attrattiva per i pellegrini in transito da Roma verso il Meridione, soprattutto dopo la ricostruzione dell'abbazia nel 1071, il rinvenimento dei corpi di Benedetto e Scolastica, e la presenza di uno xenodochio, cfr. DESIDERIUS ABBAS CASINENSIS, *Dialogi de miraculis Sancti Benedicti*, in MGH *SS*, 30, 2, Hannover 1934, pp. 116-151; *Chronica monasterii casinensis*, a cura di H. Hoffmann, in MGH *SS*, 34, Hannover 1980, pp. 393-409; E. GATTOLA, *Historia Abbatiae Cassinensis*, Venetiis 1733, p. 313; J.L.-A. HUILLARD-BRÉOLLES, *Historia diplomatica Friderici secundi sive constitutiones, privilegia, mandata, instrumenta quae supersunt istius imperatoris et filiorum eius*, II/1, Parigi 1852, pp. 102-103; F. AVAGLIANO, *Montecassino e i pellegrini*, in *Tra Roma e Gerusalemme nel Medioevo* cit., II, pp. 613-622; P. DALENA, *Vie di pellegrinaggio nel Sud Italia verso Gerusalemme nel Medioevo*, in *Roma Gerusalemme. Lungo le Vie Francigene del Sud* cit., pp. 40-62; Aa. Vv., *La via Casilina*, Roma 1999.

34 Jean de Tournai, giunto a Roma, decide di recarsi a Santiago prima di tornare a casa, v. *infra*, nota 174.

35 A. BENVENUTI, *Gli itinerari religiosi*, in *Le Italie del Tardo medioevo*, San Miniato, Centro di studi sulla civiltà del Tardo Medioevo, Ospedaletto 1990, pp. 201-225; P. CAUCCI VON SAUCKEN, *Le distanze nei pellegrinaggi medievali*, in *Spazi, tempi, misure e percorsi nell'Europa del Bassomedioevo*, Atti del XXXII Convegno storico internazionale (Todi, 8-11 ottobre 1995), Spoleto 1996, pp. 297- 315; Id., *L'itineranza devozionale in epoca medievale*, in F. MARINELLI, *Pellegrinaggi eucaristici ed itinerari religioso-culturali nelle Marche*, Roma 1999, pp. 229-233; Id., *Le vie di pellegrinaggio, articolazione dell'Europa cristiana*, in *Viaggio nell'antica cartografia d'Europa: dalle radici cristiane all'Europa unita*, a cura di G. e M. Brandozzi, Ascoli Piceno 2009, pp. 27-36. Tra il XIV e il XV secolo, la magistratura di Gand (Fiandra) impone, tra gli altri, 14 luoghi sacri italiani come mete di pellegrinaggi giudiziari a coloro che si macchiano di reati di varia natura, ivi compreso l'omicidio. Tanto più grave è la pena, tanto più distante è il santuario scelto come meta da raggiungere: San Lorenzo di Genova, San Lorenzo di Venezia, San Marco di Venezia, Sant'Ambrogio di Milano, Santa Maria della Spina (reliquia della corona di Cristo) in Pisa, San Martino di Lucca, Varie chiese di Santa Cristina di Bolsena in Toscana, San Francesco di Assisi, San Pietro in Roma, San Nicola di Bari, San Michele sul Gargano, San Bartolomeo di Benevento, Sant'Andrea di Salerno, Santa Maria di Piedigrotta in Napoli, cfr. L. VANTAGGIATO, *Pellegrinaggi giudiziari. Dalla Fiandra a San Nicola di Bari, a Santiago di Compostella e ad altri santuari (secc. XIV-XV)*, Presentazione di P. Caucci von Saucken, Prefazione di B. Vetere, Perugia - Pomigliano d'Arco 2010, pp. 274-277.

Quanto detto emerge da diari di viaggio compilati da pellegrini italiani ed europei nel Quattrocento. Tra questi diari abbiamo preso in esame i più significativi e, in particolare, quelli riguardanti i pellegrini che, attraversando la penisola italiana per compiere le peregrinationes maiores, descrivono, tra l'altro, anche l'itinerario percorso. L'elenco seguente riporta le date dei pellegrinaggi, la condizione sociale, la provenienza e il nome del pellegrino, le sacre mete raggiunte e, in nota, le località italiane attraversate (di cui segnaliamo il toponimo odierno) e, infine, le fonti bibliografiche dei diari e dei relativi studi.

Anno	Pellegrini diretti a Roma, Gerusalemme e Santiago →	Rom	Jer	SdC
1402	il sacerdote gallese Adamo di Usk[36]	•		
1403÷1450	il diplomatico e militare fiammingo Ghillebert de Lannoy[37]	•	•	•
1413	il marchese ferrarese Nicolò III d'Este[38]		•	
1413-4, 1417	la mistica inglese Margherita Kempe[39]	•	•	•

36 *Chronicon Adae de Usk, A.D. 1377-1421,* edited with a translation and notes by sir Edward Maunde Thopson, K.C.B., London 19042; *The Chronicle Adam Usk, 1377-1421,* edited and translated by C. Given-Wilson, Oxford 1997. Nel 1402 Adamo fugge da Londra a sèguito di un processo per rissa e si rifugia a Roma; pp. 74-75: breve elenco del percorso da Londra a Roma, attraverso i Paesi Bassi, la Germania, la Svizzera, il San Gottardo, Como, Milano, Piacenza, Fidenza, Pontremoli, Carrara, Pietrasanta, Pisa, Siena, Viterbo; pp. 83-84: elenco del circuitus delle Sette chiese di Roma; pp. 103-104: nel 1405 Adamo lascia Roma e si dirige a Bruges, seguendo la strada per Siena, Genova, Nizza Monferrato, Asti, Moncalieri, Susa, Moncenisio.

37 C. POTVIN, *Oeuvres de Ghillebert de Lannoy, voyageur, diplomate et moraliste,* avec des notes géographiques et une carte par J.-C. Houzeau, Louvain 1878; E. GACHET, *Examen critique des voyages et ambassades de G. de Lannoy,* Bruxelles 1843; P. BATAILLARD, *Guillebert de Lannoy et ses voyages, en 1413, 1414 et 1421.., par Joachim Lelewel,* in «Bibliothèque de l'école des chartes», 7 (1846), pp. 277-279; M. WADE LABARGE, *Ghillebert de Lannoy, Burgundian Traveller,* in «History Today», 26 (1976) 3, pp. 154-163, 207; R. ARIE, *Un seigneur bourguignon en terre musulman au XVe siècle: Ghillebert de Lannoy,* in «Le Moyen Âge», 83 (1977), pp. 283-302; GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer* cit., pp. 60-61, 369-370. Pellegrinaggi di Ghillebert de Lannoy: a Gerusalemme (1403-4) con partenza da Genova, attraverso la Sicilia; a Santiago (1407); a Gerusalemme (1421-3) con partenza da Venezia; a Santiago (1436); a Gerusalemme (1446), con partenza da Lille attraverso Borgogna, Savoia, Milano, Bologna, Siena, Roma, Napoli, Presenzano (Caserta), Napoli imbarco per Messina, Modone, Candia, Sitia, Rodi, Cipro, Giaffa; ritorno da Gerusalemme a Trieste, Monfalcone, Cividale del Friuli, Tarvisio, Monaco, Ulm, Spira, Magonza, Colonia, Brabante; a Roma per il Giubileo del 1450.

38 *Viaggio a Gerusalemme di Nicolò da Este descritto da Luchino dal Campo,* a cura di Giovanni Ghinassi, in *Miscellanea di opuscoli inediti o rari dei secoli XIV e XV, Prose,* I, Torino 1861; LUCHINO DA CAMPO, *Viaggio del marchese Nicolò III d Este in Terrasanta (1413),* a cura e con introduzione di Caterina Brandoli, Ospedaletto 1991; A. ROSSEBASTIANO, *Scorci di Dalmazia nelle relazioni di viaggio di Nicolò e Milliaduxe d'Este pellegrini in Terrasanta (1413 e 1440), in La Dalmazia nelle relazioni di viaggiatori e pellegrini da Venezia tra Quattro e Seicento* cit., pp. 131-164. Itinerario: Ferrara, Francolino, Venezia, Parenzo, Pola, Zara, Ragusa, Durazzo, Corfù, Modone, Candia, Rodi, Cipro, Giaffa, Terrasanta.

39 *The Book of Margery Kempe,* a cura di W.E.I. Butler-Bowdon, London 1936; S.B. MEECH, H.E. ALLEN, *The Book of Margery Kempe,* Oxford 1940; M.D. KNOWLES, *Margery Kempe,* in *Dictionnaire de Spiritualité,* 8, Paris 1974, coll. 1696-1698; W. PROVOST, *The English Religious Enthusiast: Margery Kempe, in Medieval Women Writers,* a cura di K.M. Wilson, Athens (Georgia) 1984, pp. 297-319; *Le Livre de Margery Kempe. Une aventurière de la foi au Moyen Âge,* traduzione di L. Magdinier, Paris 1989; L. STALEY (a cura di), *The Book of Margery Kempe,* Kalamazoo (Michigan) 1996; ID. (a cura di), *The Book of Margery Kempe: A New Translation, Contexts and Criticism,* New York 2001; GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer* cit., pp. 56-58, 370; A. VAUCHEZ, *Esperienze religiose nel Medioevo,* Roma 2003, pp. 155-162: *Margery Kempe (1371-1438) o la santità mancata.* Itinerario: Lynn (Inghilterra), Costanza, Bologna, Venezia, Terrasanta, Venezia, Assisi, Roma, qui alloggia all'ospizio di San Tommaso di Canterbury, descrizione particolareggiata della città, partenza per Costanza e Lynn.

Anno	Pellegrini diretti a Roma, Gerusalemme e Santiago →	Rom	Jer	SdC
1417, 1418-9	il nobile francese Nompar de Caumont[40]		•	•
1418-9, 1424	il ciambellano tedesco Hans Porner[41]	•	•	
1422 ca.	l'Anonimo francese[42]		•	
1423-4, 1431-2	il borghese francese Coppart de Velaine[43]	•	•	

40 *Voyaige d'oultremer en Jhérusalem, par le seigneur de Caumont, l'an MCCCCXVIII*, publié pour la première fois d'après le manuscrit du Musée Britannique, par le marquis de La Grange, membre de l'Institut, Paris 1858. Pellegrinaggio a Santiago (1417): pp. 141-150. Pellegrinaggio a Gerusalemme (1418-9): pp. 17-46: Nompar parte da Caumont in Guascogna con l'intenzione di imbarcarsi a Venezia per la Terrasanta ma, sconsigliato a causa di territori in guerra, si imbarca a Barcelona e prosegue per Maiorca, Minorca, Cagliari, Trapani, Isole Egadi, Marsala, Mazara, Sciacca, Agrigento, Licata, Gela, Scicli, Pozzallo, Capo Passero, Vendicari, Siracusa, qui visita la chiesa di Santa Lucia, Augusta, Costa calabra, Cefalonia, Zante, Modone, Candia, Rodi, Cipro, Giaffa; pp. 46-76: Terrasanta; pp. 76-136: imbarco a Giaffa, ritorno a Siracusa, tenta di superare lo Stretto di Messina, torna indietro e sverna a Capo Passero; prosegue via terra per Ispica, Modica, Ragusa, Chiaramonte Gulfi, Caltagirone, Calascibetta, Polizzi, Caltavuturo, Sclafani, Termini Imerese, Palermo, Trapani, Cagliari, Baleari, Barcellona, Caumont. Cfr. anche E.-TH. HAMY (a cura di), *Le Livre de la description des pays de Gilles le Bouvier, dit Berry, publié pour la première fois avec une introduction et des notes et suivi de l'Itinéraire brugeois, de la Table de Velletri et de plusieurs autres documents géographiques inédits ou mal connus du XVe siècle* (Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la géographie depuis le XIIIe siècle jusqu'à la fin du XVIe siècle, 22), Paris 1908, pp. 147-156: *Itinéraires du Seigneur de Caumont 1417-1418*; P. SCOTT NOBLE (a cura di), *Le Voyatge d'Oultremer en Jherusalem de Nompar, Seigneur de Caumont* (Medium Aevum Monographs, New Series 7), Oxford 1975; B. DANSETTE, *Le récit de voyage à Jérusalem de Nompar de Caumont, in Croisades et pèlerinages* cit., cit., pp. 1057-1123; GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer* cit., pp. 58-59, 371; *Voiatge de Nopar Seigneur de Caumont à saint Jaques en Compostelle et à Notre Dame de Finibus Terre en l'an 1417*, in J. VIELLIARD, *Le Guide du Pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, Texte latin du XIIe siècle, édité et traduit en français d'après les manuscripts de Compostelle et de Ripoll, Parigi 20045, pp. 132-140.

41 L. HÄNSELMANN, *Hans Porners Meerfahrt*, in «Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen», (1874-75), pp. 113-156; GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer* cit., p. 371. Primo pellegrinaggio: parte da Braunschweig e valica il Brennero, Vipiteno, Bressanone, Chiusa, Bolzano, Egna, Trento, Vicenza, Padova, Venezia, Treviso, Venezia, Ferrara, Bologna, Francolino, Venezia, Terrasanta; al ritorno, Venezia, Trento, Caldaro, Merano, Silandro, Passo di Resia e prosegue per Braunschweig. Secondo pellegrinaggio: Venezia, Ferrara, Bologna, Firenzuola, Scarperia, Firenze, Roma, Venezia, Mestre, Treviso, Conegliano, Cortina d'Am-pezzo, Dobbiaco, Brunico, Vipiteno, fino a Francoforte sul Meno.

42 H. MORANVILLE, *Un pèlerinage en Terre Sainte et au Sinaï au XVe siècle*, in «Bibliothèque de l'école des chartes», 66 (1905), pp. 70-106. La descrizione del pellegrinaggio in Terrasanta inizia da Venezia e omette l'itinerario dalla Francia a Venezia «car il est très commun». Al ritorno dalla Terrasanta approda a Venezia, però indica anche che si può seguire un altro itinerario «attraverso il faro di Messina», con due possibilità: Napoli, Roma, Pisa, Genova, Provenza, Aigues-Mortes (Camargue), Barcellona, oppure Palermo, Sardegna, Corsica.

43 A. D'HERBOMEZ, *Les voyages d'un Tournaisien du XVe siècle*, Tournai 1907. Primo pellegrinaggio 1423-4: Tournai, Lille, Halluin, Bruges, Gand, Dendermonde, Mecheln, Maastricht, Aquisgrana, Colonia, Spira, Brennero, Treviso, Venezia, partenza per la Terrasanta e arrivo al porto di Giaffa, ma qui per ordine del sultano i cristiani non possono sbarcare, per cui si ritorna a Venezia; da qui per Treviso, Padova, Ferrara, Bologna, Firenze, Siena, Montefiascone, Viterbo, Roma; si risale quindi per Bologna, Mirandola, Verona, Rovereto, Trento, Salorno, Caldaro, Merano, Nauders, Kempten, Memmingen, Ulm, Spira, Colonia, Brabante, Tournai. Secondo pellegrinaggio 1431-2: Tournai, Renaix, Grammont, Bruxelles, Maastricht, Aquisgrana, Bonn, Coblenza, Magonza, Worms, Spira, Strasburgo, Basilea, Lucerna, San Gottardo, Airolo, Bellinzona, Lugano, Mendrisio, Como, Milano, Lodi, Piacenza, Parma, Reggio Emilia, Modena, Bologna, Ferrara, Francolino, Chioggia, Venezia, Terrasanta; ritorno a Venezia, Mestre, Treviso, Conegliano, Ponte nelle Alpi, Ospitale di Cadore, Brunico, Vipiteno, Brennero, Innsbruck, Kempten, Memmingen, Ulm, Göppingen, Worms, Magonza, Coblenza, Bonn, Colonia, Aquisgrana, Maastricht, Leuven, Bruxelles, Tournai. Cfr. anche Bibliothèque Nationale, Catalogue général des manuscrits français, a cura di H. Omont, Parigi 1918, p. 13: *10058. Testaments de bourgeois de Tournay et voyages à Jérusalem de Coppart de Velaine.*

Anno	Pellegrini diretti a Roma, Gerusalemme e Santiago →	Rom	Jer	SdC
1425 ca.	l'Anonimo inglese[44]	•	•	•
1428-1479	la famiglia tedesca Rieter[45]	•	•	•
1431	il religioso senese Mariano di Nanni[46]		•	
1432	il nobile francese Bertrandon de la Broquière[47]	•	•	

44 *Pilgrimage to Jerusalem, written in very old English Rime, in Hakluytus Posthumus or Purchas His Pilgrimes, contayning a History of the World in Sea Voyages and Lande Travells by Englishmen and others,* a cura di Samuel Purcas, B.D., VII, Glasgow 1905, pp. 527-532: da Plymouth, a Bordeaux, a Santiago di Compostella; p. 540: Moncenisio, Susa, Pinerolo, Mondovì, Savona, Genova, Sarzana, Pietrasanta, Lucca, Pisa, Firenze, Siena, San Quirico d'Orcia, Radicofani, Acquapendente, Bolsena, Montefiascone, Viterbo, Sutri, Roma; pp. 541-542: Roma, Todi, Perugia, Assisi, Rimini, Francolino (comune di Ferrara), Corbola, Chioggia, Pellestrina, Malamocco, Venezia; pp. 542-569: pellegrinaggio in Terrasanta; pp. 570-572: da Venezia a Calais.

45 *Das reisebuch der familie Rieter,* a cura di Reinhold Röhricht, Heinrich Meisner, Tübingen 1884, ristampa Charleston, Nabu Press, 2010, pp. 9-10: semplici citazioni di pellegrinaggi di Peter Reiter a Santiago, a Roma (1428) e, passando da Milano, a Pavia sulla tomba di Sant'Agostino (1432), in Terrasanta (1436), a Roma (1450); pp. 10-14: Sebaldt Reiter a Roma e Venezia (1450), a Santiago (1462); pp. 14-34: lunga descrizione del viaggio in Terrasanta da Venezia (1464); pp. 34-36: Distanze tra varie località; pp. 36-149: viaggio dettagliatissimo in Terrasanta di Sebaldt il giovane (1479) che parte da Norimberga e, passando da Asburgo, Innsbruck, Brunico, si imbarca a Venezia. Cfr. anche GANZ-BLÄTTLER, Andacht und Abenteuer cit., pp. 71-72, 387.

46 *Del viaggio in Terra Santa fatto e descritto da ser Mariano da Siena nel secolo XV cit.;* MARIANO DA SIENA, *Viaggio fatto al Santo Sepolcro 1431, con in appendice Viaggio di Gaspare di Bartolomeo,* a cura di Paolo Pirillo, Ospedaletto 1991, pp. 73-75; F. CARDINI, *Nota su Mariano di Nanni rettore di San Pietro a Ovili in Siena, in Toscana e Terrasanta nel Medioevo,* Saggi raccolti e ordinati a cura di F. Cardini, Firenze 1982, pp. 177-187. Itinerario: Siena, Buonconvento, Sarteano, Chiusi, Perugia, Gubbio, Urbino, Rimini, Ravenna, Chioggia, Venezia; al ritorno dalla Terrasanta lascia la galea a Corfù e con altra imbarcazione si reca a Otranto, in Puglia, per andare a San Nicola di Bari e a San Michele sul Gargano, quindi San Severo, Serracapriola, Termoli, Vasto, Torino di Sangro, Lanciano, Orsogna, Tocco da Casauria, L'Aquila, Cascia, Norcia, Foligno, Assisi «cioè la Chiesa di Santo Francesco», Perugia, Panicale, Chiusi, Sarteano, San Quirico d'Orcia, Siena.

47 *Voyage d'outre-mer et retour de Jérusalem en France par la voie de terre pendant les annés 1432 et 1433 par Bertrandon de la Brocquière ... Ouvrage extrait d'un manuscrit de la Bibliothèque nationale, remis en français moderne, et publié par Legrand d'Aussy, in Mémoires de l'Institut National des Sciences et Arts, Sciences morales et politiques, Mémoires de morale et politique,* 5, Paris 1804, pp. 422-469, testo pp. 469-637; *The travels of Bertrandon de la Brocquiere, counsellor and first esquire-carver to Philippe le Bon, duke of Burgundy, to Palestine and return from Jerusalem overland to France, during the years 1432 & 1433,* Extracted and put into modern Franch from a Manuscript in the National Library at Paris, and published by M. Le Grand d'Aussy, in the fifth vol. of the Mem. de l'Institut. Translated by Thomas Johnes, London, Hafod Press, 1807; *Le voyage d'Outremer de Bertrandon de la Broquière, premier écuyer tranchant et conseiller de Philippe le Bon, duc de Bourgogne,* publié et annoté par Ch. Schefer, Paris 1892; *The Voyage d'Outremer by Bertrandon de la Brocquière: Translated, Edited, and Annotated with an Introduction and Maps,* Translated by Galen R. Kline, (American University Studies. Series II. Romance Languages and Literature, 83), New York 1988; GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer* cit., pp. 61-62, 374. Descrive rapidamente il suo trasferimento da Gand, Piccardia, Champagne, Borgogna, Savoia, Chambéry e, attraverso il Moncenisio, giunge a Torino. Quindi Asti, Alessandria, Piacenza, Milano, Bologna, Firenze, Montepul-ciano, Spoleto, Montefiascone, Viterbo, Roma. Parla brevemente dei corpi santi e dell'incontro con papa Eugenio IV; prosegue per Urbino, Rimini, Ravenna, Chioggia,Venezia; visita a Padova, ritorno a Venezia e s'imbarca per la Terrasanta «sur une gallée avec plusieurs pellerins».

Anno	Pellegrini diretti a Roma, Gerusalemme e Santiago →	Rom	Jer	SdC
1433-4	il conte tedesco Filippo di Katzenelnbogen[48]		•	
1435	il marchese tedesco Giovanni di Brandenburg-Ansbach[49]		•	
1435-9	il cavaliere spagnolo Pero Tafur[50]	•	•	
1440	il cavaliere tedesco Girnand von Schwalbach[51]		•	
1440, 1453	il miniaturista bavarese Hans Rott[52]		•	
1440-1	il nobile ferrarese Milliaduse d'Este[53]		•	

48 A. BACH, *Erhart Wameszhaffts Hodoeporicon oder Beschreibung der Reise des Grafen Philipp von Katzenelnbogen nach dem hl. Lande (1433/34)*, in «Nassauische Annalen. Jahrbuch des Vereins für nassauische Altertumskunde und Geschichtsforschung», 24 (1916-17), pp. 107-152. Itinerario: parte da Darmstadt, valica il Brennero, Vipiteno, Rio di Pusteria, Brunico, Dobbiaco, Cortina d'Ampezzo, Ospitale di Cadore, Santa Croce del Lago (comune di Farra d'Alpago), Serravalle di Vittorio Veneto, Conegliano, Treviso, Mestre, Venezia, Terrasanta, Venezia, Padova, Venezia, Mestre, Treviso, Conegliano, Serravalle di Vittorio Veneto, Ponte nelle Alpi, Dobbiaco, Brunico, Vipiteno, Brennero, fino a Rheinfels.

49 L. SCHNEIDER, *Zwei Hohenzollern-Fürsten in Jerusalem*, in «Märkische Forschungen», (1857), pp. 100-108: parte da Norimberga, passa da Malborghetto Valbruna, Pontebba, Spilimbergo, Conegliano, Treviso, Venezia, Terrasanta, Venezia, ritorno a Noriberga.

50 *Andanças é viajes de Pero Tafur por diversas partes del mundo avidos (1435-1439)*, Madrid 1874; M. LETTS, *Pero Tafur: Travels and Adventures 1435-1439*, Piscataway USA, Gorgias Press LLC, 2007; PERO TAFUR, *Andanças é Viajes*, Edición de Miguel Ángel Pérez Priego, Siviglia 2009. Itinerario: Siviglia, Cadice, Algeciras, Gilbilterra, Malaga, Almeria, Cartagena, Ibiza, Maiorca, Minorca, Golfo del Leone, Narbona, Nizza, Savona, Genova; parte da Genova, Sestri Levante, Porto Venere, La Spezia, Lerici, Pietrasanta, Livorno, Pisa, Firenze, Bologna: qui incontra papa Eugenio IV (á demandar liçençia al Papa para yr á Ierusalem), Ferrara, Francolino; a Venezia non trova navi in partenza per la Terrasanta e, nell'attesa, parte per Roma; descrizione di Roma; partenza da Roma, Viterbo, Narni, Terni, Spoleto, Perugia, Assisi, Gubbio, Urbino, Rimini, Venezia, Terrasanta.

51 P. FRIES, *Die Palästina-Reise des Girnand von Schwalbach*, Würzburg 1986; D. HUSCHENBETT, *Girnand von Schwalbach, "Reise zum Heiligen Grab" (1440), in Fünf Palästina-Pilgerberichte aus dem 15. Jahrhundert* (Wissensliteratur im Mittelalter 33), a cura di N. Zwijnenburg-Tönnies, Wiesbaden 1998. Itinerario: parte da Cleeberg, valica il Brennero, Vipiteno, Rio di Pusteria, Brunico, Villabassa, Val di Landro, Cortina d'Ampezzo, Borca de Cadore, Ospitale, Longarone, Ponte nell'Alpi, Belluno, Serravalle di Vittorio Veneto, Conegliano, Treviso, Mestre, Marghera, Venezia, Terrasanta.

52 HANS ROTT, *Die Schriften des Pfalzgrafen Ott Heinrich* (Mitteilungen zur Geschichte des Heidelberger Schlosses 6), Heidelberg 1912, pp. 21-191, in part., pp. 66-153 testo; A. BERNOULLI (a cura di), *Hans und Peter Rot's Pilgerreisen 1440 und 1453*, in «Beiträge zur vaterländischen Geschichte, hgg. von der historischen und antiquarischen Gesellschaft in Basel», NF 1 (1882), pp. 331-408. Primo pellegrinaggio (1440): inizia da Basilea, valica il Brennero, Rio di Pusteria, Villabassa, Serravalle di Vittorio Veneto, Treviso, Venezia, Terrasanta. Secondo pellegrinaggio (1453): inizia da Basilea, valica il Passo di Resia, Malles Venosta, Laces, Merano, Termeno, Trento, Pergine in Valsugana, Borgo Valsugana, Feltre, Treviso, Venezia, Terrasanta.

53 MILLIADUSE D'ESTE, *Viaggio in Oriente di un nobile del Quattrocento. Il pellegrinaggio di Milliaduse d'Este*, a cura di A. Rossebastiano e S. Fenoglio, Torino 2005; ROSSEBASTIANO, *Scorci di Dalmazia nelle relazioni di viaggio di Nicolò e Milliaduxe d'Este pellegrini in Terrasanta (1413 e 1440)* cit.; DON DOMENICO MESSORE, *Viagio del Sancto Sepolcro facto* per lo illustro misere Milliaduxe estense, edizione e commento a cura di Beatrice Saletti, Roma 2009. Milliaduse parte dall'allora Porto di Ferrara con una grande galea a vela triangolare e dotata di 12 remi, e percorre il braccio fluviale risalendo a nord-ovest fino a Ficarolo dove la portata del Po è ben adatta ad una grossa galea. L'imbarcazione si dirige verso il mare toccando Francolino, Garofalo di Canaro, Corbola, Chioggia, Malamocco, fino a Venezia, e da qui naviga verso il porto di Giaffa. Sui mutamenti del Delta del Po, v. *infra*, nota 124.

Anno	Pellegrini diretti a Roma, Gerusalemme e Santiago →	Rom	Jer	SdC
1441-2	l'orafo fiorentino Marco di Bartolomeo Rustici[54]		•	
1450 ca.	il monaco inglese John Capgrave[55]	•		
1450-1	il duca tedesco Giovanni I di Kleve[56]	•	•	

54 L. GAI, *«La Dimostrazione dell'andata o viaggio del Santo Sepolcro» di Bartolommeo Rustichi fiorentino (1441-42)*, in *Toscana e Terrasanta nel Medioevo* cit., pp. 189-233; K. OLIVE, *Preaching and teaching: the Codex Rustici as confused pilgrimage tale*, in J. FEROS RUYS (a cura di), *What nature does not teach: didactic literature in the medieval and early-modern periods*, Turnhout 2008, pp. 59-79. Itinerario: Firenze, Montelupo, Val di Pesa, Porto Pisano, qui la nave è già partita e, quindi, Bartolomeo Rustici prosegue via terra per Camaiore, Pietrasanta, Avenza, Sarzana, Genova; qui s'imbarca e la nave segue la rotta lungo la costa tirrenica, stretto di Messina, coste della Grecia, Mar Egeo, Cipro, Delta del Nilo, Il Cairo, Monte Sinai, Gazara, Gerusalemme.

55 *Ye Solace of Pilgrimes. A description of Rome, circa A.D. 1450, by John Capgrave, an Austin Friar of King's Lynn*, edited by C.A. Mills, with an Introductory Note by H.M. Bannister, London 1911; J. CAPGRAVE, *Ye Solace of Pilgrimes. Una guida di Roma per i pellegrini del Quattrocento*, prefazione di Mirella Billi, introduzione e traduzione integrale a cura di Daniela Giosuè, Roma 1995; D. GIOSUÈ, *Ye Solace of Pilgrimes di John Capgrave. Le meraviglie di Roma nella descrizione di un "turista" inglese del Quattrocento*, in F. DE CAPRIO (a cura di), Viaggiando Viaggiando. Personaggi, paesaggi e storie di viaggio, Viterbo 2006, pp. 25-44. La guida di Roma di John Capgrave racconta le meraviglie pagane e cristiane della città, l'itinerario delle sette chiese e delle stazioni quaresimali, la descrizione di altre chiese presso le quali non si faceva stazione durante la Quaresima.

56 N. ADLER, *Des Magister Johannes von Frankfurt Beschreibung seiner Palästinafahrt mit dem Pfalzgrafen Ludwig III. 1426/27*, in «Das Heilige Land. Organ des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande», 86 (1954), pp. 1-10; A.PH. BRÜCK, *Die Huldigungsreise des Mainzer Kurfürsten Johann II. von Nassau*, in «Hessisches Jahrbuch für Landesge-schichte», 2 (1952), pp. 39-57; J. FALKE (a cura di), *Herzog Wilhelms III. Reise in das h. Land 1461*, in «Archiv für die sächsische Geschichte», 4 (1866), pp. 283-320; W. HARLESS, *Bericht über die Pilgerfahrt Johann I. von Cleve nach dem Heiligen Lande 1450-1451*, in «Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins», 35 (1900), pp. 125-145; R. RÖHRICHT, *Die Pilgerfahrt des Kurfürsten Friedrich III. nach dem heiligen Grabe (1453)*, in «Johanniter-Ordensblatt: amtliche Monatsschrift der Balley Brandenburg», 23 (1882), pp. 130-131. Itinerario: parte da Kleve, valica il Gran San Bernardo, Saint-Rhémy-en-Bosses, Aosta, Châtillon, Ivrea, Cavaglià, Santhià, San Germano (comune di Casale Monferrato), Vercelli, Mortara, Pavia, Castel San Giovanni, Piacenza, Fidenza, Parma, Reggio Emilia, Modena, Ferrara, Padova, Venezia, imbarco per la Terrasanta; rientra a Venezia e si dirige a Roma (Ferrara, Argenta, Lugo, Forlì, Cesena, Rimini, Urbino, Cagli, Gubbio, Assisi, Spoleto, Narni, Civita Castellana, Castelnuovo di Porto); da Roma a Napoli (Marino, Velletri, Sermoneta, Terracina, Fondi, Itri, fiume Garigliano, Castelvolturno, Pozzuoli); ritorna a Roma (Aversa, Gaeta, Fondi, Terracina, Sermoneta, Velletri, Marino); da Roma al Gran San Bernardo (Sutri, Viterbo, Buonconvento, Firenze, Scarperia, Bologna, Modena, Reggio Emilia, Parma, Fiorenzuola, Piacenza, Castel San Giovanni, Pavia, Novara, Vercelli, Ivrea, Châtillon, Saint-Rhémy-en-Bosses), conclude a Bruxelles.

Anno	Pellegrini diretti a Roma, Gerusalemme e Santiago →	Rom	Jer	SdC
1456, 1458, 1462	il teologo inglese William Wey[57]	•	•	•
1458	il conte padovano Gabriele Capodilista[58]		•	
1458	il conte milanese Roberto da Sanseverino[59]		•	

57 *The itineraries of William Wey, fellow of Eton college, to Jerusalem, A.D. 1458 and A.D. 1462; and to Saint James of Compostella, A.D. 1456* cit.; P. QUAIFE, *The pilgrimage of William Wey to St. James of Compostella*, in «Confraternity of Saint James Bulletin», 39 (1991), pp. 21-22; J.M. ANGUITA JAÉN, *Literatura odepórica: "Itinerarium peregrinacionis" de William Wey*, in «Iacobus. Revista de Estudios Jacobeos y Medievales», 11-12 (2001), pp. 261-278; GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer* cit., pp. 66-68, 380; F. DAVEY, *William Wey: an English pilgrim to Compostella in 1456*, London 2000; ID., *William Wey's pilgrimage to Rome in 1458*, in «Confraternity of Pilgrims to Rome Newsletter», 6 (2009), pp. 2-15; ID. (a cura di), *The Itineraries of William Wey, Oxford 2010; William Wey, Itinerarium peregrinacionis (1458)* cit. Pellegrinaggio a Santiago (1456). Pellegrinaggio a Roma e in Terrasanta (1458): parte da Calais, valica il Passo di Resia, Merano, Settequerce di Terlano, Termeno, Trento, Rovereto, Ala, Chiusa di Rivoli Veronese, Verona, Isola della Scala, Ostiglia, Mirandola, Bomporto, San Giovanni in Persiceto, Bologna, Pianoro, Firenzuola, Scarperia, Firenze, San Donato in Poggio (comune di Tavarnelle Val di Pesa), Siena, Monteroni d'Arbia, San Quirico d'Orcia, Radicofani, Acquapendente, San Lorenzo Nuovo, Bolsena, Montefiascone, Viterbo, Ronciglione, Sutri, Monterosi, Valle del Baccano(oggi nel comune di Campagnano di Roma), Roma; da qui risale per Venezia: Castelnuovo di Porto, Rignano Flaminio, Civita Castellana, Borghetto di Civita Castellana, Otricoli, Narni, Terni, Spoleto, Foligno, Assisi, Perugia, Città di Castello, Sansepolcro, Pieve Santo Stefano, San Piero in Bagno (comune Bagno di Romagna), Galeata, Forlì, Ravenna, Venezia, imbarco per la Terrasanta sulla galea di Antonio Lauredano. Nel viaggio di andata del 1458, sulla stessa galea viaggiano, tra gli altri, Gabriele Capodilista (v. *infra*, nota 58) e Roberto Sanseverino (v. *infra*, nota 59). Ritorno a Venezia, Padova, Bassano del Grappa, Castello della Scala di Primolano (Comune Cismon del Grappa), Grigno, Ospedaletto, Borgo Valsugana, Pergine Valsugana, Trento, Termeno, Merano, Passo di Resia, fino a Calais. Pellegrinaggio in Terrasanta (1462): parte da Eton, valica il Passo di Resia, Merano, Terlano, Appiano, Termeno, Salorno, Trento, Pergine Valsugana, Levico, Borgo Valsugana, Ospedaletto, Grigno, Scala di Primolano (Comune Cismon del Grappa), Bassano del Grappa, Padova, Venezia, Terrasanta; ritorno a Venezia da dove si dirige "ad Angliam".

58 A. MARSAND, *I manoscritti italiani della regia biblioteca parigina, Parigi 1835, pp. 534-537: Viaggio in Terrasanta di Gabriele Capo di Lista padovano*; R.J. MITCHELL, *Gabriele Capodilista*, in «Bollettino del Museo Civico di Padova», 1 (1961), pp. 183-200; SANTO BRASCA, *Viaggio in Terrasanta (1480)* cit., pp. 159-241; GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer* cit., pp. 64-66. Il conte padovano Gabriele Capodilista, dopo aver «audita la Messa al archa de sancto Antonio de Padoa» il 16 maggio 1458 s'imbarca al porticciolo sul Brenta diretto a Venezia da dove inizia il viaggio per la Terrasanta sulla stessa galea dell'armatore Antonio Lauredano in cui viaggiano, tra gli altri, William Wey (v. *supra*, nota 57) e Roberto Sanseverino (v. *infra*, nota 59).

59 *Viaggio in Terra Santa fatto e descritto per Roberto da Sanseverino*, a cura di G. Maruffi, Bologna 1888, ristampa Sala Bolognese, Forni, 1969; R.J. MITCHELL, *Roberto da Sanseverino and his pilgrimage to Jerusalem*, in «Journal of the British Archaeological Association», 3 (1938), pp. 65-81; EAD., *Una nota al viaggio in Terra Santa di Roberto da Sanseverino*, in «Archivio Storico per le Province Parmensi», IV serie, 5 (1953), pp. 131-134; *Felice et divoto ad Terrasancta viagio facto per Roberto de Sancto Severino (1458-1459)*, a cura di R Cavaglià e A. Rossebastiano, Alessandria 1999; GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer* cit., pp. 64-66, 371; B. FIGLIUOLO, *La "pietas" del condottiero: il pellegrinaggio di Roberto Sanseverino in Terrasanta (30 aprile 1458-19 gennaio 1459), in Condottieri e uomini d'arme nell'Italia del Rinascimento*, a cura di M. Del Treppo, Napoli 2001, pp. 243-278; *Viaggio in Terra Santa fatto e descritto per Roberto da Sanseverino*, edizione e introduzione a cura di Paola Calò, Edizioni digitali del CISVA 2007; Itinerario: Milano, Binasco, Pavia, Piacenza, Cremona, Colorno, Guastalla, Rovere, Villanova, Chioggia, Venezia, imbarco per la Terrasanta sulla stessa galea dell'armatore Antonio Lauredano, in cui viaggiano, tra gli altri, William Wey (v. supra, nota 57) e Gabriele Capodilista (v. supra, nota 58). Al ritorno dalla Terrasanta fa voto alla Madonna di Loreto per uscire salvi da una violenta tempesta, per cui approda ad Ancona, Sirolo, Loreto; riparte per Recanati, Macerata, Montecassiano, Montefano, Osimo, Ancona. Per indisponibilità della nave, continua via terra per Fiumesino di Falconara Marittima, Senigallia, Fano, Pesaro, Rimini, Cesenatico, Cervia, Ravenna, Magnavacca di Comacchio, Po di Volano, Po di Goro, Fornaci (oggi nel comune di Porto Viro), "Tossono" (è Fosson, oggi Cavanella d'Adige), Brondolo di Chioggia, Chioggia, Venezia, Padova, Vicenza, Verona, Brescia, Milano. Sui mutamenti del Delta del Po, v. infra, nota 124.

Anno	Pellegrini diretti a Roma, Gerusalemme e Santiago →	Rom	Jer	SdC
1460	il cavaliere elvetico Bernhard von Eptingen[60]		•	
1461	il duca tedesco Guglielmo III di Sassonia e Turingia[61]		•	
1463	il nobile urbinate Gaugello Gaugelli[62]			•
1465-7	il nobile boemo Leo von Rozmital[63]		•	•
1469	l'Anonimo italiano (di Casale Monferrato?)[64]		•	

60 A. BERNOULLI, *Die Pilgerfahrt Hans Bernhards von Eptingen, in Beiträge zur vaterländischen Geschichte*, 2, Basilea 1888, pp. 13-75; GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer* cit., pp. 64, 381. Itinerario: parte da Venezia per la Terrasanta, ritorna a Venezia, Padova, Verona, Milano, Como, Lugano, Passo del San Gottardo, Flüelen, Brunnen, Schwyz, Einsiedeln, Cham, Beromünster, Ettiswyl, Zofingen, Pratteln.

61 J. FALKE (a cura di), *Herzog Wilhelms III. Reise in das h. Land 1461*, in «Archiv für die sächsische Geschichte», 4 (1866), pp. 283-320. Itinerario: Parte da Weimar, valica il Brennero, Vipiteno, Bressanone, Chiusa, Bolzano, Egna, Trento, Rovereto, Borghetto di Avio, Verona, Vicenza, Padova, Venezia, Terrasanta.

62 GAUGELLO GAUGELLI, *Viagio de Sam Iacomo de Gallicia*, Edizione e note a cura di A.S. Capponi, Università degli Studi di Perugia - E.S.I., Perugia - Napoli 1991; CAUCCI VON SAUCKEN, *Santiago e i cammini della memoria* cit., pp. 42-46. Itinerario: Gaugello parte da Pergola (oggi prov. Pesaro-Urbino) e si imbarca a Pisa, costa ligure, isole Baleari, Barcelona, Valencia, Sevilla, Cadice, Gibilterra, costa atlantica del Portogallo e della Galizia, Fiandra, visita a Bruges, Gand e Bruxelles e quindi inizia il suo pellegrinaggio verso "el Baron Sancto de Galitia", anche se non è ben chiaro se il pellegrinaggio a Santiago sia realmente avvenuto. Ritorna a Pergola con un pellegrino greco a cui indica due vie possibili per recarsi al santuario micaelico sul Gargano: la prima passa per Peschici, Vieste e Manfredonia, la seconda per Apricena e San Giovanni Rotondo.

63 *Des böhmischen Herrn Leo's von Rozmital Ritter-, Hof-, und Pilger-reise durch die Abendlande 1465-1467. Beschrieben von zweien seiner Begleiter. Itineris a Leone de Rosmital nobili Bohemo anni 1465-1467 per Germaniam, Angliam, Franciam, Hispaniam, Portugalliam atque Italiam confecti, Commentarii coaevi duo* (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart 7), a cura di J.A. Schmeller Stoccarda 1844; M. LETTS (a cura di), *The Travels of Leo of Rozmital through Germany, Flanders, England, France, Spain, Portugal and Italy, 1465-67*, Cambridge 1957; F. MICHAUD-FRÉJAVILLE, *Dangereux Occident, le voyage de Léon de Rozmital jusqu'à Saint-Jacques de Compostelle, in Espace vécu, mesuré, imaginé: Numéro en l'honneur de Christiane Deluz* (Cahiers de recherches médiévales 3), a cura di Christine Bousquet-Labouérie, Paris 1997, p. 57-69; EAD., *Le voyage du seigneur Léon de Rozmital en Occident, un apprentissage?, in Voyages et Voyageurs au Moyen Âge*, Actes des XXVIe Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public (Limoges-Aubazine, mai 1995) (Histoire Ancienne et Médiévale 39), Parigi 2006 pp. 31-52. Itinerario: parte da Praga fino a Santiago de Compostela; entra in Italia dal Moncenisio, Susa, Avigliana, Rivoli, Torino, Saluggia, Vercelli, Novara, Magenta, Milano, Pavia, Cassano d'Adda, Coccaglio, Brescia, Lonato del Garda, Verona, Vicenza, Padova, Venezia, Terrasanta, Venezia, Mestre, Treviso, Sacile, Spilimbergo, Gemona del Friuli, Chiusaforte, Pontebba, Malborghetto Valbruna, Valico di Coccau (Tarvisio), fino a Gräfenberg.

64 A. CORNAGLIOTTI, *'Questo si è lo itinerario de andare in Hyerusalem': testimonianza quattrocentesca dal ms. G. 10 del Seminario Vescovile di Casale*, in «La parola del testo», 6 (2002) 2, pp. 309-357; *Lo itinerario de andare in Hyerusalem (1469). Loca sancta visitanda in partibus Jerusalem. Ms. G 10 - Biblioteca del Seminario Vescovile di Casale Monferrato*, a cura di Pier Giorgio Longo, Ponzano Monferrato 2007. Itinerario: «... a uno giorno di martesdì, ne lo anno 1469, adij 9 di magio, nel grande pellago dil mare a Giosa [=Chioggia] intramo per a Venetia andare», arrivo a Venezia e imbarco sulla galea di Andrea Morosino, Parenzo, Modone, Rodi, Cipro, Giaffa, Gerusalemme, Rama, Gerusalemme, Betlemme, Betania, il Cairo, Alessandria, Damietta, altre due visite al Santo Sepolcro, Rama, Giaffa, Cipro, Rodi, Candia, Modone, Corfù, Venezia.

Anno	Pellegrini diretti a Roma, Gerusalemme e Santiago →	Rom	Jer	SdC
1470	il canonico tedesco Ulrico Brunner[65]	•	•	
1470-1	il nobile fiammingo Anselmo Adorno[66]	•	•	
1472	il sacerdote fiorentino Lorenzo[67]			•
1474	il domenicano fiorentino Alessandro Rinuccini[68]		•	

65 W. HERSCHEL, *Brunners Pilgerfahrt nach dem heiligen Grabe*, in «Serapeum», 14 (1853), pp. 189-192; G. BRUNET, *Note sur un voyage inédit a la terre sainte en 1470*, in «Nouvelles Annales des voyages et des sciences géographiques», n.s. 37 (1854), pp. 29-33; *Die Jerusalemfahrt des Kanonikus Ulrich Brunner vom Haugstift Würzburg (1470)*, a cura di R. Röhricht, in «Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins», 29 (1906), pp. 1-50; GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer* cit., pp. 384. Itinerario: Brunner parte da Ochsenfurt, vicino Würzburg, Asburgo, Merano, Termeno, Trento, Borghetto di Avio, Verona, Ostiglia, Bondeno, Bologna, Firenzuola, Firenze, Poggibonsi, Siena, Acquapendente, Viterbo, Roma, visita le "stationes ecclesie Romane per sanctum Gregorium papam ordinatas". Riparte da Roma, Viterbo, Acquapendente, San Quirico d'Orcia, Castiglione d'Orcia, Firenze, Scarperia, Bologna, Ferrara, Padova, Montegrotto Terme, Venezia, imbarco per la Terrasanta. Ritorna a Venezia, Mestre, Treviso, Quero, Feltre, Borgo Valsugana, Trento, Caldaro, Merano.

66 *Anselme Adorne, sire de Corthuy, pèlerin de Terre-sainte: sa famille, sa vie, ses voyages et son temps*, récit historique par M.E. de la Coste, Bruxelles 1855; *Itinéraire d'Anselme Adorno en Terre sainte (1470-1471)*, Texte édité, traduit et annoté par Jacques Heers et Georgette De Groër, Parigi 1978; GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer* cit., pp. 70-71, 383; Itinerario di Anselmo Adorno in Terra Santa, traduzione e introduzione a cura di Pierangela Izzi, Edizioni digitali del CISVA 2006. Itinerario: Anselmo parte da Bruges, attraversa l'Artois, la Picardia, la Champagne, la Borgogna, la Savoia, e arriva a Milano, Binasco; a Pavia si unisce al figlio Giovanni che studia in questa città, e vanno a Roma per chiedere al papa Paolo II la licenza per visitare i luoghi santi (Pavia, Voghera, Tortona, Serravalle Scrivia, Sampierdarena, Genova, Recco, Rapallo, Chiavari, Sestri Levante, Bracco di Moneglia, Mattarana di Carrodano, Framura, Borghetto di Vara, La Spezia, Sarzana, Avenzana, Massa, Pietrasanta, Pisa, San Casciano in Val di Pesa, Castelfiorentino, Certaldo, Poggibonsi, Siena, Buonconvento, San Quirico d'Orcia, Ricorsi (comune Castiglione d'Orcia), Fiume Paglia, Acquapendente, San Lorenzo Nuovo, Bolsena, Montefiascone, Ronciglione, Sutri, Monterosi, Valle del Baccano nel comune di Campagnano di Roma, Viterbo, Roma). Ritorna a Genova (Valle del Baccano, Pisa, Porto Pisano, Porto di Luni nel comune di Ortonovo, Portovenere, Moneglia, Sestri Levante, Chiavari, Rapallo, Recco, Genova), e si imbarca per la Terrasanta (coste occidentali di Corsica e Sardegna, Tunisi, Alessandria, Il Cairo, monte Sinai, Gerusalemme). Al ritorno sbarca a Brindisi. Monopoli, Polignano, Bari, Molfetta, Trani, Barletta, Manfredonia, Monte Sant'Angelo sul Gargano, Troia, Benevento, Napoli, Aversa, Capua, Mola di Formia, Gaeta, Fondi, Terracina, Sermoneta, Velletri, Marino, Roma, Siena, Firenze, Ferrara, Padova, Venezia, Trento, Tirolo, Strasburgo, Colonia, Aquisgrana, Maastricht, Anversa, Bruges.

67 *Il viaggio al Sepolcro ed a S. Jacopo di Galizia, descritto in ottava rima da Francesco Piccardi*, Bibliothèque nationale de France, ms. 900, ff. 1r-99v: Viaggio d'andare al Sepolcro (inedito); ff. 100r-112r: *Viaggio d'andare a Santo Jacopo di Galizia*, pubblicato da Giovanna Scalia la quale dimostra che l'autore del poemetto non è Francesco Piccardi bensì «un sacerdote di nome Lorenzo», cfr. G. SCALIA, *«Il viaggio d'andare a Santo Jacopo di Galizia» (ms. n. 900-8773 della Bibliothèque Nationale di Parigi), in Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacopea*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Perugia 23-24-25 settembre 1983), a cura di G. Scalia, Università degli Studi di Perugia, Perugia 1985, pp. 311-343; CAUCCI VON SAUCKEN, *Santiago e i cammini della memoria* cit., pp. 29-32. Itinerario verso Santiago: Firenze, Prato, Pistoia, Buggiano, Lucca, Massarosa, San Martino in Freddana, Pietrasanta, Avenza, Sarzana, La Spezia, Chiavari, Portofino, Genova, Altare, Savona, Albenga. Porto Maurizio, Sanremo, Ventimiglia, Monaco, Nizza, Grasse, Draguignan, Aix-en-Provence, Avignone, Nîmes, Béziers, Carcassonne, Tolosa, Auch, Montesquiou, Marciac, Morlaàs, Bougarber, Hortez, Saint-Palais, Roncisvalle, Camino de Santiago.

68 ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro 1474*, in appendice *Itinerario di Pierantonio Buondelmonti 1468*, a cura di Andrea Calamai, Ospedaletto 1993. Itinerario: Firenze, Scarperia, Pietramala, Bologna, Ferrara, Francolino, da qui in barca fino a Venezia.

Anno	Pellegrini diretti a Roma, Gerusalemme e Santiago →	Rom	Jer	SiC
1475	l'Anonimo fiorentino[69]			•
1476	il duca tedesco Alberto di Sassonia[70]	•	•	
1476	il francescano ferrarese Alessandro Ariosto[71]		•	
1477	l'Anonimo fiorentino[72]			•
1480	l'Anonimo parigino[73]	•	•	

69 R. DELFIOL, *Un altro "itinerario" tardo quattrocentesco da Firenze a Santiago de Compostela*, in «Archivio storico italiano», 137 (1979), pp. 599-613; CAUCCI VON SAUCKEN, *Santiago e i cammini della memoria* cit., pp. 32-34. Itinerario: Firenze, Lucca, Pontremoli, Berceto, Fornovo, Piacenza, Voghera, Alessandria, Asti, Moncalieri, Rivoli, Moncenisio, Sant'Antonio di Vienne, Grenoble, valle del Rodano, via Tolosana, Roncisvalle, Camino de Santiago.

70 H. WELLER, *Gründliche und warhafftige Beschreibung der löblichen und ritterlichen Reise und Meerfahrt in das hl. Land nach Hierusalem des durchl. Herrn Albrechten, Hertzogen zu Sachsen*, Leipzig 1586; R. RÖHRICHT, H. MEISNER, *Briefe, die Jerusalemfahrt des Herzogs Albrecht von Sachsen betreffend*, in «Neues Archiv für Sächsische Geschichte und Al-terthumskunde», 4 (1883), pp. 343-346; F. SCZESNY, *Ein Hof geht auf Reisen - Entfaltung spätmittelalterlicher Hofkultur am Beispiel der Pilgerreise ins Hl. Land Herzog Albrechts von Sachsen (1476)*, in H. ZIEDEK (a cura di), *Hofkultur im spätmittelalterlichen Europa – Eine Aufsatzsammlung*, Würzburg 1996, pp. 188-233. Itinerario: parte da Dresda, valica il Brennero, Vipiteno, Bressanone, Chiusa, Bolzano, Egna, Trento, Borghetto di Avio, Verona, Mantova, Mirandola, Bondeno, Pianoro, Scarperia, Firenze, Siena, Acquapendente, Viterbo, Roma; risale per Sutri, Montefiascone, Acquapendente, San Quirico d'Orcia, Siena, San Casciano in Val di Pesa, Firenze, Pianoro, Ferrara, Francolino, Venezia, Terrasanta, Venezia, Padova, Mestre, Treviso, Spresiano, Chiusaforte, Pontebba, Malborghetto Valbruna, Valico di Coccau (Tarvisio), Villach, fino a Dresda.

71 F. ULIANA, *Sulle fonti dell'"Itinerarium" di Alessandro Ariosto*, in «Levia Gravia», 4 (2002), pp. 55-65; ID., *Tra viaggio e pellegrinaggio. L'"Itinerarium" di Alessandro Ariosto, in Viaggi e pellegrinaggi fra Tre e Ottocento: bilanci e prospettive*, Atti del Convegno di Torino (26 marzo 2007), a cura di C. Sensi e P. Pellizzari, Alessandria 2008, p. 149-176; ALESSANDRO ARIOSTO, *Itinerarium (1476-1479)*, a cura di Fabio Uliana, Alessandria 2007. Il frate Alessandro Ariosto risiede nel convento francescano di San Paolo in Monte a Bologna e parte da Venezia per la Terrasanta.

72 M. DAMONTE, *Da Firenze a Santiago de Compostela: itinerario di un anonimo pellegrino nell'anno 1477*, in «Studi medievali», 13 (1972), pp. 1043-1071; CAUCCI VON SAUCKEN, *Santiago e i cammini della memoria* cit., pp, 34-37. Itinerario: Firenze, Bologna, Fidenza, Piacenza, riva destra del Po, valle di Susa, Moncensio, Sant'Antonio di Vienne, via Tolosana, Roncisvalle, Camino de Santiago.

73 *Le Voyage de la saincte cyté de Hierusalem avec la description des lieux, portz, villes, citez et aultres passaiges, fait l'an mil quatre cens quatre vingtz, estant le siege du grant Turc à Rhodes et regnant en France Loys unziesme de ce nom*, publié par M. Ch. Schefer, Paris 1882. Itinerario: parte da Parigi, valica il Moncenisio, Susa, Bussoleno, Sant'Ambrogio di Torino, Avigliana, Rivoli, Torino, Chivasso, Saluggia, Livorno Ferraris, Lazzaretto, Salasco, Vercelli, Bivio Sesia (comune di Borgo Vercelli), Novara, Magenta, Milano, Lambrate, Pozzuolo Martesana, Cassano d'Adda, Treviglio, Morengo, Martinengo, Pontoglio, Coccaglio, Brescia, Peschiera del Garda, fiume Adige, Caldiero, Montebello Vicentino, Vicenza, Padova, Venezia, imbarco per la Terrasanta sulla galea di Agostino Contarini (v. *infra*, nota 155). Ritorno a Venezia, Chioggia, Ravenna, Pesaro, Ancona, Recanati, San Severino Marche, Camerino, Spoleto, Terni, Narni, Otricoli, Roma; risale per la valle del Baccano, Monterosi, Ronciglione, Viterbo, Montefiascone, Bolsena, San Lorenzo Nuovo, Acquapendente, Ponte Centeno, fiume Paglia, Ricorsi (comune Castiglione d'Orcia), San Quirico d'Orcia, Buonconvento, Siena, San Donato in Poggio (comune di Tavarnelle Val di Pesa), San Casciano in Val di Pesa, Firenze, Scarperia, Firenzuola, Bologna, Castelfranco Emilia, Modena, Rubiera, Reggio Emilia, Parma, Fidenza, Piacenza, Fiorenzuola d'Arda, Castel San Giovanni, Casteggio, Broni, Voghera, Pontecurone, Tortona, Alessandria, Solero, Quarto Inferiore di Asti, Asti, San Damiano d'Asti, Canale, Bra, Fossano, Cuneo, Limone Piemonte, [valica il Colle di Tenda], ritorna a Parigi.

Anno	Pellegrini diretti a Roma, Gerusalemme e Santiago →	Rom	Jer	SdC
1480	il funzionario milanese Santo Brasca[74]		•	
1480	il monaco francese Pierre Barbatre[75]		•	
1480, 1483-4	il frate tedesco Felix Fabri[76]		•	
1482	il frate tedesco Paul Walther von Güglingen[77]	•	•	

74 SANTO BRASCA, *Viaggio in Terrasanta* cit.; A.L. MOMIGLIANO LEPSCHY, *Santo Brasca: the language of his "Viaggio"*, in «Italian Studies», 21 (1966), pp. 31-41; GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer* cit., pp. 77-78, 387. Itinerario: Milano, Pavia, in barca lungo il Po verso Venezia dove si imbarca per la Terrasanta sulla galea di Agostino Contarini (v. *infra*, nota 155); ritorna a Venezia, quindi in barca lungo il Brenta fino a Padova, e poi Vicenza, Verona, Brescia, Treviglio, Cassano d'Adda, Milano.

75 *Le voyage de Pierre Barbatre à Jérusalem en 1480*, a cura di P. Tucoo-Chala e N. Pinzuti, in «Annuaire-Bulletin de la Société de l'Histoire de France», (1972-1973), pp. 73-172; GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer* cit., pp. 77-78, 387. Itinerario: parte da Vernon, nell'Alta Normandia, Chartres, Orléans, Bourges, Lione, Chambéry, Moncenisio, Ferrera Cenisio, Susa, Sant'Ambrogio di Torino, Avigliana, Rivoli, Torino, Chivasso, Saluggia, Livorno Ferraris, Lazzaretto, Salasco, Vercelli, Novara, Milano, Cassano d'Adda, Treviglio, Morengo, Pontoglio, Coccaglio, Brescia, Rezzato, Lonato del Garda, Rivoli Veronese, Peschiera del Garda, Verona, Caldiero, Montebello Vicentino, Vicenza, Padova, Venezia, imbarco per la Terrasanta sulla galea di Agostino Contarini (v. infra, nota 155).

76 C.D. HASSLER (a cura di), *Fratris Felicis Fabri, Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem*, 3 voll., Stoccarda 1843-1849; ristampa Charleston, Nabu Press, 2010; *The Book of the Wanderings of Felix Fabri (circa 1480-1483 A.D.)*, a cura di Aubrey Stewart, 2 voll., London 1896; C. BREHM, *Der Ulmer Dominikaner Felix Fabri*, in «Diöcesanarchiv von Schwaben», 20 (1902) 5, pp. 65-71; W. ENGELHARDT, *Palästinareise des frater Felix von Ulm im Jahre 1483*, in «Neue kirchliche Zeitschrift» 21 (1910), pp. 1003-1019; H.F.M. PRESCOTT, *Felix Fabris Reise nach Jerusalem, Freiburg*/Basel/Wien 1960; W. CARLS (a cura di), *Felix Fabri, Die Sionpilger* (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 39), Berlin 1999; X. ERTZDORFF-KUPFFER, *"Die Dinge muß man mit gesunder Vernunft ansehen". Der Reisebericht des Ulmer Dominikanermönchs Felix Fabri ins Heilige Land*, in «Spiegel der Forschung», 16 (1999) 1, pp. 78-81; EAD., *Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte* (Chloë, Beihefte zum Daphnis 31), Amsterdam, Atlanta 2000, pp. 219-262: *"Die ding muoss man mit gesunder vernunft ansehen". Das Evagatorium des Ulmer Dominikaners Felix Fabri 1484-ca. 1495*; GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer* cit., pp. 75-76, 387-388; *Les errances de Frère Félix, pèlerin en Terre sainte, en Arabie et en Égypte (1480-1483)*, Texte latin, traduction, introduction et notes sous la direction de Jean Meyers et Nicole Chareyron, 3 voll., Montpellier 2000, 2003, 2007; K. HERBERS, *Jakobsweg. Geschichte und Kultur einer Pilgerfahrt* (Beck'sche Reihe 2394), München 20072, pp. 82-83: *Geistig-geistliche Pilgerfahrten*. Primo pellegrinaggio 1480: Ulm, Memmingen, Innsbruck, Brennero, Scale di Primolano (comune Cismon del Grappa), Bassano del Grappa, Castelfranco Veneto, Treviso, Mestre, Marghera, Venezia, imbarco per la Terrasanta sulla galea di Agostino Contarini (v. *infra*, nota 155); ritorno a Venezia, Treviso, Trento, Nassereith, Kempten, Memmingen, Ulm. Secondo pellegrinaggio 1483-4: Brennero, Vipiteno, Novacella, Bressanone, Bolzano, Castel Firmiano (nella periferia sud-occidentale di Bolzano), Termeno, Egna, Nave San Rocco, Trento, Pergine Valsugana, Borgo Valsugana, Ospedaletto, Feltre, Quero, Treviso, Mestre, Marghera, Venezia, Terrasanta, ritorno a Venezia, Padova, Venezia, Murano, Marghera, Mestre, Treviso, Conegliano, Serravalle di Vittorio Veneto, Ponte nell'Alpi, Ospitale di Cadore, Castello di Botestagno (comune di Cortina d'Ampezzo), Dobbiaco, Villabassa, Brunico, Vipiteno, Brennero, Ulm. Nel 1492 Felix Fabri scrive il resoconto di una sua conferenza sul pellegrinaggio spirituale a Gerusalemme, a Roma e a Santiago de Compostela tenuta alle suore domenicane di Ulm che, come tutte le religiose, sono impedite a mettersi in cammino.

77 K. BOSSELMANN-CYRAN, *Das arabische Vokabular des Paul Walther von Güglingen und seine Überlieferung im Reisebericht Bernhards von Breidenbach*, in «Würzburger medizinhistorische Mitteilungen», 12 (1994), pp. 153-182; GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer* cit., pp. 79-80, 390; *Fratris Pauli Waltheri Guglingensis, Itinerarium in Terram Sanctam et ad Sanctam Catharinam*, a cura di M. Sollweck, Tübingen 1892, ristampa Charleston, Nabu Press, 2010, pp. 4-22: Worms, Heidelberg, Spira, Basilea, Lucerna, monte Gottardo, Bellinzona, Lugano, Como, Milano, Brescia, lago di Garda, Verona, Vicenza, Padova, Venezia; pp. 68-69: Contratto di imbarco per 40 ducati con l'armatore Agostino Contarini (v. infra, nota 155) e l'11 giugno 1482 "incepimus navigare ad altum mare". Ritorno dalla Terrasanta a Venezia, Chioggia, Ravenna, Sirolo, Loreto, Serravalle di Chienti, Foligno, Spoleto, Narni, Santa Susanna di Rivodutri, Tabernam, Roma.

Anno	Pellegrini diretti a Roma, Gerusalemme e Santiago →	Rom	Jer	SdC
1483-4	il canonico tedesco Bernhard von Breydenbach[78]		•	
1484-5	il conte tedesco Ludwig von Hanau-Lichtenberg[79]	•	•	
1485	il frate veneziano Francesco Suriano[80]		•	
1485-6	il diplomatico belga Georges Lengherand[81]	•	•	

78 GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer* cit., pp. 79-80, 390; BERNHARD VON BREYDENBACH, *Peregrinationes: un viaggiatore del Quattrocento a Gerusalemme e in Egitto*, ristampa anastatica dell'incunabolo, trad. italiana e note di G. Bartolini, G. Caporali, saggio introduttivo di G. Bartolini, Manziana 2000; ID., *Peregrinatio in terram sanctam*, a cura di Isolde Mozer, Berlino 2010. È in preparazione l'edizione francese a cura di Béatrice Dansette, Jean Meyers e Christiane Deluz. *La Peregrinatio in terram sanctam* di Bernhard von Breydenbach, pubblicata nel 1486, è il primo libro di viaggi illustrato e descrive un pellegrinaggio a Gerusalemme e in Egitto, passando per il monte Sinai. Il libro contiene xilografie di Erhard Reuwich, tra cui sei vedute di Iraklion, Modone, Rodi, Venezia, Corfù e Parenzo.

79 T. MÄRCKER, *Die Pilgerfahrt des Grafen Ludwig von Hanau-Lichtenberg zum heiligen Grabe in Jerusalem, i.J. 1484*, in «Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit», Ser. NF, 9 (1862) pp. 79-82; R. RÖHRICHT, *Die Jerusalemfahrten der Grafen Philipp, Ludwig (1484) und Reinhard von Hanau (1550)*, in «Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde», N.F., 161 (1891), pp. 85-188; E. BECKER, *Die Pilgerfahrt des Grafen Johann V. von Nassau-Dillenburg nach dem heiligen Lande 1484/85*, in «Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte», 2 (1952), pp. 58-78; GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer* cit., pp. 391-392. Il giovane Ludwig von Hanau-Lichtenberg (1464-1484) il 27 Aprile 1484, va in pellegrinaggio a Gerusalemme con il conte Giovanni V di Nassau. Sulla via del ritorno muore il 30 Dicembre 1484 a Trento e qui viene sepolto. Itinerario: parte da Babenhausen, valica il Brennero, Vipiteno, Bressanone, Bolzano, San Michele all'Adige, Mezzocorona, Trento, Ospedaletto, Scala al Telvana (comune di Borgo di Valsugana), Treviso, Mestre, Venezia, Terrasanta, ritorno a Otranto, Lecce, Taranto, Napoli, Capua, Fondi, Roma, Sacrofano, Viterbo, Acquapendente, Radicofani, Siena, Tavarnelle Val di Pesa, Firenze, Scarperia, Monghidoro, Bologna, San Giovanni in Persiceto, Nonantola, San Martino in Rio, Guastalla, Mantova, Villafranca di Mantova, Verona, Borghetto di Avio, Mattarello di Trento, Trento.

80 GOLUBOVICH, *Il trattato di Terrasanta e dell'Oriente di Frate Francesco Suriano* cit.; F. SURIANO, *Treatise on the Holy Land*, Translated from the Italian by T. Bellorini, E. Hoade, Preface and Notes by B. Bagatti, (SBF Collectio Maior 8), Jerusalem 1949, ristampa 1983; B. DANSETTE, *Jérusalem et la Terre sainte au tournant des années 1500, un enjeu politico-religieux pour l'Occident? Une nouvelle lecture du Traité de la Terre sainte de l'Orient de Francesco Suriano, in Le Partage du monde: Échanges et colonisation dans la méditerranée médiévale*, a cura di M. Balard, A. Ducellier, Paris 1998, pp. 81-100; GANZ-BLÄTTLER, Andacht und Abenteuer cit., pp. 81-82, 392.

81 Il manoscritto del pellegrinaggio di Georges Lengherand è custodito nella Biblioteca municipale di Valenciennes, in Francia, con il codice 493, lo stesso che contiene i diari di Jean de Tournai e di Eustache de la Fosse (v. infra, nota 101). Il diario di Lengherand è stato pubblicato nel 1861, cfr. *Voyage de Georges Lengherand, Mayeur de Mons en Haynaut, à Venise, Rome, Jérusalem, Mont Sinaï & Le Kayre, 1485-1486*, avec introduction, notes, glossaire par le marquis de Godefroy Ménilglaise, Mons 1861, ristampa Charleston, Nabu Press, 2010, pp. 1-16: Mons, Digione, Losanna, Monte San Bernardo; pp. 16-32: Monte San Bernardo, St-Rhémy, Etroubles, Aosta, Villefranche (comune Quart), Nus, Chambave, Châtillon, St. Vincent, Montjovet, Verrès, Bard, Donnas, Settimo Vittone, Borgofranco d'Ivrea, Ivrea, Pavone Canavese, Bollengo, Ivrea, Roppolo, Cavaglià, Santhià, San Germano Vercellese, Vercelli, Borgo d'Ale, Novara, Boffalora Sopra Ticino, Magenta, Milano, Cassano, Treviglio, Brignano Gera d'Adda, Cologno al Serio, Martinengo, Ponte Oglio, Coccaglio, Brescia, Castenedolo, Rivoltella, Desenzano del Garda, Torri di Confine (comune di San Bonifacio), Verona, Vicenza, Padova, Venezia; pp. 32-48: 1° soggiorno a Venezia; pp. 48-57: Venezia, Fusina, Chioggia, Brondolo di Chioggia, Porto Fossone (comune Rosolina), Goro (v. *infra*, nota 138), Po di Volano, Magnavacca di Comacchio, Primaro (comune Ravenna), Ravenna, Rimini, Montefiorentino di Frontino, Urbino, Fermignano, Acqualagna, Cagli, Cantiano, Sigillo, Fossato di Vico, Gualdo Tadino, Nocera Umbra, Foligno, Spoleto, Terni, Narni, Otricoli, Roma; pp. 57-73 soggiorno a Roma, Udienza dal papa, Sette Chiese; pp. 73-78: Monterotondo, Borghetto di Civita Castellana, Otricoli, Narni, Terni, Spoleto, Spina di Campello sul Clitunno, Versianne (=Serravalle di Chienti?), Polvercina (comune di Camerino), Tolentino, Recanati, Loreto, Ancona, Pesaro, Rimini, Ravenna, Primaro (comune di Ravenna), Venezia; pp. 78-85: 2° soggiorno a Venezia; pp. 85-188 viaggio in Terrasanta; pp. 188-190 ritorno a Venezia; pp. 190-207: Marghera, Mestre, Treviso, Quero, Feltre, Scala di Primolano (comune Cismon del Grappa), Ospedaletto, Levico, Trento, Termeno, Merano, Passo di Resia, Ulm, Colonia, Mons. Sui mutamenti del Delta del Po, v. infra, nota 124.

Anno	Pellegrini diretti a Roma, Gerusalemme e Santiago →	Rom	Jer	SdC
1486	il gentiluomo mantovano Antonio da Crema[82]		•	
1486	il cavaliere tedesco Konrad Grünemberg[83]		•	
1486	il frate milanese Girolamo Castiglione[84]		•	
1488	il cappellano fiorentino Zanobi del Lavacchio[85]	•	•	
1489-90	il religioso fiorentino Michele da Figline[86]		•	

82 ANTONIO DA CREMA, *Itinerario al Santo Sepolcro*, a cura di Gabriele Nori, Ospedaletto 1996, pp. 30-32: Mantova, Gonzaga, San Benedetto Po, naviga sul fiume Po, Sermide, Ficarolo, Stellata, Pontelagoscuro, Francolino, Papozze, Chioggia, Venezia, imbarco per la Terrasanta.

83 J. GOLDFRIEDRICH, W. FRÄNZEL (a cura di), Ritter Grünembergs Pilgerfahrt ins Heilige Land 1486 (Voigtländers Quellenbücher 18), Leipzig 1912, ristampa Saarbrücken 2009; A.C.J. DE VRANKRIJKER (a cura di), *De pelgrimstocht van ridder Gruenemberg naar het Heilige Land in 1486, Amsterdam 1947;* GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer* cit., pp. 80-81; V. PERRETTA, *Il viaggio di Konrad Grünemberg da Costanza a Gerusalemme e ritorno, in La Dalmazia nelle relazioni di viaggiatori e pellegrini da Venezia tra Quattro e Seicento* cit., pp. 115-130; A. DENKE, *Konrad Grünembergs Pilgerreise ins Heilige Land 1486*, Köln 2010. Itinerario: Costanza, Trento, Feltre, Treviso, Mestre, Marghera, Venezia, Terrasanta, Venezia.

84 GIROLAMO CASTIGLIONE, *Fior de Terra Sancta*, apud Eucharius Silber, Roma 1491; altre due edizioni sono apud Georg Ricker, Messina 1491-2, e apud Wilhlelm Schomberger, Messina 1499; il porto di Venezia è il punto di partenza e di ritorno di Girolamo Castiglione; mentre le due edizioni messinesi testimoniano il forte interesse per l'argomento da parte della città di Messina «porto di partenza per i pellegrini diretti in Terrasanta», cfr. CARDINI, *In Terrasanta* cit., p. 283. Sull'importanza del porto di Messina come scalo per la Terrasanta e per Santiago di Compostella, cfr. E. PISPISA, *Messina, Catania, in Itinerari e centri urbani* cit., pp. 147-182, (l'articolo è anche in ID., Medioevo meridionale. Studi e ricerche, Messina 1994, pp. 323-375); G. ARLOTTA, *Vie Francigene, hospitalia e toponimi carolingi nella Sicilia medievale, in Tra Roma e Gerusalemme nel Medioevo* cit., III, pp. 815-886; 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 Paolo Caucci von Saucken, Perugia-Pomigliano d'Arco 2005, pp. 41-99. Sulle edizioni del Fior de Terra Sancta, cfr. G. OLIVA, *Di due edizioni messinesi del secolo XV finora ignote in Sicilia*, in «Archivio Storico Siciliano», 17 (1892), pp. 312-321; F. RAMONDINO, *Un incunabulo rarissimo. "Il Fiore de Terra Sancta" di Girolamo Castiglione*, Palma di Maiorca 1942; C. OLIVA, *I Francescani e gli inizi della stampa in Sicilia, in Francescanesimo e civiltà siciliana nel Quattrocento*, Atti del Convegno internazionale di studi (Palermo, Carini, Gibilmanna, 25-31 ottobre 1992), Palermo 2000, pp. 199-204, 200-202. È in preparazione l'edizione critica del *Fior de Terra Sancta* a cura di Ilaria Sabbatini.

85 G. CORTI, *Relazione di un viaggio al Soldano d'Egitto e in Terra Santa*, in «Archivio storico italiano», 116 (1958), pp. 247-266; CARDINI, *In Terrasanta* cit., pp. 279-281; P. MELI, *Firenze di fronte al mondo islamico. Documenti su due ambasciate (1487-1489)*, in «Annali di Storia di Firenze», 4 (2009) pp. 243-276. Itinerario: Firenze, maremma senese, Acquapen-dente, Roma, Napoli, imbarco, isola di Stromboli, Stretto di Messina, Modone, Corone, Candia, Rodi, Alessandria, Il Cairo; qui alla comitiva di Zanobi del Lavacchio si aggrega il prete Michele da Figline (v. infra, nota 86), e insieme proseguono per Gaza e Gerusalemme.

86 CARDINI, *In Terrasanta* cit., p. 281; M. MONTESANO, *Da Figline a Gerusalemme. Viaggio del prete Michele in Egitto e in Terrasanta (1489-1490)*, con il testo originale del viaggio di ser Michele, Roma 2010. Itinerario: Figline Valdarno, Venezia, Modone, Creta, Alessandria, Il Cairo; qui il prete Michele si aggrega alla comitiva di Zanobi del Lavacchio (v. supra, nota 85), e insieme proseguono per Gaza e Gerusalemme.

Anno	Pellegrini diretti a Roma, Gerusalemme e Santiago →	Rom	Jer	SdC
1490	il nobile francese Philippe de Voisins[87]	•	•	
1490-1	il mercante francese Jean de Cuchermois[88]	•	•	
1491	il funzionario tedesco Dietrich von Schachten[89]	•	•	
1492	il mercante milanese Bernardino Dinali[90]		•	

87 PH. TAMIZEY DE LARROQUE (a cura di), *Voyage à Jérusalem de Philippe de Voisins, Seigneur de Montaut*, Paris 1883; GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer* cit., p. 394. Itinerario: parte da Montaut in Aquitania, valica il Moncenisio, Susa, Avigliana, Moncalieri, qui inizia la navigazione del Po, Casale Monferrato, Bassignana, Piacenza, Cremona, Viadana, Borgoforte, San Giacomo Po (comune di Bagnolo San Vito), Sacchetta (comune di Sustinente), Ostiglia, Stienta, Ferrara, Loreo, Chioggia, Venezia, Terrasanta. Ritorna in Puglia, a Otranto, Lecce, Brindisi, Monopoli, Barletta, Bari, Monteleone di Puglia, Benevento, San Germano (odierna Cassino, v. supra, nota 33), Valmontone, Roma, Viterbo, Acquapendente, Siena, Firenze, Bologna, Modena, Reggio Emilia, Parma, Piacenza, Casteggio, Tortona, Alessandria, Villanova d'Asti, Torino, Avigliana, Susa, Oulx, Monginevro. Per il toponimo Montelerne = Monteleone di Puglia, cfr. G. MOROSI, *Il dialetto franco-provenzale di Faeto e Celle, nell'Italia Meridionale, in Archivio glottologico italiano*, diretto da G.I. Ascoli, vol. 12, Torino 1890-92, p. 33 nota 1.

88 A. COMTE DE MARSY (a cura di), *Le Sainct voyage de Hierusalem ou petit traicté du voyage de Hierusalem, de Rome et de Saint Nicolas Bar en Pouille de Jean de Coucharmoys, natif de Lyon. Reproduit par le procédé Pilinski d'apres l'edition Lyon, (Oliver Arnoullet, 1530, ff. 101-6)*, Genève 1889; GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer* cit., p. 394. Itinerario: Bourges, Lione, Torino, Venezia, Porec, Zara, Ragusa, Modone, Candia, Rodi, Cipro, Giaffa, Ramla, Gerusalemme, Betlemme, Gerusalemme, Giaffa, Cipro, Rodi, Corfù, Otranto, Lecce, Brindisi, Bari (dove si trova «le corps de monsieur sainct Nycolas»), Benevento (dove si trova «le corps de monsieur sainct Berthelomier»), San Germano (l'odierna Cassino –v. *supra*, nota 33–, dove si trova «le corps de monseigneur sainct Benoist»), prosegue, quindi, per Roma (per «parler a notre sainct pere le pape» e per avere «sa benediction»), dopodiché racconta, laconicamente, di aver superato «les Alpes de Bouloigne», «les Montz de Savoye», e di essere giunto a Lione.

89 D. VON SCHACHTEN, *"In Gottes Namen fahren wir ". Die Pilgerfahrten des Landgrafen Wilhelm des Älteren von Hessen in das heilige Land*, Melsungen 1925; H. SCHELENZ, *Die Palästinareise des Landgrafen Wilhelm im Jahre 1491* (Mitteilungen des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde, Jahrgang 1913-14), Kassel 1914, pp. 41-45; C. VON STAMFORD (a cura di), *Die Pilgerfahrten der Landgrafen Ludwig I. und Wilhelm I. von Hessen nach dem Heiligen Grabe*, in «Hessenland, Zeitschrift für hessische Geschichte und Literatur», 1 (1887), pp. 154-221; GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer* cit., pp. 395. Dietrich von Schachten è al seguito del conte Guglielmo I d'Assia, il quale nel 1491 va in pellegrinaggio a Gerusalemme passando prima da Roma. Il compito di Dietrich è quello di scrivere il resoconto di viaggio e di gestirne la parte amministrativa. Itinerario: inizia da Borken nel Nord Reno-Westfalia, valico del Brennero, Vipitemo, Bolzano, Trento, Borgo Valsugana, Faloano (=Primolano di Cismon del Grappa?), Feltre, Treviso, Venezia, imbarco per la Terrasanta; ritorno in Puglia a Otranto, Lecce, Brindisi, Ostuni, Monopoli, Bari, Giovinazzo, Molfetta, Bisceglie, Trani, Barletta, Cerignola, Candela, Montefal-cione, Grottaminarda, Atrapalda, Nola, Napoli, Mola di Formia, Gaeta, Itri, Fondi, Terracina, Sermoneta, Velletri, Roma, Civita Castellana, Borghetto di Civita Castellana, Otricoli, Narni, Terni, Spoleto, Spina di Campello sul Clitunno, Serravalle di Chienti, Belforte del Chienti, Tolentino, Macerata, Recanati, Loreto, Ancona, Senigallia, Fano, Pesaro, Rimini, Cesena, Cervia, Magnavacca (comune di Comacchio), Goro (v. *infra*, nota 138), Chioggia, Mestre, Venezia, Treviso, Feltre, Borgo Valsugana, Trento, Brennero, Matrei, Innsbruck.

90 Bernardino Dinali, mercante milanese, svolge la sua attività in Venezia, da dove parte nel 1492 per compiere il pellegrinaggio a Gerusalemme, cfr. B. BAGATTI, *L'inedito itinerario in Palestina nel 1492 del mercante Bernardino Dinali*, in «La Terra Santa», 24 (1949), pp. 196-200; BERNARDINO DI NALI, *Peregrinazione a Gerusalemme*, a cura di V. Corbo, in Custodia di Terra Santa, 1342-1942, Tipografia dei Padri Francescani, Gerusalemme 1951; GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer* cit., p. 395; *La "Jerosolomitana peregrinatione" del mercante milanese Bernardino Dinali (1492)*, a cura di Ilaria Sabbatini, introduzione di Franco Cardini, Lucca 2009.

Anno	Pellegrini diretti a Roma, Gerusalemme e Santiago →	Rom	Jer	SdC
1493	il cavaliere tedesco Heinrich von Zedlitz[91]		•	
1493-4	il balivo tedesco Hans Hundt[92]		•	
1494	il prete milanese Pietro Casola[93]		•	
1495-6	il conte tedesco Johann Ludwig von Nassau-Saarbrücken[94]		•	
1496-8	il duca tedesco Bogislaw X von Pommern[95]	•	•	

91 R. RÖHRICHT, *Die Jerusalemfahrt des Heinrich von Zedlitz (1493)*, in «Zeitschrift des historischen Vereins für Nie-dersachsen», 17 (1894), pp. 98-114, 185-200, 277-301; M. HIPPE, *Zedlitz, Heinrich von*, in «Allgemeine Deutsche Biographie», 44 (1898), p. 742. Itinerario: inizia da Liegnitz nella Bassa Slesia, valica il Passo di Coccau (Tarvisio), Pontebba, Venzone, Ospedaletto (comune di Gemona del Friuli), Gemona del Friuli, San Daniele del Friuli, Spilim-bergo, San Vito al Tagliamento, Sacile, Conegliano, Venezia, Terrasanta; ritorna a Venezia, Treviso, Pordenone, San Vito, Gemona, Venzone, Timau (comune di Paluzza), e valica il Passo di Monte Croce Carnico.

92 R. RÖHRICHT, H. MEISNER (a cura di), *Hans Hundts Rechnungsbuch (1493-1494)*, in «Neues Archiv für sächsische Geschichte und Alterthunskunde», 4 (1883), pp. 37-100; GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer* cit., pp. 395-396. Itinerario: parte da Bamberga, valica il Brennero, Vipiteno, Dobbiaco, Treviso, Venezia, Marghera, Venezia, Treviso, Serravalle di Vittorio Veneto, Venezia, imbarco per la Terrasanta, ritorna a Venezia, Dobbiaco, Brunico, Villabassa, Vipiteno, Brennero, Bamberga.

93 M.M. NEWETT, *Canon Pietro Casola's Pilgrimage to Jerusalem in the year 1494*, Manchester 1907; S. ROSSI MINUTELLI, *Casola, Pietro, in Dizionario biografico degli italiani*, 21 (1978), pp. 375-377; GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer* cit., pp. 83, 394; PIETRO CASOLA, *Viaggio a Gerusalemme*, a cura di Anna Paoletti, prefazione di Jeannine Guérin Dalle Mese, Alessandria 2001; F. PERUZZO, *Pietro Casola editore di libri liturgici ambrosiani nel Quattrocento*, in «Italia medioevale e umanistica», 46 (2005), pp. 149-206. Itinerario: Milano, Pioltello, Calcio (prov. Bergamo), Brescia, Lonato del Garda, Peschiera del Garda, Verona, Vicenza, Padova, Venezia, imbarco per la Terrasanta sulla galea di Agostino Contarini (v. infra, nota 155).

94 [A. PFALZGRAF BEI RHEIN], *Aus der "Beschreibung der Meerfahrt zum h. Grab des Durchlauchtigen Herrn Alexanders, Pfalzgrafen bei Rhein, auch des wohlgeborenen Herrn Johann Ludwigs, Grafen zu Nassau, welche sie im J. 1495 angefangen, und vollbracht im J. 1496."*, in «Das heilige Land. Organ des Vereines vom h. Grabe», 7 (1863) 6, pp. 159-175; A. RUPPERSBERG, *Die Reise des Grafen Johann Ludwig von Nassau-Saarbrücken nach dem heiligen Lande in den Jahren 1495 und 1496*, in «Mitteilungen des Historischen Vereins für die Saargegend», 9 (1909), pp. 37-140; J. KARBACH, Die Reise Herzog Alexanders von Pfalz-Zweibrücken und Graf Johann Ludwigs von Nassau-Saarbrücken ins Heilige Land 1495/96 nach dem Bericht des Johann Meisenheimer, in «Zeitschrift für die Geschichte der Saargegend», 45 (1997), pp. 11-118. Itinerario: parte da Zweibrücken in Renania-Palatinato, valica il Passo di Resia, Malles Venosta, Laces, Merano, Termeno, Egna, Trento, Carpanè (comune di San Nazario), Castelfranco Veneto, Mestre, Venezia, Padova, Venezia, Terrasanta; ritorno a Venezia, Mestre, Treviso, Quero, Trento, Egna, Merano, Passo di Resia, ritorno a Zweibrücken.

95 ANONYMUS, *Brandenburgs Verhalten während der großen Reise Bogislaws* X., in «Monatsblätter der Gesellschaft für Pommersche Geschichte und Alterthumskunde», 10 (1901), pp. 19-26; M. WEHRMANN, *Die Reise Herzog Bogislaws X. von Pommern in das heilige Land*, in «Pommersche Jahrbücher», 1 (1900), pp. 33-50; ID., *Weitere Nachrichten zu Bogislaws X. großer Reise*, in «Monatsblätter der Gesellschaft für pommersche Geschichte und Altethumskunde», 14 (1900), pp. 166-169; ID., *Brandenburgs Verhalten während der großen Reise Bogislaws X.*, in «Monatsblätter der Gesellschaft für Pommersche Geschichte und Alterthumskunde», 10 (1901), pp. 19-26; H. BÖCKER, *Bogislaw X. Herzog von Pommern (1454–1523)*, in E. HOLZ, W. HUSCHNER (a cura di), *Deutsche Fürsten des Mittelalters*, Leipzig 1995, pp. 383-408; K.-O. KONOW, *Bogislaw-Studien. Beiträge zur Geschichte Herzog Bogislaws X. von Pommern um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert*, Siegen 2003. Itinerario: parte da Stettin, valica il Brennero, Vipiteno, Chiusa, Bolzano, Egna, Trento, Bassano del Grappa, Treviso, Venezia, Padova, Venezia, Terrasanta, Venezia, Chioggia, Ferrara, Cazzano di Budrio, Bagnacavallo, Ravenna, Cesena, Rimini, Cattolica, Chiaravalle, Jesi, Loreto, Tolentino, Colfiorito, Spoleto, Narni, Borghetto di Civita Castellana, Castelnuovo di Porto, Roma; Castelnuovo di Porto, Viterbo, Monti Volsini (comune San Lorenzo Nuovo), Acquapendente, Campiglia d'Orcia, Buonconvento, Siena, Poggibonsi, Firenze, Scarperia, Firenzuola, Loiano, Pianoro, Bologna, Mirandola, Borghetto di Avio, Trento, Egna, Bolzano, Vipiteno, Brennero, Stettin.

Anno	Pellegrini diretti a Roma, Gerusalemme e Santiago →	Rom	Jer	SdC
1496-8	il cavaliere tedesco Arnold von Harff[96]	•	•	•
1497-8	il borghese elvetico Hans Schuerpfen[97]	•	•	

96 *Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff von Cöln durch Italien, Syrien, Aegypten, Arabien, Aethiopien, Nubien, Palästina, die Türkei, Frankreich und Spanien wie er sie in den Jahren 1496 bis 1499 vollendet, beschrieben und durch Zeichnungen erläutert hat. Nach den ältesten handschriften und mit deren 47 Bildern in Holzschnitt*, a cura di Eberhard von Groote, Colonia 1860, ristampa Hildesheim 2004; A. REUMONT, *Viaggio in Italia nel MCDXCVII del Cav. Arnoldo di Harff di Colonia sul Reno con introduzione et note*, in «Archivio Veneto», 6 (1876), pp. 124-146; HAMY (a cura di), *Le Livre de la description des pays de Gilles le Bouvier, dit Berry* cit., pp. 217-237: Itinéraires des pélerinages du Chevalier Arnold von Harff 1496-1498; E. ERNAULT, *Arnold von Harff*, in «Revue celtique», 32 (1911), pp. 280-289; M. LETTS, *The pilgrimage of Arnold von Harff Knight from Cologne, through Italy, Syria, Egypt, Arabia, Ethiopia, Nubia, Palestne, Turkey, France and Spain, which he accomplished in the years 1496 to 1499, Wiesbaden 1967;* H. BECKERS, *Zur Reisebeschreibung Arnolds von Harff. Bericht über zwei bisher unbekannte Handschriften und Hinweise zur Geschichte dreier verschollener Codices*, in «Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein insbesonderere das alte Erzbistum Köln», 182 (1979), pp. 89-98; ID., *Neues zur Reisebeschreibung Arnolds von Harff. Die Handschrift Dietrichs V. von Millendonk-Drachenfels vom Jahre 1554 und ihre Bedeutung für die Rezeptions- und Überlieferungsgeschichte*, in «Rheinische Vierteljahrsblätter», 48 (1984), pp. 102-111; ID., V. HONEMAN, *Zu einer Neuausgabe der Reisebeschreibung des Arnold von Harff*, in «Zeitschrift für deutsche Philologie», 111 (1992) 3, pp. 392-396; GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer* cit., pp. 85-87, 398; H. BRALL-TUCHEL, F. REICHERT, *Rom, Jerusalem, Santiago, Das Pilgertagebuch des Ritters Arnold von Harff (1496-1498)*, Köln-Weimar-Wien, 2007, 2008, 2009. Itinerario: parte da Colonia, valica il Passo di Resia, Malles Venosta, Silandro, Laces, Naturno, Merano, Appiano, Caldaro, Termeno, Salorno, San Michele all'Adige, Nave San Rocco, Trento, Rovereto, Borghetto di Avio, Verona, Ostiglia, Mirandola, San Giovanni in Persiceto, Bologna, Pianoro, Loiano, Firenzuola, Scarperia, Firenze, San Casciano in Val di Pesa, Poggibonsi, Staggia (comune San Prospero), Siena, Buonconvento, San Quirico d'Orcia, Ricorsi (comune Castiglione d'Orcia), Fiume Paglia, Acquapendente, San Lorenzo Nuovo, Bolsena, Montefiascone, Viterbo, Ronciglione, Sutri, Monterotondo, Roma; Rignano Flaminio, Terni, Spoleto, Foligno, Nocera Umbra, Gualdo Tadino, Fossato di Vico, Sigillo, Costacciaro, Scheggia e Pascelupo, Cantiano, Cagli, Acqualagna, Fossombrone, Fano, Pesaro, Rimini, Cesena, Cervia, Ravenna, Chioggia, Venezia, partenza per la Terrasanta. Ritorno a Venezia, Padova, Vicenza, Verona, Peschiera del Garda, Brescia, Chiari, Pontoglio, Martinengo, Treviglio, Cassano d'Adda, Milano, Boffalora sopra Ticino, Novara, Vercelli, Saluggia, Chivasso, Turino, Rivoli, Avigliana, Susa, Novalesa, valica il Moncenisio, St. Jean-de-Maurienne, Allevard, Grenoble, Valence, Montélimar, Pont-Saint-Esprit, Bagnols-sur-Cèze, Uzès, Nîmes, Montpellier, Béziers, Carcassonne, Tolosa, L'Isle-Jourdain, Gimont, Auch, Barran, Montesquiou, Marciac, Maubourguet, Morlaàs, Orthez, Saint-Palais, Ostabat, Saint-Jean-Pied-de-Port, Cammino francese, Santiago, ritorno a Colonia.

97 J.V. OSTERTAG, *Hans Schürpfen des Raths zu Lucern, Pilgerfahrt nach Jerusalem 1497*, in «Der Geschichtsfreund. Mittheilungen des historischen Vereins der fünf Orte Lucern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug», 8 (1852), pp. 182-249. Itinerario: Lucerna, Einsiedeln, Weesen, Trento, Treviso, Mestre, Venezia, Padova, Venezia, imbarco per la Terrasanta, ritorno a Otranto, Lecce, Brindisi, Fasano, Monopoli, Bari, Roma, Venezia.

Maggiore attenzione merita la relazione di viaggio di Jean de Tournai[98] –di cui si è accennato all'inizio– il quale, nel febbraio del 1488, parte da Valenciennes, nel Nord della Francia, va a Roma, a Loreto, a Gerusalemme e a Santiago in un unico viaggio, e torna a casa dopo un anno e 11 giorni. Ne vogliamo parlare più ampiamente per dare un ulteriore contributo, per quanto modesto, alla conoscenza di questo diario che –nonostante sia stata annunciata l'edizione critica nel 1981[99] e nel 1993[100]– non è stato ancora pubblicato[101]. Eppure il diario di Jean de Tournai ha suscitato il vivo interesse di parecchi studiosi tra cui segnaliamo il barone de la Fons-Melicocq[102], Charles-Joseph Voisin[103], Eugène Déprez[104],

98 Jean è originario di Tournai, la città che nel 1187 fu conquistata da Filippo Augusto di Francia, e rimase in questo regno fino al 1521 quando con Carlo V passò ai Paesi Bassi. Successivamente appartenne di nuovo all'Impero di Francia, poi all'Austria e di nuovo alla Francia. Oggi è un comune francofono del Belgio situato a 85 km a sud di Bruxelles e a 9 km dal confine francese. Jean in gioventù si trasferisce da Tournai a Valenciennes, 30 km a sud, dove il fratello è abate della prestigiosa collegiale di San Giovanni Battista. È sposato, è un uomo di fede e frequenta la parrocchia di Saint-Gery. Non è specificata l'attività lavorativa di Jean: Lucie Polak lo definisce un «marchand cossu», –cfr. L. POLAK, *Un récit de pèlerinage de 1488-1489*, in «Le Moyen Âge», 87 (1981), p. 73– e Béatrice Dansette deduce dal contesto che egli si sia dedicato al «commerce du vin», cfr. DANSETTE, *Jean de Tournai, pèlerin hiérosolomytain* cit., p. 271.

99 POLAK, *Un récit de pèlerinage de 1488-1489* cit., pp. 71-88.

100 G. LABORY, *Jean de Tournai, pèlerin à Saint-Jacques de Compostelle*, in *Pèlerinages et croisades* cit., pp. 263-267.

101 Il manoscritto originale è andato disperso, e una copia manoscritta, realizzata a metà del sec. XVI, è custodita nella Biblioteca municipale di Valenciennes, in Francia, catalogata con il codice 493. Esso comprende 466 fogli di cui 316 relativi a Jean de Tournai, 128 fogli relativi a Georges Lengherand, e 21 fogli relativi a Eustache de la Fosse, cfr. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements*. Tome XXV. *Poitiers* [par A.F. Lièvre et Auguste Molinier], *Valenciennes* [par Auguste Molinier], Paris 1894, pp. 397-398: «Ms 493, Fol. 1 *Très-ample et habondante description du voiaige de la Terre Saincte, en laquelle sont memorez et declarez touttes les villes, citez et choses dignes de memoires, quy se treuvent entre cy et là, tant en Allemaigne, aux Italles, France, comme au pays de Grece et Turquye, commençant ledict voiaige depuis la ville de Vallentiennes jusques à la saincte cité de Hiérusalem, faict et rédigé premièrement par escript par Jehan de Tournay, bourgois de ladicte ville de Vallentiennes, ce qu'il fit au singulier prouffit et delectation de touttes personnes benivoles. – Appertient ce libvre à Loys de La Fontaine, dit Wicart, filz de Loys, bourgois de la ville de Vallenchennes, anno 1549*. Voyage fait en 1488-1489; [...] Fol. 317 *Les voiaiges de Rome, de la saincte cité de Hierusalem, du mont de Sinay en Arrabye, de Nostre Dame de Lorrette et de sainct Bernard, rédigez par escript par George Lenguerant, en son tampz demorant en la ville de Montz, en la comté et pays de Haynnaut. – Appertient à Loys de la Fontaine, dict Wicart, filz de Loys, bourgoys de la ville de Vallenchennes, anno 1549*. Voyage effectué en 1486-1487. L'auteur était conseiller ordinaire de Philippe le Beau. La copie est datée du 27 août 1548; Fol. 446 Relation du voyage à Jérusalem d'Eustache de la Fosse, natif de Tournai (1479). Copie datée du 29 mars 1548, avant Pâques. XVIe siècle. Papier. 466 feuillets. 208 sur 142 millim. Initiales de couleur, rehaussées d'or, portant les armoiries de Louis de la Fontaine. Rel. veau estampé». Il resoconto del pellegrinaggio di Jean de Tournai non è stato ancora pubblicato, a differenza di quello di Georges Lengherand, pellegrino nel 1485-6 a Roma e a Gerusalemme (v. *supra*, nota 81), e di quello di Eustache de la Fosse, pellegrino nel 1479-80 a Santiago di Compostella, cfr. D. ESCUDIER (a cura di), *Voyage d'Eustache Delafosse sur la côte de Guinée, au Portugal et en Espagne (1479-1481)*, Paris 1992.

102 BARON DE LA FONS-MELICOCQ, *Voyage archéologique au XVe siècle*, in «Annales Archéologiques», 21 (1861), pp. 110-112, 364-365; ID., *Voyage archéologique au XVe siècle*, in «Annales Archéologiques», 22 (1862), pp. 86-96: *Allemagne et Italie*, pp. 133-14: *Suite de l'Italie*, pp. 245-250: *Terre Sainte et retour par l'Espagne et la France*.

103 [C.-J.] VOISIN, *Principaux passages de la relation d'un voyage en Terre Sainte, fait par Jehan de Tournay en 1487, la quelle se trouve dans un manuscrit de la bibliothèque de Valenciennes côté 453* [!], in «Bulletin de la Société historique et littéraire de Tournai», 9 (1863), pp. 137-147.

104 E. DÉPREZ, *Un voyage à Toulouse en 1488*, in «Annales du Midi», 50 (1938), pp. 312-315.

Lucie Polak[105], Pauline Cantoni[106], Gillette Labory[107], Béatrice Dansette[108] e Fanny Blanchet[109].

Il presente studio, dal canto suo, offre un'ampia panoramica delle località e degli *itineraria peregrinorum* italiani redatti nel Quattrocento, soffermandosi su quelli citati da Jean de Tournai nei 3.000 chilometri di strade italiane percorse in 132 giorni[110], e riservando particolare attenzione all'individuazione dei toponimi che ormai sono caduti in disuso.

Si può, pertanto, ritenere abbastanza completa l'indagine su questo interessante resoconto di viaggio, per cui adesso dobbiamo augurarci che si pervenga al più presto all'edizione critica del testo.

Jean, dunque, parte da Valenciennes il 25 febbraio del 1488 e, attraversando il Passo di Resia, il 27 marzo arriva a Trento[111] da dove prosegue per Bologna[112]. Qui visita la basilica di San Petronio e osserva che il sacerdote celebra la Messa rivolto verso i fedeli, come sarà rilevato anche in altre località italiane. Passa da

105 POLAK, *Un récit de pèlerinage de 1488-1489* cit., pp. 71-88; EAD., *French pilgrims to Jerusalem in the 15th century*, M.A. Thesis, University of London 1954; EAD., *The Pilgrim Book of Jehan de Tournay (1488-1489)*, Thesis of doctorate, University of London 1958, pp. 33-42. Nella sua tesi di dottorato, Lucie Polak produce la prima trascrizione completa – inedita – del citato manoscritto di Jean de Tournai.

106 P. CANTONI, *Les pèlerinages à Jérusalem et au Mont Sinai du XIVe au XVIe siècle*, in *Positions des Thèses sostenues par les élèves de la promotion de 1972 pour obtenir le diplôme d'archiviste paléoghaphe*, sous la direction de Robert-Henri Bautier e Michel Mollat, Paris, École Nationale des Chartes, 1972.

107 LABORY, *Jean de Tournai, pèlerin à Saint-Jacques de Compostelle* cit., pp. 263-267.

108 DANSETTE, *Jean de Tournai, pèlerin hiérosolomytain* cit., pp. 268-276.

109 F. BLANCHET, *Autoportrait de Jean de Tournai, pèlerin au XVe siècle*, in *Compostelle, de la légende de Saint Jacques à l'Année Sainte 2010*, in «Histoire Antique & Médiévale», hors série, 22 (2010), pp. 44-47. Fanny Blanchet ha curato la trascrizione del citato manoscritto di Jean de Tournai, per la sola parte di viaggio Valenciennes-Roma-Gerusalemme, nell'ambito di un Master 2, Histoire médiévale, presso l'Università di Valenciennes nel 2007. Successivamente la Blanchet ha completato la trascrizione –anch'essa inedita– su incarico della francese *Fondation David Parou Saint-Jacques* di Montrouge da cui ho ricevuto l'invito a identificare i toponimi italiani citati da Jean de Tournai.

110 Nei 316 fogli del suo resoconto di viaggio, Jean de Tournai racconta i 376 giorni trascorsi in pellegrinaggio, di cui: 31 gg. da Valenciennes a Trento (17 ff. del manoscritto); 132 gg. trascorsi complessivamente in Italia (111 ff.); 120 gg. impiegati per il viaggio e il soggiorno in Terrasanta (143 ff.); 93 gg. complessivi trascorsi tra la Francia e la Spagna (45 ff.).

111 Itinerario da Valenciennes a Trento: Valenciennes, Anversa, 's-Hertogenbosch, Kleve, Xanten, Neuss, Colonia, Magonza, Spira, Ulm, Passo di Fern, Landeck, Passo di Resia, Merano (cfr. Ms 493, ff. 1v-17v).

112 Itinerario da Trento a Bologna: Rovereto, Borghetto di Avio, Verona, Isola della Scala, Ostiglia, San Giovanni del Dosso, Mirandola, San Martino Secchia, Bomporto, San Giovanni in Persiceto (cfr. Ms 493, ff. 17v-19v).

"Scargala"[113] e il Venerdì santo giunge a Firenze[114] dove assiste alle sacre funzioni, annotando che al *paternoster*, dal chiostro si muovono in processione i confrati con le torce accese e con il cappuccio: in esso sono praticati due fori in corrispondenza degli occhi e un altro per consentire al naso di respirare. Nel duomo di Siena[115] osserva sull'altare maggiore un congegno meccanico che, al momento dell'offertorio, fa scendere dall'alto tre angeli che portano l'ostia, l'acqua e il vino. Poi gli angeli si ritirano e sui loro capi scende un serto di fiori.

Di fronte al duomo di Siena, Jean visita l'ospedale di Santa Maria della Scala, e lo definisce il più bello e il più ricco che egli abbia mai visto. Qui ci sono 500 posti letto ben arieggiati; sono sempre disponibili un medico e un chirurgo, e la messa si celebra tre volte al giorno. Jean, poi, girando per la città, ha modo di notare che le donne calzano scarpe molto alte, tanto che, per mantenere l'equilibrio, devono essere sorrette da due cameriere.

A Viterbo[116] rende omaggio al «corpo della gloriosa santa Rosa» e il 10 aprile giunge a Roma[117]. Qui incontra il vescovo di Tournai che si trova presso la Santa Sede e, tramite lui, vuole chiedere direttamente al papa Innocenzo VIII la *licentiam transeundi ad Terram sanctam.*

Jean, allora, è introdotto al cospetto del papa che, in quel momento, sta completando la vestizione dei paramenti per celebrare la Messa. Nell'attesa, Jean descrive tutto ciò che lo circonda nei minimi dettagli, dall'arredamento fino ai particolari della mano destra del pontefice protetta da un bianco guanto ricamato d'oro e con vari anelli alle dita. Finalmente Jean si inginocchia al cospetto del papa e gli porge la supplica. Il papa gli avvicina il piede e Jean glielo bacia, annotando che il Santo Padre calza raffinatissime scarpe di velluto decorate con una croce d'oro.

---

113 Jean usa il toponimo abbreviato "Scargala" che corrisponde a "Scaricalasino", oggi Monghidoro, cfr. *Le chiese parrocchiali della diocesi di Bologna, ritratte e descritte*, III, Bologna 1849, cap. 59: *S. Maria di Monghidore ora Scaricalasino*. Anche in altri casi –forse per un appunto scritto in fretta o per un errore del copista– Jean abbrevia il toponimo, v. *infra*, nota 161 ("Caigne" = Dentecane) e nota 164 ("Les Ce" = Cellole).

114 Itinerario da Bologna a Firenze: Pianoro, Ca' di Romagnolo (comune di Loiano), Scaricalasino (=Monghidoro, v. *supra*, nota 113), Firenzuola, Scarperia, Ponte del Carlone (comune di San Piero a Sieve) (cfr. Ms 493, ff. 19^{v}-20^{r}).

115 Itinerario da Firenze a Siena: San Casciano in Val di Pesa, Poggibonsi (cfr. Ms 493, ff. 20^{r}-22^{v}).

116 Itinerario da Siena a Viterbo: Buonconvento, San Quirico d'Orcia, Fiume Paglia, Piancastagnaio, Acquapendente, San Lorenzo Nuovo, Bolsena, Montefiascone (cfr. Ms 493, ff. 22^{v}-24^{v}).

117 Itinerario da Viterbo a Roma: Valle del Baccano (oggi nel comune di Campagnano di Roma), Monte Mario (cfr. Ms 493, ff. 24^{v}-25^{v}).

Il papa concede la licenza per andare in Terrasanta a condizione che il pellegrino visiti le Sette chiese di Roma e che si confessi in San Pietro.

La prima chiesa è San Giovanni in Laterano, poi San Pietro, San Paolo, Santa Maria Maggiore, San Lorenzo fuori le mura, Ss. Fabiano e Sebastiano, Santa Croce in Gerusalemme. Di esse è offerta una dettagliatissima descrizione seguìta dall'elenco particolareggiato di 80 chiese romane con il relativo abbinamento di ognuna di esse al giorno dell'anno liturgico in cui quella chiesa deve essere meta di pellegrinaggio[118].

Il 22 aprile 1488 Jean riparte da Roma diretto a Venezia dove si imbarcherà per la Terrasanta. Il punto di partenza è la chiesa romana di Santa Maria del Popolo, adiacente alla piazza e alla porta omonima, da dove Jean si immette nella via Flaminia. Descrive la strada che passa per Ponte Milvio, Borghetto[119] e Prima Porta, proseguendo quindi fino a Spoleto. Qui, volendo recarsi alla Santa Casa di Loreto, Jean lascia la Flaminia, imbocca a nord-est l'antica *via della Spina*, e prosegue poi

118 Primo soggiorno a Roma (cfr. Ms 493, ff. 25v-65v). Nell'elenco delle 80 chiese da visitare, Jean aggiunge anche l'Ospedale di Santo Spirito dove si possono compiere le opere di misericordia.

119 Il toponimo odierno è Casale di Malborghetto al km 14,900 della Flaminia, poco prima cioè di arrivare al bivio per Sacrofano. Jean, uscendo da Roma percorre, dunque, la via Flaminia e segnala in sequenza i toponimi "Borghetto" e "Prima Porta", ma inverte per errore i due toponimi: Casale di Malborghetto, infatti, è successiva a Prima Porta. Jean de Tournai utilizza lo stesso toponimo "Borghetto" per indicare due diverse località di Roma: una è questa sulla via Flaminia, e l'altra (oggi Borghetto San Carlo) è sulla via Cassia, v. *infra*, nota 172. Questi toponimi sono riscontrabili nella mappa *Campagne de Rome*, edita da Pierre Mortier (1700 ca.), che segnala "Malborghetto" sulla via Flaminia, tra Prima Porta e Riano, e segnala "Borghetto" sulla via Cassia, tra Ponte "Mole" (=Milvio) e La Storta, cfr. L. CHERUBINI, *Intorno a Roma, Mappe, strade, acquedotti, torri e casali del Suburbio e dell'Agro*, Roma 2008, p. 87. Sempre nello stesso periodo, però, si utilizza il toponimo "Borghettaccio", riferendolo confusamente alle due citate località ubicate, come detto, una sulla Flaminia e l'altra sulla Cassia. Per esempio, Innocenzo Mattei nella sua mappa del 1666 segnala "Borghettaccio" sulla via Cassia, tra Monte Mario e La Storta, mentre segnala "Mal Borghetto" sulla Flaminia, dopo Prima Porta, cfr. I. MATTEI, *Tavola esatta dell'antico Latio e nova Campagna di Roma [...]*, Roma [1666], esemplare in Archivio Storico Capitolino, *Piante e vedute di Roma e del Lazio conservate nella Biblioteca Romana*, Cart. II (9); questa mappa è pubblicata in R. ALMAGIÀ, *Documenti cartografici dello Stato Pontificio*, Città del Vaticano 1960, p. 39. Anche Francesco Eschinardi nel 1750 segnala "Borghettaccio" sulla Cassia: «...Osteria delle Capannaccie, e qui si entra sulla via Cassia, e doppo un miglio incirca si trova il Borghettaccio e, doppo un altro miglio, la Storta», cfr. F. ESCHINARDI, *Descrizione di Roma e dell'agro romano*, Roma 1750, p. 337. Invece Giovanni Maria Cassini nella sua mappa del 1791 segnala "Borghettaccio" sulla via Flaminia oltre Prima Porta, mentre segnala "Borghetto" sulla via Cassia, tra Monte Mario e La Storta, cfr. G.M. CASSINI, *Il Patrimonio di S. Pietro descritto da monsignor Giuseppe Morozzo [...]*, Roma 1791, esemplare in Archivio Storico Capitolino, *Piante e vedute di Roma e del Lazio conservate nella Biblioteca Romana*, Tom. 23; questa mappa è pubblicata in CHERUBINI, *Intorno a Roma* cit., p. 93.

lungo la *via Lauretana*[120]. Rende omaggio alla Madonna e descrive la storia e il culto della Santa Casa di Loreto[121]. Continua, quindi, il viaggio per Ancona dove noleggia una barca fino a Cervia. Qui è costretto ad approdare per una violenta tempesta, per cui continua a piedi e giunge a Ravenna[122].

Da Ravenna a Venezia, Jean cita, tra l'altro, tutti gli attraversamenti dei fiumi, compresi quelli del Delta del Po i cui percorsi, però, sono molto diversi rispetto a quelli odierni. Questa vastissima area deltizia, infatti, è stata sempre in continua trasformazione a causa di disastrose alluvioni[123]. Per far fronte all'impeto della natura, inoltre, dall'inizio del Cinquecento saranno progettate e realizzate imponenti opere di ingegneria idraulica i cui effetti si manifesteranno agli inizi del Seicento

---

120 Itinerario da Roma a Loreto: Ponte Milvio, Prima Porta, Borghetto (v. *supra*, nota 119), Castelnuovo di Porto, Rignano Flaminio, Civita Castellana, Borghetto di Civita Castellana, Orte, Narni, Terni, Spoleto, Passo di Spoleto, Spina (oggi frazione di Campello sul Clitunno), Camara (oggi Cammoro di Sellano), Verchiano, Tolentino, Macerata, Recanati (Ms 493, ff. 65ᵛ-67ᵛ). I due più antichi Itinerari di Poste, pubblicati in Italia nel 1562 e nel 1563, descrivono il percorso da Roma a Loreto che prosegue fino ad Ancona, cfr. *Le poste necessarie a' corrieri, per l'Italia, Francia, Spagna, & Alemagna* cit., pp. 13-14: «Roma, prima porta, castel nouo, rignano, ciuita castellana, otricoli, narni, terni, strettura [frazione di Spoleto], spoleto, passo di spoleto, verchiano, pian de dignano [frazione di Serravalle di Chienti], muccia, ual cimara [=Valcimarra, frazione di Caldarola], tollentino [=Tolentino], macerata, e de qui si va a loreto, osmo [=Osimo], Ancona; [GIOVANNI DA L'HERBA], *Itinerario delle poste per diverse parte del mondo, opera piacevole, et vtile a quelli che de lei se vorranno seruire, con il viaggio di santo Iacomo di Galitia, & altre cose notabile, con tutte le Fiere, che si fanno per tutto'l mondo tanto in Italia, quanto fora d'Italia, con una narratiua de le cose di Roma, & massime delle Sette Chiese, breuemente ridotta*, Roma, per Valerico Dorico, 1563, p. 8: «Cherubinus de Stella hoc opus scripsit & in parte composuit de mandato praedicti D. Johannis de Herba»; p. 17: «Poste da Roma in Ancona: Roma, Città *a Primaporta, hosteria* miglia 7; a Castelnuouo, castello mi. 8; a Rignano, castello mi. 7; a Ciuitacastellana, Città mi. 9; a Otricoli, castello mi. 8; a Narni, Città mi. 7; a Terni, Città mi. 7; *a Strettura, hosteria* mi. 8; a Spoletto, Città mi. 8; *al Passo de Spoletto, hosteria* mi. 8; a Verchiano, borgo mi. 9; *al Pian de Dignano, hosteria* mi. 7; a la Muccia, castello mi. 7; *a Valcimara, hosteria* mi. 8; a Tollentino, Città mi. 9; a Macerata, Città *et de qui si va alla Madonna de Loretto* mi. 10; a Osmo, Città mi. 8; Ancona, Città mi. 10». Per le stazioni di Posta tra Roma e Loreto nel Seicento e nel Settecento, cfr. OTTAVIO COTOGNO, *Nuouo itinerario delle poste per tutto il mondo*, Milano, Girolamo Bordoni, 1616, pp. 111-112; OTTAVIO COTTOGNO, *Compendio delle poste. Dichiaratione dell'origine, & carico delli maestri generali delle Poste e suoi dependenti. "Auuertimento per le monete da prouedersi per li viaggi, e la lunghezza delle Poste". Le Poste per ogni parte; "Viaggi per deuotione, e guida de Pelegrini", con un discorso delle sette Chiese di Milano, molte cose per numero settenario; diuotioni, e altre cose curiose di detta Città. "Con la maniera di scriuere à ogni parte, e le Fiere ancora"*, Milano, Gio. Battista Bidelli, 1623, pp. 124; F. SCOTTO, *Itinerario d'Italia*, Roma 1747, p. [486] (non numerata); G. VIDARI, *Il Viaggio in pratica o sia istruzione generale e ristretta ad uso di tutte quelle Persone, che volessero viaggiare per tutte le Strade e Poste d'Europa*, Venezia 1764, Parte I, pp. 6-7. Sulla produzione di guide postali, cfr. A. SERRA, *"Monopolio naturale" di autori postali nella produzione di guide italiane d'Europa, fonti storico-postali tra Cinque e Ottocento*, in «Archivio per la storia postale», 14-15 (2003), pp. 19-80. Nel 1613 Guglielmo Molo descrive l'itinerario inverso, cioè da Loreto a Roma: «da Loreto a Recanati, da Recanati a Macerata, da Macerata a Tolentino, da Tolentino a Valcimarra, da Valcimarra alla Polverina, dalla Polverina alla Muccia, dalla Muccia a Ser(r)avalle, da Ser(r)avalle a Verchiano, da Verchiano a Camara, da Camara al Passo, dal Passo a Spoleto, da Spoleto a Val Stretura, da Val Stretura a Terni, da Terni a Narni, da Narni a Otricoli, da Otricoli al Tevere et qui si imbarca per spazio di un miglio fino a Borghetto; da Borghetto a Civita Castellana, da Civita Castellana a Rignano, da Rignano a Castel Novo, da Castel Novo a Prima Porta, da Prima Porta a Roma», cfr. G. MOLO, *Viaggio spirituale per visitare la Santissima Casa di Loreto et i Santi Corpi de i gloriosi Apostoli Pietro e Paolo*, Pavia 1613, citato in UNCINI, *Le vie dei pellegrini nelle Marche* cit., p. 69.

121 Soggiorno a Loreto (cfr. Ms 493, ff. 67ᵛ-69ᵛ).

122 Itinerario da Loreto a Ravenna: Ancona, Pesaro, Rimini, Cesenatico, Cervia, Sant'Apollinare in Classe (cfr. Ms 493, ff. 69ᵛ-72ʳ).

123 F. CAZZOLA, *Po*, in *Le calamità ambientali nel Tardo Medioevo europeo: realtà, percezioni, reazioni*, Atti del XII convegno del Centro studi sulla civiltà del Tardo Medioevo (S. Miniato, 31 maggio-2 giugno 2008), a cura di M. Matheus, G. Piccinni, G. Pinto, G.M. Varanini, Firenze 2010, pp. 197-230.

con consistenti mutamenti morfologici del territorio[124]. È necessario, pertanto, ricostruire l'assetto territoriale del Delta del Po riconducendolo al Quattrocento.

La mappa *Ferrariae Ducatus* (1582 ca.)[125] –che scegliamo tra le tante disponibili[126]– raffigura il Delta del Po prima dei citati dissesti idrogeologici del territorio e, quindi, rappresenta questi luoghi così come li descrive nel 1488 Jean de Tournai durante il suo viaggio da Ravenna a Venezia. Una rapida lettura della citata mappa nei punti di nostro interesse, pertanto, ci aiuterà a comprendere meglio il percorso seguito da Jean e i punti esatti di attraversamento dei corsi d'acqua.

La mappa mostra il Po che si biforca a Ficarolo, località a circa 30 chilometri a nord-ovest di Ferrara[127]. Il ramo principale del Po avanza a nord-est verso Venezia e, a Santa Maria in Punta (oggi nel comune di Ariano nel Polesine), si divide ulteriormente in due rami. Uno è il ramo principale (Po delle Fornaci, oggi Po di Venezia) che continua il suo deflusso a nord-est[128]. L'altro ramo (Po di Ariano o Po

124 Agli inizi del Seicento –a causa della decisione, presa nel 1522 dal duca Alfonso I d'Este, di convogliare le acque del Reno nel Po, all'altezza di Vigarano Mainarda– il ramo del Po di Ferrara che da Ficarolo scende a sud della città estense, sarà lentamente e totalmente interrato dai detriti del Reno e troverà il suo corso naturale sempre più a nord di Ferrara, con il conseguente prosciugamento dei suoi rami di Primaro e di Volano, cfr. A. FRIZZI, *Memorie per la storia di Ferrara*, I, Ferrara 1791, p. 47. Solo nella seconda metà del Settecento si deciderà di smorzare l'impeto delle acque del Reno deviando il suo corso in un canale artificiale, detto *Cavo benedettino*, –lungo 30 chilometri tra Sant'Agostino e Argenta– che convoglierà le acque negli ultimi 40 chilometri del Po di Primaro, secco ormai da più di due secoli, in modo da farle sfociare –così come avviene ancora oggi– a sud delle Valli di Comacchio, in prossimità di Casalborsetti, per cui il vecchio Po di Primaro oggi si chiama fiume Reno, cfr. A. LECCI, *Memorie idrostatico-storiche delle operazioni eseguite nell'inalveazione del Reno di Bologna e degli altri minori torrenti per la linea di Primaro al Mare dell'anno 1765 fino al 1772*, I, Modena 1773. Per un approfondimento sul Delta del Po, cfr. *Atti della Tavola rotonda tenuta a Bologna il 26 giugno 1979 su il delta del Po. Sezione geoantropica*, Bologna 1985; *Atti della tavola rotonda tenuta a Bologna il 26 giugno 1979 su il delta del Po. Sezione idraulica*, Bologna 1986; C. FERRARI, L. GAMBI, *Un Po di terra: guida all'ambiente della bassa pianura padana e alla sua storia*, Reggio Emilia 2000; I. FERRARI, G. VIANELLO, *Un Po di acque: insediamenti umani e sistemi acquatici del bacino padano*, Reggio Emilia 2003; M. PELLEGRINI, *Evoluzione della rete idrografica e dell'alveo del Po*, in *Un Po di carte. La dinamica fluviale del Po nell'Ottocento e le Tavole della Commissione Brioschi*, a cura di I. Ferrari e M. Pellegrini, I, Reggio Emilia 2007, pp. 33-50; I. GALVANI, M. PELLEGRINI, *Navigare il Po, tra passato e futuro*, in Ibid., pp. 51-65.

125 EGNAZIO DANTI, *Ferrariae Ducatus* (1582 ca.), pittura murale (cm 336 x 431) appartenente al ciclo pittorico affrescato nella Galleria delle Carte geografiche in Vaticano, cfr. R. ALMAGIÀ, *Le pitture murali della Galleria delle carte geografiche*, Città del Vaticano 1952; L. GAMBI, A. PINELLI (a cura di), *La Galleria delle Carte geografiche in Vaticano*, I, Modena 1994; II, *Storia e iconografia*, 1996; III, *Carte*, 2008. La mappa *Ferrariae Ducatus* è consultabile anche sul web: http://www.castelloestense.it/delizie/vaticana/index.html

126 Sulla cartografia estense, cfr. L. GAMBI, *Stato degli studi sulla produzione cartografica presso la corte degli Este*, in *La corte e lo spazio: Ferrara estense*, a cura di Giuseppe Papagno e Amedeo Quondam, Roma 1982, pp. 223-232; L. FEDERZONI, *La carta degli stati estensi di Marco Antonio Pasi. Il ritratto dell'utopia*, in *Alla scoperta del Mondo*, a cura di Mauro Bini e Ernesto Milano, Modena 2001, pp. 241-285; M. ROSSI, *La «Carta dei Ducati estensi» di Marco Antonio Pasi*, CD, Ferrara 2008; ID., *Riflessioni sul «teatro cartografico» di Marco Antonio Pasi*, in *Delizie in Villa. Il giardino rinascimentale e i suoi committenti*, Atti del convegno della VIII Settimana di Alti Studi Rinascimentali (Ferrara 13-15 dicembre 2005), a cura di F. Ceccarelli e G. Venturi, Firenze 2008.

127 FRIZZI, *Memorie per la storia di Ferrara* cit., pp. 56-64: *Divisione del Po a Ficarolo*, pp. 216-217: *Ficarolo*.

128 Nel 1604 il corso del Po delle Fornaci (oggi Po di Venezia), prima di giungere in località Fornaci (oggi è nel comune di Porto Viro in cui si rileva la via Fornaci), da cui trae il nome, sarà deviato da nord-est a sud-est per salvare la laguna di Venezia dal progressivo interramento causato dai detriti fluviali, cfr. A. TUMIATTI, *Il Taglio di Porto Viro: aspetti politico diplomatici e territoriali di un intervento idraulico nel Delta del Po (1598-1648)*, Taglio di Po 2005.

di Goro), invece, passa per Ariano (oggi Ariano nel Polesine), per San Basilio (oggi nel comune di Ariano) e a Mesola si divide ulteriormente: a nord-est è ancora il Po di Goro, mentre l'altro ramo (Po dell'Abate, oggi estinto) scende a sud-est.

Tornando a Ficarolo, il ramo minore del Po (Po di Ferrara) scende a sud-est e lambisce il versante meridionale di Ferrara[129]. Qui il fiume si divide ancora in due rami: il Po di Primaro (oggi fiume Reno[130]) e il Po di Volano[131]. Entrambi i fiumi sfociano nell'Adriatico e tra le due foci, che distano tra loro circa 27 chilometri, si estende, in direzione sud-nord, una ampia fascia di terra –oggi nota come Litorale Comacchiese– che separa l'Adriatico dal vastissimo bacino[132] –noto come Valli di Comacchio– che comunica con il mare tramite il porto-canale di Magnavacca, oggi Porto Garibaldi[133].

La mappa *Ferrariae Ducatus* segnala, inoltre, lungo il litorale adriatico, i quattro porti del Delta del Po con altrettante "osterie" che prendono lo stesso nome del rispettivo ramo del fiume Po[134]: da sud a nord, Primaro[135],

129 V. *supra*, nota 124.

130 Ibid.

131 FRIZZI, *Memorie per la storia di Ferrara* cit., pp. 64-73: *Divisione del Po a Ferrara*. V. *supra*, nota 124.

132 La mappa *Ferrariae Ducatus* mostra un'ampia estensione delle Valli che, rispetto agli attuali 13.000 ettari, si è progressivamente ridotta a causa di detriti alluvionali e successive bonifiche, cfr. F. CAZZOLA, *La grande impresa: le bonifiche estensi*, in Aa.Vv., *Il Parco del delta del Po. Studi e Immagini*, II, Padova 1990.

133 «...donde i laghi Comacchiesi hanno comunicazion con il mare», cfr. FRIZZI, *Memorie per la storia di Ferrara* cit., p. 95.

134 Per la rappresentazione cartografica delle quattro osterie del Delta del Po, cfr. MARCO ANTONIO PASI, *Carta degli stati estensi*, Biblioteca estense universitaria, Modena, ms. membr., 1580, Segnatura: C.G.A.8 (v. *supra*, nota 126), f 1, r 20: "Ostaria di Primaro"; f 1, r 26: "Porto di Magnavacca"; f 5, r 7: "Ostaria di Volana"; f 5, rr 13-14: "Ostaria" a occidente di Mesola e a sud del Po di Goro; DANTI, *Ferrariae Ducatus* cit., segnala l'"Osteria di Primaro" alla foce del Primaro e l'"Osteria" a occidente di Mesola e a sud del Po di Goro; ANTONIO GLISENTI, *Settore del delta del Po da S. Maria di Ariano e Mazzorno di Bottrighe, al Mare, tra il Po di Goro e l'Adige, con edifici vari, centri e località minori della zona (Loreo, Ariano e S. Maria del Traghetto ed il Castello della Mesola)*, Archivio di Stato di Venezia, *Savi ed esecutori alle acque, serie Po*, disegno n. 7 (mm 842 x 1132), datato 1587, 16 luglio, particolare in F. CECCARELLI, *La città di Alcina. Architettura e politica alle foci del Po nel tardo Cinquecento*, Bologna 1998, Appendice iconografica, fig. n. 39: Glisenti segnala l'"Ostaria da Goro" a ovest del castello di Mesola e a sud del Po di Goro; GIOVANNI ANTONIO MAGINI, *Ducato di Ferrara* (1597), in A. SANTINI, *La Romea Ferrarese: una incostante via di frontiera*, Ferrara 1989, p. 22: Magini segnala la didascalia "Ostaria" alle bocche di Primaro, di Magnavacca, e a occidente di Mesola. Per ulteriori indicazioni cartografiche, v. *infra*, nota 141.

135 L' Osteria di Primaro è citata negli Itinerari di Posta –v. *infra*, nota 140– ed è segnalata nella cartografia –v. *supra*, nota 134– tra la sponda nord del fiume Po di Primaro (oggi Reno) e il lato ovest della strada che conduce a Venezia. Sul lato est della strada è segnalata la chiesa di San Clemente, attestata nel 1161, «facta pro religione quondam et pauperum cura, sive pro comuni hospitalitate», come si legge in un documento della prima metà del XIII secolo, cfr. M.G. MAIOLI, P. NOVARA, *I percorsi locali del pellegrinaggio*, in *Peregrinatio ad loca sancta. Testimonianze del passaggio dei pellegrini lungo i percorsi viari a sud-est di Ravenna*, a cura di P. Novara, Ravenna 2000, pp. 70-72, p. 70 fig. 39: *Mappa dei confini tra Comacchio e Ravenna*, in Archivio Storico Comunale di Ravenna, Cancelleria, vol. 594, c. 27; CAPUTO, *Notizie sulla chiesa di S. Clemente in Primaro (sec. XVI)*, in «Atti e Memorie della Deputazione Provinciale Ferrarese di Storia Patria», s. III, 11 (1972), pp. 171-185; *Guida alle fonti archivistiche per la storia di Comacchio*, a cura di R. Dondarini e A. Samaritani, Casalecchio di Reno 1993, p. 171: «Archivi di Modena, Territori, *69. Tratto di territorio compreso tra l'osteria di Magnavacca e l'osteria di Primaro, il Po e il mare (sec. XVI)*».

Magnavacca[136], Volano[137] e Goro[138]. Le "osterie" sono istituzioni pubbliche[139]

136 L'Osteria di Magnavacca è citata negli Itinerari di Posta –v. *infra*, nota 140– ed è segnalata nella cartografia –v. *supra*, nota 134– sulla sponda sud del canale-porto di Magnavacca, cfr. G. B. PELLEGRINI, *Osservazioni sulla toponomastica del Delta padano*, in *La civiltà comacchiese e pomposiana dalle origini preistoriche al tardo medioevo*, Atti del Convegno nazionale di studi storici (Comacchio, 17-19 maggio 1984), Bologna 1986, pp. 78-79: *Magnavacca*, in part. p. 78: «...descendens in portum Maliavacae», dove è evidente l'assonanza di *-vacae* con il *-wace* del toponimo "Regeawace" citato da Jean de Tournai, v. *infra*, nota 147; *Guida alle fonti archivistiche per la storia di Comacchio* cit., p. 171: «Archivi di Modena, Territori, *69. Tratto di territorio compreso tra l'osteria di Magnavacca e l'osteria di Primaro, il Po e il mare (sec. XVI)*».

137 L'Osteria di Volano è citata negli Itinerari di Posta – v. *infra*, nota 140 – ed è segnalata nella cartografia –v. *supra*, nota 134– sulla sponda nord del fiume Po di Volano, a pochi chilometri a sud-est dalla celebre abbazia benedettina di Pomposa (oggi nel comune di Codigoro), luogo di accoglienza dei pellegrini in transito sulla via Romea, cfr. PELLEGRINI, *Osservazioni sulla toponomastica del Delta padano* cit., pp. 54-56, in part. p. 55: «insula Volana quae et Pomposia vocatur»; A. SAMARITANI, *Presenza monastica ed ecclesiale di Pomposa nell'Italia centrosettentrionale: secoli 10.-14.*, Ferrara 1996; Id., *Pellegrinaggi, Crociate, Giubilei Ferraresi, secoli XI-XVI*, Ferrara 2000. La "Bottega e osteria in Volano" nel 1856 appartiene al «vasto tenimento della Mesola [che] trovasi all'estremità settentrionale dello Stato pontificio nella bassa Legazione di Ferrara», cfr. *Tenimento di Mesola, Rapporto generale, 23 Giugno 1856*, in R.P.D. NEGRONI, *Romana praetensae venditionis, approbationis computi ac solutionis et nullitatis contractuum pro Pio Instituto ac Ven. Archihospit. S. Spiritus in Saxia Urbis sive R.P.D. Achille Maria Ricci Commend. Sommario*, Roma 1867, pp. 25-166, in part. pp. 38, 108.

138 L'Osteria di Goro è citata negli Itinerari di Posta –v. *infra*, nota 140– ed è segnalata nella cartografia –v. *supra*, nota 134– a occidente di Mesola, sulla sponda sud del fiume Po di Goro da dove si estende l'Isola di Pomposa fino al fiume Po di Volano. Sulla sponda nord del fiume Po di Goro, invece, si estende l'isola di Ariano fino al fiume Po delle Fornaci (oggi Po di Venezia). Il 24 maggio 1454 Giacomo Savena, notaio e luogotenente del capitano di Ariano, scrive al duca d'Este a proposito dell'«hoste da yoso la ysola di pomposa il quale ha condutto via la nave dal passo e non la [!] voluta tenere al porto»; il porto dove attracca lo zatterone (=nave) che collega le due sponde del fiume, è ubicato «dalaltra banda [a sud] di questo Po che parte [=divide] la ysola [di Pomposa] da [la ysola di] Adriano [=Ariano]», cfr. Archivio di Stato di Modena, Cancelleria ducale estense, Sezione interno, Carteggi dei Rettori dello Stato, Ferrara e Ferrarese, busta 12, Ariano, Giacomo Savena, notaio e luogotenente del capitano, lettera del 24 maggio 1454 al duca d'Este. Nella *Mappa del Comune di Mesola con Goro* del 12 settembre 1810 l'osteria è catastata nel Settore 1, con i mappali 636 e 637, cfr. G. CORI, *Mesola nei suoi edifici. Dal Catasto pontificio. Proposte didattiche*, Comacchio 1994, pp. 11, 14, 25. Nel 1856, la "nave del passo", di cui si parla nella citata lettera del 1454, è chiamata la "Barca Corriera sul Po di Goro" e l'osteria è indicata come "Osteria in Mesola"; tutt'e due appartengono allo Stato pontificio, cfr. *Tenimento di Mesola, Rapporto generale, 23 Giugno 1856* cit., pp. 38, 108. Sul toponimo "Goro", cfr. C. ERRERA, *Sulla fortuna del nome 'Goro'*, in «L'Universo. Istituto Geografico Militare», 8 (1927) 4, pp. 375-381, in part. p. 378: «...dovevano esistere già nel sec. XVI, se non prima, –dove oggi è il piccolo abitato appena a monte del castello di Mesola– l'"Osteria di Goro" e, 3 km circa a valle del castello, la "Torre di Goro", che Alfonso II, quando nel 1578 costruì il castello, incluse nel gran giro di mura, chiudente tutto il parco all'intorno»; p. 379, nota 1: «La "Osteria di Goro" e la "Torre di Goro" figurano ambedue in una *Pianta del Polesine d'Ariano e Porto di Goro*, datate del 1634, lavoro accurato di Luca Danese (ms. presso l'Istituto di Geografia della R. Univ. di Bologna)»; p. 380: «Ed ecco già sorgere qui gli abitati nuovi, segnati della *Corografia del Ducato di Ferrara* di Ambrogio Baruffaldi (1780) con un'"Osteria" sulla sponda destra e con un'altrettale "Osteria" sulla sponda dirimpetto...»; PELLEGRINI, *Osservazioni sulla toponomastica del Delta padano* cit., pp. 65-66: *Goro*. Da non confondere con l'odierna località di Goro, un insediamento urbano che si è sviluppato sui terreni alluvionali formatisi a seguito del taglio del Po del 1604 e che si è costituito comune nel 1962, cfr. D. MAESTRI, *Goro e il Delta del Po*, Roma 1981. A Mesola, la nuova via Romea, costruita nel 1952, passa a oriente del centro urbano, mentre dell'antica via Romea rimane un tratto sterrato di tre chilometri, compreso fra l'abitato e –a sud– la Cooperativa Agricola "C.A.S.A. Mesola" (via Romea, 165). A ovest di questa struttura, oggi un ponticello immette nell'antico itinerario che, purtroppo, ha perso lo storico nome di antica via Romea per assumere, da sud a nord, i nomi di "via Silvio Pastore", "via Rimembranze", "via Romea", e "via Pomposa". Quest'ultimo tratto arriva perpendicolarmente alla sponda sud del Po di Goro, dove oggi c'è l'argine del fiume. Da questo punto, andando 500 mt a est si trova il castello estense di Mesola, mentre 500 mt a ovest si trova l'area della vecchia osteria, rasa al suolo nel 1967 per far posto all'argine del fiume Po di Goro, dopo essere stata sede scolastica fino al 1938 e sede comunale fino al 1945, cfr. CORI, *Mesola nei suoi edifici* cit., p. 25. Sulla sponda sinistra del Po di Goro, l'antica via Romea prosegue a nord per Rivà, Piano e Taglio di Po, conservando ancora oggi il proprio nome secolare.

139 G. CHERUBINI, *Il lavoro, la taverna, la strada. Scorci di Medioevo*, Napoli 1976; H. C. PEYER, *Viaggiare nel Medioevo. Dall'ospitalità alla locanda*, Roma-Bari 2000[3].

che garantiscono il servizio di traghettamento e forniscono anche vitto, alloggio e cambio dei cavalli, sia per il corriere postale, sia per i viaggiatori[140]. Da questi punti di traghettamento passa il traffico della via Romea[141] e passa anche il nostro Jean de Tournai che, però, non parla di "osterie" bensì di "villaggi". Si tratta, comunque, degli stessi punti di sosta documentati nei più antichi itinerari dei corrieri postali pubblicati per la prima volta in Italia nella seconda metà del Cinquecento[142].

---

140 Le osterie di Primaro, Magnavacca, Volano e Goro, sono citate nei due più antichi Itinerari di Poste pubblicati in Italia nel 1562 e 1563, cfr. *Le poste necessarie a' corrieri, per l'Italia, Francia, Spagna, & Alemagna* cit., pp. 13-14: «Poste, da Roma a Venetia, ..., A rimini, A belaere [oggi Bellaria Igea Marina], Al cesenatico, Al savio, A Rauenna, A primaro, A magna vacca, A volarni, A goro, Alle fornace, A chiozza [=Chioggia], et qui se imbarca per uenetia»; [DA L'HERBA], *Itinerario delle poste per diverse parte del mondo* cit., pp. 16-17: «Poste da Roma a Venetia ...a Rimini, Città miglia 10, a Belaere, hosteria miglia 10, al Cesenatico, borgo miglia 5, al Sauio, villa miglia 10, a Rauenna, Città per andare a Ferrara, ..., a Primaro, hosteria miglia 15, a Magna uaccha, hosteria miglia 9, a Volarni, hosteria miglia 18, a Goro, hosteria miglia 18, a le Fornace, hosteria et villa miglia 18, a Chiozza, Città, et qui s'imbarca per canale à Venetia Città miglia 25». Nel Seicento e nel Settecento le citate stazioni di Posta rimarranno invariate, cfr. COTOGNO, *Nuouo itinerario delle poste per tutto il mondo* cit., pp. 108-109: «Poste da Roma a Venetia. ..., a Rimini Città p. 1, a Bell'aere p. 1, al Cesenadego p. 1, al Sauio p. 1, a Ravenna Città p. 1, a Primaro p. 2, a Magnauacca p. 1, a Volani p. 2, a Gorro, passerete il Pò grande p. 2, alle Fornaci oue si passa il Pò piccolo p. 2, Passerete l'Adige Fiumicello, a Chiozza Città p. 2, qui s'imbarcano per Venetia Città bellissima e artificiosissima p. 3»; COTTOGNO, *Compendio delle poste* cit., pp. 146-147: «Poste da Roma a Venetia. ..., a Rimini Città p. 1, a Bel Aere p. 1, al Cesenadego p. 1, al Sauio p. 1, a Ravenna Città p. 1, a Primaro p. 2, a Magnavacca p. 1, a Volani p. 2, a Goro, oue si passa l Pò grande p. 2, alle Fornace p. 2 Oue si passa il Pò piccolo, a Chiozza Città de Veneti p. 2, Qui s'imbarca per Venetia Città merauigliosa nella Triuigiana de Itali Transpadoni [!] p. 3»; SCOTTO, *Itinerario d'Italia* cit., p. [486] (non numerata): «Poste da Roma a Venezia per la via di Loreto, ..., a Rimini C. p. 1m, al Cesenatico p. 1, al Savio p. 1, a Ravenna C. p. 1, a Primaro p. 2, a Magnavacca p. 1, a Volani p. 2, a Goro p. 2, alle Fornaci p. 2, a Chiozza p. 2, Qui s'imbarca, ed in viaggio di tre ore si arriva a Venezia»; VIDARI, *Il Viaggio in pratica* cit., Parte I, pp. 2-4: è indicato l'itinerario da nord a sud, «Da Venezia a Chiozza si va in Barca a piacere, e per ordinario si prende Peota [imbarcazione veneziana], e si fa il viaggio in tre ore. ... Tre miglia lontano da Chiozza si arriva al passo di Brondolo, ... Sette Miglia lontano da Brondolo s'arriva alla Cavanella d'Adige, ... Giunti alle Fornaci, ... e fatti altri tre Miglia, si arriva al Po grande, quale si passa in Barca; e rimontati, dopo miglia sette di cammino si giunge a Goro, o sia Mesola, ... Da Goro a Volani p. 2, ..., da Volani a Magnavacca Osteria p. 2, ..., Da Magnavacca a Primaro p. 1, ..., Da Primaro a Ravenna p. 2, Da Ravenna al Savio p. 1, ..., Dal Savio al Cesenatico p. 1, Dal Cesenatico a Rimini p. 2, ...». Sull'origine delle Poste a Venezia, cfr. A. CATTANI, *Da Venezia in viaggio con la posta: pagine e documenti di storia veneta*, Treviso 2002.

141 Per il tracciato della via Romea nel Ferrarese, cfr. SANTINI, *La Romea Ferrarese: una incostante via di frontiera* cit. Per il sistema viario che collega Ravenna a Venezia, con particolare riferimento alla via consolare Popilia che attraversa gli stessi territori ma in punti diversi rispetto alla Romea, cfr. G. UGGERI, *La romanizzazione nel basso ferrarese. Itinerari ed insediamento*, in *La civiltà comacchiese e pomposiana* cit., pp. 147-181; M. MACCAGNANI, *Via Popilia-Annia*, in *Opere di assetto territoriale ed urbano* (Atlante tematico di topografia antica 3), a cura di L. Quilici e S. Quilici Gigli, Roma 1995, pp. 69-105, con ampia bibliografia alle pp. 102-105. Per la Romea come via di pellegrinaggio, cfr. P. CAUCCI VON SAUCKEN, *La Francigena e le vie Romee*, in *Il mondo dei pellegrinaggi. Roma, Santiago, Gerusalemme cit., pp. 137-186*. Per l'odonimo "via Romea" nella rappresentazione cartografica, cfr. almeno L. LAGO, *Imago Italiae, La 'Fabrica' dell'Italia nella storia della cartografia tra medioevo ed età moderna*, Trieste 2002, fig. 404: la carta raffigura la regione deltizia fra l'Adige e il Po di Volano, eseguita da GIOVAN BATTISTA ALEOTTI nei primi anni del secolo XVII (Biblioteca Comunale Ariostea di Ferrara, ms. cl. I, 763, c. 91). Aleotti riporta la didascalia "via Romea" tra l'"Hostaria di Volana" e la biforcazione del Po a Mesola (dov'è ubicata l'Osteria di Goro) e, da questo punto, un'altra didascalia "via Romea" prosegue fino alla "Ostaria della fornace" (oggi nel comune di Porto Viro). Si veda anche ANTONIO FACCI, *Geografia dello Stato di Ferrara*, incisione 1716, (Biblioteca Comunale Ariostea di Ferrara, raccolta Crispi, XV, 22), in CAZZOLA, *La grande impresa: le bonifiche estensi* cit., fig. a p. 145. Facci riporta la didascalia "Strada che fà il corriero di Venezia" tra l'"Ostaria di Primaro" e il punto dove sorge l'Osteria di Volano.

142 V. *supra*, nota 140.

Jean non può, ovviamente, disporre di queste guide stampate ma ne avrà necessariamente una –o più di una– copiata da manoscritti di precedenti viaggiatori[143]. È certo, comunque, che egli vuole stilare il proprio resoconto di viaggio con il preciso obiettivo di produrre una guida, molto dettagliata e ben articolata, in modo che possa essere fruibile da successivi viaggiatori[144].

Partito, dunque, il 2 maggio da Ravenna diretto a Venezia, Jean cita in sequenza il fiume "Saye"[145] e poi il fiume Po di Primaro dove pernotta[146]. Prosegue, quindi, lungo il litorale comacchiese e pranza a Magnavacca dove passa il porto-canale omonimo[147] e, successivamente supera il Po di Volano e il villaggio omonimo[148], giungendo così al fiume Po di Goro dove pernotta nel villaggio omonimo[149]. L'indomani pranza al villaggio Fornaci dove supera il fiume Po delle Fornaci[150], avanza fino al villaggio Fosson[151] e supera il fiume Adige, e poi il fiume Brenta e il villaggio Brondolo (oggi nel comune di Chioggia), quindi pernotta a Chioggia e il 5 maggio giunge a Venezia[152].

Qui Jean dovrà aspettare un mese e mezzo prima che la nave possa completare l'imbarco di un numero adeguato di pellegrini[153]. Ne approfitta, allora, per visitare e per raccontare il territorio e le consuetudini della città lagunare e delle località viciniori.

A Padova assiste alle funzioni religiose nella sinagoga della città, descrivendone minuziosamente tutte le cerimonie liturgiche.

A Venezia, nel giorno dell'Ascensione, Jean assiste alla suggestiva processione di imbarcazioni guidata dal *Bucintoro*, la sfarzosa galea dorata da cui il doge,

---

143 POLAK, *Un récit de pèlerinage de 1488-1489* cit., pp. 77-80.

144 Jean nella narrazione si rivolge ai propri lettori: «Dopo voi verrete..., dopo voi troverete..., dopo voi passerete..., dopo voi vedrete..., etc.», cfr. Ms 493, *passim*.

145 Jean scrive di oltrepassare il fiume "Saye" – che corrisponde all'odierno "Savio" – dopo essere partito da Ravenna in direzione nord, ma incorre sicuramente in errore, perché questo fiume scorre, invece, a sud di Ravenna e, inoltre, nel punto in cui esso è attraversato dalla via Romea, nel Cinquecento è attestata la stazione di Posta "Savio", v. *supra*, nota 140. Il fiume che, invece, bisogna superare a nord di Ravenna è il Lamone. Sui fiumi e sul territorio di Ravenna, cfr. F. GINANNI, *Istoria civile e naturale delle Pinete Ravennati*, Roma 1774, pp. 105-122: *Acque*; P. FABBRI, A. MISSIROLI, *Le pinete ravennati: storia di un bosco e di una città*, Ravenna 1998; A. MALFITANO, *Alle origini della politica di tutela ambientale in Italia. Luigi Rava e la nuova Pineta "storica" di Ravenna*, in «Storia e futuro. Rivista di storia e storiografia», 1 (2002), pp. 1-18.

146 Il Po di Primaro oggi si chiama fiume Reno, v. *supra*, nota 129; cfr. anche G. SORANZO, *L'antico navigabile Po di Primaro nella vita economica e politica del Delta Padano*, Milano 1964. Per l'Osteria di Primaro, v. *supra*, nota 135.

147 Jean cita il toponimo "Regeawace" corrispondente alla località "Magnavacca", v. *supra*, nota 136.

148 V. *supra*, nota 137.

150 v. *supra*, nota 128.

151 Fosson è l'antico nome di Cavanella d'Adige, oggi nel comune di Chioggia, cfr. *Misurare la terra. Centuriazione e coloni nel mondo romano: il caso veneto*, Modena 1984, p. 115.

152 Itinerario da Ravenna a Venezia (cfr. Ms 493, ff. 69v-72r).

153 Sui tempi d'attesa, cfr. CARDINI, *In Terrasanta* cit., pp. 302-320: *Il servizio "di linea" di Venezia*.

gettando un anello d'oro nella laguna, celebra lo sposalizio di Venezia con il Mare, per simboleggiare il dominio marittimo della città della Serenissima.

Jean non perde l'occasione per descrivere tutta la cerimonia nei minimi particolari, dall'abbigliamento del doge al corteo navale, dalla gigantesca prua del *Bucintoro* raffigurante la Giustizia con bilancia e spada, agli oltre 200 galeotti impiegati come rematori.

Nel giorno del *Corpus Domini*, poi, Jean vede e racconta il solenne corteo processionale, descrivendo puntualmente l'ordine in cui si dispongono i confrati di tutte le *scole* veneziane[154]. Ultimi nella processione, sfilano i pellegrini che attendono di imbarcarsi per la Terrasanta.

Per il viaggio di andata e ritorno tra Venezia e Giaffa, il 3 giugno Jean stipula un contratto con l'armatore Agostino Contarini[155]. Il prezzo pattuito per il viaggio da Venezia a Giaffa e ritorno, ammonta a 33 ducati e mezzo, di cui 25 ducati e mezzo vengono pagati alla firma del contratto e i rimanenti otto dovranno essere versati al momento di salire sulla galea per il viaggio di ritorno[156].

Jean trascrive il contratto nel suo diario così come ha trascritto anche la licenza ottenuta dal papa per andare in Terrasanta. Si tratta di due documenti interessanti perché non sempre sono reperibili nei diari degli altri pellegrini[157].

Finalmente il 18 giugno 1488 la galea salpa da Venezia alla volta della Terrasanta, segue la rotta per Zara, Ragusa, Modone, Creta, Rodi e Cipro, e approda a Giaffa il 22 luglio 1488[158]. Da qui Jean si sposta a Ramla, a Gerusalemme e visita tutti i Luoghi santi. Al ritorno decide di non rientrare a Venezia, perché vuole andare a San Nicola di Bari. Di conseguenza, abbandona la galea di Contarini a Corfù e con un'altra imbarcazione si dirige in Puglia, dove approda nel porto di Otranto il 14 ottobre[159].

---

154 "Scola" è il termine con cui, nei territori veneziani, si indica la confraternita.

155 Su Agostino Contarini, cfr. CARDINI, *In Terrasanta* cit., pp. 273-274. È lo stesso armatore che nel 1480 trasporta l'Anonimo parigino (v. *supra*, nota 73), Santo Brasca (v. *supra*, nota 74), Pierre Barbatre (v. *supra*, nota 75), Felix Fabri (v. *supra*, nota 76), nel 1482 Paul Walther von Güglingen (v. *supra*, nota 77) e nel 1494 il prete milanese Pietro Casola (v. *supra*, nota 93).

156 Jean riesce a spuntare un ottimo prezzo, se si pensa che il costo medio è di 40 ducati equivalente al salario percepito a Firenze – nella prima metà del Quattrocento – da un maestro muratore in un anno di lavoro, oppure da un manovale in un anno e mezzo, cfr. CARDINI, *In Terrasanta* cit., pp. 360-367: *Genere, ceti e disponibilità economiche*. Sui costi di un pellegrinaggio, cfr. anche G. PINTO, *I costi del pellegrinaggio in Terra Santa nei secoli XIV e XV (dai resoconti dei viaggiatori italiani)*, in *Toscana e Terrasanta nel Medioevo* cit., pp. 257-284, in part. nota 10; Id., *Gli aspetti economici del pellegrinaggio medievale: alcune considerazioni sui costi del viaggio*, in *L'uomo in pellegrinaggio*, Atti del Convegno di studi organizzato dal Centro internazionale di studi sull'arte normanno-sveva e dal Comune di San Marco Argentano (CS), con la collaborazione del Dipartimento di storia dell'Università degli Studi della Calabria e del Dipartimento di storia dell'Università degli Studi di Firenze, (San Marco Argentano, 26-27 maggio 2000), a cura di Pietro Dalena, Bari 2003, pp. 51-64; Id., *Il lavoro, la povertà, l'assistenza: ricerche sulla società medievale*, Roma 2008, pp. 109-146: *I costi dei grandi pellegrinaggi medievali*.

157 Soggiorno a Venezia e dintorni (cfr. Ms 493, ff. 73r-102r).

158 CARDINI, *In Terrasanta* cit., pp. 320-334: *La durata del viaggio, costanti e variabili*. Itinerario da Venezia in Terrasanta e successivo approdo a Otranto (cfr. Ms 493, ff. 102r-248r).

159 V. *supra*, nota 29.

Prosegue per Bari[160] e, dopo aver pregato nella cripta di San Nicola, vorrebbe andare a Monte Sant'Angelo sul Gargano, ma ci rinuncia perché vuole seguire la strada che lo condurrà a Napoli. Lungo il percorso, dopo Grottaminarda, Jean incontra un'imponente carovana che viaggia in senso opposto al suo. È il re di Napoli, Ferdinando I d'Aragona, che si sta recando a caccia nei boschi di Vallata. Il re lo accoglie con viva ospitalità e ordina ad un suo gentiluomo di accompagnare Jean a Napoli e di provvedere alla sua sistemazione. Dopo l'incontro con il re, Jean riprende il cammino, pernotta a Dentecane[161] e l'indomani prosegue per Napoli[162]. La città del Vesuvio, annota Jean, è molto prospera per gli intensi scambi commerciali che sono secondi solo a quelli di Venezia e di Bruges[163].

Dopo una permanenza di quattro giorni, Jean parte da Napoli, passa per Aversa, Capua, Cellole[164], attraversa il fiume Garigliano e dorme nel villaggio

160 Itinerario da Otranto a Bari: Otranto, Lecce, Brindisi, Ostuni, Castello di Santo Stefano, Monopoli, Polignano a Mare, Mola di Bari (cfr. Ms 493, ff. 248r-253v).

161 Jean de Tournai indica il toponimo "La Caigne" che corrisponde al "Passo di Dente Cane" (oggi nel comune di Pietradefusi). Anche in questo caso, Jean cita il toponimo abbreviato, v. *supra*, nota 113 e gli antepone l'articolo "La", così come fa per "Les Ce", v. *infra*, nota 164. La storia del "Passo di Dente Cane" inizia nell'anno 1300 quando l'abate di Montevergine acquisisce in permuta il feudo su cui sorgerà il "Casale e Abbadia di S. Maria di Venticano o Denticano" con il diritto di riscuotere il pedaggio, nel punto in cui sorge l'"Hosteria" lungo la strada (oggi via Nazionale delle Puglie) che collega la Puglia a Napoli, cfr. A. MASTRULLO, *Monte Vergine sagro*, Napoli 1663, pp. 392-400: *Del casale di Venticano, permutato dal conte Petricone Caracciolo, con un feudo del monasterio di Monte Vergine, nell'anno 1300*. A causa del pedaggio troppo esoso, nel Settecento si registrano frequenti liti tra i viaggiatori e gli esattori del "Passo di Dentecane" i quali sono «non solo rigidi e intransigenti nell'esigere e nell'estorcere, ma anche sospettosi, maligni, irragionevoli», cfr. E. DANZA, *De privilegiis Baronum*, Napoli 1651, p. 181; R. BONAVOLONTÀ, Il *Principato Ultra nel Regno di Napoli*, Roma 2008, pp. 64-65. "Dente Cane" è anche una stazione di Posta come si evince dagli Itinerari di Posta fin qui esaminati, compresi tra il 1562 e il 1764, cfr. *Le poste necessarie a' corrieri, per l'Italia, Francia, Spagna, & Alemagna* cit., p. 20; COTOGNO, *Nuouo itinerario delle poste per tutto il mondo* cit., p. 115; COTTOGNO, *Compendio delle poste* cit., p. 139; SCOTTO, *Itinerario d'Italia* cit., p. [482] (non numerata);VIDARI, *Il Viaggio in pratica* cit., p. 16.

162 Itinerario da Bari a Napoli: Bari, Giovinazzo, Molfetta, Bisceglie, Trani, Barletta, Cerignola, Torre Alemanna, Ascoli Satriano, Vallata, Grottaminarda, Ponte sul fiume Calore, Venticano, Atripalda, Avellino, Monteforte Irpino, Baiano, Nola, Pomigliano d'Arco, pernotta a Salice (oggi, nel comune di Casalnuovo di Napoli, lungo l'odierna via Nazionale delle Puglie. A Salice confluisce anche la strada proveniente da Benevento, Montesarchio, Acerra, Casalnuovo-via Napoli), e l'indomani prosegue per Napoli (cfr. Ms 493, ff. 253v-259r).

163 Soggiorno a Napoli (cfr. Ms 493, ff. 259r-263r).

164 Jean cita il toponimo "Lesce" [= "Les Ce"], che corrisponde al territorio dell'odierno comune di "Cellole", l'antico "Pagus Cellularum", punto di transito anche nel Medioevo, cfr. C. CAPOMACCIO, *'Pagus Cellularum'. Storia di un popolo e di un territorio*, Sessa Aurunca 2003. Anche in questo caso, Jean usa il toponimo abbreviato –v. *supra*, nota 113– e gli antepone l'articolo francese "Les", così come fa per "La Caigne", v. *supra*, nota 161.

omonimo[165], prosegue per Mola[166], "Jaffre"[167], Fondi, Terracina[168], Maruti[169], Acquapuzza (oggi nel comune di Bassiano), Sermoneta, Velletri, Marino e il 9 novembre arriva a Roma[170]. Qui si ferma una settimana e, nel frattempo, decide di andare in pellegrinaggio a Santiago di Compostella[171].

Riparte, quindi, da Roma il 15 novembre del 1488, si immette sulla via Cassia, passa da Borghetto[172] e si dirige verso Bologna, ripercorrendo così lo stesso

---

165 Il villaggio "Garigliano" è il punto di traghettamento del fiume omonimo, nel territorio dove sorgeva l'antica *Minturnae*, oggi nel comune di Minturno, cfr. A.C. Brookes, *Minturnae: the Via Appia Bridge*, in «American Journal of Archeology», 78 (1974), pp. 41-48; F. COARELLI, P. ARTHUR, *Minturnae*, Roma 1989; G.R. BELLINI (a cura di), *Minturnae. L'area archeologica*, Marina di Minturno 1994; A.M. REGGIANI, *La via Appia: interventi di valorizzazione nel Lazio*, in *La via Appia. Iniziative e interventi per la conoscenza e la valorizzazione da Roma a Capua*, a cura di L. Quilici, S. Quilici Gigli, Roma 2002, pp. 95-106, pp. 97-98, con due illustrazioni dell'Ottocento: la fig. 3 mostra la barca che collega le due sponde del fiume prima della costruzione del ponte sul Garigliano del 1832 (fig. 4).

166 È la località "Mola di Gaeta" che, con decreto regio del 13 marzo 1863, unendosi a "Castellone", assume il nome di "Formia", oggi comune in provincia di Latina.

167 Jean, tra Mola di Gaeta e Fondi, distanti tra loro 22 chilometri, segnala «une petitte ville quy s'appelle Jaffre», un toponimo di cui, però, non si trova riscontro e che, in quanto «petitte ville», si può ricondurre solamente al territorio dell'odierno comune di Itri, cfr. J. H. WESTPHAL, *Die Römische Kampagne in topographischer und antiquarischer Hinsicht. Nebst einer Karte der römischen Kampagne und einer Wegekarte des alten Latium*, Berlin/Stettin 1829, pp. 66, 71; L. QUILICI, *La Via Appia attraverso le gole di Itri*, in *Campagna e paesaggio nell'Italia antica* (Atlante Tematico di Topografia Antica 8), a cura di L. Quilici e S. Quilici Gigli, Roma 2000, pp. 51-94; ID., *La valorizzazione della via Appia al valico di Itri*, in *La via Appia. Iniziative e interventi* cit., pp. 107-146; A. SACCOCCIO, *Itri nei tempi*, Formia 2002; A. CECE, *Toponomastica Itrana e Foresta Aurunca*, Itri 2004.

168 Dopo Terracina, nel Quattrocento –e già da secoli– il viaggiatore deve abbandonare la via Appia, sommersa dalle paludi dell'Agro Pontino, e deve proseguire lungo la via Pedemontana che passa per Sezze, Sermoneta, Norma, Cori, fino a Velletri, dove riprende il tracciato dell'antica via consolare che conduce a Roma, cfr. WESTPHAL, *Die Römische Kampagne* cit., pp. 52-55: *Die grosse Strasse von Velletri nach Terracina*; J. COSTE, *Strade da Roma per Sermoneta*, in *Sermoneta e i Caetani. Dinamiche politiche, sociali e culturali di un territorio tra Medioevo ed età moderna*, Atti del Convegno di Studi (Sermoneta, Fondazione Camillo Caetani, 16 - 19 giugno 1993), a cura di Luigi Fiorani, Roma 1999, pp. 95-104; M. PACILLI, *La via racconta. Passi di viandanti e pellegrini, tappe di viaggio e segnali per Roma, Santiago de Compostela, Gerusalemme, lungo la Pedemontana Letina-Appia Pontina*, Priverno 1999; E. PARZIALE, *La via Appia nel Medioevo tra Velletri e Terracina: insediamenti e percorribilità*, in «Arte Medievale», II s., 14 (2000) 1-2, pp. 123-138; R. SECCHI, F. GRILLO, M. OLIVIERI, *Una strada parco per la "Città pontina"*, Roma 2004; G. BUTTARELLI, L. ORTU, M. DI MARIO, *Norba, Ninfa, Cora, Tres Tabernae. Studi propedeutici alla Progettazione Integrata Territoriale e per il governo del territorio extraurbano di Cisterna di Latina*, Comune di Cisterna di Latina 2009. Per la via Appia, cfr. L. QUILICI, *La Via Appia dalla pianura pontina a Brindisi*, Roma 1989; J. COSTE, *La via Appia nel Medioevo e l'incastellamento*, in *La via Appia*, Atti del X Incontro di Studi del Comitato per l'Archeologia laziale (Roma 7-9 novembre 1989), a cura del CNR - Comitato Nazionale delle Ricerche, Roma 1990, pp. 127-137; *La via Appia. Iniziative e interventi per la conoscenza e la valorizzazione da Roma a Capua* cit.; LA PERA, TURCHETTI (a cura di), *Sulla via Appia da Roma a Brindisi* cit.

169 Jean segnala il toponimo "Maroutine" riconducibile all'odierna Maruti, nel comune di Sonnino, a metà strada tra Terracina e Piperno (oggi Priverno). Il toponimo nel 1764 è segnalato come stazione di Posta "Maneti", cfr. VIDARI, *Il Viaggio in pratica* cit., p. 13; nel 1823 è "Maruti", nella mappa *Viaggio da Roma a Napoli*, in L. CHERUBINI, *Il Miglio d'oro. Itinerari da Roma lungo le vie consolari*, Roma 2010, p. 81; nel 1829 è segnalato come "ex Posta de' Maruti", cfr. WESTPHAL, *Die Römische Kampagne* cit., p. 55.

170 Per il citato Itinerario da Napoli a Roma, cfr. Ms 493, ff. 263r-265r.

171 Secondo soggiorno a Roma, cfr. Ms 493, ff. 265r-269v.

172 Il toponimo odierno è "Borghetto San Carlo", al km 16,100 della via Cassia, poco prima cioè di giungere a La Storta. Sul toponimo "Borghetto" v. *supra*, nota 119. Jean, dunque, parte da Roma e si ferma al "Borghetto" lungo la via Cassia che inizia dal Ponte Milvio. Di solito, però, nel Medioevo i pellegrini utilizzano la scorciatoria, percorrendo la via Trionfale, a ridosso della basilica di San Pietro, quindi salgono sul Monte Mario (il monte della Gioia dei pellegrini) e, in località Giustiniana, si immettono nella via Cassia, che prevalentemente coincide con un ampio tratto della via Francigena.

itinerario –nel senso inverso– che ha percorso in occasione del suo primo viaggio a Roma, avvenuto lo scorso 10 aprile[173]. Giunto a Bologna si dirige a occidente per giungere al Monginevro[174].

Da qui passa in Provenza per visitare la Saint-Baume e San Massimino, poi Santa Marta a Tarascona, Sant'Antonio a Vienne sul Rodano. Il 31 dicembre è a Tolosa, e in pochi giorni giunge a Roncisvalle immettendosi così nel Cammino francese per proseguire verso Santiago dove arriva il 25 gennaio 1489[175]. Dopo pochi giorni di sosta, Jean prende la via del ritorno a Valenciennes dove giunge il 7 marzo 1489[176].

Abbiamo riassunto solo alcune delle molteplici notizie e impressioni di viaggio descritte da Jean de Tournai, perché il nostro interesse è rivolto alla individuazione del suo itinerario italiano e dei relativi toponimi.

Per quanto riguarda le fonti utilizzate dai pellegrini nella stesura dei loro diari, Lucie Polak cita le guide più importanti dell'epoca e scrive, tra l'altro, che «Jean de Tournai copie, en entier, un de ces guides de Rome dans son journal»[177].

Questo, però, nulla toglie alla sua *verve* di attento osservatore che traspare da tutta la narrazione. Il ricorso ad altri testi, comunque, è una consuetudine che si riscontra frequentemente in questo genere memorialistico sviluppatosi in tutt'Europa proprio nel Quattrocento, quando la letteratura odeporica risente dell'influenza della letteratura corografica[178].

---

173 V. *supra*, note 114-117.

174 Itinerario da Roma al Monginevro: Borghetto, Valle del Baccano (oggi nel comune di Campagnano di Roma), Monterosi, Ronciglione, Viterbo, Montefiascone, San Lorenzo Nuovo, Ponte Centino, Fiume Paglia, San Quirico d'Orcia, Buonconvento, Siena, San Casciano in Val di Pesa, Firenze, Scarperia, Firenzuola, Monghidoro, Pianoro, Bologna, Castelfranco Emilia, Bomporto, Modena, Reggio Emilia, fiume Po, Parma, Fidenza, Piacenza, Fiorenzuola di Arda, Castel San Giovanni, Stradella, Casteggio, Voghera, Tortona, San Giuliano, Alessandria, Solero, Felizzano, Castello di Annone, Asti, Baldichieri di Asti, Villafranca di Asti, Moncalieri, Rivoli, Villar Dora, Sant'Ambrogio di Torino, Susa, Monginevro (cfr. Ms 493, ff. 269^{v}-272^{r}).

175 Itinerario dal Monginevro a Santiago e a Valenciennes: Sisteron, Aix-en-Provence, Marsiglia, Saint-Maximin, La Sainte-Baume (Provence), Marsiglia, Tarascona, Sant'Antonio di Vienne, Pont-Saint-Esprit, Nîmes, Montpellier, Tolosa, Orthez, Roncisvalle, *León*, Oviedo, Santiago de Compostela.

176 Itinerario da Santiago a Valenciennes: Cebreiro, Villafranca del Bierzo, Ponferrada, Astorga, Burgos, Vitoria, Bayonne, Bordeaux, Blaye, Corméry, Blois, Orléans, Parigi, Amiens, Douai (dal Monginevro a Santiago e ritorno a Valenciennes, cfr. Ms 493, ff. 272^{r}-315^{v}).

177 I. NUOVO, *Esperienze di viaggio e memoria geografica tra Quattro e Cinquecento*, Bari-Roma 2003; D. DEFILIPPIS, *Corografia e odeporica tra Quattro e Cinquecento*, in *Questioni odeporiche: Modelli e momenti dal viaggio adriatico*, a cura di Giovanna Scianatico e Raffaele Ruggiero, Bari 2007, pp. 147-170; Id., *Pietro Ranzano e Leandro Alberti sulle orme di Ludovico Carbone*, in *Via Cassia e via Francigena nella Tuscia* cit., pp. 151-193; *Viaggi e pellegrinaggi tra storia e letteratura (secc. XIV-XVII)*, Atti delle Giornate di studio (Bologna - Ferrara, 6-7 maggio 2010), di prossima pubblicazione.

178 CARDINI, *In Terrasanta* cit., pp. 235-242: *Viaggiatori immaginari*; R. STOPANI, F. VANNI (a cura di), *Visioni e viaggi immaginari nel Medioevo*, in «De strata francigena», 13 (2006) 1-2; D. DEFILIPPIS, *Brevi note su «viaggio reale» e «viaggio virtuale» tra Medioevo e Rinascimento*, in *Scrittura di viaggio. Le terre dell'Adriatico*, a cura di Giovanna Scianatico, Bari 2007, pp. 99-116.

Spesso, infatti, il "viaggio reale", descritto cioè sul filo della propria memoria, è arricchito con brani di "viaggio virtuale", cioè narrati su un'esperienza di tipo libresco e quindi indotta. In altri casi la narrazione del viaggio è completamente immaginaria, ma l'obiettivo del diarista resta sempre quello di fornire informazioni attendibili in modo che siano fruibili da altri viaggiatori[179].

Si tratta, dunque, di apporti ben più articolati rispetto a quelli dei secoli precedenti dell'arcivescovo inglese Sigerico (990)[180], del monaco islandese Nicola di Munkatvhera (1151÷1154)[181], del monaco tedesco Alberto di Stade (1240÷1256)[182], del monaco inglese Matteo Paris (1253)[183], dell'Anonimo veneziano che va a Santiago nella prima metà del Trecento[184].

I diaristi del Quattrocento, infatti, raccontano il viaggio attraverso gli itinerari, le tappe e i giorni impiegati, i posti dove mangiare e dormire, le spese sostenute, ma anche le descrizioni geografiche, le peculiarità delle singole località, i monumenti, la società, la gente comune, i personaggi, le loro consuetudini. Altre informazioni riguardano il pellegrinaggio in sé, con la descrizione di chiese, cerimonie sacre, indulgenze, reliquie, leggende cristiane, cortei processionali, aspetti spirituali, devozionali, liturgici[185].

Altri diari sono improntati all'indagine investigativa di carattere economico e merceologico ai fini commerciali, con valutazioni dei prezzi e dei cambi monetari, ma anche con finalità spionistiche atte a valutare le strutture difensive

179 *Adventus Archiepiscopi nostri Sigerici ad Romam*, in *Memorials of Saint Dunstan Archbishop of Canterbury*, a cura di W. Stubbs, in *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, 63, Londra 1874, pp. 391-395; R. STOPANI, *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella. Con una antologia di fonti itinerarie*, Firenze 1991, pp. 55-56; M. MIGLIO (a cura di), *Pellegrinaggi a Roma*, Roma 1999, pp. 47-57: *L'itinerario di Sigerico*.

180 Per l'itinerario a nord delle Alpi, cfr. F. P. MAGOUN, *The pilgrim diary of Nikulas of Munkathvera, the road to Rome*, in «Medieval Studies», VI (1944), pp. 347-350; per il tragitto italiano fino a Gerusalemme, cfr. F. D. RASCHELLÀ, *Itinerari italiani in una miscellanea geografica islandese del XII secolo*, in *Studi in onore di Gemma Manganella*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli – Filologia Germanica», 28-29 (1985-86), pp. 541-584; testo e traduzione, pp. 552-579; STOPANI, *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo* cit., pp. 65-72.

181 *Annales stadenses auctore Alberto*, in MGH *SS*, 16, Hannover 1858, pp. 335-341; STOPANI, *Le vie di pellegrinaggio* cit., pp. 104-108.

182 K. MILLER, *Mappae Mundi, Die ältensten Weltkarten*, II, Stuttgart 1895, pp. 84-90: *Iter de Londinio in Terram Sanctam, Matthew Paris, 1253*; STOPANI, *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo* cit., pp. 89-96; S. SANSONE, *Tra cartografia politica e immaginario figurativo. Matthew Paris e l'«Iter de Londinio in Terram Sanctam»*, Roma 2009.

183 *Da Veniexia per andar a meser San Zacomo de Galizia per la uia da Chioza*, a cura di A. Mariutti de Sánchez Rivero, in «Príncipe de Viana», 28 (1967), pp. 441-514; CAUCCI VON SAUCKEN, *Santiago e i cammini della memoria* cit., pp. 26-29. Itinerario: Venezia, Firenze, Porto di Pisa, Portovenere, Genova, Savona, Albenga, Porto Maurizio, Monaco, Nizza, Saint-Maximin, Aix-en-Provence, Avignone, Tolosa, Roncisvalle, Camino de Santiago.

184 CARDINI, *In Terrasanta* cit., pp. 198-296: *Diari e diaristi*.

185 Ibid., pp. 61-70: *Missionari, diplomatici, mercanti*.

e l'assetto militare di quei territori visitati[186]. Anche in questi casi prevale il senso del pellegrinaggio, specie per quello compiuto al Santo Sepolcro, perché quando i viaggiatori toccano la Terrasanta diventano «sempre e comunque pellegrini» anche se è diversa la motivazione originaria del loro viaggio[187].

Ricchi mercanti, nobili diplomatici, umili frati e gente comune, dunque, si incontrano sulle vie della fede e spesso dànno alla loro vita una dimensione di perenne pellegrinaggio, a tal punto che in esso desiderano anche morire. È il caso di Mariano da Siena che nel 1435, accingendosi per «la terza volta a visitare Terra Santa», esprime questo desiderio: «che io lassi questo misero corpo in quelli santi luoghi et l'anima nella sancta Ierusalem Celestiale»[188].

Altri pellegrini, come Jean de Tournai, vogliono compiere tutte le *peregrinationes maiores*, sulla spinta di un bisogno interiore che ancor oggi è intensamente vivo. Lo testimonia questo autorevole Congresso i cui obiettivi si possono sintetizzare nel pensiero del suo curatore, il prof. Paolo Caucci, il quale scrive che «nella nostra epoca appare sempre più evidente la tendenza ad unire la *via Francigena* –attraverso la via Tolosana– al *Cammino di Santiago* [...]. Un itinerario che ha come suo naturale sviluppo il congiungimento, per mare o per terra, con Gerusalemme, e la ricomposizione del grande mosaico dell'itineranza devozionale»[189].

186 Ibid., pp. 229, 237.

187 *Del viaggio in Terra Santa fatto e descritto da ser Mariano da Siena nel secolo XV* cit., pp. 1-2.

188 *Del viaggio in Terra Santa fatto e descritto da ser Mariano da Siena nel secolo XV* cit., pp. 1-2.

189 P. CAUCCI VON SAUCKEN, *Francigena al passo coi tempi*, in «Luoghi dell'Infinito», 142 (2010), pp. 16-19; ID., *Lineamenti per una storiografia ed interpretazione della Francigena del Duemila*, in *Ad Limina Petri*, Convegno di studi sulla Francigena, a cura del Comitato nazionale per i 500 anni della Basilica di San Pietro, Roma 2007, pp. 33-59.

Un "retablo de piedra" cristológico para la instrucción del peregrino: la portada de la Galilea del Monasterio de Sant Pere de Rodes

Laura Bartolomé Roviras
Universitat de Barcelona

I. *Avant-propos*: La peregrinación a Sant Pere de Rodes en el contexto del VIII Congreso Internacional de Estudios Xacobeos

Si bien la celebración del Congreso Internacional de Estudios Xacobeos se consagra en la presente edición a las peregrinaciones *maiores*, es decir aquéllas cuya meta marcó el pulso de la devoción de los fieles cristianos desde los albores de la Alta Edad Media -las principales, Jerusalén, Roma y Santiago de Compostela-, resulta también interesante recabar el protagonismo de otros centros en los que igualmente se instauraron otros destinos, por defecto, *minores* del culto cristiano.

Éste es el caso del monasterio de Sant Pere de Rodes, uno de los centros benedictinos más antiguos del pretérito condado de Empúries, que se alza todavía imponente sobre la montaña de Verdera, dentro del término municipal del Port de la Selva en la provincia de Girona. Se trata, aún en su recóndito aislamiento, de una de las fundaciones más importantes de su orden de cuantas se erigieron en los condados catalanes septentrionales. Y precisamente en este lugar se documenta la celebración del Jubileo de la Invención de la Santa Cruz, con seguridad desde la segunda mitad del siglo XIV. Aunque tradicionalmente se ha querido situar su origen en la bula otorgada por el papa Urbano II en el 1090, en la que concede a esta comunidad la celebración de una octava en honor a la Invención de la Santa

Cruz, recientemente este documento ha sido tachado de espurio. Aún así existen ciertos indicios que nos conceden el beneficio de ponderar la antigüedad de este culto en los momentos centrales y de máximo esplendor del monasterio a partir del siglo XI.

Uno de los elementos principales que avalan esta posibilidad es el programa de la portada esculpida de la Galilea de la iglesia, obrada por el taller del Maestro del tímpano de Cabestany. Esta portada fue literalmente devastada durante el primer cuarto del siglo XIX, y actualmente tan sólo se conservan algunos fragmentos diseminados en numerosas colecciones públicas y privadas. Por este motivo la finalidad de esta comunicación es presentar la reconstrucción hipotética de la misma y, en particular, su programa historiado, trabajo que se incluye en los resultados de la tesis doctoral defendida en junio de 2010 en la Universitat de Barcelona por quien presenta esta comunicación[1].

II. La iglesia monacal de Sant Pere de Rodes y los orígenes del peregrinaje

La iglesia que se conserva hoy en pie, y que constituyó el escenario principal de la liturgia del peregrinaje y de la devoción de las reliquias, remite a una imponente construcción fechada entre finales del siglo X y el primer cuarto del siglo XI, de la que pese a las intervenciones y reformas posteriores y a las restauraciones más recientes, podemos todavía admirar su esplendor primigenio[2]. Este templo debe relacionarse seguramente con la nueva iglesia consagrada en el año 1022 "ad consecrationem novae Ecclesiae Sancti Petri Rodensis[3]", que a su vez refleja el resultado de la campaña de dotación económica del monasterio iniciada por el noble, y posteriormente prior, Tassi en el 926 y continuada por su hijo Hildesind, obispo de Elna y abad del monasterio, a partir del 955[4]. A esta primera gran etapa constructiva pertenece el cuerpo principal de la iglesia cubierta con bóveda de

1 Bartolomé Roviras, Laura, *Presència i context del Mestre del timpà de Cabestany. La formació de la* traditio classica *d'un taller d'escultura meridional (ca. 1160-1200)*. Tesis doctoral defendida el 11 de junio de 2010 en la Universitat de Barcelona (Dir.: Antoni José i Pitarch) . Disponible: <http:// hdl.handle.net/10803/2028>

2 Para un estado de la cuestión actualizado sobre la datación de las estructuras primigenias y las sucesivas de este templo, y sobre las campañas de restauración realizadas durante las últimas dos décadas: Cfr. Adell i Gisbert, J. A., Llinàs I Pol, J., Mataró i Pladelasala, M., Sagrera i Aradilla, J., «Sant Pere de Rodes (Catalunya). La cel·la i el primer monestir (s. IX-XI)» en *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, XXXVIII (1996), p. 1415-1443; Adell i Gisbert, J. A., Riu-Barrera, Eduard, «Sant Pere de Rodes (Arquitectura)» en *Visió de síntesi. Restauracions i noves troballes*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 1998, p. 152-154 (Catalunya Romànica XXVII); Lorés i Otzet, Immaculada, *El monestir de Sant Pere de Rodes*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 2002, p. 37-58 (Memoria Artium I)

3 Para el acta de consagración de la iglesia de Sant Pere de Rodes: Vid. Marca, Petrus de, *Marca Hispanica sive limes hispanicus*, París, 1688 (Barcelona, Editorial Base, 1972), col. 1034-1035.

4 Para una visión de síntesis y referencias adicionales sobre estos dos insignes personajes ligados a la fundación y desarrollo del monasterio: Vid. Lorés i Otzet, Immaculada, op. cit., p. 29-36 y Mas i Negre, Pere y Masmartí Recasens, Sònia, «La inscripció funerària d'Hilsedind, primer abat de Sant Pere de Rodes» en *Annals de l'Institut d'Estudis Empordanesos*, 39 (2008), p. 249-264.

cañón y con el impresionante alzado de columnas superpuestas sobre grandes podios o pedestales -de clara "ordenación" romana-, y las dos naves laterales con bóveda de cuarto de esfera que desembocan en el deambulatorio que rodea el altar mayor. En la cabecera, tripartita, se albergan además dos ábsides laterales que se abren a la perpendicular del crucero. Una de las particularidades más notables que se descubren en este edificio es la presencia del deambulatorio de doble alzado que ampara el ábside principal, bajo el cual subyace una cripta de sólida construcción. Parece que en origen estaba formado tan sólo por la girola inferior, y que fue más tarde entre los siglos XI y XII cuando se procedió a la ampliación de planta superior, a la que se accede a través de la torre de San Miguel[5].

A grandes rasgos, los elementos descritos se identifican con aquellos característicos e imprescindibles de las denominadas "iglesias de peregrinación" de Occidente, tales como Saint-Martin de Tours, Saint-Martial de Limoges, Sainte-Foy de Conques, Saint-Sernin de Toulouse y Santiago de Compostela, cuya construcción se sitúa, aproximadamente, entre la segunda mitad del siglo XI y la primera del XII[6]. Y aunque la organización y las dimensiones de la iglesia de Sant Pere de Rodes no reflejan la misma magnitud de la de estos soberbios arquetipos, no pasa desapercibido el hecho que precisamente en ésta se halla la estructura de un primer deambulatorio. Esta girola primigenia a la que cabe atribuir una fecha *ante quem* 1022, señala de manera clara la necesidad de adecuar la nueva iglesia a unas exigencias directamente vinculadas con la peregrinación[7].

En este sentido contamos con la bula otorgada por el papa Benito VII al abad Hildesind en el 979, en la que concede indulgencia a todos aquellos devotos que no pudiendo acceder a la peregrinación a Roma, lo hiciesen a este lugar:

> «Idcirco omnes fideles vestrae regionis sub testimonio Christi admonemus ut omnia quae ad praefatum locum pertinent ad utilitatem monasterii et habitantium in eo restituant, et in vice beati Petri Apostoli Romae summa cum diligencia illum locum venerentur et diligant. Et si quis causa orationis ad nostram sedem apostolicam pervenire non poterit, summo studio illum locum venerare concedimus ei»[8]

---

5 La datación de la doble planta se ha situado entre el siglo XI, en una etapa distinta a la de la primera construcción, y el siglo XII. Cfr. Adell i Gisbert, J. A., Riu-Barrera, Eduard, op. cit., p. 154; Lorés i Otzet, Immaculada, op. cit., p. 49.

6 Estas son, efectivamente, las iglesias que se elevaron al rango de prototipos de "iglesias de peregrinación" por parte de algunos autores, entre los que debemos citar a Kenneth John Conant. Vid. Conant, Kenneth John, *Arquitectura carolingia y románica 800-1200*, Madrid, Cátedra, 1959, p. 157-177.

7 Pese a que en ciertas ocasiones la funcionalidad de este espacio se ha asociado a un coro, a causa de la supuesta inaccesibilidad desde las naves al recinto propio de la girola, no parece probable que dicho espacio se ubicara precisamente en este lugar sino en la nave central del templo. Cfr. Adell i Gisbert, J. A., Riu-Barrera, Eduard, op. cit., p. 154; Lorés i Otzet, Immaculada, op. cit., p. 49 y 267.

8 Marca, Petrus de, op. cit., col. 922. Cfr. Pujades, Gerónimo, *Crónica Universal del Principado de Cataluña*, VII, Barcelona, Imprenta de José Torner, 1831, p. 45.

Esta noticia permite afirmar que al menos desde el último cuarto del siglo X existió en este lugar una incipiente actividad de peregrinaje, si bien no se conocen otros pormenores relacionados con la misma. No debería sorprenderos que ésta fuera una de las causas intrínsecas que hubieran condicionado la necesidad de adaptar unas nuevas estructuras propias a una iglesia de peregrinaje. Y quizás también propiciara una temprana dotación de reliquias, puesto que un manuscrito fechado en el siglo XV -que será tratado más adelante- da fe de la cuantía y variedad de las que se conservaban en esta iglesia[9].

No obstante la institución de un peregrinaje *ad hoc* en Sant Pere de Rodes se ha situado tradicionalmente a finales del siglo XI, tomando como prueba una "controvertida" bula del papa Urbano II del 1090 en la que concede la celebración de una octava en honor de la Invención de la Santa Cruz:

> «Nos igitur, ad consequenda predicta gaudia causam, dare fidelibus cupientibus, omnibus vere penitentibus et confessis, quid ad ecclessiam Monasterii Sancti Petri de Rodis, ordinis Sancti Benedicti, ad Curiam Romanam nullo medio pertinentis, in comitatu Impuriarum, Gerundensis diocesis, ad honorem Dei omnipotentis et Beate Virgine Marie et pretiosissimi vexilli Sancta Crucis et totius curia celestis in quo vexillo Sancte Crucis Dominus Noster Jesus Christus pro redemptione humani generis mortem subiit temporalem: In die Inventione Sancta Crucis et per octo dies et in die eius octavis, quandocumque in die veneris venerit in mense madii, ipso die et supradictis octavis sequentibus, causa devotionis accesserint vel elemosinas ergaverint de omnipotentis Dei misericordia et beatorum apostolorum Petri et Pauli eius auctoritate confici, omnium vere penitentibus et confessis penitentiis sibi immunitis penam atque culpam misericorditer relaxamus»[10]

Además se concede una larga y variada lista de indulgencias, plenarias o parciales, para los visitantes que acudieran al monasterio en otras solemnidades celebradas durante el mismo año del Jubileo, y también en otras fechas de modo

9 Las reliquias del monasterio de Sant Pere de Rodes se conocen a partir de dos fuentes principales. En primer lugar por la obra de Gerónimo Pujades, en la que enumera algunas de las reliquias que se encuentran en el monasterio en el siglo XVII. Vid. Pujades, Gerónimo, op. cit., p. 46. En segundo lugar, por un pergamino del siglo XV supuestamente conservado en el archivo monástico y transcrito por Jaime Villanueva a mediados del siglo XIX, en el que se enumera una larga y completa relación de las reliquias. Vid. Villanueva, Jaime, *Viage literario á las iglesias de España*, Barcelona, XVIII, Madrid, Impr. de Fortanet, 1851, p. 229-230. Si bien es cierto que en ninguno de los dos casos se establece con exactitud el momento de la llegada de las reliquias o la antigüedad de las mismas.

10 De este documento se conserva actualmente una copia recogida en un traslado notarial del 1698, que a su vez transcribe otro traslado notarial de 1348 que supuestamente copiaba la bula del 1090. Este traslado se conserva en el Arxiu Diocesà de Girona, Notalarum 1600-1699. Libro G-142. Recientemente ha sido transcrito y publicado por Sònia Masmartí: Vid. Masmartí Recasens, Sònia, *Sant Pere de Rodes lloc de pelegrinatge*, Catalunya, Departament d'Innovació, Universitats i Empresa, Generalitat de Catalunya, 2009, p. 58.

periódico[11]. De este documento, conocido a través de un traslado notarial del 1698, se han hecho eco algunos cronistas como Gerónimo Pujades, quien accedió a la "copia original" conservada en el archivo del monasterio en el siglo XVII[12] y Jaime Villanueva que advirtió que aún no conservándose la bula original sí existían varias copias de la misma[13]. Si bien algunos autores han acatado esta bula como prueba de la instauración de un Jubileo en este monasterio desde esta temprana fecha, entre ellos Maria Teresa Ferrer i Mallol[14] o Jaume Barrachina -quien no dudó en situar la ejecución de la portada de la Galilea del Maestro del tímpano de Cabestany en relación a la celebración del Jubileo del 3 de mayo del 1163[15]-, la autenticidad de este documento ha sido contrastada recientemente a raíz del descubrimiento de cierta documentación relacionada con el traslado notarial del 1698, en la que se revela la "epopeya" que habría rodeado el hurto de la bula de Urbano II, su posterior venda y la copia realizada en el 1348 en la isla de Cerdeña[16]. Además se considera como motivación de la falsedad del documento el hecho que no aparezca citado en las bulas posteriores obtenidas por los abades del monasterio, sino a partir de mediados del siglo XIV. Por el contrario, juega a su favor la bula del papa Julio II otorgada en 1504 en la que se confirman todos los privilegios otorgados a Sant Pere de Rodes, entre ellos los de Urbano II, hecho que garantizaría la autenticidad de la bula del 1090. Sea como fuere, la primera celebración del Jubileo que se certifica de manera incontestable a través de la documentación se sitúa en la segunda mitad del siglo XIV, y se inauguró el 3 de mayo del 1370[17].

En el caso de aceptar la existencia de una bula espuria e ideada en el año 1348, nos hallaríamos seguramente ante una campaña de magnificación del monasterio y, particularmente, de un intento de promover el flujo de la peregrinación mediante la legitimación de una bula inexistente del papa Urbano II. Sin embargo, la fecha de este traslado notarial tampoco resulta exenta de cierta ambigüedad, puesto que los estragos causados por la epidemia de la Peste Negra del 1348, afectaron, supuestamente en gran medida, a esta comunidad benedictina y, en general, a la región[18]. Y puede que ésta sea una de las causas que contribuyeron

11 Vid. Masmartí Recasens, Sònia, op. cit. 2009, p. 60.

12 Pujades, Gerónimo, op. cit., p. 46.

13 Villanueva, Jaime, op. cit., p. 39-40.

14 Ferrer Mallol, Maria Teresa, «Pellegrinaggi e giubilei in Catalogna. I monasteri di Montserrat e di Sant Pere de Rodes e le destinazioni più lontane» en *Gli Anni Santi nella Storia*, Cagliari, Storia Patria Sardegna-Bib.Vat., 2000, p. 344-345.

15 Barrachina Navarro, Jaume, «Las portadas de la iglesia de Sant Pere de Rodes» en *Locus Amoenus*, 4 (1998-1999), Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, p. 23.

16 La reconstrucción de este proceso y sus protagonistas se han dado a conocer recientemente: Vid. Masmartí Recasens, Sònia, op. cit. (2009), p. 60-65.

17 Vid. Masmartí Recasens, Sònia, op. cit. (2009), p. 65-67.

18 Algunos autores arguyen unas cifras de mortalidad especialmente altas en la comunidad de Sant Pere de Rodes, aún sin citar fuentes concretas: Vid. Guitert, Joaquím, *Monestir de Sant Pere de Rodes*, Barcelona, Impremta de la Casa Provincial de Caritat, 1927, p. 82.

a la perpetuación del estado de deterioro de este lugar durante la segunda mitad del siglo XIV. Hasta el punto que el 8 de abril del 1360 la comunidad monástica se reunió en la Sala Capitular para evidenciar el estado ruinoso del cenobio «domus et perietes corruerint», verosímilmente a causa del descuido y omisión de las reformas necesarias para el mantenimiento del templo «propter antiquitatem et vetustem monasterii»[19]. Aunque la descripción de las obras que debían de realizarse es bastante sumaria, incluye la mención de la hospedería: «Declarantes tamen et discernentes quod dicti procuratores teneantur operari de predictis et reficere ecclesiam, infirmariam, claustra, dormitorium, cameram et cameram vocatam castel nou et totum hospicium et domos abbatie intus dictum monasterium constructum et constructas et alias domos intus dictum monasterium consistentes et etiam domos furni et dictum furnum ac etiam domos que vocantur camere hostelarie in quibus hospites jacent et jacere consueverunt, necnon et parietes et clausuram cimiterii dicti monasterii». Y entre los firmantes del documento consta el monje *hospitalarius* Bartomeu Serra[20], cuyas funciones se relacionan con el alojamiento de los huéspedes del monasterio, entre los cuales deben identificarse también a los peregrinos[21]. Por tanto en 1360 se describen unas dependencias monásticas preexistentes, *domos que vocantur camere hostelarie*, cuya antigüedad, si bien no consta, no parece que deba situarse en un pasado demasiado reciente a juzgar por su estado de deterioro.

Ante estas disyuntivas: ¿nos vemos forzados a corregir la existencia de la devoción de la Invención de la Santa Cruz durante el período de los siglos XI-XIII? ¿Realmente debemos considerar la bula de Urbano II como un falso histórico y, por tanto, una invención de mediados del siglo XIV legitimada en un documento inexistente del siglo XI? ¿O bien pudiera tratarse de una "oficialización" o "normalización" de un culto preexistente, que en un momento concreto hubiera tomado la bula del 1090, auténtica o ideada, para conseguir dicha legitimidad? En cualquier caso, añadir que la fecha de la bula resulta igualmente significativa en el sentido que no escapa a la contemporaneidad del momento en qué se está gestando la construcción de la nueva catedral de Santiago de Compostela. Después de un breve *impase* a causa de la destitución del obispo Diego Peláez en el 1088, a partir del 1095 Diego Gelmírez tomó el mando reimpulsando las obras en el marco de un gran y ambicioso proyecto edilicio y ornamental. Nos hallamos, en definitiva, en la antesala del período de mayor auge de la peregrinación que atraviesa la Península Ibérica en dirección al *campus stellae*.

Más allá de la documentación esgrimida pro y contra la bula de Urbano II, no

19 Vid. Pujol i Canelles, Miquel, «Sant Pere de Rodes un projecte de restauració del monestir a la segona meitat del segle XIV» en *Annals de l'Institut d'Estudis Empordanesos*, 26, (1993), p. 121-122.

20 Ibid., p. 129-130.

21 Ferrer i Mallol, Maria Teresa, «Notes sobre el monestir de Sant Pere de Rodes (1362-1410)» en *Miscel. lània Fort i Cogul. Història Monàstica Catalana. Història del Camp de Tarragona*, Abadia de Montserrat, 1984, p. 156.

parece cuestionable la actividad de peregrinaje en Sant Pere de Rodes puesto que en caso contrario poco o ningún sentido hubiera tenido la construcción de una iglesia, con anterioridad al 1022, con la planta y las características que se han descrito. Además parece demasiada casualidad que precisamente entre los siglos XI y XII se procediera a la ampliación del deambulatorio con una doble planta, sin duda para permitir una mayor afluencia de quién debía instalarse en esta parte del edificio. Es más existen ciertos indicios que pueden relacionarse con la devoción de la Invención de la Santa Cruz en Sant Pere de Rodes, y que merecen ser esgrimidos a favor de la antigüedad de este culto con anterioridad a mediados del siglo XIV. Como ya se ha avanzado, para tal finalidad juega un papel muy importante el programa historiado que se puede reconstruir en la portada de la Galilea de la iglesia, labrada por el taller del Maestro del tímpano de Cabestany. No obstante, antes de incidir en la reconstrucción hipotética de esta portada, resulta ineludible presentar todas aquellas noticias e informaciones que hacen referencia explícita a la devoción de la Invención de la Santa Cruz o bien a la reliquia de la Vera Cruz o *Lignum Crucis*, y asimismo conceder una especial atención a la liturgia del Jubileo tal y como es descrito en ciertos relatos posteriores del siglo XVII.

III. El culto a la Invención de la Santa Cruz y el Jubileo de Sant Pere de Rodes

El Jubileo dedicado a la Invención de la Santa Cruz se celebró en Sant Pere de Rodes en aquellos años en que el día 3 de mayo recaía en viernes: «In die Inventione Sancta Crucis et per octo dies et in die eius octavis, quandocumque in die veneris venerit in mense madii». La solemnidad de la Invención de la Santa Cruz conmemora el "descubrimiento" en Jerusalén y por parte de Santa Helena -la madre del emperador Constantino- de la cruz o instrumento de la Pasión de Jesús. En el lugar del "hallazgo" se edificó la basílica del Santo Sepulcro de Jerusalén, donde se custodió en adelante una parte de esta insigne reliquia. Sin duda, se trata de una de las reliquias más codiciadas desde los primeros tiempos del Cristianismo, cuyo culto se constata por primera vez en las *Catecheses* de San Cirilo en los años 348-350, aunque la leyenda de la Invención no parece anterior al 400, momento en que Santa Helena se convirtió en su principal protagonista. Así, durante la primera mitad del siglo V San Rufino, San Paulino de Nola y Sulpicio Severo son los principales autores que intervienen a favor del desarrollo del culto de la Invención de la Santa Cruz, adjudicando a esta reliquia el milagro de la resurrección de un muerto[22]. Parece que la propia Santa Helena fue la responsable del traslado de otra parte de la cruz a Constantinopla, y así Jerusalén y la nueva ciudad imperial de Constantino se convirtieron en los dos polos principales de

22 Para la la reliquia de la Vera Cruz y el desarrollo de su culto: Vid. Frolow, Anatole, *La relique de la Vraie Croix: recherches sur le développement d'un culte*, París, Institut français d'études byzantines, 1961, p. 55-64.

su devoción. Además, y conforme a San Cirilo y San Paulino de Nola, parece que desde estos primeros tiempos muchos fragmentos de esta reliquia se dispersaron por la geografía cristiana de Occidente, merced, entre otros, a los peregrinos que viajaban hasta Tierra Santa[23].

Veamos a continuación los indicios que nos llevan a situar también en Sant Pere de Rodes un foco de devoción de la Santa Cruz. En primer lugar debemos señalar el fragmento de una pintura mural con la presencia de un Calvario descubierto en 1991, durante la campaña de excavación iniciada en 1989 en las dependencias del claustro bajo (Fig. 1). Aunque su estado de conservación es bastante fragmentario,

Fig. 1 Pintura mural con escena de Calvario del claustro inferior de Sant Pere de Rodes

23 Frolow, Anatole, op. cit. p. 60-61. Este autor realiza un inventario exhaustivo de los testimonios de la Vera Cruz en Occidente desde los primeros tiempos de su culto. En el caso concreto de la Península Ibérica uno de los principales centros de su devoción se halla en San Toribio de Liébana. Según la leyenda San Toribio de Astorga, custodio de las reliquias del Santo Sepulcro de Jerusalén, trasladó la reliquia a Roma y posteriormente a la catedral de Astorga, para preservarla de la invasión persa de la ciudad de Jerusalén. Posteriormente y durante el reinado de Alfonso I de Asturias ésta se habría trasladado al monasterio de Liébana. No obstante, la existencia de esta reliquia no puede constatarse hasta principios del siglo XIV, mientras que el Jubileo Santo en su honor fue instituido por el papa Julio II, y confirmado en 1515. Para un estado de la cuestión acerca del culto de esta reliquia en Liébana: Vid. Ariceta Esnaola, Juan, «Santo Toribio de Liébana y la reliquia de la Santa Cruz» en *Monjes y monasterios. Actas del simposium* (1995), Madrid, San Lorenzo del Escorial, 1995, p. 353-376 (Colección del Instituto Escurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas 7). Pero además de Liébana, cabe destacar otros tempranos testimonios en la Península Ibérica: en el 599 el papa Gregorio el Grande envió a Toledo al monarca visigodo Recared un fragmento de la Vera Cruz, y hacia el último cuarto del siglo XI, Alfonso VI de Asturias descubrió en la Santa Cámara de la catedral de Oviedo un fragmento de esta reliquia. Vid. Frolow, Anatole, op. cit. p. 184 y 231.

todavía se distingue la figura del Cristo crucificado en la parte central, con el *titulus* IESUS NAZARENUS REX IUDEORUM que pertenece a un añadido posterior, y las figuras del sol y la luna en los lados superiores de la cruz. A su izquierda se identifica la figura de San Juan, que forma parte también de una capa superior y distinta a la primera. Flanqueando al crucificado se aprecia la cruz con la figura de Dimas, el buen ladrón, en la parte inferior izquierda. En el registro inferior se identifican las figuras de los soldados Longinos y Stephaton con sus respectivas lanzas. Se trata en realidad de los restos de un palimpsesto, puesto que son perfectamente distinguibles las dos capas o niveles que pertenecen a períodos diversos. La datación de esta pintura no resulta exenta de controversia y posicionamientos claramente diferenciados: quienes emplazan la parte más antigua en el siglo X y la más reciente en los siglos XI-XII, quienes optan por situar la primera pintura entre finales del siglo X e inicios del siglo XI, y quienes consideran más oportuna la cronología de finales del siglo XI con una posterior intervención o repinte del siglo XII[24]. En cualquier caso no se cuestiona que ésta se hallaría en el claustro a finales del siglo XI. Asimismo resulta sumamente interesante destacar el aislamiento de la escena en la galería norte, puesto que no forma parte de un ciclo narrativo más extenso. Este hecho permite identificar una imagen específica y especialmente simbólica consagrada a la exaltación de la Pasión del Señor, y así resulta absolutamente lícito relacionarla también con una devoción particular a la Invención de la Santa Cruz.

En este sentido podemos verificar la existencia del elemento clave que regiría el culto de la Invención de la Santa Cruz en este monasterio: precisamente, un fragmento de la reliquia. A este respecto, nos encomendamos a la lectura del "catálogo" de reliquias contenido en un manuscrito que fue transcrito por Jaime Villanueva en el siglo XIX, y que el mismo autor fecha en el siglo XV:

> «Item quaedam ampulla in qua est sanguis passionis imaginis Domini. Item de Ligno Domini, de Sepulchro, de Sudario Domini nostri Jesuchristi. Item lapis de columna ubi Christus fuit ligatus et verberatus»[25]

Efectivamente, el monasterio de Sant Pere de Rodes poseía una importante dotación de reliquias relacionadas con la Pasión y Muerte de Jesús, y entre ellas un fragmento del *Ligno Domini*, o lo que es lo mismo del *Lignum Crucis*[26]. Aunque

24 Cfr. CARBONELL ESTELLER, Eduard, «Sant Pere de Rodes» en *Catalunya Romànica*, XXVII, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 1998, p. 161-163; PAGÉS PARETAS, Montserrat, «La pintura monumental a la Catalunya preromànica» en *Catalunya Carolingia. Art i cultura abans del romànic (segles IX i X)* (cat. expo.), Barcelona, Museu Nacional d'Art de Catalunya, 1999, p. 221; MANCHO, Carles, «La peinture dans le cloître: l'exemple de Sant Pere de Rodes» en *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XXXIV (2003), p. 115-129; LORÉS ORZET, Immaculada, op. cit., p. 186-209.

25 VILLANUEVA, Jaime, op. cit., p. 229-230.

26 Esta misma denominación aparece por ejemplo en el inventario del Tesoro del monasterio de Ripoll realizado en el 1006 después de la muerte del abad Seniofré: «Est et alia crux de argento minima cum ligno Domini». Vid. JUNYENT SUBIRÀ, Eduard, *Diplomatari i escrits literaris de l'abat i bisbe Oliba* (ed. Anscari M. Mundó), Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, Memòries de la Secció Històrico-Arqueològica, XLIV, 1992. doc. 37, p. 44.

no puede certificarse el momento de la llegada de estas reliquias al monasterio, tampoco se puede descartar su presencia desde los albores de su primera gran etapa, más cuando el fragmento de pintura mural que se acaba de presentar remite a una cronología que *grosso modo* se sitúa en el siglo XI.

En relación a este fragmento del *Ligno Domini* existe otro dato de especial interés: entre los objetos del conocido como Tesoro de Sant Pere de Rodes descubierto en el año 1810, figura una cruz pectoral o *encolpium* fechado entre los siglos VI-VIII[27], que bien puede convertirse en un perfecto contenedor de esta reliquia. Se trata de una magnífica obra de orfebrería repujada y cincelada en la que aparece una escena de Calvario, con la figura de Cristo Crucificado con los elementos del Sol y la Luna sobre el brazo horizontal, y las figuras de la María y San Juan en los extremos. En el reverso, hallamos una figura de María en actitud de orante, rodeada por cuatro clípeos en los que aparecen las figuras de los evangelistas. De esta tipología de cruces relicario se tienen noticias desde los primeros tiempos del Cristianismo, y es especialmente conocida su gran difusión en Bizancio, a partir de cuanto verifica San Nicéforo patriarca de Constantinopla (758-829). Este autor asegura que desde antiguo existieron innumerables *encolpia* en los cuales se representaba la Pasión de Jesús, sus Milagros y su gloriosa Resurrección, y que éstos estaban provistos de una cavidad interior en la que se contenían las reliquias, entre las cuales podía encontrarse un fragmento de la Vera Cruz[28]. Por tanto, y aún sin tener constancia del momento de la llegada de este objeto al monasterio, no podemos descartar la hipótesis que reliquia y contenedor se hallaran en este lugar desde los primeros tiempos de su fundación.

A todo esto debemos añadir una última noticia relacionada con el entorno más inmediato al monasterio: la iglesia parroquial de Santa Helena de Rodes, cuya advocación primigenia estaba dedicada en honor de la Santa Cruz[29]. Efectivamente, la parroquia de Santa Cruz de Rodes aparece mencionada por primera vez en el año 974 la Epístola del papa Benito VII al abad Hildesind en la que se confirman las posesiones del monasterio: «Item infra hos terminos confirmamus tibi tuisque successoribus Ecclesiam Sanctae Crucis cum decimis, primitiis»[30].

---

27 Cfr. Vidal Álvarez, Sergi, «Los encolpia bizantinos de bronze en relieve del levante peninsular: Sant Pere de Rodes y Sant Cugat del Vallès» en *V Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica* (Cartagena, 1998), Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, p. 551-570; Lorés Otzet, Immaculada, op. cit., p. 167-169.

28 Vid. Martigny, Joseph, *Dictionnaire des Antiquités Chrétiennes*, París, Librairie de L. Hachette et Cie, 1865, p. 232-233.

29 La iglesia de la Santa Cruz de Rodes cambió su advocación por la de Santa Helena a principios del siglo XVI. Vid. Adell i Gisbert, J. A., Burch, J., Carrascal, C., Mataró i Pladelasala, M., Puig, A.M., Riu, E., Vieyra, G., «L'Església de Santa Helena de Rodes. Recerca arqueològica i restauració arquitectònica» en *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, XXXIII (1994), p. 225.

30 Marca, Petrus de, op. cit., col. 907.

Aún disponiendo de estos indicios y con la seguridad que el Jubileo se celebró al menos en 1370, la descripción de la liturgia desplegada en estas ocasiones nos la da a conocer una documentación notablemente posterior. Así es como Gerónimo Pujades describe la celebración del Jubileo de Sant Pere de Rodes, que cabe identificar con aquél celebrado en el año 1630:

> «Abriéndose el dia antes á la hora de vísperas aquella puerta férrea que dige está de continuo y siempre cerrada á cal y canto y tiene su verja de hierro muy labrada, lo cual mira hácia el cementerio. Ábrese pues como digo, la vigilia de la fiesta de la Cruz, antes de comenzar las primeras vísperas, en esta forma: el Abad de pontifical y acompañado de sus monges llega á ella, y con un martillo dá unos pequeños golpes á la pared de cal y canto que tiene cerrada la puerta, y prosiguen los albañiles hasta deshacerla toda: abriendo después la puerta de hierro que está cerrada con su cerrojo, entra el Convento procesionalmente por ella, siguiendo el pueblo que se halla presente, y se van á entrar en la galiléa que ya describí en el capítulo citado; y desde aquel punto y hora comienza el jubileo por toda la octava inclusive que ganan los que confesados y comulgados, contritos y arrepentidos de sus culpas y pecados, entraren por dicha puerta á la iglesia rogando por el Pontífice, aumento de la fé, y por el estado de la Santa Iglesia católica romana, con jubileo plenísimo, como si en el año Santo personalmente visitaren las santas estaciones de la ciudad de Roma. Por esta causa concurren allí en aquellos ocho días muchos peregrinos de diferentes partes y reinos; por lo que no dudaría yo decir, que este santo monasterio sea la casa Patriarcal de la sagrada religion Benedictina de esta Provincia, porque así como en Roma en las iglesias de San Pedro, San Juan de Letran, San Pablo, Santa María la Mayor y San Lorenzo que son patriarcales, se abren las puertas santas en el año del jubileo que vulgarmente llamamos año santo, de la misma manera en esta casa de San Pedro de Roda se abre aquella puerta en la ocasión y forma que tengo dicho; y esto en virtud de una bula apostólica atorgada por el pape Urbano segundo dada in Urbe Veteri, que es Citavechia, en los idus de enero, año segundo de su pontificado, que viene de ser el de 1090 de Cristo por haber entrado en marzo del año 1088 conforme Illescas y otros. La copia auténtica de esta bula la he tenido en mis manos y leído hartas veces, y está guardada en la arca grande que dige sirve de archivo cabe á la sacristía. Es tan copiosa, que da facultad á cualquier confesor de los aprobados por el Ordinario, para que por toda aquella octava, estando en aquel lugar, pueda absolver á los penitentes, de cualquier escesos, culpas y delitos por enormes y graves que sean descomulgados por sentencia del canon *si quis suadente diabolo*, que se entiende de los que sacrílegamente hubieren puesto manos violentas en personas eclesiásticas ó discadas al culto divino»[31]

31 PUJADES, Gerónimo, op. cit., p. 45-46.

Aunque poco cabe añadir ante tan prolija descripción, descubrimos con agrado que este Jubileo excedía los límites regionales de su entorno más inmediato, puesto que el mismo autor indica como allí se hallaban «muchos peregrinos de diferentes partes y reinos». Aún sin disponer de demasiados elementos para valorar la repercusión de este flujo de peregrinaje, en términos cuantitativos o geográficos, no parece que en ningún caso deba considerarse como una celebración circunstancial o de poca envergadura. Igualmente, se confirma la naturaleza de las indulgencias concedidas a los peregrinos «de cualquier escesos, culpas y delitos por enormes y graves que sean», equiparable a cuánto versa el texto de la bula de Urbano II «omnium vere penitentibus et confessis penitentiis sibi immunitis penam atque culpam relaxamus».

También podemos traer a colación y destacar el protagonismo que adquiere en estas ocasiones la Galilea de la iglesia, y al mismo tiempo el carácter privilegiado y simbólico de la puerta. El Jubileo se iniciaba con el ritual de la apertura de la Puerta Santa, del mismo modo que en las basílicas mayores de Roma, rito que consistía en la apertura de la tapia de la puerta férrea mediante los tres golpes de martillo del abad, acompañado por toda la comunidad benedictina. A continuación, y a través de la Galilea, que se constituyó como punto neurálgico del Jubileo, el abad, la comunidad y los peregrinos entraban a la iglesia a través de la puerta, aquélla obrada por el Maestro del tímpano de Cabestany. Efectivamente, parece que fuera del período de esta octava la puerta férrea permanecía tapiada de manera permanente, hecho que nos hace pensar que el espacio de la Galilea no fue el lugar de tránsito y acceso "reglamentario" al interior del templo. Sin embargo no se puede asegurar que la Galilea estuviera preservada de este mismo modo desde sus orígenes, puesto que el ritual descrito -que todavía se mantiene en la actualidad en la inauguración de los más célebres Jubileos como el de Santiago de Compostela- remite a una liturgia oficializada el 24 de diciembre de 1499 por el papa Alejandro VI, armonizada por el versículo 19 del salmo 117: «Aperite mihi portas iustitiae ingressus eas confitebor Domino»[32].

A partir de esta descripción se percibe el protagonismo de la Galilea y en consecuencia la ornamentación de este espacio se constituye en un fuerte punto de interpretación a favor del culto desarrollado en honor de esta octava. Pero además de acoger a los peregrinos en estas ocasiones puntuales, este recinto albergó desde el siglo XII el panteón funerario de los condes de Empúries, presidido por la portada realizada por el Maestro del tímpano de Cabestany que sin más dilaciones pasamos a presentar.

32 Para más referencias y extensa bibliografía: Vid. LEVILLAIN, Philippe (ed.), *The Papacy an Encyclopedia*, 2, Londres, Taylor & Francis Books, 2002, p. 726-728.

IV. La Portada de la Galilea del Maestro del tímpano de Cabestany

Parece que durante la primera mitad del siglo XII se procedió a la ampliación del cuerpo de la iglesia monacal de Sant Pere de Rodes por la zona de los pies, con la construcción *ex novo* de la llamada Galilea[33]. Se trata de un espacio abovedado concebido como prolongación de las tres naves de la iglesia, a modo de nártex, cuya funcionalidad debe identificarse preferentemente como espacio privilegiado de sepultura[34]. En este sentido, se suma a un distinguido conjunto de galileas ubicadas en algunos de los centros más importantes de los condados catalanes: en Sant Vicenç de Cardona[35], en Sant Pere d'Àger -lugar de sepultura del linaje de los vizcondes de Àger[36]-, en la catedral de Barcelona -donde fueron enterrados los condes de Barcelona[37]- y en la catedral de Girona -donde se enterraron canónigos y también personajes de la familia condal[38]. Además, también se conoce su emplazamiento en algunos monasterios de la orden benedictina: en Santa Maria de Montserrat[39], en Sant Cugat del Vallés[40] y en Santa Maria de Ripoll, de la que recientemente se están planteando algunas sugerentes hipótesis de restitución[41].

En Sant Pere de Rodes, este espacio se estableció con anterioridad a 1200 como panteón funerario de los condes de Empúries, uno de los más célebres y pudientes benefactores del monasterio, tal y como lo atestiguan algunas fuentes

33 Aunque no se ha conciliado una fecha precisa para la construcción de este espacio, se entiende que es posterior al cuerpo principal de la iglesia, y anterior a la realización de la portada del Maestro del tímpano de Cabestany.

34 Vid. Bango Tornoviso, Isidro, «El espacio para enterramientos privilegiados en la arquitectura medieval española» en *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, IV (1992), Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, p. 108.

35 Vid. Daura i Jorba, Antoni y Pardo i Circuns, D., «Tomba de la galilea» en *El Bages*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 1984, p. 151 (Catalunya Romànica XI)

36 Vid. Fité i Llevot, Francesc, *El món alt-medieval i el seu entorn artístic en les terres de l'antic vescomtat i abadiat de Sant Pere d'Àger. Un apropament a llurs fonaments històrics, artístics i arqueològics (segles XI-XII)*, 1986, p. 196 (Tesis de doctorado)

37 Vid. Español Bertrán, Francesca, «El Panteó comtal de la catedral de Barcelona en època romànica» en *Miscel·lània en homenatge a Joan Ainaud de Lasarte*, I, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998, p. 107-116.

38 Vid. Sureda Jubany, Marc, *Els precedents de la catedral de Santa Maria de Girona*, Universitat de Girona, 2008, p. 203-225 (Tesis doctoral; Dir.: Josep M. Nolla i Brufau)

39 Se tiene constancia de la existencia de la galilea en 1223: Vid. Ribas i Calaf, Benet, *Història de Monterrat (888-1258)*, Barcelona, Curial Edicions i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990, p. 208 (Col·lecció Textos i estudis de cultura 19); Sánchez Márquez, Carles, «María es la puerta: la antigua portada románica y los orígenes de la peregrinación a Montserrat» en *Ad limina: revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones*, 2 (2011), p. 183-215.

40 Vid. Rius y Serra, José, *Cartulario de "San Cugat"*, III, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, Sección de Barcelona, 1947, doc. 400.

41 En este sentido nos remitimos a la ponencia de la Dra. Francesca Español en el marco del *Congreso Internacional Ianua Coeli* celebrado en Barcelona entre el 24 y el 27 de noviembre de 2010, cuyas actas se hallan en proceso de publicación.

documentales[42], y también un fragmento de lápida en el que se distingue la fecha de 1200[43], relacionado con el escudo de armas de Empúries, que todavía puede apreciarse en el muro oeste. Durante el último cuarto del siglo XII el taller del Maestro del tímpano de Cabestany procedió a la renovación de este espacio a través de la realización de la portada monumental de mármol, esculpida y de gran relevancia, cuya reconstrucción nos muestra un programa narrativo inaudito en el panorama artístico precedente y contemporáneo. Es probable que sustituyera a otra/s portada/s anterior/es y de modo inmediato a una que según algunos autores habría sido destruida hacia el 1128[44]. Nos conduce a identificar a su posible comitente, en relación con el supuesto patrocinio de la casa condal de Empúries, con el conde Ponç III (1173-1200).

Las vicisitudes que marcaron el abandono del monasterio a finales del siglo XVIII propiciaron también la desaparición de esta portada, y de ella sólo se conservan *in situ* algunos fragmentos de su basamento y otros que formaron parte del marco interior de la puerta. De hecho, se tiene conocimiento que diversos obreros del Port de la Selva fueron comisionados para el desmontaje íntegro de esta estructura en una fecha anterior al 1832[45] -y por tanto anterior al proceso de Desamortización de Mendizábal. Actualmente se conocen algunos fragmentos dispersos en numerosas colecciones públicas y privadas de España y Estados Unidos[46]. Precisamente, algunas de las esculturas mejor conservadas fueron incluidas a partir de 1944 en el seno de un grupo de obras aisladas conservadas entre el Languedoc, Rosellón, Cataluña y Navarra que el historiador Josep Gudiol i Ricart relacionó con una misma autoría, creando la figura del Maestro de Cabestany en honor al tímpano de la parroquia de Santa Maria de Cabestany (Rosellón). Esta obra fue parangonada con otro tímpano que el historiador había descubierto en un anticuario de Nueva York en 1941, procedente de Santa María de Errondo (Navarra), y su estudio comparativo propició la definición del carácter de un maestro escultor con unas particularidades inconfundibles, principalmente, en su estilo y técnica. Así se incorporó a este primer corpus, además de las obras citadas, un capitel de Sainte-Marie de Rieux-Minervois (Minervois), el sarcófago de Saint-Hilaire d'Aude (Carcasona), el friso de Santa Maria de Le Boulou (Rosellón), unos capiteles de Sant Pere de Galligants (Girona), y una cabeza de

42 Zamora, Francisco de, *Diario de los viajes hechos en Cataluña de Francisco de Zamora*, 1798 (Barcelona, Curial, 1973), p. 345 (Col·lecció Documents de cultura 3)

43 Vid. Barrachina Navarro, Jaume, op. cit., p. 27; Lorés Otzet, Immaculada, op. cit., p. 96.

44 Barrachina Navarro, Jaume, op. cit., p. 9-20.

45 Compte, Albert, «Tríptic d'història agrària. Al voltant de la família Casademont, àlies Colombó» en *Annals de l'Institut d'Estudis Empordanesos*, 32 (1999), p. 129-154.

46 Para una visión sintética del proceso de espolio y dispersión de esta parte del monasterio y de la portada del Maestro del tímpano de Cabestany: Vid. Barrachina Navarro, Jaume, «L'espoli de Sant Pere de Rodes. De la col·lecció al museu» en *La fortuna d'unes obres. Sant Pere de Rodes, del monestir al museu* (cat. expo.), Barcelona, Museu Frederic Marès, 2006, p. 113-203.

pequeñas dimensiones de la Colección Gudiol de Barcelona procedente de Sant Pere de Rodes[47]. En relación al conjunto que nos ocupa, otros fragmentos que se sabían de esta misma procedencia se sumaron en los años sucesivos a la factura del Maestro de Cabestany. Entre los más significativos podemos señalar el relieve de la *Aparición de Jesús a Pedro y Andrés después de la Resurrección*, conservado en el Museo Marés de Barcelona, que en 1948 fue identificado por Josep Gudiol y José Gaya[48].

Aunque no existe, o al menos no se conoce, ningún tipo de documento gráfico o descripción exhaustiva de la portada, mostramos en la presente un nuevo ensayo de restitución, resultado de la investigación contenida en la tesis doctoral anteriormente citada[49] (Fig.2). Este trabajo se ha apoyado, en primer lugar, en la relectura de todas las fuentes escritas que desde el siglo XVII evocan con mayor o menor detalle esta portada y, en segundo lugar, en los propios aprendizajes del Maestro del tímpano de Cabestany[50], consolidados en gran medida en las lecciones de la nueva generación de maestros escultores de la catedral de Santa Maria de Pisa a partir de la década de 1160, y también otros centros relacionados[51].

La primera de las fuentes que facilitan esta reconstrucción es la información contenida en el volumen séptimo de la *Crónica* de Gerónimo Pujades:

> «Tiene pues esta iglesia su atrio ó galiléa entre la primera puerta que llaman ferrea y santa, y la mayor; y por estar la ferrea siempre (sino en año de jubileo) cerrada, está perpetuamente abierta es otra de la iglesia. [...]. El portal por el que se entra de la galiléa al templo, está hermosamente labrado con arcos, y columnas de alabastrinos mármoles tersos y muy pulidos. Esta puerta está siempre abierta por hallarse como dige cerrada la de la galiléa»[52]

Posteriormente, el testimonio de Francisco de Zamora de finales del siglo XVIII cuando visita el monasterio en el marco de sus *Viajes hechos en Cataluña*:

> «La puerta de la iglesia tiene adornos góticos con columnas y tarjetones de escultura que contiene asuntos de la Pasión. Tiene bastante decoro»[53]

---

47 Gudiol i Ricart, Josep, «Los relieves de la portada de Errondo y el maestro de Cabestany» en *Príncipe de Viana*, XIV (1944) p. 9-16.

48 Gudiol, Josep y Gaya, José, *Arquitectura y escultura románicas*, Madrid, 1948, p. 63-64 (Ars Hispaniae V)

49 Bartolomé Roviras, Laura, op. cit., p. 252-257. Esta reconstrucción ha sido realizada con la colaboración de la arquitecto Esther Elias Grifoll.

50 En adelante nos referimos al Maestro de Cabestany con esta nueva nomenclatura puesto así como se identifica y nombra a este taller de escultura en la tesis doctoral a la que remiten estos resultados.

51 Bartolomé Roviras, Laura, op. cit., p. 452-533.

52 Pujades, Gerónimo, op. cit., p. 27.

53 Zamora, Francisco de, op. cit., p. 345.

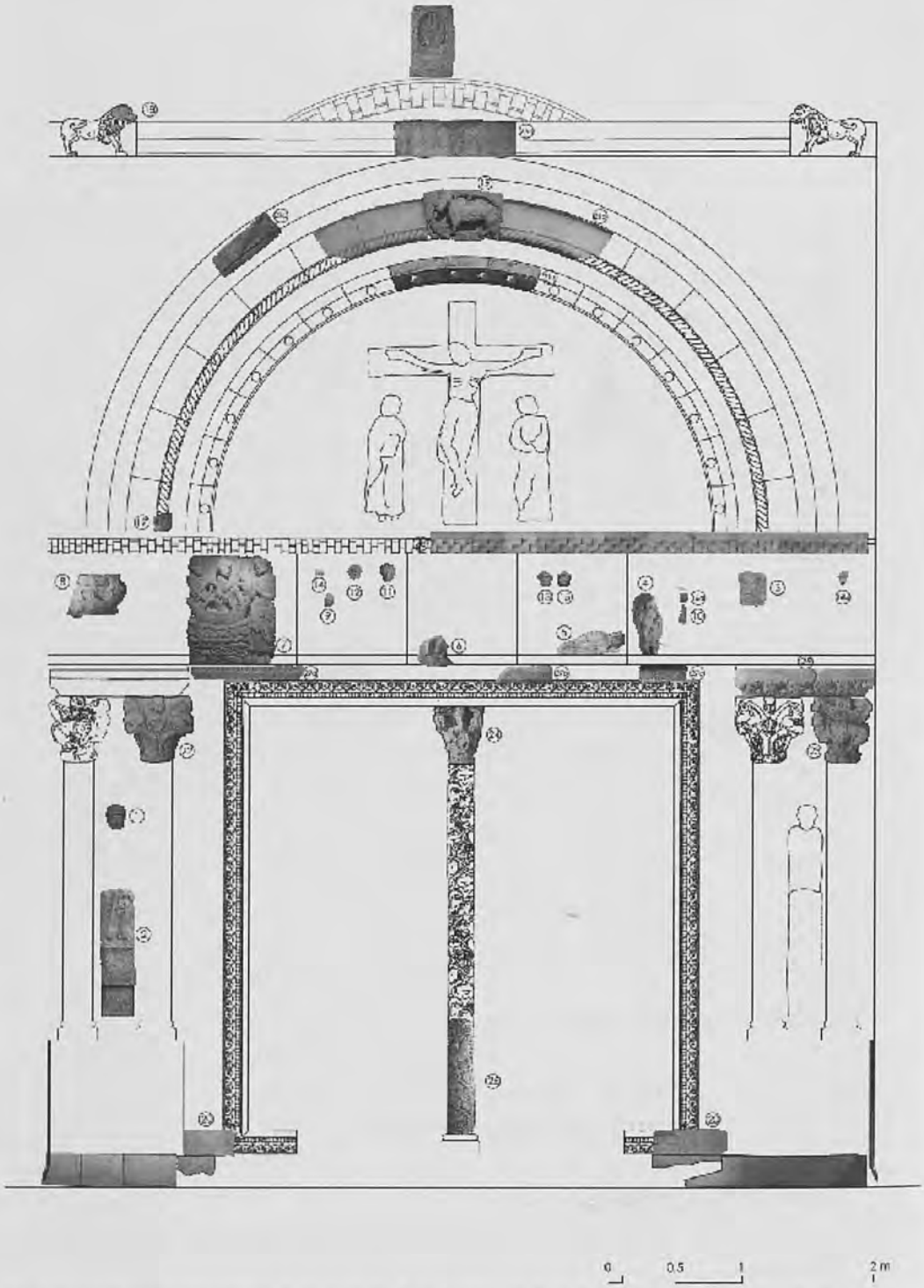


Fig.2 reconstrucción hipotética de la portada de la Galilea de Sant Pere de Rodes (© Laura Bartolomé Roviras)

LEYENDA:

1. CABEZA DE SAN PEDRO. Museo del Castillo de Peralada
2. CUERPO DE SAN PEDRO. Ayuntamiento del Port de la Selva
3. MILAGRO DE LA PESCA MILAGROSA. Museo del Castillo de Peralada
4. MILAGRO DE LA CURACIÓN DEL HOMBRE DE LA MANO SECA. Museu Marès, Barcelona
5. MILAGRO DE LA CURACIÓN DE LA SUEGRA DE SIMÓN. Desaparecido
6. MILAGRO DE LA CURACIÓN DE LA HEMORROISA. Colección particular
7. APARICIÓN DE JESÚS A PEDRO Y ANDRÉS DESPUÉS DE LA RESURRECCIÓN. Museu Marès, Barcelona
8. TRADITIO LEGIS. Museu d'Art, Girona
9. FRAGMENTO HISTORIADO CON DOS MANOS. Museu d'Història de Catalunya, Barcelona
10. FRAGMENTO CON MOTIVO ORNAMENTAL. Museu d'Història de Catalunya, Barcelona
11. CABEZA DE FIGURA MASCULINA. Colección Junyent, Barcelona
12. CABEZA DE FIGURA MASCULINA. Museu d'Art, Girona
13. CABEZA DE FIGURA MASCULINA. Fitzwilliam Museum, Cambridge
14. CABEZA DE FIGURA MASCULINA. Museu d'Arqueologia de Catalunya, Girona
15. CABEZA DE FIGURA MASCULINA. Desconocido (Arxiu Mas G-44447)
16. CABEZAS DE FIGURAS MASCULINAS. Desconocido (Arxiu Mas A-6885)
17. CABEZA DE LEÓN. Museu d'Arqueologia de Catalunya, Girona
18. CABEZA DE FIGURA MASCULINA. Colección particular
19. CABEZAS DE FIGURAS MASCULINAS. Desconocido (Fotografía Genís Pinart)
20. AGNUS DEI. Museu Marès, Barcelona
21. FRAGMENTOS ORNAMENTALES IN SITU
22. DOVELAS CON MOTIVOS ORNAMENTALES. Can Vives y Ca l'Elvira, Selva de Mar
23. CAPITEL CON LEONES. Museo del Castillo de Peralada
24. CAPITEL CON LEONES EN LUCHA. Colección Jaume Barrachina
25. CAPITEL CON ORNAMENTACIÓN VEGETAL. Worcester Museum of Art
26. FRAGMENTO DE COLUMNA. Museu de l'Empordà, Figueres
27. ÁBACO CON ORNAMENTACIÓN VEGETAL. Museu d'Història de Catalunya, Barcelona
28. FRAGMENTOS DE CORNISA CON INSCRIPCIÓN EPIGRÁFICA. Museo del Castillo de Peralada; Museu d'Història de Catalunya, Barcelona; Casa particular, Selva de Mar; Desconocido

Con anterioridad a 1833 Francesc Jaume Jaubert de Passà contempla todavía esta portada en pie, aunque resulta obvio que el proceso de expolio de esta parte del conjunto había ya empezado:

> «Un immense portail, surchargé de ciselure, et protégé par la voûte d'un vaste peristile, décore encore l'entrée de l'église. Pour admirer et dessiner cette dernière production du ciseau gothique, prenez garde de vous placer sur le bloc de marbre qui gît ignominieusement à vos pieds, et qu'une main destructive a oublié d'enlever. Ce fut le Christ de Rodas. Huit siècles d'adoration se sont écoulés avant que cette image vénérée fût livrée à la profanation par ses riches gardiens»[54]

Finalmente puede tomarse una última referencia de la leyenda de un dibujo del relieve de la *Aparición de Jesús a Pedro y Andrés después de la Resurrección* (Fig. 3) realizado por Baltasar Torras hacia 1870 (Fig. 4):

> «Esta escultura se hallaba situada en friso de la puerta principal llamada de Galilea, del monasterio antiguo de S. Pedro de Roda»[55]

A la luz de estas descripciones, bien que sucintas, se hallan los principales indicios en los que cimentar esta reconstrucción hipotética. A partir de los bloques conservados in situ, que indican la construcción de un cuerpo avanzado respecto del muro este (Fig.5), podemos intuir la edificación de una estructura sustentada por columnas, según Gerónimo Pujades, seguramente dos a cada lado de la apertura. Suponemos que éstas se dispondrían sobre la base o pedestal de unos cuerpos ligeramente más avanzados, según indica la planta restituida a partir del basamento actual. A modo de hipótesis, situamos en los intercolumnios una suerte de estatuas, restituidas a partir de los fragmentos de la cabeza de San Pedro del Museo del Castillo de Peralada (Fig. 6) y del cuerpo que se conserva en el Ayuntamiento del Port de la Selva (Fig. 7): componen una figura alargada y en altorrelieve que hubiera estado adosada al muro (ambos muestran una superficie plana en la parte posterior)[56]. En este sentido, se sigue el modelo que presenta la portada monumental de Saint-Trophime d'Arles (Provenza). La presencia de las columnas implica, ciertamente, la de unos capiteles, cuyos testimonios se conservan entre el Museo del Castillo de Perelada (Fig. 8) y la Colección Jaume Barrachina. Y también de unas impostas, cuyo testimonio se encuentra en un fragmento del Museu d'Història de Catalunya.

---

54 Jaubert de Passà, Francesc Jaume, *Recherches historiques et géographiques sur la montagne de Roses et le cap de Creus*, París, Gide, Impr. Pihan-Delaforest, 1833, p. 97-98.

55 Dibujo a la tinta y preparación en lápiz sobre papel, 28 x 22,2 cm. Conservado en el Museu del Castell de Peralada. Vid. Llonch, Sílvia, «Catàleg» en *La fortuna d'unes obres. Sant Pere de Rodes, del monestir al museu* (cat. expo.), Barcelona, Museu Frederic Marès, 2006, p. 196-197.

56 Quizás en el lado izquierdo de la puerta podría haberse situado otra figura parecida que representara a San Pablo.

Fig. 3 Dibujo realizado por Baltasar Torras hacia 1870. Biblioteca del Castillo de Peralada

Fig. 4 Aparición de Jesús a Pedro y Andrés después de la Resurrección. Museu Marès, Barcelona

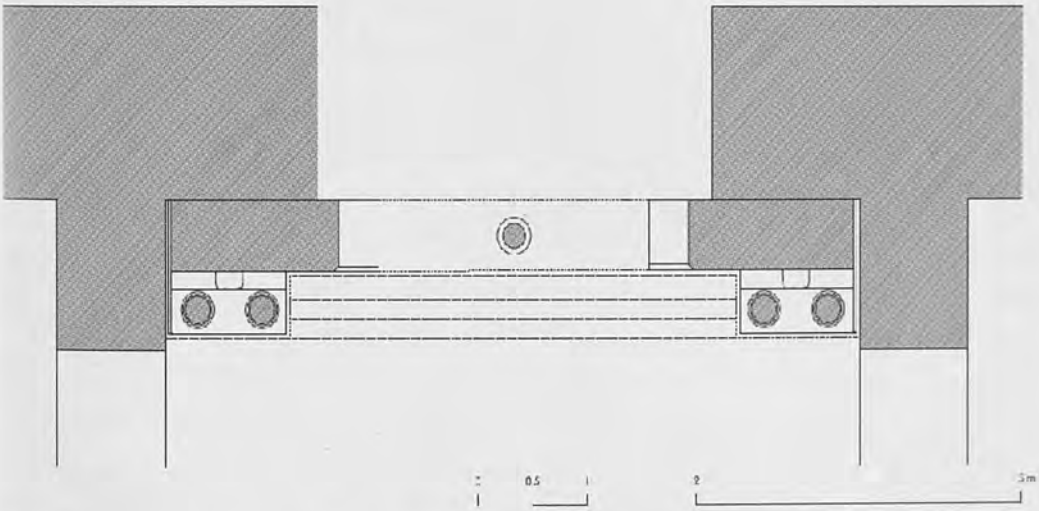


Fig. 5 Reconstrucción hipotética de la planta de la portada (© Laura Bartolomé Roviras - Esther Elias Grifoll)

Por otra parte, y a partir de la descripción de Francisco de Zamora se adivina la presencia de un programa historiado dedicado a la Pasión de Jesús, dispuesto en los distintos *tarjetones* o relieves esculpidos. Sin embargo, entre los fragmentos conservados, responden a esta tipología algunos que en su mayor parte muestran un ciclo de los Milagros de Jesús: el de la *Pesca Milagrosa*, conservado en el Museo del Castillo de Peralada, el de la *Curación del hombre de la mano seca*, del Museu Marès, el de la *Curación de la suegra de Simón*, actualmente en paradero desconocido y el de la *Curación de la Hemorroisa*, en una colección particular. De este modo, a la temática de la Pasión cabe añadir la de la Vida o los Milagros de Jesús. Pero además otro de los relieves, el ya citado que muestra la *Aparición de Jesús a Pedro y Andrés después de la Resurrección*, señala la inclusión de escenas que significan de un modo especial la Resurrección de Jesús. Finalmente, colocamos el fragmento identificado con la *Traditio Legis* del Museu d'Art de Girona en el lugar del friso que corresponde a un nivel superior de la figura de San Pedro.

Fig. 6 Cabeza de San Pedro. Museo del Castillo de Peralada

Fig. 7 Cuerpo de San Pedro. Ayuntamiento del Port de la Selva

Fig. 8 Capitel con leones. Convent del Carme de Peralada

La colocación de estos relieves a modo de friso continuo se desprende y justifica a partir de la leyenda del dibujo de Baltasar Torres, en la que se detalla que el relieve reproducido se hallaba dispuesto «en friso de la puerta principal». Ésta es la prueba clave para presentar la disposición de un friso historiado entre la cornisa superior de los capiteles y el inicio de las arquivoltas, que comprendería los relieves que se acaban de describir. Como detalle, el orden de lectura de las escenas se establecería de derecha a izquierda, del mismo modo que se observa en otras obras del taller del Maestro del tímpano de Cabestany[57]. Además, el modelo de un friso historiado puede ponerse en relación con los sarcófagos romanos de los siglos III y IV, y a su vez con los testimonios más paradigmáticos de la escultura de la Toscana occidental durante la segunda mitad del siglo XII. Si bien no resulta la ocasión más apropiada para incidir en el desarrollo de estas relaciones, cabe recordar que la presencia del Maestro del tímpano de Cabestany se advierte en la abadía de Sant'Antimo en Castelnuovo dell'Abate (Siena), mientras que existe otra obra de su autoría procedente de la parroquia de San Giovanni in Sugana

57 En concreto en el sarcófago de Saint-Hilaire d'Aude, en el friso de Santa Maria del Voló y en el tímpano de Santa María de Errondo. Vid. Bartolomé Roviras, Laura, op. cit., p. 150, 182, 199 y 256.

(Florencia). La presencia, sino origen, del Maestro del tímpano de Cabestany en la Toscana de la segunda mitad del siglo XII se sustenta en las familiaridades que existen a nivel compositivo, dispositivo, estilístico y técnico entre su obra y la del taller del Maestro Guilielmus, documentado entre 1158 y 1165 en el entorno de Santa Maria de Pisa como autor del nuevo púlpito de esta catedral entre 1158 y 1162, y la de algunos de sus "secuaces", aquéllos que obraron los púlpitos de San Zeno de Pistoia y Santa Maria de Volterra[58]. Estas evidencias le sitúan dentro de un ámbito artístico muy específico donde el desarrollo de los programas narrativos y la especialización en la escultura de los sarcófagos romanos paganos y cristianos de los siglos III y IV, se convirtieron en el *leit motiv* de las nuevas generaciones de escultores[59].

Si en el programa historiado de esta portada pueden adivinarse pasajes de la Vida de Jesús y otros que corresponden a episodios posteriores a su Resurrección, es evidente, tal y como afirma Zamora, que también presentara el ciclo de la Pasión, seguramente mediante la escena de la Crucifixión. En este sentido resulta muy esclarecedor el testimonio de Jaubert de Passà que hace referencia a *le Christ de Rodas*, como a una imagen venerada en el monasterio en las últimas ocho centurias, que yacía arruinada en el suelo de la Galilea en el momento de su visita al monasterio. En este punto se corrobora la interpretación realizada por algunos autores que también habían identificado la presencia de una Crucifixión en el espacio central del tímpano[60]. Esta posibilidad merece una notable consideración, aún más si se recuerda la existencia de la pintura mural del claustro bajo -descrita anteriormente-, en la que aparece un Calvario. Por tanto, y aunque sólo puede plantearse a nivel de hipótesis, parece adecuado situar la Crucifixión como escena protagonista de esta portada. Como referencia más próxima debe señalarse el tímpano de la puerta lateral de Saint-Gilles-du-Gard (Provenza), que es uno de los únicos testimonios que muestran esta escena en escultura de piedra en una cronología paralela.

Evidentemente, la estructura definida hasta el momento requiere de la existencia de unos arcos, descritos además por el mismo Pujades. También en este caso se conservan algunos testimonios, que pueden recomponerse a partir de los fragmentos reaprovechados en distintas construcciones civiles de la población de la Selva de Mar, así como la clave del Agnus Dei, del Museu Marès de Barcelona. Se trata especialmente de dovelas cuya variedad y luz -y además teniendo en cuenta el ancho de la portada- permiten la restitución tres arquivoltas decoradas con distintos motivos ornamentales y epigráficos. En relación al espacio central de la portada, debe restituirse la presencia de una puerta marco en el espacio interior, tal y como indican los fragmentos esculpidos con motivos ornamentales y pequeñas cabezas humanas y animales que todavía permanecen *in situ* (Fig. 9). A juzgar por el ancho

58 Bartolomé Roviras, Laura, op. cit., p. 488-494.

59 Ibid., p. 400-449.

60 Vid. Barrachina Navarro, Jaume, op. cit. (1998-1999), p. 34.

Fig. 9 Fragmento de portada conservado *in situ*

Fig. 10 Cabeza de león. Museu d'Arqueologia de Catalunya, Girona

del espacio de paso resulta probable restablecer el refuerzo de un parteluz, que estaría formado por la columna del Museu de l'Empordà de Figueres y el capitel del Worcester Museum of Art.

Coronaría la parte superior de la portada un pequeño registro epigráfico, que se restituye a partir de distintos fragmentos conservados en algunas casas de la Selva de Mar, y a modo de hipótesis se han situado las figuras de dos leones a ambos lados de la cornisa superior. Para esta propuesta remitimos a la magnífica cabeza de león conservada en el Museu d'Arqueologia de Catalunya de Girona (Fig. 10). En este sentido son diversas las fachadas contemporáneas de la segunda mitad del siglo XII que muestran la disposición análoga de figuras leoninas, por ejemplo en la vecina iglesia del monasterio de Sant Pere de Besalú, donde las figuras de dos leones apresando figuras humanas se convierten en la custodia de la apertura superior de la fachada. Para concluir, cabe indicar que los fragmentos con motivos de escacado, así como la *Dextera Domini*, conservada en la rectoría del Port de la Selva, se consideran remanentes de una portada anterior y, por tanto, reaprovechados.

Todos los elementos que se acaban de describir permiten la recomposición de una tipología que reúne unos modelos situados entre la Toscana occidental y la Provenza de la segunda mitad del siglo XII, ambas regiones emparentadas por una cultura artística de innegable permeabilidad romana. No obstante, la complejidad que se adivina en la organización de la portada de la Galilea ampurdanesa debe situarse en paralelo a los testimonios concretos de las portadas monumentales historiadas de la Provenza: Saint-Trophime d'Arles y Saint-Gilles-du-Gard, cuya estructura reproduce, por distintas vías, la monumentalidad de un arco de triunfo romano, que es en definitiva la hipótesis que se plasma en la presente reconstrucción.

Aceptando esta propuesta, el espectador y/o peregrino llegado hasta la Galilea de Sant Pere de Rodes se hallaría ante un programa esculpido en el que claramente se muestra la Vida y Milagros, Pasión y Resurrección de Jesús, presidido por la escena del Calvario. Si recuperamos todos los argumentos esgrimidos a lo largo de esta comunicación, y aún en el caso de aceptar la bula de Urbano II como a un falso histórico y por tanto una invención de mediados del siglo XIV, resulta innegable que la devoción a la Invención de la Santa Cruz queda perfectamente avalada en este monasterio desde el siglo XI. Y, particularmente, que durante el último cuarto del siglo XII la Galilea fue renovada mediante la construcción de una nueva portada en la que prevaleció una secuencia historiada concebida para la glorificación de la Vida, Pasión y Resurrección de Jesús, y en consecuencia podemos relacionarla directamente con una particular *Exaltatio Crucis*.

A modo de colofón. Si, tal y como se ha expuesto con anterioridad, tenemos en consideración el patrocinio de los condes de Empúries, puesto que este espacio albergó al mismo tiempo su panteón funerario con anterioridad al 1200, nos

hallaríamos ante un encargo doblemente estudiado y cuidado, porque además de poder relacionarse con la devoción de la Invención de la Santa Cruz, este programa historiado puede identificarse como a un modo de expresar también la fe en la Resurrección de Jesús, argumento que no parece desmerecer la ornamentación de un ámbito funerario de esta dignidad.

Meta

Puertas y metas de la peregrinación: Roma, Jerusalén y Santiago hasta el siglo XIII

Manuel Castiñeiras
Universitat Autònoma de Barcelona

La peregrinación es un movimiento continuo hacia una meta. Para alcanzarla, el peregrino medieval tenía que cumplir diversas etapas y traspasar muchas puertas: las puertas de las ciudades, las puertas de los santuarios que visita en su camino y finalmente, las puertas de su destino final.

Dado que la puerta o portal, por su carácter de separación o límite entre dos espacios, ha pertenecido desde siempre a la esfera de las imágenes arquetípicas de la humanidad, es difícil establecer en ella la frontera entre lo real y lo simbólico. Por ello, en una sociedad tan feudalizada y llena de pequeñas "fronteras" como la medieval, la puerta se revestía de un significado muy especial, que iba desde lo estrictamente jurídico a la esfera más trascendente. Así, por un lado, para el viajero, las entradas de las ciudades marcaban normalmente un cambio de dominio jurisdiccional, que comportaba el pago peajes, del que los peregrinos estaban, no obstante, exentos en el Camino de Santiago desde finales del siglo XI. Por otro, los caminantes al traspasar los umbrales de los templos atravesaban, de manera simbólica, la frontera de lo sagrado, el límite de lo profano, cuya etimología latina significaba, en realidad, lo que está delante del templo (*pro-fanum*).

Tal y como señaló Dulce Ocón en un artículo ya clásico sobre las portadas del románico navarro-aragonés[1], el cristianismo había aplicado a los ingresos de los

1 OCÓN, D., "*Ego sum ostium.*, o la puerta del templo como puerta del cielo en el románico navarro-aragonés", *Cuadernos de Arte e Iconografía*, II, 3, 1989, pp. 123-136.

templos la metáfora evangélica de que Cristo era la puerta y, por lo tanto, el tránsito a la Revelación y la Salvación:

"Amen, amen dico vobis, quia ergo sum sostium ovium" (Juan 10, 7)
("En verdad , en verdad os digo: yo soy la puerta de las ovejas")
"Ego sum ostium. Per me si quis introierit, salvabitur" (Juan 10, 9).
("Yo soy la puerta; si uno entra por mí, estará a salvo")

Esta metáfora cristológica y triunfante se hará precisamente explícita con el auge del portal románico esculturado a finales del siglo XI, fenómeno que no por casualidad coincide, en amplias regiones de la Península Ibérica y de Francia, con el desarrollo de los caminos de peregrinación a Santiago. Por ello, más allá del valor del portal románico como "Puerta del Cielo" o lugar de reconciliación sacramental, habría que subrayar el valor semiótico del ingreso esculturado del templo como un recurso para hacer más atractiva la entrada en el mismo, llamando así la atención del espectador. Dicha tesis, que tan brillantemente defendió Charles F. Altman en 1980 comparando el portal esculpido del templo medieval a una marquesina de cine[2], fue genialmente aplicada por Serafín Moralejo a los portales de las iglesias esparcidas por el Camino de Santiago. Según dicho autor, en su condición de verdadera *strata publica*, el Camino Francés fomentó entre los siglo XI y XII el desarrollo de un tipo de portada enfática desmesurada -en comparación con las dimensiones de los edificios que estas decoran-, las cuales iban literalmente al encuentro del peregrino, como son los caso de Santa María de Carrión, Santa María de Sangüesa o Santa María de Villasirga[3]. Por mi parte, más recientemente, he señalado la importancia que en el contexto de la peregrinación compostelana adquirió la denominada *fachada o portal parlante*, altamente comunicativa tanto para un público letrado como iletrado, los cuales, por supuesto, interaccionaron al formar parte de una misma audiencia viajera. Si la incorporación de textos inscritos a los relieves figurados facilitó a los primeros *–literati-* la afirmación de las verdades del dogma; la inclusión de un gran número de escenas con trasfondo ritual, teatral y profano, muchas veces relacionadas con la cultura oral, permitió a los segundos *–illiterati-*, disfrutar del contenido y mensaje de las imágenes.[4]

2 ALTMAN, Ch. F., "The Medieval Marquee: Church Portal Sculpture as Publicity", *Journal of Popular Culture*, 14, 1, 1980, pp. 37-46.

3 MORALEJO, S., "Arte del Camino de Santiago y Arte de Peregrinación (ss. XI-XIII)", en *El Camino de Santiago*, Curso de Verano de la Universidad Internacional del Atlántico, 10-14 de agosto de 1987, Poio, 1990, pp. 9-28.

4 CASTIÑEIRAS, M., "Da Conques a Compostela: retorica e performance nell'era dei portali parlanti", en *Medioevo: Immagine e Memoria*, XI Convegno Internazionale di Studi (Parma, 23-28 settembre 2008), A. C. Quintavalle (ed.), Milán-Parma, 2009, pp. 233-251; "Santiago de Compostela y los portales "parlantes" del Románico", en *El Camino de Santiago: encrucijada de saberes*, I. López Guil, L. M. Calvo Salgado (eds.), Madrid- Fráncfort, 2011, pp. 85-108.

No obstante, todavía hoy para los historiadores del arte continúa siendo una incógnita el origen del nacimiento del gran portal historiado románico a fines del siglo XI y su gran éxito en la denominada escuela hispano-tolosana, que trabajó en los Caminos de Santiago a ambos lados de los Pirineos (Santiago, León, Frómista, Pamplona, Loarre, Jaca, Toulouse, Conques). Entre las posibilidades que se han barajado, siempre en un contexto más amplio de la geografía europea, que abarcaría también Borgoña e Italia, muchos autores han coincidido en señalar que el modelo tipológico e ideológico de los amplios programas iconográficos que decoraban las fachadas de estos templos se encontraba en los antiguos arcos honorarios romanos.

No pretendo, ni mucho menos, revisar en esta contribución la complejidad de dicho fenómeno sino más bien plantear una hipótesis de trabajo que encuentro especialmente sugestiva. Las peregrinaciones mayores por excelencia —Roma, Jerusalén y Santiago- son, por definición, generadoras, a lo largo de su larga historia, de puertas y metas para el peregrino, ya que para alcanzar el santuario que se quiere venerar hay siempre que traspasar diversas puertas. No obstante, en la construcción de la topografía de peregrinación, cada una de estas sedes elaboró su propia estrategia, de manera que el acceso a lo sagrado en ellas no fue unívoco y se articuló de maneras muy diversas. En esa variedad reside precisamente la personalidad y el sentido de cada peregrinación, por su demostrada capacidad de construir su particular "modelo de prestigio". Éste, sin embargo, no surge de la nada ni es inamovible, de modo que desde los inicios se estableció entre las metas de las tres peregrinaciones mayores una citación y un diálogo continuos. Por ser la última en aparecer, Santiago, no deja de ser tan original y creativa como las otras dos -Roma y Jerusalén-, de la misma manera que éstas fueron capaces de transformarse imitando a la más reciente[5].

ROMA

En el paisaje urbano de la Roma de las basílicas mayores paleocristianas existían dos medios monumentales que invitaban a viajeros y peregrinos a entrar en los templos y venerar en ellos los restos de apóstoles y mártires. Por una parte, estaban los grandes atrios porticados, que funcionaban como verdaderos espacios de recepción, como el inmenso *quadriporticus* o *paradisus* de San Pedro del Vaticano, realizado entre los años 498 y 514, con una fuente en el centro. Por otra, los mosaicos que decoraban y subrayaban en el interior de las basílicas el lugar del santuario

5 Una experiencia reciente, que pone en paralelo las tres experiencias peregrinatorias, es la de los textos firmados por A. Heyman, J. M. Andrade Cernadas y yo mismo en el catálogo de la exposición celebrada en Santiago de Compostela: *Regreso á orixe: unha viaxe contemporánea/ Manuel Valcárcel*, F. Singul (ed.), Santiago, 2010.

tanto en el arco triunfal como en el cascarón absidal[6]. En estos últimos se quería hacer explícita la gloria de la Iglesia Triunfante de Cristo, unión de Judíos y Gentiles, recurriendo a temas como de la Jerusalén Celeste del Apocalipsis, tal y como sucedía en el mosaico del arco triunfal de San Pablo Extramuros (440-450), donde se figuraba el Busto de Cristo, los símbolos de los Evangelistas, los Ancianos de Apocalipsis y los apóstoles Pedro (*ecclesia ex Judaeis)* y Pablo (*ecclesia ex Gentibus)*[7].

No obstante, de manera excepcional, el frontispicio del templo podía ser también objeto de decoración monumental. Tal era el caso de la fachada del antiguo San Pedro del Vaticano (fig. 1). Allí delante del célebre *paradisus,* un mosaico decoraba el *frontis* de la basílica hasta inicios del siglo XIII. Su aspecto se conoce gracias a un manuscrito de la abadía de Farfa, del último cuarto del siglo XI, en el que se

Fig 1. Fachada del primitivo San Pedro del Vaticano (440-461). Miniatura con la exequias del Papa Gregorio Magno, finales del siglo XI. Eton, College Library, Farfa 124, f. 122).

6 Para la función y decoración de las basílicas de la Roma paleocristiana y medieval y el fenómeno de la peregrinación en la Ciudad Eterna, consúltense: ANDALORO, M. (ed.), *L'orizzonte tardoantico e le nuove immagini,* en *La pittura medievale a Roma 312-1431. Corpus e Atlante. I,* Milán, 2006; BLAAUW, S. de, *Cultus et decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale. Basilica Salvatoris. Sanctae Mariae. Sancti Petri,* Ciudad del Vaticano, 1994; BIRCH, D. J., *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages. Continuity and Change,* Woodbridge, 1998; D'ONOFRIO, M. (ed.), *Romei & Giubilei. Il Pellegrinaggio Medievale a San Pietro (350-1350),* Catálogo de la Exposición, Roma, Palazzo Venecia, 29 ottobre 1999-26 febbraio 2000, Milán, 1999; FRUGONI, Ch., *Due Papi per un Giubileo. Celestino V, Bonifacio VIII e il primo Anno Santo,* Milán, 2000; KESSLER, H. L, ZACHARIAS, J., *Rome 1300. On the path of the pilgrim,* Yale University Press, New Haven-London, 2000; KRAUTHEIMER, R., *Roma. Profilo di una città 312-1308,* Roma, 1981; NARDELLA, C., *Il fascino di Roma nel Medioevo. Le meraviglie di Roma di Maestro Gregorio,* Roma, 1998; MADDALO, S., *In Figura Romae. Immagini di Roma nel libro medioevale,* Roma, 1990.

7 ANDALORO, *L'orizzonte tardoantico,* pp. 395-402 (San Pablo Extramuros), Ese mismo tema de Cristo rodeado del Tetramorfos, con Pedro y Pablo y los veinticuatro ancianos del Apocalipsis decoraba el mosaico absidal de la Sala de los Concilios del Palacio Papal de Letrán realizada por el Papa León III, KESSLER, op. cit., pp. 34-36, fig. 29.

ilustran las exequias del Papa Gregorio Magno en el pórtico de la basílica (Eton, College Library, Farf 124, f. 122r). En ellas se distingue, al fondo, el mosaico del frontispicio realizado bajo el Papa León Magno (440-461), en el que se ilustraba la visión del Apocalipsis (4-5), en la que el Cordero de Dios, rodeado del Tetramorfos, es adorado por los 24 ancianos, los cuales, coronados, portaban en sus manos veladas una copa, siguiendo el antiguo ritual de corte (*Aurum coronarium*)[8].

Esta imagen de promesa del Más Allá era, por supuesto, propia de una basilica cementerial, como era San Pedro del Vaticano, meta de peregrinación. A pesar de la peculiaridad de su iconografía, pocos autores han subrayado suficientemente la recepción que ésta pudiera haber tenido en el posterior desarrollo de las fachadas románicas entendidas como "Puerta o Atrio del Cielo". Se trataba, a fin de cuentas, de una representación monumental de una de las visiones del Apocalipsis –la Adoración de los Ancianos- que más éxito tendrá en la decoración de las fachadas del siglo XII tanto en Francia –San Pedro d Moissac (ca. 1120), Santa María de Oloron (ca. 1130), Puerta central de la fachada occidental de Saint-Denis (1135), *Portail Royal* de Chartres (1145)- como en España: Portal Occidental de la abadía de Ripoll (ca. 1140) y Pórtico de la Gloria de la Catedral de Santiago (1168-1188) (fig. 30)[9]. Sin embargo, bien es verdad que la eclosión del tema en las portadas del siglo XII responde a la tipología de ancianos-músicos, cuyas fuentes se encuentran en la tradición altomedieval de ilustración de manuscritos, y no al tipo *aurum coronarium*, es decir, en el que los ancianos aparecen simplemente como portadores de coronas o copas, y que, como hemos visto, se había desarrollado en Roma en los siglos V y VI a partir del ritual de corte[10].

No obstante, en mi opinión, en el análisis de todas estas fachadas monumentales habría que diferenciar entre lo estrictamente figurativo, es decir, la pertenencia o no a una determinada tradición iconográfica del tema de la Adoración de los Ancianos, y lo genuinamente simbólico o programático. Retomando la hipótesis de Arturo Carlo Quintavalle sobre la importancia del "modelo" de San Pedro de Roma en la emergencia de la gran arquitectura románica a finales del siglo XI siguiendo los dictados de la Reforma Gregoriana, que, según el citado autor, afectaría tanto a la abacial de Cluny como a las denominadas iglesias de peregrinación[11], habría que plantearse también hasta qué punto la antigua fachada musiva de la basílica de San Pedro pudo haber servido también de "modelo de prestigio" en los programas

8 DE BLAAUW, *Cultus et decor*, pp. 463-466; ANDALORO, *L'orizzonte tardoantico*, pp. 416-418.

9 CASTIÑEIRAS, M., "El concierto del Apocalipsis en el arte de los caminos de peregrinación", en *El Sonido de la Piedra*, Actas del Encuentro sobre Instrumentos en el Camino de Santiago, C. Villanueva Abelaira (ed.), Santiago, 2005, pp. 119-154: VICENS, F., *I cantaven un càntic nou... (Ap. V, 9) Els ancians músics de l'Apocalipsi a l'art romànic hispànic*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2010.

10 KLEIN , P. , "Apocalisse", *Encliclopedia dell'Arte Medievale*, II, Roma, 1991, pp. 151-153; CHIRISIIE, Y., *L'Apocalypse de Jean. Sens et développements de ses visions synthétiques*, Paris, 1996. p. 72.

11 QUINTAVALLE, A. C., "Reforma Gregoriana y orígenes del Románico", en M. Castiñeiras (ed.), *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, Milán.Santiago de Compostela, 2010, pp 204-251.

iconográficos de los portales del siglo XII para evocar "los umbrales del cielo". De hecho, no hay que olvidar se trataba de una verdadera *janua coeli* que daba acceso a una tumba apostólica, meta de una peregrinación, y cuyos protagonistas eran los Ancianos del Apocalipsis (Ap., 5, 8-9), tal y como sucederán en algunas iglesias de los caminos de peregrinación a Compostela – Moissac en la *vida podensis* y Oloron en la *via tolosana*- o en la propia sede jacobea a finales del siglo XII. En ella, antes de la elevación del Pórtico de la Gloria de la Catedral de Santiago de Compostela (1168-1188), con su refulgente arquivolta de los Ancianos músicos, Gelmírez había hecho decorar el frontal de plata del altar mayor, realizado entre 1105 y 1106, con una *Maiestas Domini* rodeada por ese mismo tema (fig. 2)[12]. Dicha cita no podía ser más sugerente en el contexto de un santuario de pretensiones apostólicas, cuyo modelo de prestigio no era otro que la tumba de San Pedro.

Fig. 2. Reconstrucción del frontal del altar de Gelmírez según Serafín Moralejo. Dibujo: Serafín Moralejo.

De hecho, no hay que olvidar que la decoración de las basílicas romanas se centraba sobre todo en la parafernalia del altar y es precisamente en este aspecto donde éstas parecen haber ejercido mayor influencia sobre las iglesias latinas de Occidente. En éste se hacía explícito la victoria terrenal de la Iglesia de Cristo – representada por el Papa-, y se evocaba el boato del *sancta sanctórum* del Templo de Salomón. Así, para acceder el altar de la basílica constantiniana o del Salvador –actual San Juan de Letrán-, sede del obispo de Roma, era necesario atravesar un inmenso *fastigium* o frontón sobre cuatro columnas, que estaba decorado con la representación de Cristo con los doce apóstoles. Tras él se alzaba el trono episcopal, siete altares de plata y siete candelabros. Bajo el altar mayor, en una

12 CASTIÑEIRAS, M., "El Maestro Mateo o la unidad de las artes", en *Maestros del Románico en el Camino de Santiago*, P. L. Huerta (dir,), Aguilar de Campoo (Palencia), 2010, 187-239, espec. pp. 222-223. Véase también: CASTIÑEIRAS, M., NODAR, V., "Para una reconstrucción del altar mayor de Gelmírez: cien años después de López Ferreiro", *Compostellanum. Estudios Jacobeos*, LV, 3-4, 2010, pp. 575-640, espec. pp. 617-618, fig. 30.

cripta subterránea (*reliquiarium sub altari*), se guardaban los objetos de la Antigua Alianza, es decir, los trofeos traídos a Roma desde el Templo de Salomón por Vespasiano y Tito: el Arca de la Alianza, el bastón de Moisés y de Aarón, el Candelabro de los Siete Brazos, el Altar de los Perfumes, la urna de oro con el maná, etc.[13] Sobre esta *confessio* con *fenestella*, construida en el siglo IX, se alzaba un ciborio o baldaquino sobre cuatro columnas de pórfido y una inscripción de Sergio III (ca. 920) en el presbiterio comparaba dicho lugar sagrado con el Sinaí: "AULA DEI HAEC SIMILIS SYNAI"[14].

Por lo que respecta a la *basilica sancti Petri*, fundada por Constantino sobre el Trofeo de un cementerio identificado con la tumba de san Pedro, su fama medieval se debía sobre todo a la espectacular disposición litúrgica del altar mayor llevada a cabo por Gregorio Magno (590-604) (fig. 3). De hecho, ésta se convertirá en un modelo a seguir en las basílicas martiriales romanas con flujo de peregrinos. La reforma llevada a cabo por el Papa Gregorio Magno (590-604) consistió en elevar el podio del ábside, en abrir una *fenestella* que permitiese la visión desde las naves del edículo de Pedro, ahora bajo el pavimento, y en la creación de un sistema de escaleras laterales bien para subir al podio, bien para descender al corredor semicircular o cripta anular que terminaba en un tramo central recto o *confessio ad corpus*[15].

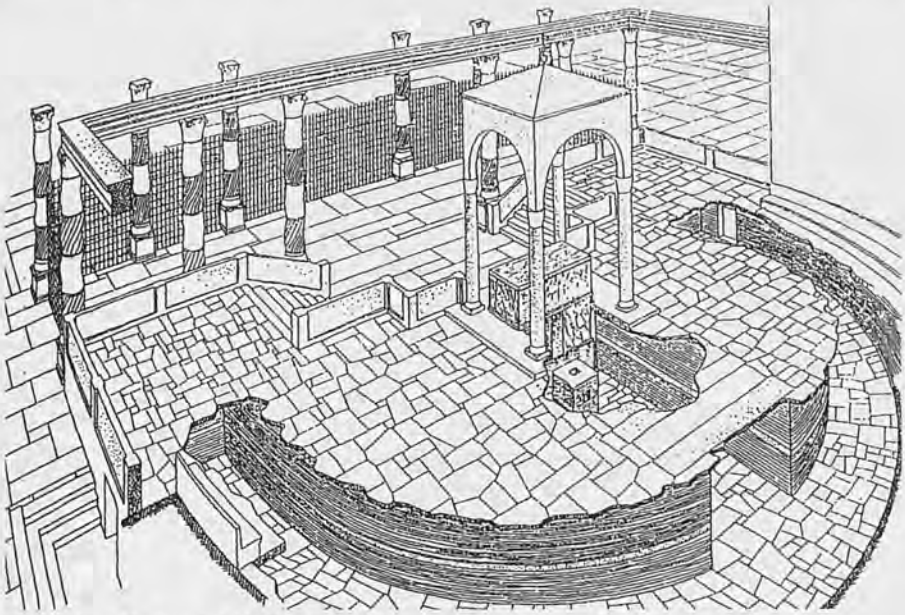


Fig. 3. San Pedro del Vaticano: reconstrucción de la cripta semianular y del primitivo mobiliario litúrgico del altar.

13 *JOHANNIS DIACONI Liber de ecclesia Lateranensis*, PL, 194, ed. J. P. Migne, París, 1855, cols. 1542—1560, espec. cols. 1547-1549 (reimp. Turnhout, Belgium, 1979)

14 DE BLAAUW, op. cit., pp. 121-125, 174-175., 233-246; KESSLER, op. cti. P. 39.

15 DE BLAAUW, op. cit., pp. 531-534.

Por otra parte, una pérgola compuesta por seis columnas entorchadas –reaprovechadas del antiguo baldaquino constantiniano- se colocó delante del podio y el altar mayor se decoró con un *propitiatorium*, término bíblico referido al Arca de la Alianza (Ex. 25, 17-21)[16], consistente en un frontal de oro, y un baldaquino sobre cuatro columnas de pórfido coronadas por cuatro querubines. La monumental pérgola de Gregorio Magno, de 4,75 metros de altura, que era una evocación del *templon* de Santa Sofía de Constantinopla (ca. 562)[17], fue posteriormente monumentalizada por Gregorio III (731-741) con una segunda fila de seis columnas.[18] Delante de este suntuoso frente se celebraba en la Edad Media la consagración de diáconos, presbíteros, obispos y emperadores[19]. De hecho, como veremos, allí, ante la *confessio* se postró el joven Diego Gelmírez en 1100 para ser ordenado subdiácono, el 18 de marzo de 1100, como paso previo a su nominación como obispo de Compostela[20].

Los restos martiriales configuraron una especial topografía sagrada de la ciudad de Roma en función del flujo de peregrinos, de manera que muchas construcciones o remodelaciones buscaban atender y satisfacer mejor a sus expectativas. Tal es el caso de San Lorenzo Extramuros, donde Pelagio II (579-590), con objeto de facilitar un contacto más directo con el mártir, oculto en la profundidad laberíntica de las catacumbas, rebajó el nivel de la pendiente que cubría el antiguo cementerio para que la tumba de San Lorenzo estuviese al mismo nivel que el pavimento de la nueva basílica, o de San Crisógono in Trastevere donde bajo Gregorio III (731-741) se construyó una cripta anular con tramo recto según el modelo vaticano[21].

Por otra parte, durante la segunda mitad del siglo VIII se inicia el traslado sistemático de cuerpos santos y mártires de las catacumbas a las iglesias ciudadanas intramuros. Un ejemplo paradigmático es el de Santa María in Cosmedín bajo Adriano II (772-797), a la que se trasladaron muchas reliquias de distintos cementerios para ser custodiadas en un cripta subterránea[22]. Además, la construcción de criptas anulares parece haberse convertido en los siglos IX y X en una obsesión, tal y como demuestran los ejemplos de Santa Susana, Santa Práxedes, San Marcos, Santos Quattro Coronati, Santa Maria Nova y San Saba.

Tal y como ha señalado Debra Birch, uno de los atractivos de Roma medieval para la peregrinación era que combinaba reliquias apostólicas y de los primeros mártires del cristianismo, con reliquias cristológicas transportadas desde los

16 DE BLAAUW, op. citi, p. 537.

17 FOBELLI, M.L, *Un tempio per Giustiniano. Santa Sofia di Costantinopoli e la descrizione di Paolo Silenziario*, Roma, 2005, pp. 181-184.

18 DE BLAAUW, op. cit., p. 553-5545.

19 DE BLAAUW, op. cit., pp. 602-614.

20 *Historia Compostelana*, I, 7, 1-2, trad. E. Falque Rey, Madrid, 1994, pp. 85-86 (a partir de ahora citada como HC).

21 KRAUTHEIMER, *Roma, profilo di una città*, pp. 108-113, figs. 67-68 BIRCH, op.cti, pp. 94 y 99.

22 BIRCH, op. cit. pp. 100-101.

Santos Lugares. Así en la basílica de Sant Croce in Gerusalemme se rendía culto, el Viernes Santo, a un trozo de la Vera Cruz traído por Santa Helena. Por su parte, en la *confessio* del altar mayor de Santa María Mayor se guardaban reliquias del apóstol Matías, de la Virgen y del Niño Jesús, y desde el siglo VIII, el Papa Teodoro (642-649), procedente de Jerusalén, había fundado en el lado norte de la basílica el primitivo Oratorio del Pesebre para la celebración de la misa de Nochebuena, como reacción a la reciente conquista árabe de los santos lugares[23]. No obstante, donde se hacía más explícito ese traslado hierosolimitano a Roma era en San Juan de Letrán. Si su altar, que tal y como rezaba la inscripción del presbiterio se denominaba "Sinai", se enorgullecía de poseer las reliquias del Templo de Salomón; en la capilla privativa del papa en su palacio –dedicada a San Lorenzo y después conocida como *sancta sanctorum*- se custodiaba además el *Acheropita* o supuesto icono de San Lucas con el retrato de Cristo, el cual, además de ser saludado por el Papa la mañana del día de la Pascua, participaba en un procesión por las calles de Roma que se celebraba la víspera de la fiesta de la Asunción entre el Laterano y Santa María la Mayor[24]. Según la leyenda la imagen, que había sido acabada por un ángel, fue traída a Roma por el emperador Tito (79-81) con los despojos del Templo de Jerusalén. No obstante, se trata, en realidad, de una pintura sobre tela de lino encolada sobre madera de nogal, realizada en la antigua técnica de la encáustica entre los siglos VII-VIII, que representa a Cristo entronizado, con un rollo en su mano izquierda y bendiciendo con la derecha. Su aspecto original ha llegado hasta nosotros muy deteriorado y oculto detrás de una serie de añadidos medievales. Así su rostro, pintado sobre una tela (*vellum*), es una adición del siglo X mientras que el revestimiento de plata que recubre el resto de la figura fue donado por el Papa Inocencio III (1198-1216)[25]. No obstante, una hermosa "copia" de la imagen, realizada hacia 1120 y conocida como *Il Salvatore di Tivoli*, puede contemplarse todavía hoy en la Catedral de Tívoli.[26].

No obstante, a pesar del inmenso atractivo que ofrecía Roma, durante siglo XII, la Edad de Oro de las peregrinaciones, parece que Santiago y Jerusalén fueron metas más buscadas que Roma. Según D. J. Birch, las razones eran la entonces inseguridad de los caminos en la Península Itálica, en pleno conflicto entre Papado e Imperio, o la propia inestabilidad en la propia ciudad, de donde los pontífices tuvieron que huir en numerosas ocasiones[27]. Ello no impidió, sin embargo, que los

23 BLAAUW, op. cti, pp. 400-401, 406..

24 "Et super hoc altare est imago Slavatoris mirabiliter depicta in quadam tabula, quam Lucas evangelista designavit, sed virtus Domini angelico perfecit officio", *IOHANNIS DIACONI Liber de ecclesia lateranensi*, col. 1556; KESSLER, op. cit., pp. 60-63. Véase también: DELL'ADDOLORATA, S., *La cappella papale di Sancta Sanctorum ed i sui sacri tesori, l'immagine acheropita e la Scala Santa*, Grottaferrata, 1919, p. 171 ss; JOUNEL, P., *Le culte des Saints dans le basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle*, Turín-París, p. 370.

25 Sobre el origen y las vicisitudes de esta imagen, véase, CEMPANARI, M., *Sancta Sanctorum Lateranense*, I, Roma, 2003, pp. 127-143,

26 KESSLER, op. cit., p. 62. Sobre el hermoso Tríptico de la Catedral de Tívoli, cfr. BERNARDINI, M. G., "La coperta argentea del trittico del SS. Salvatore nel duomo di Tivoli", *Atti e Memorie della Società Tiburtina di Storia e Arte*, 67, 1994), pp. 49-62

27 BIRCH, op. cti, p. 171 ss.

prestigiosos modelos arquitectónicos y ornamentales de las basílicas romanas –reliquias escondidas en cámaras subterráneas, rodeadas de criptas anulares bajo el brillante boato de los *ornamenta ecclesiae*- condicionase la conformación espacial de otros centros de peregrinación surgidos a posteriori, como es el caso de la Compostela de Gelmírez[28]

JERUSALÉN

Por lo que respecta a Jerusalén, resulta obvio que su topografía sagrada es, sobre todo desde el siglo IV, la memoria perpetua de unos sucesos descritos en la Biblia. En ella hecho histórico, monumento conmemorativo y liturgia de la Semana Santa forman un todo indisoluble. En las ceremonias hierosolimitanas, las puertas o los accidentes del terreno se revisten así de una simbolismo especial, que trasciende la mera cita o emulación. Egeria nos narra, por ejemplo, cómo al inicio de la Semana Santa, el Domingo de Ramos, la Entrada de Cristo en Jerusalén se conmemoraba en la Puerta Dorada (*Porta Aurea*)[29]. Se trata de una de las puertas de entrada al Haram-al-Sharif o recinto del templo de Herodes en Jerusalén, y se sitúa en la parte oriental, sobre el valle de Josaphat y mira, por lo tanto, al Monte de los Olivos (fig. 4). Según la tradición hebrea, ésta será la puerta por la que entrará el Mesías al final de los tiempos (Ez. 44, 1–3) y en la cual Jesús, sobre un pollino, habría sido aclamado en Jerusalén el Domingo antes de su Pasión. En la época cruzada dicha ceremonia se seguía realizando en esta puerta, donde la comunidad de canónigos del Santo Sepulcro recibía al patriarca con la cruz patriarcal que venía desde Betania y lo saludaba diciéndole. "Benedictus qui venit in nomine Domini", tal y como se lee en el Breviario de Barletta, f. 70r[30]. El peregrino anglosajón, Saewulf, describe en 1101-1103, en esos mismos términos, esta puerta oriental, añadiendo que por ella habría entrado humildemente "a pie" en el año 630, tras su victoria sobre los persas, el emperador bizantino Heraclio con la Santa Cruz, para reponerla al Santo Sepulcro después de su substracción por parte de Cosroes II en el año 614:

---

28 Moralejo, S., "El patronazgo artístico de Diego Gelmírez (1100-1140): su reflejo en la obra e imagen de Santiago", *Pistoia e il Cammino de Santiago. Una dimensione europea della Toscana medioevale. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Pistoia, 28-30 settembre 1984*, Nápoles, 1987, pp. 245-272; CASTIÑEIRAS, M., "Roma e il programma riformatore di Gelmírez nella cattedrale di Santiago", en Quintavalle, A. C. (ed.), *Medievo: immagini e ideologie. V Convegno Internazionale di Studi, Parma, 23-27 settembre 2002*, Parma-Milán, 2005, pp. 211-226.

29 EGERIA, *Itinerario*, XXXI; trad. J. Monteverde S. D. B., México, s.a,, 87.

30 SHARGRIR, I., "The Visitatio Sepulchir in the Latin Church of the Holy Sepulchre", *Al-Masaq*, 22, 1, 2010, pp. 57-77, espec., 66. El denominado Breviario o Ritual de Barletta es una copia del siglo XIII (ca. 1230-1244) de un manuscrito del siglo XII para el uso de los canónigos del Santo Sepulcro de Jerusalén. Dicho códice, realizado en el *scriptorium* del Santo Sepulcro de Jerusalén, llegó a la iglesia del Santo Sepulcro de Barletta, a través de Chipre, después de 1291, año de la caída de Acre. Para su estudio remito a la bibliografía recogida por I. Shargrir (op. cit., pp. 58-19, nota 5) así como a los comentarios de H. Buchtal, *Miniatures Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford, 1957, p. XXXI.

Figl. 4. Jersualén, Puerta Dorada (Porta Aurea), s. VI.

> "Ibi est porta civitatis in orientali parte Templi, quae vocatur Aurea, ubi Ioachim, pater beatae Mariae, iubente angelo domini ocurrit uxori suae Annae; per eandem portam dominum Iesus, veniens a Bethania die Palmarum, sedens in asyno intravit civitatem Ierusalem cantantibus pueris osanna filio David. Per ipsam portam intravit Heraclius imperator, victor rediens a Persia cum dominica cruce, sed Prius lapides cadentes clauserunt se invicem et facta est porta ut maceries integra, donec angelico monitu humiliatus de equo descendit et sic introitos (se) sibi patefecit"[31]

Muy sugerente para entender el simbolismo de la *Porta Aurea* es lo que sobre ella comenta el peregrino Theodericus, entre 1160 y 1170. Al describir que la ciudad de Jersusalén posee siete puertas, especifica que seis de ellas permanecen cerradas cada noche hasta el amanecer excepto la séptima (*Porta Aurea*), que tapiada de muro, sólo se abre el Domingo de Ramos y en la fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz:

> "Portas habet septem, quorum sex singulis noctis usque post solis ortum firmiter obserantur, septima vero, muro conclusa, non nisi in die Palmarum et in Exaltatione sancte crucis aperitur"[32]

31 Saewulf, 310-319, en HUYGENS, R. B. C., *Peregrinationes tres. Saewulf, John of Würzburg, Theodericus*, Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis, CXXXIX, Turnholt, 1994, p. 68.

32 Theodericus, 90-93, en HUYGENS, op. cit., pp. 145-146.

Por su parte, la Anástasis, donde se encuentra el edículo de Cristo, era uno de los lugares por excelencia de la liturgia de la Pascua de Resurrección. Aunque la apropiación cruzada del monumento latinizó, tal y como ha señalado Iris Shagrir, la arquitectura y los ritos del conjunto, su topografía sagrada permaneció prácticamente inalterada desde la época paleocristiana. Allí, en la línea recta que unía el edículo con el nuevo ábside de la iglesia cruzada, se encontraba el "Compas" o *Omphalos*, el centro del mundo, que según Seowulf, señalaba también el lugar de la Aparición de Cristo a María Magdalena (Juan 20, 15), vestido de hortelano (fig. 5):

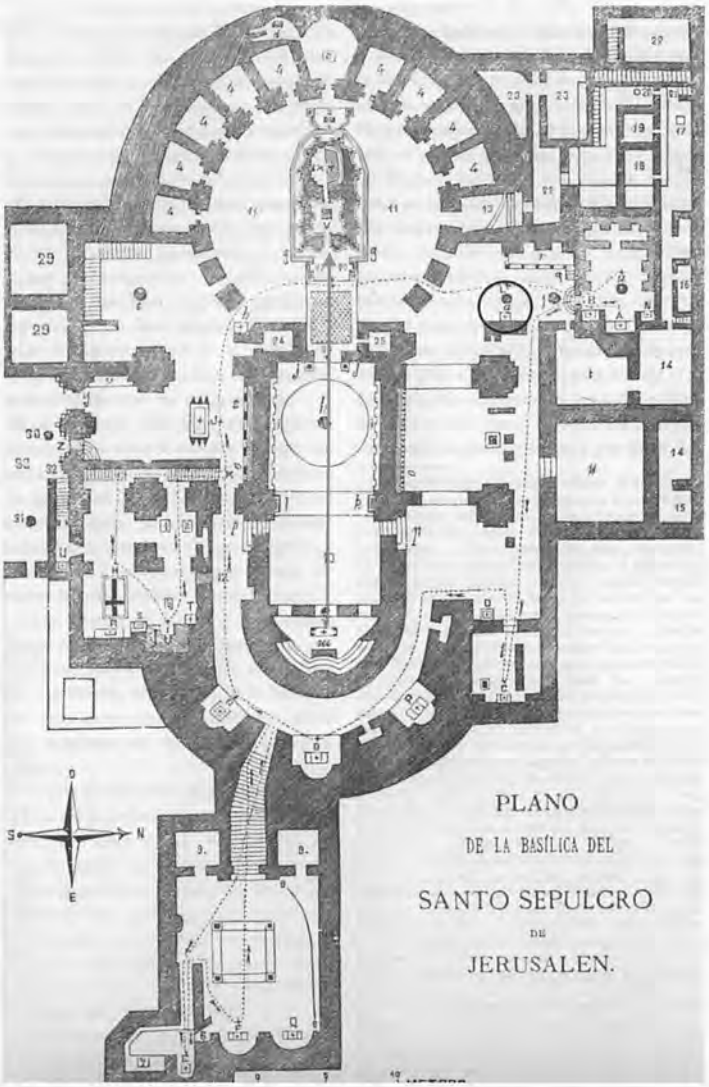


Fig. 5. Jerusalén, Santo Sepulcro cruzado, planta con indicaciones de los altares de la Aparición (Omphalos) (h) y de la Magdalena (a) así como del itinerario de la procesión de la *Visitatio Sepulchri*.

"Ad caput autem aecclesiae Sancti Sepulchri in muro forisencus, non longe a loco Calvariae, est locus qui "Compas" vocatur, ubi ipse Dominus noster Iesus Christus medium mundi propia manu esse signavit atque misuravit (...); sed quidam in illo loco dominum Iesum Christum dicunt apparuisse primo Mariae Magadalenae, dum ipsa flendo eum quaesivit et putavit eum hortolanum fuiste, sicut evangelista narrat"[33].

Según el Breviario de Barletta (fols. 77v-78r) y la descripción de John of Würzburg (1160-1170), los canónigos celebraban en el amanecer del Domingo de Pascua la *Visitatio Sepulchri*, con la procesión de tres jóvenes clérigos, vestidos de mujer, desde el altar mayor de la nueva iglesia cruzada (occidente) hasta la tumba de la Anástasis (oriente) pasando por el citado *omphalos*:

"In medio choro dominorum, non longe a loco Calvariae, est quidam locus elevatione tabularum de marmore et reticulorum ferrerum concatenatione in modum altaris designatus, Infra quas tabulas in pavimento orbiculis quibusdam factis meditullium terrae dicitur designatum, iuxta illud: operatus est salutem in medio terrae. In eodem quoque loco post resurrectionem dicitur Dominus apparuisse beatae Mariae Magadalenae et idem locus habebatur in magna veneraciones, lampade etiam Indus dependente"[34].

De hecho, no lejos de allí, se conserva actualmente un altar dedicado a la Magdalena, cerca de la denominada Capilla de la Aparición[35]. Según Jaroslav Folda, un mosaico con la *Visitatio Sepulchri* adornaba, en época cruzada, la puerta que comunicaba la Capilla del Ángel con la cámara sepulcral de Cristo, tal y como describe Theodericus, entre 1160 y 1170:

"Denique super os ipsius spelunce, quod retro ipsum altarem situm est, ab eisdem per picturam musivi operis corpus domini sepulture mandatur, astante domina Nostra eius matre et tribus Mariis bene ex evangelio notis cum aromatum vasculis, supersedentem etiam angelo ipsi sepulcro et lapidem revolvente atque dicente: *ecce locus ubi posuerunt eum*"[36].

---

33 Saewulf, 236-244, en HUYGENS, op. cit. p. 66.

34 John of Würzburg, 1008-1016, en HUYGENS, op. cit. Véase también SHAGRIR, op. cit., pp. 66-68.

35 "A pocos pasos al N.E. del templete del Sepulcro y de la cúpula, y al S. de la Capilla de la Aparición, está la de Santa María Magdalane, en la que se hace la undécima de las estaciones de la procesión de la tarde. Hase dedicado a la prodigiosa Penitente, porque, según tradición inmemorial, allí se le apareció Jesús después de su resurrección", FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, J. M., FREIRE BARREIRO, F., *Santiago, Jerusalén, Roma. Diario de una peregrinación* , II, Santiago, 1882, p. 360.

36 Theodericus, 90-93, en HUYGENS, op. cit., pp. 147-148. No obstante, tal y como recuerda J. Folda, muy probablemente el ábside (este) del altar mayor de la iglesia cruzada estaba también decorado con un mosaico de la *Visistatio Sepulchri*, que evocaba el mosaico bizantino que cubría el ábside este de la rotonda y que fue derribado por los Cruzados para construir su nueva iglesia (*The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1098-1187*, Cambridge, 1995, pp. 230-232; SHAGRIR, op. cit, p. 69.

Esta peculiar topografía sagrada hierosolimitana y su impactante imagen resulta, a mi entender, fundamental para explicar algunas de las características de los santuarios occidentales:

En primer lugar, como ya señalé en su día, que Gelmírez hubiese dedicado en 1105 la *confessio* compostelana a la Magdalena, situada en el hemiciclo existente entre la Capilla del Salvador y lugar de la tumba apostólica de Santiago, constituía toda una evocación de la Anástasis hierosolimitana (fig. 6). De hecho, dicha rotonda tanto en la remodelación bizantina del siglo XI como en la reforma cruzada del siglo XII conservó siempre esa intrínseca y prioritaria relación entre el sepulcro sagrado y la Magdalena. Muy posiblemente, tal y como narra el Ordinario de la abadía de Barking (Essex), del siglo XIV, durante la celebración de los ritos de la *Visitatio Sepulchri* la capilla dedicada a la Magdalena era el lugar en donde se evocaba el Descenso a los Infiernos de Cristo y en el que venían recitados las palabras que Jesús había dirigido a la Magdalena en el episodio evangélico del *Noli me tangere* (Juan 20, 17-18)[37]. Como he demostrado en otras ocasiones, esa vinculación compostelana con Jerusalén es una de las constantes de la política de Gelmírez (1100-1140). Años más tarde, en 1129, el Patriarca de Jerusalén le enviará a Gelmírez una carta de agradecimiento por donaciones recibidas, proponiéndole la creación de una *confraternitas* entre las dos iglesias y rogándole que acogiese un tal Aymerico, canónigo del Santo Sepulcro, y que le entregase la iglesia de Santa María de Nogueira (Cambados, Pontevedra), que entonces pertenecía a la diócesis compostelana[38] pero que había sido concedida al Santo Sepulcro

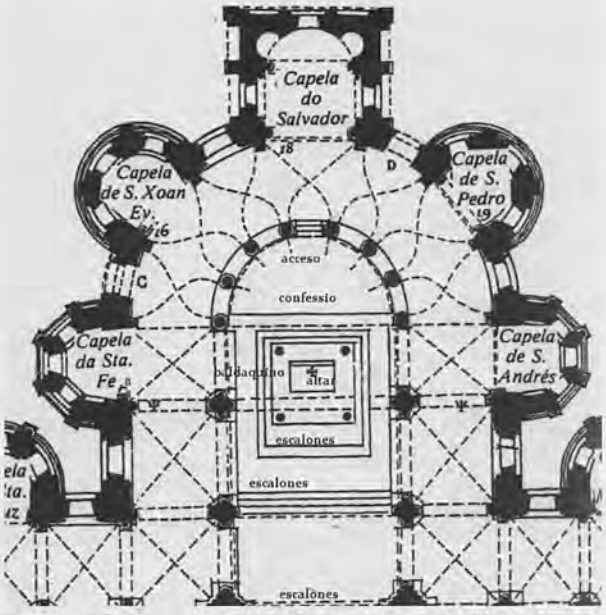


Fig. 6. Cabecera de la Catedral románica de Santiago de Compostela.

37 CASTIÑEIRAS, M., "Topographie sacrée, liturgie pascale et reliques dans les grands centres de pèlerinage: Saint-Jacques-de-Compostelle, Saint-Isidore-de-León et Saint-Étienne-de-Ribas-de-Sil", pp. 27-49, espec. 36-27, 43. Sobre el Ordinario de Barking Abbey, véase, SHEINGORN, P., *The Easter Sepulchre in England*, Western Michigan University, Kalamazoo, 1987, pp. 132-137,

38 HC, III, 16, ed. cit,, p. 537; JASPERT, N., "*Pro nobis, qui pro vobis oramus, orate*. Die Kathedralkapitel von Compostela und Jerusalem in der resten Hälfte des 12. Jahrhunderts", en *Santiago, Roma, Jerusalén*, ed. P. Caucci, Santiago, 1999, pp. 187-212 (Actas del III Congreso Internacional de Estudio Jacobeos).

en el privilegio papal de 1128[39]. Con toda probabilidad, como he desarrollado en trabajos precedentes, con la visita de este canónigo, llegó a Galicia, como regalo o prueba de agradecimiento, el mal llamado *Lignum Crucis* "de Carboeiro", una cruz patriarcal hierosolimitana de tipo procesional, conservada actualmente en la Capilla de la Reliquias de la Catedral de Santiago (fig. 7), que bien podría haber formado parte de los ritos de la Pascua en Santiago[40]

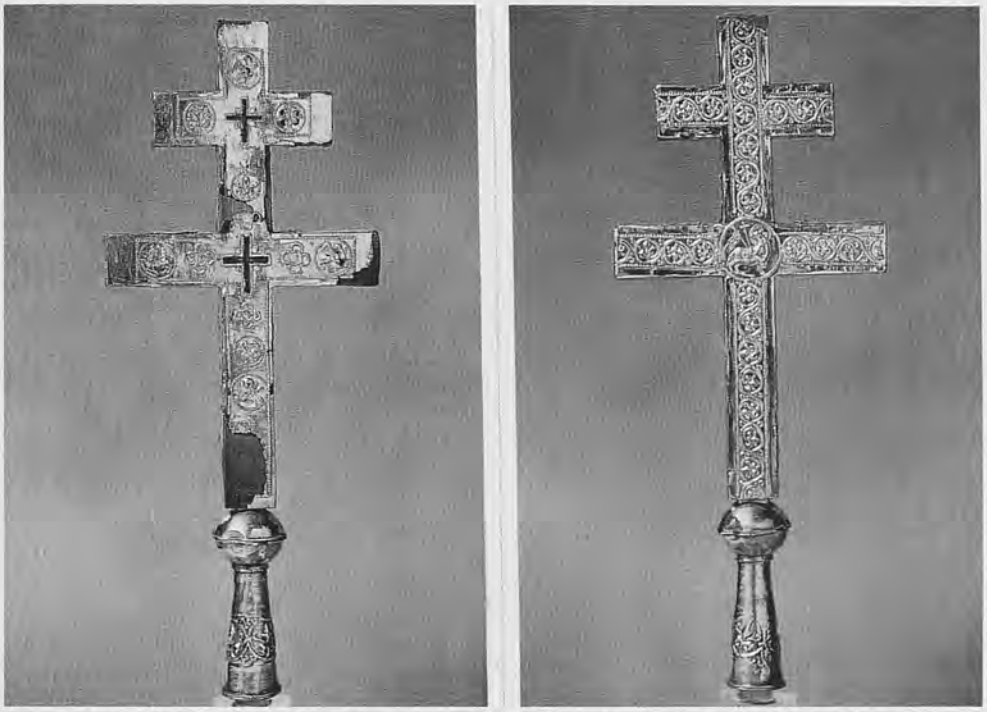


Fig. 7. Catedral de Santiago de Compostela, Capilla de las Reliquias, *Lignum Crucis*, llamado de Carboeiro, ca. 1129.

39 *Le Cartulaire du Chapitre du Saint-Sépulchre de Jérusalem*, ed. G. Bresc-Bautier, París, 1984, doc. n. 6, pp. 39-44, espec. 43: "in epsicopatu Sancti Jacobi (...) monasterium Sancte Marie de Nogaria cum pertinentiis suis". La villa de Cambados, la propiedad de Nogueira y el monasterio homónimo, que pertenecían a la Orden del Santo Sepulcro de Jerusalén, fueron incorporados a la Orden Militar de San Juan de Jerusalén en la Bula de Inocencio de 1489, efectiva en Galicia en 1542, dentro de la Encomienda de Pazos de Arenteiro, GARCÍA TATO, I., *Las Encomiendas gallegas de la Orden Militar de S. Juan de Jerusalén. Estudio y edición documental. I. Época Medieval*, Santiago, 2004, pp. 74, 77, 357-358, 688.

40 He desarrollado esta hipótesis en las siguientes publicaciones: "Lignum Crucis de Carboeiro", en *Facies Deitatis* J. M. Díaz Fernández, J. I. Cabano (eds.), Santiago de Compostela, 2000, p. 364; "Topographie sacrée", pp. 38-39, fig. 11. Sobre la pieza, véase también: FILGUEIRA VALVERDE, J., *El Tesoro de la Catedral Compostelana*, Santiago, 1959, p. 44, tav. 4; ALCOLEA, S., *Artes decorativas en la España Cristiana* (siglos XI-XIX), Madrid, 1975, p. 123, fig. 121 (*Ars Hispaniae*, 20); MEUER, H.,, "Zu den Staurotheken der Kreuzfahre", in *Zeitschrift für Kunstgeschichte*" 1985, pp. 65-76, espec.. p. 69, figs. 9-10; MORALEJO, S. "Lignum Crucis de Carboeiro", en *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, S. Moralejo, F. López Alsina (eds.), ficha n.. 70, Madrid, 1993, pp. 351-352; JASPERT, N., "Un vestigio desconocido de Tierra Santa: la Vera Creu d'Anglesola", *Anuario de Estudios Medievales*, 29, 1999, pp. 447-475, espec. pp. 458-459, figs. 5-6

La confirmación del éxito de esta topografía sagrada hierosolimitana de la Magdalena y el Sepulcro vendría dada por un reciente estudio de Paolo Piva sobre un monumento situado en otro centro por antonomasia de la peregrinación, Monte Sant'Angelo (Apulia), que además era también un lugar de paso de cruzados y peregrinos a Tierra Santa. Allí se elevó en el segundo cuarto del siglo XII un singular monumento denominado *Tomba di Rotari*, en realidad , un baptisterio dedicado a san Juan (*San Giovanni Battista del Sepulcro*), cuya arquitectura precisamente evoca al Santo Sepulcro de Jerusalén[41]. En su puerta principal se colocaron dos grandes lastras superpuestas –dintel y tímpano- donde se expone en el relato de la Pasión y Resurrección de Cristo (fig 8). Según el citado autor, dichos relieves formaban originalmente parte de las puertas de un monumento-sepulcro, situado en el interior del edificio, con el que se quería imitar en piedra la decoración en mosaico del edículo cruzado de la Anástasis, con un primer acceso ornado con el dintel del Prendimiento de Cristo y un segundo, que conducía directamente a la cámara, con el tímpano de la Deposición-*Visitatio*.

Fig. 8. Baptisterio de San Giovanni Battista del Sepulcro. Monte Sant'Angelo (Apulia), puerta de ingreso, ca. 1150.

En segundo lugar, más allá de las imágenes, los ritos marcaban con fuerza esas vinculaciones con Jerusalén. Cuando entramos en el Santo Sepulcro cruzado, consagrada en 1147, nos sorprende todavía hoy la cantidad de cruces patriarcales incisas sobre las jambas del ingreso sur, como testimonio y recuerdo imborrable de la peregrinación (fig. 9). A varios miles de kilómetros de distancia, en los Pirineos Catalanes, en el priorato de Santa Maria de Marcèvol (Conflent, Cerdanya), las puertas de la iglesia aparecen igualmente marcadas por esas cruces patriarcales incisas (fig. 10). La iglesia, fundada en 1129 (Santa Maria de Grades) fue donada por el obispo y cabildo de la Catedral de Elne a los canónigos del Santo Sepulcro, que entre 1142 y 1164, elevaron un nuevo edificio, que debe corresponder al actual,

41 PIVA, P., "San Giovanni Battista del Sepolcro. A proposito di Civate e Monte Sant'Angelo ", *Arte Medievale*, V, 1, 2006, pp. 49-82, espec.67-70.

Fig. 9. Fig. 33. Jerusalén, Santo Sepulcro, portada sur, jambas con cruces inscritas.

Fig. 10. Santa Maria de Marcèvol (Conflent, Cerdanya), puerta occidental, jambas con cruces inscritas, 1142-1164.

y que dependía de la casa-madre barcelonesa de Santa Anna [42]. No sabemos la función o significado exacto de estas cruces incisas, pero cabe pensar que son también el recuerdo de peregrinos que grababan esta insignia de la peregrinación hierosolimitana en los umbrales del lugar sagrado, como signo y amuleto para la resurrección el día del Juicio Final. De hecho, ello conectaría con la imagen cantada en los Salmos (117, 20) de que los justos entrarán por la puerta del templo del Señor:

> "Hec porta Domini: Iusti intrabunt per eam" (Aquí está la puerta de Yaveh, por ella entrarán los justos)

No hay que olvidar, además, que en esta época en Europa tanto la Cruz Patriarcal como la Vieira se habían convertido en signos distintivos de los peregrinos a Jerusalén y a Santiago, que los portaban en su indumentaria e incluso se hacían enterrar con ellos, en busca de la entrada en el reino de los cielos el día de la resurrección de los muertos. Ello aparece precisamente ilustrado en el magnífico dintel del Portal Occidental de San Lázaro de Autun, realizado por Gislebertus hacia 1130-1135, en el que un peregrino a Santiago y otro a Jerusalén se elevan de sus tumbas exhibiendo los signos de su peregrinación[43].

Esa voluntad de recuerdo inciso, sobre los muros del santuario, pero con un carácter personal y votivo, se constataba en el santuario micaélico del Gargano (Apulia), en la célebre escalinata de bajada a la gruta, donde ciento setenta y cinco inscripciones, realizadas entre los siglos VII y IX perpetúan en distintas lenguas y alfabetos –latín, griego, semítico, rúnico (fig. 11)- los nombres de los devotos peregrinos a San Miguel[44].

Fig. 11. Monte Sant'Angelo (Apulia), escalinta de bajada a la gruta de San Miguel. Epígrafe en rúnico de Hereberehct, s. VI-IX.

42 PONSICH,, P. , "Marcèvol, Santa Maria", .*Catalunya Romànica. VII. La Cerdanya, el Conflent*. Barcelona, 1995; , JASPERT, N., *Stift und Stadt. Das Heiliggrabpriorat von Santa Ana und das RegularKanonikerstift Santa Eulàlia del Camp im mittelalterlichen Barcelona (1145-1423)*, Berlín, 1996, p. 120.

43 FRUGONI, CH., *Due Papi per un giubileo. Celestino V, Bonifacio VIII e il primo Anno Santo*,Milán, 2000, pp. 13-14; CASTIÑEIRAS, M., *A vieira en Compostela: a insiginia da Peregrinación Xacobea*, Santiago de Compostela, 2007, p. 31.

44 FELLE, A. E., "La memoria e la scrittura", en *L'Angelo, la Montagna, il Pellegrino. Monte Sant'Angelo e il santuario di San Michele del Gargano*, P. Belli d'Elia (ed.), Foggia-Roma, 1999, p. 30-41.

Por último, en tercer lugar, dentro de la serie de derivaciones hierosolimitanas, queda el interrogante del impacto o no de la *Porta Aur*ea en el resurgir de las portadas románicas. Al hilo de la supuesta representación de la toma de Jerusalén en 1099 por los cruzados en uno de los capiteles de la galería norte del Claustro de Moissac (1085-1100) (fig. 12), se ha querido ver en dicha escena el edificio una evocación del Santo Sepulcro, con Pedro el Eremita portando la Cruz, con la que consiguió la victoria de la ciudad, y los ejércitos cruzados, armados con lanzas y llevando escarcelas con el signo de la cruz[45]. En mi opinión, no cabe duda alguna de que se trata de una evocación de la Primera Cruzada y que la figuración alude más bien a una vista de la ciudad amurallada de Jerusalén y no al Santo Sepulcro *stricto sensu*. Por ello, la doble puerta podría perfectamente ser una evocación de la célebre *Porta Aurea* (fig. 4) y la cúpula aludir, de manera genérica, a las cúpulas que perfilaban entonces, como hoy en día, el *skyline* de Jerusalén, desde el Santo Sepulcro a la Cúpula de la Roca.

Fig. 12. Claustro de San Pedro de Moissac, galería norte, capitel con los cruzados en Jerusalén (?), 1095-1100.

No obstante, cabe señalar que en el ámbito languedociano, se había utilizado unos años antes, entre 1080 y 1090, la fórmula de la entrada bífora para configurar el acceso del brazo sur del transepto de la basílica de Saint-Sernin de Toulouse. Me

45 Sobre los problemas de interpretación de este capitel, véase: CAZES, Q., SCELLÈS, M., *Le cloître de Moissac*, Burdeos, 2011, n. 69, p. 216-217.

Fig. 13. Basílica de Saint-Sernin de Toulouse, fachada del brazo sur del crucero: Porte des Comtes, ca. 1080-1090.

refiero, como no, a la célebre *Porte de Comtes* (fig. 13), que, sin duda, constituye la primera bífora de la arquitectura del románico pleno[46], inaugurando así una tipología propiamente tolosana que tendrá un temprano reflejo, en la primera década del siglo XII, en las fachadas del transepto compostelano, y en otras iglesias del Camino de Santiago, como la primitiva fachada occidental de la Catedral de Pamplona. El modelo sobre el que se generó la tipología tolosana de la bífora a fines del siglo XI resulta muy claro: el de las puertas de las ciudades romanas, muchas de ellas todavía en uso en el período medieval, como era el caso de la *Porta Maggiore* en Roma o la *Porta Romana* en Milán con su larga galería porticada. De esta manera, la antigua puerta de la ciudad se aplica, de forma simbólica, en la configuración del ingreso monumental del nuevo templo románico que no es sino que Ciudad de Dios[47]. Prueba de la familiaridad y actualidad que el hombre del siglo XII te-

46 DURLIAT, M., "L'apparition du grand portail roman historié dans le Midi de la France et le Nord de l'Espagne", *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 8, 1977, pp. 7-24, espec. pp. 10-11, 21

47 En relación con este planteamiento, véase la sugerente contribución de LYMAN, J., "L'integration du portail dans la façade meridionales", *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 8, 1977pp. 55-68. Sobre los relieves de la Porta Romana, véase: HÜLSEN-ECH, Andrea von, "Romanesque Sculpture in Italy: Form, Function, and Cultural Practice", MAXWELL, R. A, AMBROSE, K. (eds.), Current Directions in Eleventh-and Twelfth-Century Sculpture Studies, Turnhout, 2012, pp.169-184, espec. pp.178-184.

nía con las puertas romanas es un relieve conservado en el Museu d'Arte Antica del Castello Sforzesco de Milán, el cual procede precisamente de la decoración de la citada *Porta Romana* y fue realizado en 1171 (fig. 14). En él se representa la imagen del regreso -tras la destrucción de la ciudad por parte del emperador Federico Barbarroja-, de los exiliados y soldados milaneses que entran a ella por una puerta bífora romana, cuya estructura nos recuerda la génesis de la tipología hispanolanguedociana.

Fig. 14. Relieve de la Porta Romana de Milán: regreso de los exiliados y soldados milaneses, ca. 1171. Milán, Museo d'Arte Antica del Castello Sforzesco.

Así mientras que en el capitel de Moissac, realizado probablemente en los años de la predicación de la primera cruzada en Clermont y del protagonismo del contingente tolosano en la toma de Jerusalén, entre 1095 y 1099, la representación de la ciudad de Jerusalén adquiere un carácter topográfico, no se puede decir lo mismo de la bífora del la *Porte des Comtes*, unos años anterior y ajena, por lo tanto, a este referente hierosolimitano. El modelo de esta nueva tipología tolosana se encuentra, por lo tanto, en la voluntad de emular las puertas de la muralla de una ciudad romana, buscando con ello subrayar la excelencia y el simbolismo del templo: algo que encontraremos igualmente en las fachadas del transepto compostelano, tanto en la primitiva *Porta Francigena* como en Platerías[48].

48 Para una discusión actualizada sobre las mismas, remito a mis más recientes contribuciones: "*Didacus Gelmirius*, patrono de las artes. El largo camino de Compostela: de periferia a centro del Románico", *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmirez*, M. Castiñeiras (ed.), Milán-Santiago de Compostela, 2010, pp. 32-97; "Reconstruyendo la *Porta Francigena* de la Catedral de Santiago: materiales multimédia para una exposición de arte románico» (en colaboración con V. Nodar), *Románico. Revista de arte de Amigos del Románico (AdR)*, 10, 2010, pp. 83-95; "Las fachadas parlantes de la catedral románica: una nueva dimesión de la escultura monumental", *La Catedral de Santiago. Belleza y Misterio*, 800 aniversario de la Catedral de Santiago, Santiago-Barcelona, 2011, pp.43-51; «Santiago de Compostela y los portales «parlantes» del Románico», en *El Camino de Santiago. Encrucijada de saberes*, I. López Guil, L. M. Calvo (eds.),, Madrid, 2011, pp. 85-108. "La Porta Francigena: una encrucijada en el nacimiento del gran portal románico", Anales de Historia del Arte, 2011, volumen extraordinario 2, pp. 93-122 (Alfonso VI y el arte de su época, eds. J. Martínez de Aguirre y M. Poza Yagüe)

Es precisamente en esta cuestión donde la relación Jerusalén-Compostela se invierte gracias a la expansión latina en el Oriente mediterráneo. De hecho, esta cultura franca, con claras referencias hispano-tolosanas, se encuentra también en la otra orilla del Mediterráneo, en el Reino Latino de Jerusalén. Como señaló A. J. Boas, cuando el complejo arquitectónico de la vieja Anástasis fue renovado, en el transcurso del siglo XII, los cruzados eligieron como modelo la planta característica del llamado grupo de iglesias de peregrinación que tanto éxito tuvieron, entre finales del siglo XI e inicios del XII –Santa Fe de Conques, San Marcial de Limoges, San Martín de tours, San Saturnino de Toulouse y Santiago de Compostela–, en los caminos de peregrinación a Santiago[49]. Surge así hacia el Este de la rotonda hierosolimitana una imitación de las cabeceras de este grupo de iglesias, con un amplio transepto y *chorus dominicorum*, así como un deambulatorio con capillas radiales y tribunas.

La iglesia de peregrinación más importante del Reino Latino, consagrada el 15 de julio de 1149, adquirió pues el aspecto de las antiguas y prestigiosas iglesias de peregrinación del Románico franco-español, tanto en planta como en alzado. Muestra de ello es la actual visión exterior de la articulación plástica de la cabecera del Santo Sepulcro, con una alternancia en el tambor del deambulatorio de vanos abiertos y cerrados que recuerda vagamente los monumentales muros orientales de Santiago de Compostela o de Conques[50]. Llegados a este punto, convendría subrayar que la basílica de Santiago era entonces un modelo o "prototipo arquitectónico" para el Románico europeo, dado que en el libro V, 8 del LSI, redactado en 1137, se afirmaba sin rubor alguno que la iglesia de San Martín de Tours se había construido "ad similitudinem ecclesie Sancti Iacobi"[51].

Además de la ya señalada confraternidad entre ambos cabildos, la venida del canónigo hierosolimitano Aymerico a Compostela y el posible regalo a la sede jacobea de un *Lignum Crucis* por parte del patriarca de Jerusalén, se conservan además una serie de noticias documentales sobre viajes de canónigos compostelanos y de nobles gallegos a Tierra Santa entre 1118 y 1138[52]. Entre estos últimos destacan los nombres de Juan Díaz y Rodrigo Pérez de Traba, protagonistas de numerosas donaciones al Santo Sepulcro en 1128 y 1138. En mi opinión, resulta particularmente transcendente la donación realizada por Rodrigo Pérez, conde de Traba. Éste era uno de los hijos del célebre Pedro Froilaz, ayo del rey Alfonso VII durante su infancia en Galicia, y que desde 1107 firmaba como *comes Gallecie*, un título que usarán después de su muerte sus hijos Fernando y el citado Rodrigo[53]. En su donación de 1137-1138 Rodrigo le concede a los canónigos del Santo Sepulcro, por el bien de su

49 BOAS, A. J., *Crusader Archeology. The Material Culture of the Latin East*, Nueva York, 1999, p. 125-127.

50 CASTIÑEIRAS, "Compostela, Bari y Jerusalén", pp. 44-46, figs. 28-30.

51 *Liber sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, V, 8, A. Moralejo, C. Torres, J. Feo (eds.), Santiago, 1992, p. 539 (a partir de ahora citado como LSI, trad. cit.).

52 GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, A., "Galicia y los Santos Lugares en el Medievo", *Compostellanum*, II, 2, 1957, pp. 207-217; FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, J. I., "Documentos sobre peregrinos gallegos a Jerusalén en la Edad Media", *Estudios Mindonienses*, 7, 1991, pp. 405-521.

53 PALLARES, M. C., PORTELA, E., "Aristocracia y sistema de parentesco en la Galicia de los siglos centrales de la Edad Media. El grupo de los Traba", *Hispania*, LIII, 3, 185, 1993, pp. 823-840, espec. 833-835.

alma, de su mujer y sus parientes, además de la villa de Pasarelos con treinta y una casas, situada en las proximidades de la ciudad de Santiago, en O Oroso (A Coruña), una sustanciosa renta anual mientras viva de dos marcos de plata:

> "Proinde ego Rodericus Petri, licet indignus terre que vicina est ecclesie Beati Jacobi comes, ob anime mee parentumque meorum atque uxoris mee salutem sive remedium, tam sancte tamque gloriose Sepulcri Domini ecclesie villam nomine Passerel, in terminis castelli cujusdam quod Trava dicitur sitam, cum XXXa et uno casalibus eorumque pertinentes perpetualiter et sine calumpniam possidendam concedo, tali videlicet condicione ut, quoad vixero, predictas mansiones cum sui habitatoribus que, ut dictum, apud nos casalia nuncupantur, quiete possidema, duasque argentis marcas ad conservandam humus doni mei stabilitatem et memoriam Sepulcri Domini canonicis annis singulis mittam"[54]

En el documento se dice explícitamente que esta donación se realiza con motivo del segundo viaje del conde –"Et ego quidem Rodrigo, cum secundo Sepulcrum Domini vissitassem, hoc devotionis meee donum-, ante el Patriarca William y en la compañía de sus compatriotas firmantes, entre los que destaca, un tal Johannes Tirant, *germanus episcopi de Toy* (Tui?), Helvitu Saniz de la Tierra de Santiago y Petrus Hyspanensis, *frater Templum Militum*. Cabe recordar que sólo unos pocos años antes, en 1131, el conde Rodrigo –*comes Rudericus de Trava*- confirmaba un importante privilegio del rey Alfonso VII a los oficiales de las obras de la iglesia de Santiago[55].

En mi opinión, la presencia de un mismo personaje de la nobleza gallega donando en ambos santuarios de peregrinación confirma, en primera instancia, la intrínseca y fluida relación existente entonces entre Santiago y Jerusalén. No obstante, en ambos casos se trata además de concesiones destinadas al buen progreso de sendas fábricas: si en Santiago esto es obvio, pues se trata de una exención del pago de impuesto al maestro de obras de la Catedral, en Jerusalén la concesión de un censo monetario anual seguro que facilitaría los trabajos de construcción del Santo Sepulcro cruzado, consagrado tan sólo once años después, en 1149.

La prueba de esta implicación y familiaridad de Rodrigo con el Santo Sepulcro y Tierra Santa vendría dada por otra noticia: la dedicatoria por parte de Rorgo Fretellus de Nazaret del *Liber locorum sanctorum Terrae Jerusalem* hacia 1148:

> "Domino suo venerabile et fratri in Domino R(odrico) Dei gratia Toletano comiti, Fretellus eadem gratia archidiaconus Antiochie, sub spiritu consili et fortitudinis Deo militare"[56].

---

54 *Le Cartulaire du Chapitre du Saint-Sépulchre de Jérusalem*, ed. cit., doc. n. 72, pp. 170-171.

55 PALLARES-PORTELA, op. cit., p. 830; SÁNCHEZ, J. M., "Privilegio de Alfonso VII a los participantes de la obra de la Catedral de Santiago", en *Compostela y Europa*, pp. 384-385.

56 *Rorgo Fretellus de Nazareth et sa description de la Terre Sainte. Histoire et Edition du texte*, P. C. Boeren, Amsterdam-Oxford-Nueva York, 1980, p. XIX, XXI, 53. La primera en identificar este "Rodrigo" con el donante del Carturlario del Santo Sepulcro, Rodrigo de Traba, fue la propia G. Bresc-Bautier (*Le Cartulaire du Chapitre du Saint-Sépulchre de Jérusalem*, ed. cit., doc. n. 72, p. 170, nota 2. P

Aunque todavía existen muchas incógnitas sobre la génesis de esta descripción, su editor P. C. Boeren piensa que se trata de un texto, cuya primera versión, realizada en 1137, fue dedicada a Henri Sdyrk, obispo-santo de Olmütz (Bohemia) entre 1126 y 1150. Éste habría peregrinado, como Rodrigo de Traba, dos veces a Tierra Santa: la primera en 1123 y la segunda en 1137-1138. Tal y como ha señalado G. Bresc-Bautier no deja de ser una coincidencia que las fechas su segundo viaje coincidan con las del conde gallego y su donación al Santo Sepulcro. Por ello, parece bastante probable, la dedicatoria de la segunda versión del texto, fechada en torno a 1148, podría referirse al propio Rodrigo Pérez de Traba en agradecimiento al censo anual que éste pagaba desde 1138, de manera que la alusión en ella se hace de su venida "de longe remotis Hyspaniarum finibus"[57] no se refiere, como cree P. C. Boeren a la Septimania, sino a Galicia. De hecho, no deja de resultar sugerente que es precisamente en esas fechas cuando Rodrigo firma como conde de Galicia: *Comes Rudericus Petriz Galleciae* (1155)[58].

Estas fluidas relaciones entre el conde de Galicia y el cabildo de Jerusalén durante la construcción del Santo Sepulcro cruzado tienen, en la esfera artística, su máximo ejemplo en la puerta sur del templo hierosolimitano, pues, como en Toulouse y en Compostela, en él la entrada privilegiada de la basílica se situó también en el lado sur (fig. 15). Aunque se ha querido ver en esta fachada de Jerusalén una evocación de la *Puerta Dorada*, cuyo simbolismo no dudados, un análisis de los detalles de la misma parece confirmar, sin embargo, su adhesión al entonces prestigioso modelo de Platerías (1103-1111) (fig. 16), de la catedral de Santiago, el cual el cabildo del Santo Sepulcro pudo conocer a través del canónigo Aymerico o del propio Rodrigo Pérez de Traba. En ambos encontramos una bífora abocinada, cuyas arquivoltas interseccionan en el centro, dos arquitrabes con relieves, y un piso superior con doble ventana bajo arcos abocinados. Esta comparación entre la fachada de Platerías y la del Santo Sepulcro (ca. 1149) podría incluso ser el producto de una influencia recíproca, dado que en Santiago el abocinamiento de los arcos sobre columnas del primer piso se construyó posteriormente a la intervención en Jerusalén, siguiendo un programa de renovación y remonumentalización del conjunto desarrollado por el taller del maestro Mateo entre 1188 y 1211[59], año de la consagración de la catedral compostelana. Así, podría deducirse que, en primer lugar, Jerusalén evocó a Santiago, el santuario más célebre de occidente, del mismo modo que algunos años más tarde Compostela emuló a Jerusalén. Ésta es por lo tanto una prueba fehaciente del contacto existente entre ambas ciudades santas y de la existencia de una cultura figurativa común surgida en el seno de la peregrinación.

---

57 *Rorgo Fretellus de Nazareth*, P. 54.

58 PALLARES-PORTELA, op. cti. P. 834, nota 28.

59 CASTIÑEIRAS, "Compstela, Bari y Jerusalén", pp. 50-51. Por su parte, véase la interpretación en clave local de la acceso sur del Santo Sepulcro en: KÜHNEL, B., Crusader Art of the Twelfth Century. A Geographical, an Historical or an Art Historical Notion?", Berlin, 1994, p. 22-23.

Fig. 15. Jerusalén, Santo Sepulcro, portada sur, ca. 1149.

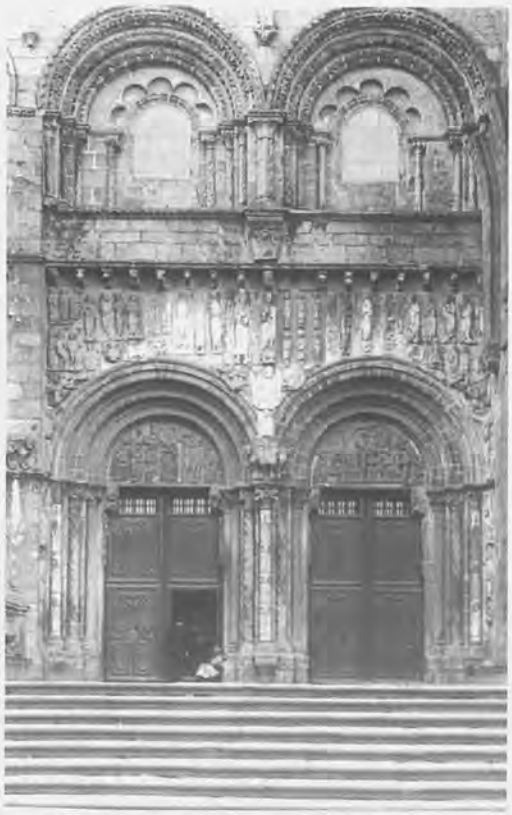


Fig. 16. Catedral de Santiago de Compostela, brazo sur del transepto, fachada de Platerías, 1103-1111.

COMPOSTELA

Durante los siglos XI y XII en el Occidente europeo había surgido una nueva cultura figurativa de la peregrinación en torno a los célebres cuerpos santos que fue capaz de transformar y dar renovadas respuestas a alguno de los modelos prestigiosos derivados de Roma y Jerusalén. Buena prueba de ello son las obras realizadas en la catedral románica de Santiago, en el primer decenio del siglo XII, cuando Compostela se convirtió en el centro de una peregrinación internacional, a la altura de Roma y Jerusalén. El exultante optimismo figurativo que caracteriza las empresas llevadas a cabo en ese período en el santuario jacobeo muestra el signo de los nuevos tiempos del Románico, en el que las fachadas esculturadas y las imágenes de culto se estaban convirtiendo en los protagonistas de una nueva era.

Por esas fechas, en la meta del Camino de Santiago se elevó *la* primitiva *porta francigena* de la Catedral (1101-1111), la cual se disponía ante el entramado urbano de una plaza-atrio denominada *paradisus*. Dicho espacio, tal y como estudió Mo-

ralejo, no sólo era una emulación del Paraíso del primitivo San Pedro de Roma, sino que además intentaba evocar el aspecto Edén bíblico (fig. 17). Su condición de *locus amoenus* se significaba a través de una fuente -la *fons vitae*- coronada por cuatro leones, de cuyos caños manaba el agua a la manera de los Ríos del Paraíso, así como mediante el empleo en el frontispicio de la fachada de hermosas lastras con decoración vegetal junto a relieves historiados con el ciclo de la Caída de Adán y Eva. Todo ello componía un perfecto decorado de los orígenes de la humanidad que servía además de telón de fondo para la celebración de los ritos penitenciales del Miércoles de Ceniza, propios de un centro de peregrinación[60]. A ello cabe aña-

Fig. 17. *Porta Francigena* de la Catedral de Santiago: reconstrucción hipotética en 3D. Autor: Tomás Guerrero – MagnetoStudio 2010 © S. A. de Xestión do Plan Xacobeo. Asesoría científica: Manuel Castiñeiras.

dir la novedosa adhesión reformista que se hacía patente en el programa iconográfico de la fachada, pues en ella se asociaban, por primera vez, los frisos del Génesis -situado en todo el registro superior del frontispicio-, con el de los Meses del Año -en el registro inferior izquierdo-, en toda una visión optimista de la historia de la humanidad[61]. De esta manera, el trabajo de los meses –consecuencia directa del Pecado Original- se presentaba como uno de los medios de redención del hombre en contraposición a otra serie de relieves que se colocaban en el registro inferior derecho, en el lado izquierdo del Pantocrátor, y que ejemplificaban los vicios de-

60 MORALEJO, S,"La imagen arquitectónica de la Catedral de Santiago", in *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacopea* (Atti del Convegno Internazionale di Studi, Perugia, 1983), Perugia, 1985, pp. 37-61.

61 CASTIÑEIRAS, M., "Cycles de la Genèse et calendriers dans l'art roman espagnol. A propos du portail de l'église de Beleña del Sorbe (Guadalajara)", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, XXXVIII, 4, 1995, pp. 307-317

rivados de la acción de Adán y Eva como la Vanagloria (Hombre cabalgando un gallo), la Discordia (Ballestero) o la lubricidad (Sirena)[62]. Por su parte, la adhesión compostelana a Roma, se acentuaba en las columnas entorchadas con *putti* que flanqueaban los ingresos de la bífora y que evocaban el altar apostólico de San Pedro del Vaticano y exaltaban la idea de la Viña de la Iglesia en permanente lucha contra los peligros de la herejía[63].

Como he señalado en diversas ocasiones, los paralelos de la propuesta compostelana, como horizonte ideológico y repertorio de temas y motivos, están en el denominado arte de la Reforma Gregoriana, tanto en el friso del Génesis que decoraba el frontispicio de la fachada de la Catedral de Módena (1099-1106) como en las viñas del mosaico ábside de San Clemente de Roma[64]. Sin embargo, hay un aspecto, a menudo olvidado, de la novedad de este ingreso compostelano: la disposición en el tímpano izquierdo del relieve de la Anunciación a la Virgen (fig. 18), cuya lastra fue reaprovechada en el frontispicio de Platerías tras la destrucción de la *Porta Francigena* en 1757-1758[65]. Muy probablemente, la colocación de dicha escena en uno de los ingresos de la fachada norte respondía a la voluntad de ofrecer al peregrino que entraba en la basílica la idea de

Fig. 18. Santiago de Compostela, brazo sur del transepto, fachada de Platerías, frontispicio. Relieve de la Anunciación procedente de la primitiva *Porta Francigena*, 1101-1111.

62 CASTIÑEIRAS, M., "A poética das marxes no románico galego: bestiario, fábulas e mundo ó revés", en M. Castiñeiras y F. Díez Platas (eds.), *Profano y pagano en el arte gallego*, Santiago, 2003, pp. 293-334 (*Semata*, 12, 2002).

63 MORALEJO, "El patronazgo artístico de Diego Gelmírez"; CASTIÑEIRAS, "Roma ed il programma riformatore di Gelmírez".

64 CASTIÑEIRAS, M., "Un adro para un bispo: modelos e intencións na fachada de Praterías", en A. Vigo Trasancos (ed.), *Cultura, poder y mecenazgo*, Santiago, 1998, pp. 231-264; "Roma e il programma riformatore". Sobre Módena, veáse: QUINTAVALLE, A. C., *Wiligelmo e Matilde. L'officina romanica*, Milano 1991, pp. 125-223; GLASS, D, "Leggendo il Genesi nelle sculture della cattedrale di Modena", en *Matilde e il tesoro dei Canossa : tra castelli, monasteri e città* , Arturo Calzona (eds.), Milano 2008, pp. 176-187; EADEM, *The Sculpture of Reform in North Italy, ca. 1095-1130. History and Patronage of Romanesque Façades*, Bodmin, Cornwall, 2010, pp. 163-183.

65 CASTIÑEIRAS, M., NODAR, V, "Reconstruyendo la Porta Francigena".

puerta salvífica. Su simbolismo se fundamentaba en la visión del Nuevo Templo de Ezequiel (44, 1-3), por cuya puerta cerrada sólo pasará el Mesías:

> "Et convertit me ad viam portae sanctuarii exterioris, quae respiciebat ad orientem; et erat clausa. Et dixit Dominus ad me: Porta haec clausa erit; non aperitur, et vir non transibit per eam, quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam; eritque clausa principi. Princeps ipse sedebit in ea, ut comedat panem coram Domino; per viam portae vestibuli ingredietur, et per viam eius egredietur" (Me volvió después hacia el pórtico exterior del santuario, que miraba a oriente. Este pórtico permanecerá cerrado. Y Yaveh me dijo: Este pórtico permanecerá cerrado. No se le abrirá, y nadie pasará por él, porque por él ha pasado Yahveh, el Dios de Israel. Quedará, pues, cerrado. Pero el príncipe sí podrá sentarse en él para tomar su comida en presencia de Yahveh. Entrará por el vestíbulo de pórtico y por el mismo saldrá)

Cabe recordar que la exégesis cristiana había interpretado la metáfora de puerta cerrada del Templo como una alusión directa a María, cuya virginidad había quedado intacta tras el nacimiento del Salvador, tal y como recuerda san Agustín -"Quid est quod porta in domo domini clausa nisi quod Maria virgo erat semper intacta"(*Sermo XXII, De anunciacione Marie)*-, y san Ambrosio de Milán: "Pulchre quidam portam clausam per quam solus Dominus Deus Israel ingreditur et dux cui porta clusa est, Mariam virginem intellegunt, quae et ante partum et post partum virgo permansit"[66]. Tal y como señala Natacha Piano, dicha imagen había sido entendida en la alta Edad Media como la Virgen que, en su condición de nueva Eva, abre las puertas del Paraíso: "Tu portas paradisi aperis, quas clauserat Eva"[67]. En el caso de la *porta francigena* esta metáfora adquiriría todo su significado en una fachada colocada delante del un espacio denominado *paradisus* y cuyo argumento principal era la Caída y Expulsión de Adán y Eva del Jardín del Edén. La colocación de un relieve con la Anunciación en el ingreso lateral izquierdo de la bífora, a la derecha del Pantocrátor que presidía el frontispicio y bajo el ciclo del redentor trabajo de los meses, suponía toda una alusión a la idea de María como *Paradisi porta o porta coeli*. De hecho, la antífona de la liturgia romana inspirada en los versículos de Ezequiel, *Vidi portam in domo Domini clausam*, se cantaba entonces en los oficios del Adviento, la Navidad y la Anunciación[68]. Prueba fehaciente de la actualidad de dicho simbolismo en los ingresos románicos de inicios del siglo XII es la inscripción que lleva el profeta Ezequiel en la jamba derecha del Portal Occidental de la Catedral de Cremona (1107-1117): "†/ VI/DI/ POR/TAM/

66 PL, 171, cols. 393-394, citado en PALAZZO, E, "Exégèse, liturgie et politique dans le cloître de Saint-Aubin d'Angers", en *Der mittelalterliche Kreuzgang. Architektur, Funktion und Programm*, P. K. Klein (ed.), Regensburg, 2004, pp. 220-240, espec. p. 233, fig. 3; Idem, "Art et liturgie au Moyen Age. Réflexions méthodologiques", *Art + Architecture en Suisse*, 56, 1, 2005, pp. 46-53, espec. 51, fig. 5.

67 Texto del poema *De Sobrietate* de Milton de Saint-Amand (+ 871), de la diócesis de Tournai, recogido por PIANO, N., "De la porte close du temple de Salomon à la porte ouverte du Paradis. Histoire d'une image mariale dans l'éxègese et la liturgie medievales (IV-XIIIè siècles", *Studi Medievali*, L, 1, 2009, pp. 133-157, espec. p 146-147.

68 Ibidem, p. 149.

IN DO/MO DO/MINI/ CLAUSAM" (Ez. 44, 1-3). Cabe recordar que éste se sitúa además dentro de un programa de profetas (Isaías, Jeremías y Daniel) que también anunciaban con sus cartelas la Venida del Mesías, en relación con la lectura del sermón *De symbolo* el día de Navidad, en una catedral dedicada precisamente a la Virgen María[69].

Por su parte, en los ingresos de la fachada sur de la Catedral de Santiago, la denominada Puerta de Platerías (1103-1111), las citas a Roma, propias del arte de la Reforma Gregoriana, se ampliaban explícitamente a referencias cristológicas, como la minuciosa representación de la columna de la Flagelación del dintel de la Pasión de la puerta derecha. Como he señalado hace muchos años, su altura, si le quitamos el plinto, es igual que la de la figura de Jesús, en un intento de reproducir o evocar la reliquia con la "mensura Christi" guardada en Roma en la Edad Media en el Aula de los Concilios del Palacio papal (*Patriarchium*) de San Juan de Letrán, junto al ingreso norte, y actualmente conservada en el Claustro de la basílica lateranense[70]. La serie de reliquias representadas en la lastra compostelana (Cruz, Corona de Espinas, Flagelo, Columna) alude probablemente a la obsesión de Gelmírez por obtener reliquias cristológicas para Compostela. Así, según la *Historia Compostelana*, un trozo del sepulcro de Cristo (HC I, 112, 2) y un *Lignum Crucis* de plata (HC II, 57) fueron donados por la reina Urraca al prelado compostelano[71]. A este lote habría que añadir, como ya he explicado en otras ocasiones, el denominado *Lignum Crucis "de Carboeiro"*.

Por otro lado, la figuración de los *arma christi* es una fórmula propia de los ingresos de Baptisterio, en el que la sangre de Cristo simboliza el agua salvífica, como sucede en el Baptisterio de San Juan de Letrán o en el ya citado San Giovanni al Sepulcro (Apulia). Esa misma condición redentora y sacramental no es ajena a Platerías, pues el ingreso oeste donde ese sitúan dichos relieves conecta todavía hoy con el Baptisterio, que entonces debía estar situado en la capilla de San Juan Bautista, junto a la puerta, en el extremo del transepto sur[72].

---

69 KENDALL, C. B., *The Allegory of the Church. Romanesque Portals and their Verse Inscriptions*, Toronto-Buffalo-Londres, 1998, pp. 86, 320 (n. 26); GLASS, D., "Otages de l'historiographie: l'Ordo Prophetarum en Italie", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 44, 2001, pp. 259-273; CASTIÑEIRAS, M., "Cremona y Compostela: de la *performance* a la piedra", en *Immagine e ideologia. Studi in onore di Arturo Carlo Quintavalle*, , Milán- Parma, 2006, 173-179.

70 CASTIÑEIRAS, "Un adro para un bispo", pp. 264, figs. 32, 24; "La catedral románica: tipología arquitectónica y narración visual", *Santiago, la Catedral y la memoria del arte*, Manuel Núñez Rodríguez (ed.), Santiago, 2000, pp. 39-96; "Platerías: función y decoración de un "lugar sagrado", en *Santiago de Compostela: ciudad y peregrino, Actas del V Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Xunta de Galicia, 2001, 289-331.; "Las portadas del crucero de la Catedral de Santiago (1101-1111)", Alfonso VI y su legado, Actas del Congreso Internacional celebrado en Sahagún, C. Estepa, E. Fernández, J. Rivera (dir), León, 2012, p. 215-241. Sobre la disposición de la reliquia en el Aula de los Concilios, véase: CEMPANARI, op. cit., I, p. 65; KESSLER, op. cit., p. 36-37, fig. 32.

71 *HC* I, 112, 2; II, 57, trad. cit., pp. 268, 409. Cfr. CASTIÑEIRAS, "Un adro para un bispo"; "La catedral románica: tipología arquitectónica y narración visual"; "Platerías: función y decoración".

72 Ibidem, pp. 330-332. MORALEJO, S.,"La imagen arquitectónica de la Catedral de Santiago", en *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacopea* (Atti del Convegno Internazionale di Studi, Perugia, 1983), Perugia, 1985, pp. 37-61, espec.p. 47, n. 21.

Ese acento en el sentido salvífico y purificador de los umbrales del templo es una consecuencia directa del desarrollo de la peregrinación entre los siglos XI y XII. En el *Libro de Milagros de Santa Fe* se dice de manera explícita que la santa venerada en Conques apreciaba la virtud de la castidad y que si un habitante de Conques "avait le malheur de franchir la prèmiere clôture de l'église sans s'être purifié de toute souillure", éste sería sin falta castigado durante esa misma jornada ("il ne maquait jamais d'en être puni dans la tournée")[73]. De la misma manera, la puerta (o la cúpula del templo) se convertían además en testimonio perpetuo del carácter milagroso de Santa Fe: los prisioneros liberados por la santa, tal y como nos cuenta su Libro de Milagros, colgaban en ella las cadenas de sus grilletes (*bodies)*, como exvotos, pero de forma anónima, como sucedía con las cruces inscritas del Santo Sepulcro. Así se comenta en Libro de Milagros:

> "Ils ignoraient même le nom de celui qui avait apporté les énormes chaînes que j'ai vues suspendues sous les sculptures de la coupole. Le miracle étant tout récent, les fers n'avaient pas éte soumis à la forge. J'appris cependant que le château où le prisonnier avait été enchaîne porte le nom de BRUCCIADUL (Broussadel), et le seigneur celui d'Emmon"[74].

Es en este preciso contexto de "puerta de los milagros" que habría que entender el hecho de que muchos autores hayan coincidido en llamar la atención sobre el carácter intertextual, vernacular y absolutamente directo del programa iconográfico del portal occidental de Santa Fe de Conques[75]. Dicha fachada, probablemente realizada (o iniciada) en la primera década del siglo XII, estaba en el itinerario de la *Via Podiensis,* que constituía uno de los cuatro caminos que atravesaba Francia en dirección a Compostela, según la *Guía* del LSI. En esta magnífica portada el espectador/peregrino podía encontrar en la absoluta variedad de sus imágenes referencias más o menos explícitas a las historias narradas en los milagros recogidos en el *Liber sancte Fidis*. Dicho texto, que había sido redactado en sus dos primeros libros por Bernard d'Angers entre 1013 y 1020, se completó, en el segundo cuarto del siglo XI, con la adición de dos nuevos libros de milagros. Se trataba, a fin de cuentas, de un verdadero texto de propaganda del santuario, en el que –además de los milagros– se incluía el texto de Pasión y Traslación de santa Fe. No hay que olvidar que todas estas composiciones se recitaban hasta la saciedad en la abadía en forma de sermones públicos, puesto que en 1106 el Papa Pascual II había concedido al entonces abad Bégon III (1087-1107), con toda probabilidad el promotor del portal, el derecho a nombrar a santa Fe en el ordinario de la misa junto a las otras

73 "Comment sainte Foy aime les personnes chastes et repousse celle qui nous ne le sont pas", *Livres des Miracles de Sainte Foy,* I, 27, M. l'Abbé Servières (ed.), *Sainte Foy. Vierge et Martyre,* II, Rodez, 1900, p. 488.

74 "Comment Sainte-Foy délivre les prisonniers qui ont recours à elle", *Livres des Miracles de Sainte Foy* I, 31, ed. cit., ,p. 493.

75 BOUSQUET, L., *Le Jugement Dernier au Tympan de l'église Sainte-Foy de Conques.* Rodez, 1948, p. 42.

vírgenes así como a leer estos textos –Pasión, Traslación y Milagros– durante su vigilia y festividad, el 5 y 6 de octubre[76].

De hecho, en las variadas imágenes del portal encontramos ecos de las historias y de los ritos propios de este centro de peregrinación, que los devotos y peregrinos de Santa Fe podían reconocer perfectamente[77]. Una de ellas se encuentra en la célebre figuración del Infierno, en la escena de la caída del guerrero del caballo, la cual si bien se ha interpretado, siguiendo la *Psicomaquia* de Prudencio, como el castigo de la Soberbia, podía ser perfectamente leída, en clave local, como una referencia al trágico final del caballero Rainon, señor de Aubin, el cual, según el *Liber Miraculorum sancte Fidis* (I, V), se había apoderado previamente de los bienes y terrenos de la abadía. De la misma manera, en el lado del Paraíso y de los elegidos, el gesto de *proskynesis* o adoración de santa Fe ante la mano de Dios recordaba a los peregrinos el ritual de postrarse a tierra que éstos efectuaban delante de la estatua-ídolo de Santa Fe para recibir su gracia (*Liber Miraculorum sanctae Fidis*, III, 6) (fig. 19). Por último, los ángeles que, en el alto de los cielos, hacen sonar sus olifantes para anunciar el Juicio Final del Evangelio de Mateo 25 no son otra cosa que una evocación de los sonadores de olifante de la propia abadía . Éstos soplaban con fuerza sus instrumentos el día de la festividad de la santa, con motivo de la procesión de la estatua acompañada de la exposición pública de sus reliquias, con el objeto de recordar a los fieles el carácter sacro de la misma y espantar así todos los demonios (*Liber Miraculorum sanctae Fidis*, II, 4)[78].

Fig. 19. Santa Fe de Conques (Aveyron), portal occidental, tímpano, lado izquierdo, ca. 1107: Jerusalén Celeste, Santa Fe –arrodillada- es bendecida por la Mano de Dios.

76 CASTIÑEIRAS, "Da Conques a Compostelle" (con abundante bibliografía sobre todas estas cuestiones). Cfr. *Livre des Miracles de Sainte Foy 1094-1994 (Bibliothèque Humaniste de Sélestat, ms. 22)*, Sélestat, 1994, f. 1r.

77 BOUSQUET, op. cit., p. 42; SAUERLÄNDER, W., «*Omnes perversi sic sunt in tartara mersi*. Skulptur als Bildpredigt. Das Weltgerichtstympanon von Sainte Foy in Conques », *Jahrbuch Akademie Wissenschaft Göttingen*, 1979, pp. 33-47, espec. p. 44 ; BONNE, J-C., *L'art roman de face et de profil. Le tympan de Conques*. Aleçon (Orne), 1985, pp. 203-204.

78 CASTIÑEIRAS, "Da Conques a Compostella".

Fig 20. Santa Fe de Conques (Aveyron), portal occidental, tímpano, parte central superior, ca. 1107: ángeles con los *arma Christi*. En los brazos de la cruz se lee: "OC SIGNVM CRVCIS ERIT IN CAELO CVM".

Las referencias a la liturgia propia de la abadía están confirmadas por las inscripciones del portal. Sobre los brazos de la cruz que se alza detrás del Cristo-Juez se lee lo siguiente: «oc signum crucis erat in cielo cum» (fig. 20). Se trata, como han subrayado Robert Favreau y Anne-Marie Bouché, de los versos que se cantaban, en forma de responso, durante la vigilia de las festividades de la Invención (3 de mayo) y de la Exaltación de la Vera Cruz (14 de septiembre): «Hoc signum erit in caelo, alleluia, cum Dominus ad judicandum venerit, alleluia»[79]. Además, el texto posee un sentido directamente ligado a la cultura de la peregrinación que no debemos perder de vista: se trataba, en realidad, de la antífona que se cantaba cuando el peregrino, antes de iniciar su viaje, se ungía en la frente con el signo de la cruz: «Adoramus te, Christe, quia hoc signum crucis erit in caelo cum Dominus ad judicandum venerit». De hecho, los santos con bastón figurados entre los elegidos del Juicio Final, normalmente identificados con el

79 FAVREAU, R., *Corpus des Inscriptions de la France Médiévale*, vol. 9, Poitiers, 2002, p. 24; BOUCHE, A-M. 2006: "Vox imaginis: Anomaly and Enigma in Romanesque Art", *en The Mind's Eye. Art and Theological Argument in the Middle Ages*, J. F. Hamburger y A-M. Bouché (eds.). Princeton, NJ, 2006, pp. 306-335, espec. pp. 317-318.

eremita Dadon y San Caprasio (fig. 21), podrían ser vistos a ojos de los peregrinos como su ALTER EGO en el Paraíso.

Fig. 21. Santa Fe de Conques (Aveyron), portal occidental, tímpano, lado izquierdo, ca. 1107: procesión de los elegidos, con la representación, entre otros de los santos eremitas Dadon y Caprasio con su bastón.

Además, estoy convencido de que Conques es uno de los primeros portales parlantes del Románico: una obra perfectamente meditada para un centro de peregrinación en el Camino hacia Compostela. El portal actúa, con respecto al peregrino, de la misma manera que los textos recitados del *Libro de Milagros de Santa Fe*: su objetivo es conmover al espectador y hacerlo partícipe de la exaltación del culto a las reliquias como medio para alcanzar un lugar privilegiado en el Más Allá. Por otra parte, resultan obvias las relaciones formales, iconográficas y funcionales, entre el portal de Conques y otra gran puerta de una iglesia de peregrinación: la fachada de Platerías de la Catedral de Santiago. Con toda probabilidad, ambas obras se realizaron en la primera década del siglo XII y en ellas participaron dos maestros formados en el taller del abad Bégon III: el Maestro de las Tentaciones y el Maestro de

la Traición. El resultado resulta obvio, ya que ambos portales comparten un repertorio formal e iconográfico propio de esta cultura "parlante" de la peregrinación[80].

Con respecto a la configuración de lo sagrado en el interior de los edificios, Santiago presenta algunas peculiaridades respecto a los modelos prestigiosos de Roma. Es cierto que Gelmírez, tal y como hemos visto antes, imitando los modelos de las basílicas romanas, situó la *confessio* compostelana en la parte trasera del altar mayor, en una cámara baja o semisubterránea (fig. 22). Según la descripción del la Historia Compostelana (I, 18), esta capilla, dedicada a la Magdalena, estaba " por debajo de las dos columnas del altar que sostienen el baldaquino", emulando así

Fig. 22. *Confessio* de la Magdalena de la Catedral de Santiago de Compostela: reconstrucción hipotética en 3D. Autor: Tomás Guerrero – MagnetoStudio 2010 © S. A. de Xestión do Plan Xacobeo. Asesoría científica: Manuel Castiñeiras

80 El viejo tópico de la relaciones entre Conques y Compostela -defendido por A. K. Porter, P. Deschamps, M. Aubert, G. Gaillard, Louis y Jacques Bousquet y J-C. Fau-, a partir de las similitudes entre algunos relieves de Platerías y el portal francés ha sido tratado recientemente, con argumentos distintos, por J. WIRTH (*La datation de la sculpture médiévale*, Droz, Ginebra, 2004, pp. 72, 237-239), J. WILLIAMS ("Framing Santiago", en C. Hourihane (ed.), *Romanesque. Art and Thought in the Twelfth Century. Essays in Honor of Walter Cahn*, Index of Christian Art-Department of Art & Archaeology Princeton University-Penn State University Press, 2008, pp. 219-238) y el que firma estas páginas ("Da Conques a Compostella"; "Didacus Gelmirius").

los tramos rectos de las criptas anulares romanas, que constituían, como en ellas, el punto más cercano de contacto entre los peregrinos y el oculto y enterrado relicario apostólico. Del mismo modo, intentó señalizar ese lugar, imitando la parafernalia de los altares basilicales romanos, con un ciborio y un frontal de plata (fig. 23)[81].

Fig 23. Altar de Gelmírez: reconstrucción hipotética en 3D. Autor: Tomás Guerrero – MagnetoStudio2010 © S. A. de Xestión do Plan Xacobeo. Asesoría científica: Manuel Castiñeiras.

La consagración del nuevo altar de Gelmírez probablemente a la vuelta de su segundo viaje a Roma, donde el 21 de octubre de 1105 Pascual II le había concedido la dignidad de palio en la basílica de San Lorenzo Extramuros. La fecha de la "consagración" del nuevo altar mayor de Santiago se recuerda a través de dos testimonios epigráficos, en una voluntad convertir al monumento "parlante" de su propia historia constructiva. El primero, la inscripción conmemorativa de los muros de la Capilla del Salvador , dice explícitamente que ésta capilla fue consagrada "treinta años después" de la fundación del monumento ("ANNO

81 Para un estado de la cuestión del altar de Gelmírez, con el acopio de todas las fuentes existentes y la formulación de nuevas hipótesis, véase: CASTIÑEIRAS, M., NODAR, V., "Para una reconstrucción del altar mayor de Gelmírez: cien años después de López Ferreiro", *Compostellanum. Estudios Jacobeos*, LV, 3-4, 2010, pp. 575-640.

[MILENO?] [SE]PTVAGENO QUI[N]TO [FUN]DATA IACOBI", es decir, en 1105. En dicha fecha se habría producido la consagración de todos los altares en torno a la cabecera, tal y como se explica en la *Historia Compostelana* (I, 18) –María Magdalena, el Salvador, san Pedro, san Andrés, san Fructuoso (san Martín), san Juan Bautista, san Juan Apóstol, santa Fe, santa Cruz y san Miguel-, cuya inauguración está en directa relación con la restauración y agrandamiento del nuevo altar mayor a Santiago (HC I, 18). Aunque no sabemos con certeza el momento exacto de su conclusión, un segundo testimonio epigráfico, perdido, nos ayuda a la labor: la *Guia* del LSI (V, 9) nos habla de la inscripción conmemorativa que Gelmírez mandó cincelar en el nuevo frontal de plata que decoraba dicho altar que "hizo cuando un quinquenio su episcopado cumplió":

"Hanc tabulam Didacus presul iacobita secundus
Tempore quinquenni fecit episcopii.
Marcas argenti de thesauro iacobensi
Hic octoginta quinque minus numera.
Et deorsum hec littere habentur:
Rex erat Anfonsus, gener eius dux Raimundus,
Presul prefatus quando peregit opus."[82]
(Diego segundo, prelado que fue de Santiago, esta tabla
hizo cuando *un quinquenio su episcopado cumplió*
y del tesoro del santo apóstol setenta con cinco
marcos de plata para coste de la obra contó.
También abajo se encuentra la inscripción:
Rey era entonces Alfonso y su yerno el conde Raimundo
cuando el prelado dicho tal obra a cabo llevó." [83]

Aunque fue elegido en el año 1100, Gelmírez no fue consagrado hasta la Pascua de 1101 (22 de abril), por lo que ese quinto año se refiere al período comprendido entre el 22 de abril de 1105 y el de 1106. En mi opinión, el 30 de diciembre de 1105, festividad de la Traslación del Apóstol es una fecha plausible para la consagración de los altares de la cabecera, mientras que para la colocación del formidable mobiliario litúrgico en plata dorada y esmaltes (baldaquino y frontal), ésta tanto pudo realizarse ese día como el 22 de abril de 1106, tal y como bien podría deducirse de la citada inscripción[84].

Por ello, las fórmulas que atribuyen a Gelmírez la autoría del altar -"hanc tabulam fecit" y "peregit opus"- recuerdan a la del *arca cypressina* del *sancta sanctorum* (capilla de San Lorenzo) del Palacio de Letrán, realizada por el Papa León

82 *Liber Sancti Jacobi. "Codex Calixtinus"*, V, 9, ed. lat. de K. Herbers y M. Santos Noia, Santiago de Compostela, 1998, p. 255 (a partir de ahora citado como LSI, ed. lat)

83 LSI, V, 9, trad. cit, pp. 566-567

84 CASTIÑEIRAS-NODAR, "Para una reconstrucción del altar mayor de Gelmírez". Pp. 583-587.

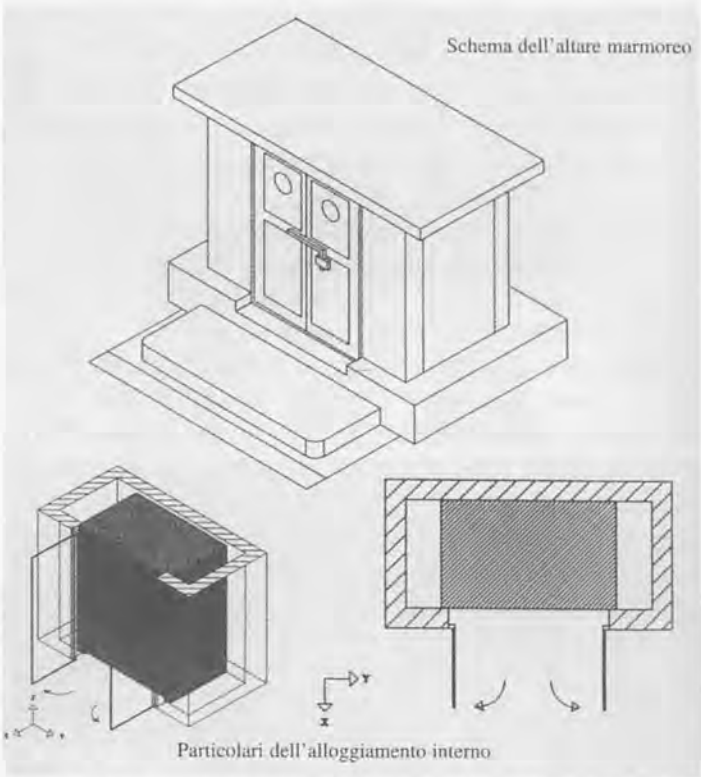


Fig. 24. *Arca cypresina* del *sancta sanctorum* (antigua capilla de San Lorenzo) del Palacio de Letrán (795-816).

III (795-816) (fig. 24), en la que se lee: "LEO INDIGNUS TERCIUS EPISCOPUS DEI FAMULUS FECIT"[85]. Esta arca-relicario, descrita por Juan Diácono en el siglo XII, estaba encapsulada dentro de un altar marmóreo y su función era la contener una serie de reliquias cristológicas destinadas de culto privado del papa -esponja con sangre, piedra del sepulcro, columna de la Flagelación, lanza, trozo de la cruz, piedra de la transfiguración[86]-, y desde el siglo XIII se ubica en el altar del *sancta sanctorum* de Nicolás III (1277-1280). El altar mayor de Santiago realizado bajo el gobierno de Gelmírez era también una verdadera arca-relicario, pues en él se guardaba la primitiva ara apostólica de la basílica de Alfonso II –que se podía contemplar retirando el frontal de plata, según cuenta el *Liber sancti Iacobi* (V, 9) [87]-, un trozo del sepulcro de Cristo (HC I, 112, 2) y presentaba además en el suelo, según testimonios modernos, una pequeña cavidad que comunicaba con la cámara

85 CEMPANARI, op. cit., I, p. 235-249, fig. 49.

86 *IOHANNIS DIACONI Liber de ecclesia Lateranensi*, col. 1556.

87 "sed in antea apertum, ita ut videri aperte potest, ablata tabula argentea, altare vetus, LSI, V, 9, ed. lat., p. 255.

del sepulcro de Santiago, según el testimonio de Ambrosio de Morales en 1572[88]. Por ello, en dicho altar, siguiendo las costumbres propias de las basílicas mayores romanas, sólo podían celebrar en él los siete cardenales-presbíteros nombrados por Gelmírez a tal efecto[89]. No cabe pues duda alguna sobre la prestigiosa impronta romana que el prelado compostelano imprimió a la *hierotopía* (o creación de lo sagrado) en el nuevo altar románico de Santiago[90].

No obstante, ese altar, como se ha reconstruido recientemente en el 3D de la exposición, *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, iba más allá de las citas romanas comentadas hasta ahora. Éste presentaba la peculiaridad de ser un lugar cerrado y precintado con rejas, al que sólo accedía la curia compostelana, con objeto de preservar el *sancta sanctorum* y los tesoros del Apóstol. Diversos textos nos certifican esa imagen: en 1112, en una visita de la reina Urraca (HC I, 36) se habla, por primera vez, de la puerta del altar; en 1136, ante la furia de los sublevados, Gelmírez se refugia en éste cerrando las puertas de hierro (HC III; 47-48); años más tarde, hacia 1240, el *Libro de Constituciones* (I, f. 72r-73r) del Archivo de la Catedral de Santiago, al describir el funcionamiento de los custodes del altar del apóstol nos habla todavía de la puerta de acceso al mismo ("portis altaris beati Iacobi").[91]

Esta forma de preservar el altar como un gran tesoro enrejado era propio de los grandes centros de peregrinación de Occidente y no de Roma. El modelo compostelano se basaba, sin duda, en la basílica de Santa Fe de Conques (fig. 25), probablemente visitada por Gelmírez en su viaje de 1105 a su paso por Cahors[92], donde en ese espacio sagrado se guardaba el suntuoso tesoro de la abadía y el célebre ídolo-relicario de la santa. En este santuario las rejas adquirían además un valor penitencial y votivo muy especial, propio de los centros de peregrinación, ya que para forjarlas los monjes habían utilizado los grilletes traídos a hombros como exvotos por los cautivos liberados por santa Fe. De esta manera, las rejas se

88 CASTIÑEIRAS-NODAR, "Para una reconstrucción del atar mayor de Gelmírez", pp. 589-591 (n. 36), p. 609.

89 Gelmírez instituyó a siete cardenales "conforme al rito y según la norma de la sede apostólica" (HC, I, 13, trad. cit., p. 92), tras la autorización de Pascual II en la bula *Ecclesiam suam* del 31 de diciembre 1101; años más tarde, el 30 de septiembre de 1108, con la bula *Pie voluntatis*, este mismo Papa ratificaba asimismo la opción de Gelmírez por cardenales presbíteros. Véase, al respecto: LÓPEZ ALSINA, F., "De la *magna congregatio* al cabildo de Santiago: reformas del clero catedralicio (830-1110)", en *IX Centenário comemorativo da dedicação da Sé de Braga 1089-1989*, t. I, Braga, 1990, p. 735-762, espec. p. 762, nota 77.

90 Para el concepto de hierotopía o creación de los sagrado, remito a LIDOV, A., "Hierotopy: the creation of sacred spaces as a form of creativity and as a subject of cultural history", en *Hierotopy. The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, A. Lidov (ed.), Moscú, 2006, pp. 32-58.

91 Para el acceso a todas estas fuentes, con bibliografía comentada, véase CASTIÑEIRAS-NODAR, "Para una reconstrucción del altar mayor de Gelmírez", pp. 593-599. Agradezco al Deán-archivero de la Catedral de Santiago, D. José Maria Díaz Fernández, las facilidades dadas para la consulta del *Libro de Constituciones*. Para una edición de dicho texto, consúltese LÓPEZ FERREIRO, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, V, Santiago, 1902, pp. 64-67 (ap. XXV), 94-95,

92 CASTIÑEIRAS, "Didacus Gelmirius".

Fig. 25. Santa Fe de Conques, iglesia abacial, presbiterio y altar mayor (ca. 1050-1070), con su cierre de rejas románico. Foto: Victoriano Nodar.

convertían en un gran exvoto, en una obra anónima y colectiva, muestra patente del agradecimiento de los pregrinos a una santa milagrosa:

> "À vrai dire, elles sont la plus admirable décoration de l'église, après les splendides bijoux du trésor"[93]

La peculiar topografía sagrada gelmíriana estaba, pues, centrada por el eje transversal del transepto, de norte a sur, con entrada de los peregrinos desde la *porta francigena* y visita a la *confessio* de la Magdalena. No obstante, a finales del siglo XII se inicia un nuevo programa decorativo, dirigido por el Maestro Mateo, como gestor o superintendente de obras, aconsejado seguramente por el chantre de la catedral, que varió esta primitiva topografía sagrada gelmiriana[94]. Sus obras, iniciadas en la década de 1160, persiguen la realización de un nuevo eje longitudinal, de oeste a este, con la creación de una fachada traslúcida –el Pórtico de la Gloria-, un coro de canónigos -verdadera Jerusalén Celeste- y, por último, en tercer lugar, con vistas a la consagración, la colocación de la estatua de Santiago el Mayor entro-

93 "Comment Sainte Foy délivre les prisonniers qui ont recours à elle", *Livre des Miracles de Sainte Foy*, ed. cit., p. 493.

94 CASTIÑEIRAS, M., "El Maestro Mateo o la unidad de las artes", pp. 206-207.

nizado detrás del altar mayor en 1211, que marcaba el punto focal de ese nuevo eje longitudinal (fig. 26). Con ello se estaba alterando la primitiva topografía sagrada de Gelmírez -centrada por el eje transversal del transepto- y se proponía una nueva *hierotopía* o creación de lo sagrado que marcaba una línea de Oeste a Este. Para ello se recurrió a fórmulas sencillas pero eficaces: la estatua del altar era una repetición del modelo de la estatua sedente del parteluz del Pórtico de la Gloria. Se trataba de

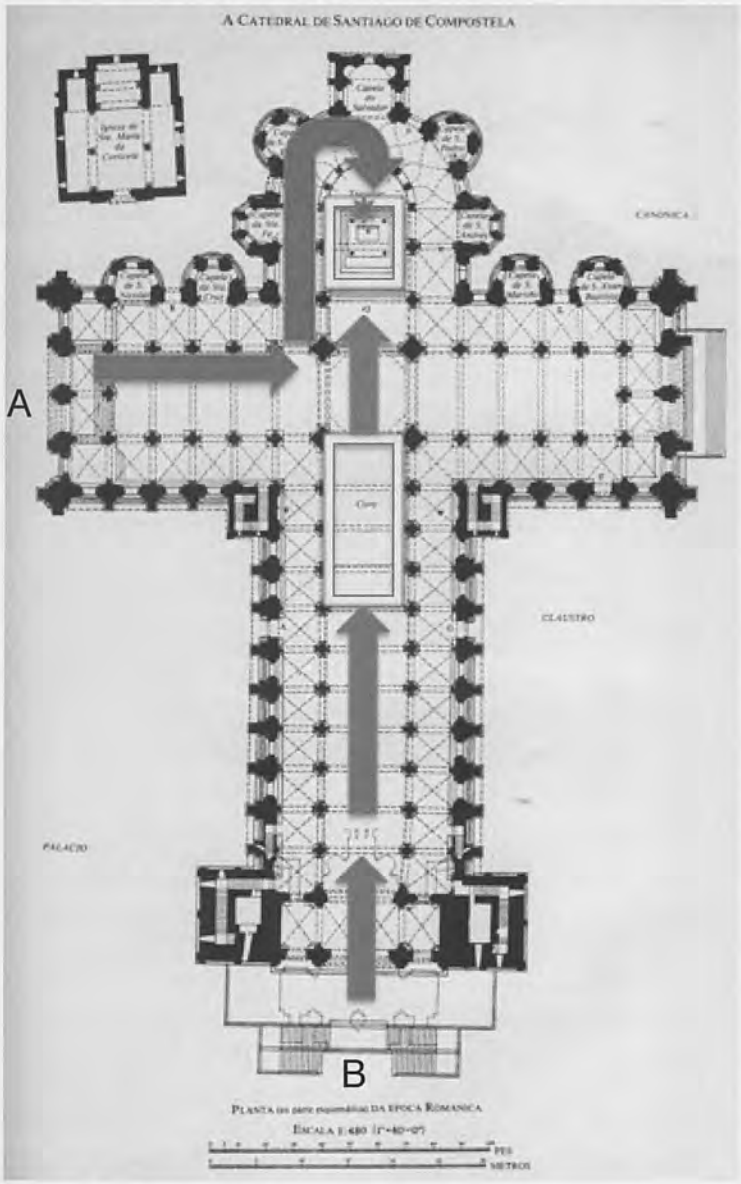


Fig. 26. Evolución de la *hierotopia* e itinerario de los peregrinos en la Catedral de Santiago. A. Itinerario transversal de la época de Diego Gelmírez. B. Itinerario longitudinal concluido con la consagración de 1211.

una Santiago Mayor entronizado (fig. 27), con cartela y báculo en tau –preceptivo de los arzobispos compostelanos-, tal y como se observa todavía en la miniatura del Tumbo B, donde se documenta su aspecto en el siglo XIV antes de la reforma barroca de la estatua[95].

Fig. 27. Catedral de Santiago, Altar Mayor: estatua de Santiago Apóstol (ca. 1211) sin la esclavina moderna.

Muy probablemente el origen de esta novedosa iconografía mateana de Apóstol, vestido con el pontifical, está en la *via francigena* italiana donde se produjo la asimilación del mismo a la imagen de San Pedro *in cathedra*. De hecho, en la iglesia de Sant'Iacopo di Altopascio (Lucca), donde desde la segunda mitad del siglo XI existía un hospital de peregrinos, se realizó entre 1175 y 1200 un hermoso altar

95 TAÍN, M., "Los tres Santiagos de la Capilla Mayor de la Catedral de Santiago: iconografía, cultos y ritos", *Visitandum est: Santos y Cultos en el Codex Calixtinus*, P. Caucci von Saucken (ed.), Actas del VII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos (Santiago 2004), Santiago, 2005, pp. 277-303.

pétreo con las imágenes gemelas *in cathedra* de Santiago y San Pedro, en las que el primero porta también una cartela y un báculo en tau[96]. No deja de ser sugerente que este nuevo estatus alcanzado por Santiago coincida con el reconocimiento de sus dominios universales bajo la protección de la Santa Sede en 1174. Por otra parte, la presencia "física" del santo en el altar era una tradición propia del Macizo Central francés, pues se documenta desde el siglo X en el santuario de Santa Fe de Conques, con su célebre estatua-relicario, así como en numerosas iglesias de Auvergne en el siglo XII, donde el día de su festividad era común la colocación sobre altar de efigies o bustos-relicarios retratados en acto de bendecir[97].

Ese carácter ceremonial no es ajeno a la estatua jacobea, si bien en este caso se trata de una instalación permanente, cuyo objetivo era señalar el lugar de la tumba apostólica. No hay que olvidar, sin embargo, que su colocación se hizo con motivo de la consagración de 1211, en una parafernalia que abarcaba también la disposición de doce cruces pétreas. Con ello el arzobispo Pedro Muñiz convertía en permanente el rito lustral de dibujar doce cruces en los muros del templo y evocaba con su colocación mayoritaria sobre puertas menores del interior de la basílica las doce puertas de la descripción de la Jerusalén Celeste (Ap. 21, 12)[98]. Las cruces campean entre los signos del Sol y la Luna, pues en la ciudad celestial no habrá ni noche ni sol (Ap. 22,4), y de sus brazos penden el Alfa y la Omega, símbolo de Cristo (Ap. 22,13). Enmarcadas en tondos cubiertos de diversos epígrafes, éstos celebran la fecha de consagración del templo – jueves de la tercera semana de Pascua de la Era de 1249-, su celebrante –el obispo Pedro IV-, así como la dedicación de este Templo de Dios ("Aula Dei") al Sumo David ("summo David), en honor de Santiago Zebedeo, simbolizando a Cristo y a los doce apóstoles, cuyo signo de la cruz es el camino de la luz ("quod via sit lucis")[99].

Lamentablemente no sabemos exactamente cómo tuvo lugar la ceremonia, pero como bien recuerda el Profesor Pedro-Romano Rocha, en la tercera semana de Pascua, en Compostela se cantaban en el oficio divino los responsorios compuestos

96 MILONE, A., "Relieve de Santiago de Altopascio", en *Compostela y Europa*, ficha nº 24, pp. 358-361.

97 CASTIÑEIRAS, "El Maestro Mateo o la unidad de las artes", pp. 207-209, fig. 16

98 Las cruces se encuentran ubicadas en distintos lugares: en la antigua entrada de la Capilla de las Reliquias, en el quinto y primer tramo del muro de la Epístola, en el muro entre la puerta de acceso a la sacristía y al claustro, junto a la puerta que conduce a la Plaza de la Quintana, en la Puerta Santa, en el arco de acceso a la Capilla de Nuestra Señora la Blanca, sobre la Puerta del Santo Espíritu, junto a la Capilla de Santa Catalina, en el primer y sexto tramo del muro del Evangelio, y en la puerta que conduce a la cripta (primer tramo del muro del Evangelio). Cfr. ROMANO, D. L. F., *Traducción de las principales inscripciones antiguas que se hallan en la S. M. Iglesia de Santiago hecha en 1816 por D. L. F. Romano*, Santiago, 1879; TAÍN, M., *Dibujos históricos, epigráficos y heráldicos del Archivo de la Catedral de Santiago*, A Coruña, 2002, pp.124-148.

99 Para el desarrollo de los textos latinos y su traducción, véase: ROMANO, op.cit.; TAÍN, *Dibujos históricos*, pp. 124-148.

a partir del Apocalipsis[100]. Esa coincidencia entre decorado artístico y celebración litúrgica no parece una casualidad, pues como se lee en la propia acta de consagración el rey Alfonso IX se declara exultante de haber dotado "a la iglesia con lo exigido en los libros litúrgicos"[101]. De hecho, a vista de todo lo expuesto parece que el carácter escenográfico de la obra del taller de Mateo –remonumentalización, macizo occidental, coro de canónigos, estatua de culto, iluminación y cruces conmemorativas- está al servicio de una mayor y nueva parafernalia litúrgica, en la que evidentemente, como he señalado recientemente, el chantre o capiscol, es decir, el maestro cantor, encargado de las procesiones y del uso de los libros litúrgicos contaría en las decisiones tanto o más que el célebre gestor de las obras[102].

Un recién inaugurado Pórtico de la Gloria, exultante con toda su policromía[103], debía producir en el espectador un efecto sobrecogedor, en el que la obra de arte se transformaba en visión. De hecho, el apóstol san Juan nos advierte en su libro abierto de lo que está a punto de acontecer: "VIDI CIVITATEM SANCTAM IERUSALEM DESCENDENTEM DE CAELO A DEO" (Ap. 21, 2). De ahí la importancia que tiene para entender su percepción contemporánea el texto latino de la *Visión de Thurkill*, compuesto en Inglaterra hacia 1206 y en la que se narra el viaje del alma de un labrador de Stisted (Colchester, Essex) a la basílica jacobea tan sólo dieciocho años después de la colocación de los dinteles del Pórtico. Se trata, sin duda, de la primera *ekphrasis* del Pórtico de la Gloria y por extensión de la nueva remodelación de la basílica que se estaba llevando a cabo. De ahí que a la entrada los reciba "sanctus Iacobus quasi infulatus, qui videns peregrinum suuum"[104]: un Santiago adornado con ínfulas, que lo reconoció como su peregrino.

---

100 ROCHA, P. R., "La liturgia en Compostela a fines del siglo XII", en *Actas del Simposio Internacional sobre "O Pórtico da Gloria e a arte do seu tempo" (Santiago de Compostela, 3-8 octubre de 1988)*, A Coruña, 1991, pp. 397-408, espec., 397.

101 1211, Abril, 21. Compostela. Acta de Consagración de la Basílica de Santiago, copia del Archivo de la Catedral, Tumbo B, f. 207, CABANO, J. I., *Los Reyes y Santiago*, Xunta de Galicia, Consellería de Cultura y Deportes, Catálogo de la Exposición celebrada en el Museo de la Catedral, agosto-diciembre 1986, Santiago, 1988, p. 123.

102 CASTIÑEIRAS, "Maestro Mateo o la unidad de las artes".

103 La recuperación de la policromía original del Pórtico se inició en 1992-1993 bajo la dirección de Carla del Valle, que no pudo continuar sus trabajos. En la actualidad, gracias al *Proyecto Catedral* de la Fundación Pedro Barrié de la Maza se está llevando a cabo el estudio y la consolidación de estos restos pictóricos de gran valor para entender el aspecto y estética primigenia de la obra de Mateo.

104 *Visio Thurkilli*, ed. P. G. Schmidt, Leipzig, 1978, pp. 10-11. Véase también: SCHMIDT, P. G., "The Vision of Thurkill", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 41, 1978, pp. 50-64. Aunque R. Plötz llamó la atención sobre el importante papel desempeñado en dicha vision por el apóstol Santiago ("Visión y realidad", *Compostellanum*, 40, 1995, pp. 339-365, espec. 359-365), el citado autor no se detiene a analizar las obvias referencias que existen en el texto con respecto a la basilica jacobea. Por ello, siguiendo la sugerentes ideas de A. Bugge ("Dommedagssvalen ved Verdens Ende", en *Museum. Kunsthistoriske Studier*, I, C. Elling (ed.), Kobenhavn, 1948, pp. 34-160, espec. 159), he profundizado en la idea de que en la *Visio Thurkilli* se encuentran las primeras *ekphraseis* del Pórtico de la Gloria: "El Concierto del Apocalipsis en el arte de los Caminos de Peregrinación", en C. Villanueva (ed.), *El Sonido de la Piedra, Actas del Encuentro sobre Instrumentos en el Camino de Santiago*, 2005, pp. 119-164, espec. 145-147; "Maestro Mateo o la unidad de las artes", pp. 231-232

Fig. 28. Catedral de Santiago, Pórtico de la Gloria, arco central, parteluz, 1168-1188: Santiago Apóstol.

Se trata sin duda alguna del Santiago entronizado con vestimentas pontificales de parteluz del Pórtico (fig. 28), el cual no duda en invitarle a contemplar la pesa de las almas, su sufrimiento en el Purgatorio, los distintos tormentos de los pecadores en el anfiteatro del terror así como las cándidas almas de los bienaventurados que esperaban ser introducidas por san Miguel en la puerta occidental del templo que estaba siempre abierta: "Eratque porta quedam speciosa atque amplissima semper patens in occidentali fronte ipsius templi, per quam introducebantur a sancto Michaele anime ex toto candidate"[105].

Creo que el texto de la Visión de Thurkill necesita dos lecturas cruzadas, cada una desde una orilla del Atlántico. Por una parte, probablemente desde el punto de vista compostelano no existe un texto más sugerente para entender la amplia

105 *Visio Thurkilli*, ed. cit., pp. 29-30.

parafernalia del programa iconográfico del Pórtico de la Gloria, pues en la visión se describe la estatua del santo patrón engalanado en el parteluz que recibe a sus peregrinos y les comenta el programa iconográfico del arco derecho (fig. 29) y de las enjutas. Además la cita a las puertas abiertas del templo, que ya recogía uno de los sermones del LSI (I, 18) al referirse a la basílica jacobea, no deja duda sobre el lugar donde nos encontramos. Por último, esta puerta del peregrinación en el Occidente, en el *Finis Terrae,* se convierte en este texto en una verdadera metáfora de la Puerta del Cielo y su basílica en la imagen terrena de Jerusalén Celeste. Según la descripción de Thurkill, tras la espera, las almas coronadas ascendían y sus rostros y coronas brillaban como el oro ("quorum vultus et corone velut aurea luce rutilabant")[106]. Allí -prosigue el relato-, cada día a algunas horas se escuchaban los cantos celestiales, como si todo tipo de instrumentos musicales se tocase a la vez en una melodía concordada ("singulis diebus per nonnullas horas cantica de Celis audiunt, velut si omnia musicorum instrumentorum genera concordi medolida simul concreparent"[107]. No había mejores palabras para describir la experiencia

Fig. 29. Catedral de Santiago, Pórtico de la Gloria, arco lateral derecho, 1168-1188: Juicio Final, división de los Elegidos y los Condenados, presididos por Cristo Juez y San Miguel.

106 *Visio Thurkilli* ed. cit., p. 32.

107 *Visio Thurkilli,* ed. cit., pp. 32-33.

Fig. 30. Catedral de Santiago, Pórtico de la Gloria, arco central, 1168-1188: los Ancianos Músicos y almas coronadas de la Jerusalén Celeste.

de aquel nuevo pórtico recién pintado y dorado –tal y como todavía se aprecia en las figuras del tímpano- en una hora en que resonasen los cantos del coro de canónigos y diesen así voz y música a las figuras pétreas de los Ancianos (fig. 30) y de las almas coronadas.

Desde un punto de vista británico, el viaje a Compostela que narra la *Visio Thurkilli* es una muestra del creciente interés del culto jacobeo en Inglaterra entre los siglos XII y XII. Éste se centraba principalmente en la abadía real de Reading, la cual siendo fundada en 1121 por Enrique I, había sido enriquecida por éste hacia 1126 con la donación de una reliquia de la mano de Santiago traída por su hija, la viuda emperatriz Matilde. Muy pronto ésta adquirió una gran reputación, sobre todo a partir de 1155, de manera entre 1190-1200 se elaboró en la abadía un libro de veintiocho milagros esparcidos por la geografía inglesa[108]. Es, precisamente, en este contexto que habría que entender las aventuras del pobre labrador Thurkill. En primer lugar, éste procedía de Stisted, una parroquia de Essex. En este condado la abadía poseía algunas tierras[109] y de allí era también original una de las protagonistas de los milagros de Santiago en Reading: Alice de Essex, quien, siguiendo las órdenes del Apóstol, viajó a la abadía donde su brazo inmóvil se curó[110]. En segundo lugar, en una de las donaciones del cartulario de la abadía se nos informa que un tal Thomas de Herewardsley recibió entre 1226 y 1228 a cambio de un terreno por parte del abad una renta anual así como 20 sueldos para

108 *Reading Abbey Cartularies: Egerton 3021, Harley 1708 and Cotton Vespasian E XXV*, B. R. Kemp (ed.), I, Cadmen Fourth Series, 31, Londres, 1986, pp. 13-19; KEMP, B. R., "The Miracles of the Hand of St. James translated, with an introduction", *Berkshire Archeological Journal*, 65, 1970, pp. 1-19, espec. 1-3.Véase también LEYSER, K., "Frederick Barbarossa, Henry II and the hand of St. James", *The English Historical Review*, 356, 1975, pp. 481-506; TAYLOR, B., "The Hand of St. James", *Berkshire Archaelological Journal* 75, 1994-1997, pp. 97-102.

109 *Reading Abbey Catularies*, I, nº 263-266, pp. 221-224.

110 KEMP, "The Miracles of the Hand", Miracle VIII, p. 9-10.

ir a Santiago de Compostela por el alma de su padre: "Dederunt etiam mihi dicti abbas et conventos vigitnti solidos in gersoma ad iter deum in trasmarinus partibus peragendum ad Sanctum Jacobum pro anima patris mei"[111]. Todos estos datos indicarían la existencia a inicios del siglo XIII de una peregrinación de Inglaterra a Galicia fomentada por el culto jacobeo de Reading, en la cual el apóstol Santiago parece haber adquirido un importante papel como psicopompos, tal y como se deduce de la *Visio Thurkilli* o del viaje transmarino de Thomas de Herewardsley.

No obstante, al autor de la Visión de Thurkill le faltó el poder contemplar la basílica acabada, con la estatua de Santiago presidiendo el altar mayor (fig. 27). Desde allí, el Apóstol actuaría más que nunca para almas devotas y peregrinos como un nuevo psicopompos e intercesor en el Más Allá. De hecho, la colocación de la estatua en 1211 tuvo muy pronto eco en las representaciones iconográficas peninsulares. Así en la iglesia de Santiago de Turégano (Segovia), dos relieves absidiales, recientemente restaurados por María Suárez-Inclán en toda su policromía medieval, nos muestran una primera recepción de la colorista parafernalia del nuevo altar jacobeo[112]. A la izquierda, un Santiago el Mayor (fig. 31), con el báculo en tau, lleva

Fig. 31. Santiago de Turégano (Segovia), ábside, relieve izquierdo, ca. 1232: Santiago el Mayor con báculo en tau y libro. Foto: María Suárez-Inclán

111 *Reading Abbey Cartularies*, II, B. E. Kemp (ed.), Londres, 1987, nº 1052, pp. 222-223.

112 Sobre el monumento, véase: RODRÍGUEZ MONTAÑÉS, J. M., "Turégano, Iglesia de Santiago Apóstol", en *Enciclopedia del Románico de Castilla y León. Segovia. III*, Aguilar de Campoo (Palencia), 2007, pp. 1743-1752. Tras su restauración, financiada por la Dirección General de Patrimonio de la Junta de Castilla y León, el conjunto fue inaugurado oficialmente en julio de 2010. Durante los trabajos llevados a cabo por el equipo de María Suárez-Inclán durante los años 2009 y 2010 se me encargó la redacción de un informe histórico-artístico que permanece inédito. No obstante, sus resultados serán publicados próximamente en el número 3 de *Ad Limina. Revista de Investigación del Camino de Santiago y de las Peregrinaciones*.

Fig. 32. Santiago de Turégano (Segovia), ábside, relieve derecho, ca. 1232: peregrinos a Santiago bajo Cristo en Majestad. Foto: María Suárez-Inclán

rrolla la escena: ante la estatua pétrea y pintada del Apóstol del altar mayor de la Catedral de Santiago. Algunos motivos abundan en el decorado interior de la catedral: si el Cristo en Majestad pudiera ser una evocación del altar de plata de Gelmírez (fig. 2), los bustos con el Sol y la Luna) que sobrevuelan dicha figura recuerdan los de la cripta del Pórtico. Del mismo modo, el capitel con el castigo del avaro que se dispone a la derecha de dicho de relieve es una referencia al existente en la contrafachada del Pórtico de la Gloria[113].

En mi opinión, los enigmáticos relieves de Turégano, de un estilo tardorrománico muy avanzado, fueron realizados hacia 1232 y están relacionados con algunos hechos históricos de cierta relevancia. El 10 de julio de 1232 el arzobispo de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada, y el obispo de Segovia, don un libro con el epígrafe "IA (C)/OBVS/ APOSTO/LVS", que no deja duda alguna sobre su cita a la estatua pétrea compostelana. A la derecha, bajo un Cristo en Majestad bendiciente (fig. 32), que porta en la mano un libro con el epígrafe "IES/VS", se representa un grupo de seis peregrinos: arriba, tres caminando –el primero de ellos con la cinta pintada de la escarcela (fig. 33)-; abajo, tres arrodillados, con ropas más lujosas, pudiéndose identificar la figura central con una mujer.

Aunque desconocemos de quién se trata, queda claro dónde se desa-

Fig. 33. Santiago de Turégano (Segovia), ábside, relieve derecho, ca. 1232: detalle de los peregrinos del registro superior. Foto: María Suárez-Inclán

113 Así lo publiqué en "Maestro Mateo o la unidad de las artes", pp. 232-233, figs. 42-44.

Bernardo, se encuentra en Turégano para emitir cada uno un documento de concesión de indulgencias a quienes visiten la catedral de Santa María de Segovia en el aniversario de su consagración -16 de julio-, o en el día de la Magdalena, o diesen limosna por no poder venir[114]. La inusitada presencia en Turégano de ambos prelados probablemente estuvo motivada por la consagración de los nuevos templos parroquiales de san Miguel y Santiago. Tan sólo unos años antes, Bernardo, recién elegido obispo de Segovia, se había consagrado en 1228, con la presencia del legado apostólico Juan de Sabinia, la catedral románica de Segovia, cuyo altar de la epístola se dedicaba al apóstol Santiago[115].

Una construcción de la iglesia de Santiago de Turégano entre 1220 y 1232 enlaza perfectamente con el estilo e iconografía de sus relieves, deudores de la nueva sistematización de la estatua de Santiago el Mayor en la Catedral de Santiago en 1211 pero también de la nueva situación política del reino de Castilla, regido desde 1217 por Fernando III, un monarca hijo del rey de Galicia y León, Alfonso IX, y que desde 1230 se encarga de unificar definitivamente ambos reinos. Muy probablemente la elevación de la iglesia estuvo relacionada con la fundación de alguna *confraternitas* en honor al apóstol que financiaría en parte la construcción de la iglesia.

A este respecto, convendría llamar la atención sobre la curiosa escena de los peregrinos ante la estatua de Santiago representados en Turégano. De éstos, los tres personajes arrodillados (fig. 34), lamentablemente privados de su policromía original, parecen responder por su tocado e indumentaria a los estamentos de los privilegiados, de ahí que desde siempre los autores que los han estudiado hayan querido ver en ellos erróneamente una representación de los Reyes Magos[116]. El primero, una figura masculina, de media melena y barba, lleva su mano derecha al pecho en acto de contrición, porta un bonete corto que presenta incisiones triangulares propias de una corona y se apoya con su izquierda en un bastón El segundo, una figura femenina, está tocada con un bonete terminado en punta que le cubre el cuello, propio de las damas aristocráticas de la época, y porta igualmente en su izquierda un bastón. Por último, el tercero, una figura masculina, con barba y bigote, lleva lo que parecer ser una mitra y se apoya sobre un curioso báculo en tau.

Los tres personajes arrodillados podrían ser un rey, una reina y un obispo en el momento de su llegada ante el altar de Santiago. Sabemos, gracias al Tumbo A de la Catedral de Santiago, que el 29 de febrero de 1232 el obispo de Segovia, Bernardo, se encontraba *apud Sanctum Iacobum*, junto al rey Fernando III y la reina Beatriz, acompañado de la mayoría de obispos del recién unificado reino de

114 VILLAR GARCÍA, L. M., *Documentación medieval de la Catedral de Segovia (1115-1300)*, Documentos y estudios para la historia del Occidente peninsular durante la Edad Media, 15, Salamanca, 1990: docs. nº 129-130, pp.185-186).

115 Ibidem, doc. nº 126, pp. 183-184.

116 BORREGUERO VIRSEDA, V., "Turégano. El tesoro encerrado en la iglesia de Santiago", en *El Adelantado de Segovia*, lunes 12 de agosto de 1991, p. 7; RODRÍGUEZ MONTAÑÉS, op. cit.

Castilla y León, para confirmar una serie de privilegios en beneficio de la iglesia compostelana[117]. Tal y como hemos señalado, unos meses después, el 10 de julio de 1232, se producía probablemente la consagración de la nueva iglesia de Santiago de Turégano, en presencia del obispo Bernardo, que veía en los relieves el recuerdo de su peregrinación y devoción jacobea así como la afirmación de su poder episcopal por su cercanía a los monarcas.

Fig. 34. Santiago de Turégano (Segovia), ábside, relieve derecho, ca. 1232. Detalle de los "peregrinos" del registro inferior: Fernando III, Beatriz de Suabia y el obispo Bernardo de Segovia. Foto: María Suárez-Inclán

La original escena del retablo pétreo de Santiago de Turégano constituye el más valioso y temprano testimonio del impacto nuevo altar de la Catedral de Santiago inaugurado en 1211. De ahí que la representación de peregrinos flanqueando y arrodillados a los pies de la estatua sedente del Apóstol pasase a formar parte de la iconografía jacobea en la década de 1230. Mientras que en los ejemplos hispánicos de Turégano y de San Juan Bautista de Uncastillo (Zaragoza) (fig. 35) -donde la figuración se acompaña además de un ciclo hagiográfico dedicado a Santiago[118]-,

117 LUCAS ÀLVAREZ, M. (ed.), *Tumbo A de la Catedral de Santiago*, Santiago, 1998, docs. 158-160, pp. 306-310.

118 Para el ciclo de San Juan de Uncastillo, véase: COOK, W. , GUDIOL, J., *Pintura e imaginería románicas, Ars Hispaniae, VI*, Madrid, 1980, p. 84; SUREDA, J. , *La pintura románica en España (Aragón, Navarra, Castilla-León y Galicia)*, Madrid, 1985, pp. 371-375. Agradezco muy especialmente a M. C. Lacarra Ducay que me haya permitido consultar el texto inédito que sobre estas pinturas ha elaborado para ser publicado en la *Enciclopedia del Románico en Aragón*.

se trata simplemente de una escena de veneración de la estatua, en Alemania, tal y como ha estudiado R. Plötz, ésta se convierte, por el contrario, en el acto paralitúrgico de Santiago coronando peregrinos –pinturas murales de San Martín de Linz (ca. 1230)-, el cual derivaba de la costumbre germánica de venerar la corona que se guardaba en el Tesoro de la Catedral de Santiago[119]. Ambos rituales –veneración de la estatua y culto a la corona- quedan reflejados en el ya citado documento del *Libro de Constituciones* de la Catedral (ca. 1240), texto clave para entender la emergencia a partir de 1211 de estas nuevas imágenes de devoción jacobea. Según estos nuevos usos, la puerta del altar mayor se abría para que los peregrinos pudiesen entrar a ver el tesoro, y una vez en su interior encender velas delante de la estatua del Apóstol "ponant candelas ante figuram beati Iacobi",[120] o en el caso de los teutones, realizar sus primeras ofrendas para la corona. Santiago se había convertido definitivamente en una presencia corpórea, el patrón que presidía su casa, que señalaba su tumba y que esperaba ejercer en el Más Allá, tal y como acontecía en la Visión de Thurkill, su papel como intercesor y conductor de almas.

Fig. 35. San Juan Bautista de Uncastillo (Zaragoza), ca. 1230-1250, pinturas murales.

119 PLÖTZ, R., "Volviendo al tema: la *coronatio*", en V. Almazán (ed.), *Padrón, Iria y las tradiciones jacobeas*, Santiago de Compostela, 2004, pp. 101-122, espec. 107-108.

120 *Libro de Constituciones*, I, f. 73r. Para un comentario de este mismo documento en relación con la emergencia de la iconografía de la *coronario peregrinorum*, véase PLÖTZ, op. cit.,

Roma culto y peregrinación: de la crisis del siglo XII al jubileo de 1300

Rosa Vázquez
S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

La grave crisis que la peregrinación a Roma sufrió en el siglo XII y parte del XIII ha estado muy presente a lo largo de este congreso, y lo ha estado sobre todo a través de la ausencia de "romeros" en las relaciones dedicadas a los peregrinos de diferentes nacionalidades, protagonizadas casi por completo por quienes caminaron a Santiago y Jerusalén. El presente trabajo plantea una aproximación a esta crisis y a su posterior recuperación que desembocó en el Jubileo de 1300.

En parte nuestro trabajo afrontará la evolución de la peregrinación a Roma desde una perspectiva comparada pues, a nuestro parecer, las relaciones de rivalidad e influencia entre las diferentes peregrinaciones son fundamentales para comprender su historia. Por un lado, dada la especificidad de la peregrinación a Jerusalén, fundada sobre una tumba vacía que certifica la resurrección y divinidad de Cristo, creemos que la problematica de Roma debe verse a la luz de la más cercana peregrinación a Compostela que, al igual que la romana, se fundamentaba en la visita a tumbas y reliquias de mártires y santos. Partiendo de esa situación opuesta durante el siglo XII -decadencia de la peregrinación romea y enorme desarrollo de la compostelana- intentaremos responder a preguntas como: ¿qué ofrecía Santiago en el siglo XII que Roma no poseía?, ¿cómo consiguió Roma superar la crisis y recuperar su esplendor en el siglo XIII?, ¿ejerció alguna influencia la peregrinación a Santiago en este proceso?

Por otro lado primaremos una perspectiva artística: el estudio de la peregrinación a Roma a través de la historia del arte y de la iconografía, analizando el

desarrollo de las insignias de peregrinación, las celebraciones litúrgicas y procesionales y los ciclos iconográficos ligados a los santos patrones y a los santuarios de peregrinación de Roma y Santiago, elementos de promoción y difusión de la peregrinación que con su presencia o ausencia en los *scriptorium*, iglesias, basílicas y vías recorridas por romeros y peregrinos, testimonian y documentan la vitalidad y problemática de las peregrinaciones.

La peregrinación a Roma entre los siglos II-XI

Desde su inicio en el siglo II, las peregrinaciones a Roma crecieron de forma continuada, paralelamente al desarrollo siempre mayor del culto a los santos como intercesores ante la divinidad[1]. A lo largo de los siglos el fenómeno de la peregrinación sufrió cambios continuos, el primer cambio notorio se produjo en tiempos de Gregorio el Grande (590-604), cuando la cristianización de parte del norte de Europa provocó la multiplicación del número de peregrinos, lo que obligó a introducir cambios constructivos en las basílicas romanas con el objetivo de ampliar el acceso a las tumbas para facilitar el acercamiento a ellas de la creciente masa de romeros[2].

En los siglos VIII y IX se produjo otro cambio de enorme importancia para Roma y su peregrinación: el traslado de reliquias desde la periferia al interior de la ciudad. Hasta entonces los *Romipetae* visitaban basílicas, iglesias y tumbas situadas fuera de la muralla "aureliana"[3], lugares en los que se concentraban las reliquias, cuyo traslado había sido visto de forma tan negativa que entre 286 y el papado de Gregorio Magno se habían generado prohibiciones y legislación para impedirlo. En el siglo VIII los cambios de mentalidad y la necesidad de mayor seguridad y control de los lugares de peregrinación, propiciaron los primeros traslados de reliquias, generalizándose rápidamente hasta tal punto que durante el papado de Pablo I (757-767) se puede hablar de un traslado "a gran escala" de reliquias provenientes de las catacumbas a las iglesias de la ciudad[4]. Las consecuencias de este proceso fueron enormes, dando lugar a grandes campañas constructivas en el cen-

1 Andre Vauchez. *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Madrid: Cátedra, 1985, p. 24.

2 Richard Krautheimer, S. Corbett and W. Frankl, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae*, 5 vols., Città del Vaticano, 1937-1977, vol. 5, p. 278; Richard Krautheimer, *Roma: profilo di una città; 312 – 1308*, Roma: Edizioni dell'Elefante, 2009, p. 85-87; Jocelyn Toymbee, John Ward Perkins, *Shrine of St. Peter*, London: Longmans, Green & Co., 1956, pp. 211-221.

3 Como refleja la historia del arte, pues sabemos que la mayor parte de las campañas constructivas de los siglos VI al VIII tuvieron lugar en iglesias que se encontraban en torno a las catacumbas -S Agnese, S. Pancrazio, S. Valentino, SS. Nereo e Achilleo S. Apollinarius, S. Cyriaco, S. Lucia, SS. Quattro Coronati, S. Adriano-, y sólo en un pequeño número de iglesias situadas dentro de las murallas, como S. Lorenzo in Lucina.

4 *"It was the second half of the eight century onwards that the churches located within the city walls seem to have gradually grown in importance for pilgrims. The key factor seems to have been the translation of the bodies of the saints and martyrs from the catacombs to the city's churches, which began on a large scale during the pontificate of Paul I (757-767)"* (Debra J. Birch, *Pilgrimage to Rome in the Middle Age*, Woodbrige-NY: The Boydell Press, 1998, p. 99).

Fig. 1- Ferdinando Boudard. Copia en acuarela de los frescos desaparecidos de San Giacomo al Colosseo. Città del Vaticano. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 15308.

Fig. 2- Giovenale de Orvieto. Milagros de Santiago el Mayor. 1441. Museo Civico Amedeo Lia de La Spezia. Procedente de la iglesia de Santa Maria Araceli de Roma

tro de la ciudad[5]. El principal testimonio de estos sucesos lo constituye el célebre itinerario de Sigerico, en el que a finales del siglo X se describe una visita a 23 iglesias en 2 días, 14 de ellas dentro de las murallas[6].

Los cambios en la peregrinación y hábitos de los *Romipetae* continuaron en el siglo XI cuando las formas de culto y las manifestaciones de devoción sufrieron importantes transformaciones. Para entonces la oración y el rezo ante una tumba, túmulo o cripta ya no eran suficientes, la sociedad había cambiando y la religiosidad con ella. Los nuevos peregrinos querían acercarse lo más posible a las reliquias, querían estar seguros de lo que veían hasta el punto de querer incluso tocarlas[7]. Este fenómeno, propició cambios importantes en la liturgia y supuso el desarrollo de S. Juan de Letrán como centro de peregrinación, ya que la colección de reliquias que conservaba en la capilla privada de S. Lorenzo o Sancta Sanctorum era muy abordable[8]. La revalorización de la basílica de S. Juan de Letrán en el contexto de la peregrinación supuso una popularidad siempre creciente entre los peregrinos de su principal manifestación "litúrgica estacional": la procesión con la imagen "Acheropita" del Salvador o Cristo, reliquia atribuida a san Lucas y los ángeles y conservada en Letrán, que en el siglo VIII había dado lugar a la principal procesión o liturgia estacional de la ciudad[9].

Frente a la creciente importancia de S. Juan de Letrán la respuesta de S. Pedro no se hizo esperar. La basílica vaticana había congregado desde el origen de las peregrinaciones al mayor número de peregrinos llegados a la ciudad, pero su reliquia del cuerpo de san Pedro se mostraba ahora incapaz de competir con las nuevas imágenes, por lo que sus canónigos no dudaron en potenciar la polémica silla de san Pedro, el trono en el que había sido nombrado obispo de Roma, una reliquia que permitía a los *Romipetae* el acercamiento y la visión directa. El culto al trono de san Pedro constituía una creencia muy criticada, incluso motivo de burla,

---

5 S. Maria in Cosmedin, S. Susana, S. Prassede, S. Cecilia in Trastevere, SS. Quatro Coronati, S. Martino ai Monti, S. Maria Nova, S. Saba, etc.

6 Cfr.: *Memorials of Saint Dunstan Archbishop of Canterbury*, Willian Stubbs, ed., en *Rerum Britannicarum Medii Aevi scriptores*, 63, 1857, p. 391-395; *Pellegrinaggi a Roma*, Massimo Miglio, ed., Roma: Città Nuova Editrice, pp. 49-55.

7 Así encontramos al papa Celestino conduciendo a peregrinos egregios a ver las cabezas de san Pedro y san Pablo en el Laterano o la Verónica en san Pedro: "*...we know of Philip Augustus' visit to Rome in 1191 on his way home from the Holy Land. Pope Celestine is said not to have conducted Philip Augustus and his retinue to pray at the tomb of a saint or martyr. Rather, we are told, the pope took them to see the heads of Saints Peter and Paul at the Lateran and the Veronica, the cloth which bore the imprint of Christ's suffering face, at the Vatican*" (D. Birch, *Pilgrimage* (véase n. 4), p. 110).

8 Las reliquias más preciadas eran las cabezas de los santos Pedro y Pablo, trasladadas a Letrán en tiempos de León III (795-816), que llegarán a ser las más populares de la Roma del XII, hasta el punto de ocupar más espacio en algunos itinerarios que el cuerpo de San Pedro en el Vaticano: "*... and the heads of Saints Peter and Paul, placed there, according to Gerald, by Pope Leo III (795-816). The heads of the two apostles were certainly among the most highly prized of the Lateran's collection. From the point of view of the Romipetae they may also have provided a greater attraction than the body of St. Peter, believed to be buried in the basilica dedicated to him on the Vatican Hill...*" (D. Birch, *Pilgrimage* (véase n. 4) p. 111).

9 Enrico Parlato, "Le icone in processione", en Maria Andaloro – Serena Romano (Coord.): *Arte e iconografia a Roma dal Tardoantico alla fine del Medioevo*, pp. 59-69.

pero llevó de nuevo a los peregrinos a la basílica de modo que la iglesia lo aceptó y fomentó, permitiendo a S. Pedro mejorar en su rivalidad contra Letrán por ser la principal basílica de Roma[10].

La fuerte polémica y rivalidad entre las basílicas, los nuevos cambios litúrgicos y devocionales, se producían ahora, sin embargo, en una Roma siempre menos frecuentada por los peregrinos donde, tal y como señaló en su día Krautheimer[11], la vieja estructura hospitalaria o de acogida parecía haber desaparecido casi por completo[12]. Sólo las recientes investigaciones de Birch han permitido afirmar que se mantuvo una peregrinación mínima, mayoritariamente por parte de cristianos apenas convertidos como los islandeses o en las centurias anteriores –en los siglos X-XI se habían convertido otros escandinavos, polacos, húngaros y rusos- que mantuvieron la peregrinación *Ad Limina Apostolorum*, si bien la propia autora afirma la superioridad numérica de peregrinos y la mayor popularidad de las peregrinaciones a Santiago y a Jerusalén[13].

La crisis de la peregrinación a Roma en el siglo XII

Las razones para la crisis de las peregrinaciones a Roma son muchas y diversas. La mayor parte de los autores han subrayado los problemas derivados de las vicisitudes y el comportamiento de los papas. Por un lado se ha señalado la ausencia de los papas exiliados durante gran parte del siglo XII, permaneciendo la ciudad de Roma bajo control del papado tan sólo a intervalos[14]. Por otro lado las luchas de las investiduras y las incursiones de las tropas del imperio, que dificultaron mucho la accesibilidad a la ciudad haciendo muy inseguros sus caminos desde finales del siglo XI y a lo largo de todo el XII. Además la pérdida de "prestigio" de Roma causada por el comportamiento corrupto y ávido, habría influido en la elección de otras metas de peregrinación por muchos peregrinos, tal y como puede

10 Hoy día se tiende a aceptar que su origen era francés, tratándose de la cátedra llevada a Roma para la coronización de Charles the Bald: "*...scholars, who have studied this wooden chair with its ivory carvings, suggest that its provenance was north-east Francia, probably in the third quarter of the ninth century. A portrait in the horizontal crossbar at the base of the chair is believed to be that of Charles the Bald. It has also been suggesting that it was Charles who transported the chair to Rome for his coronation on Christmas Day 875*" (D. Birch, *Pilgrimage* (véase n. 4) p. 112).

11 Richard Krautheimer, *St. Peter's and Medieval Rome*, Rome: Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia, Storia e Storia dell'Arte in Roma, 1985, p. 31.

12 Hasta el siglo XI el Libro Pontificalis y otras fuentes recogían numerosas referencias a *xenodochium* y *hospitalis*, así como a las importantes *scholae*, concebidas para alojar a peregrinos extranjeros y concentrados en torno a la tumba de San Pedro.

13 D. Birch, *Pilgrimage* (véase n. 4) pp. 151-155).

14 La ausencia de los papas no afectó sólo al siglo XII sino que se prolongó durante buena parte del XIII: "*It was been estimated that the pope was compulsorily absent for more than than half the century between 1099 and 1198 and for a total of 67 years in the next century (1198-1304)*" (Jane Sayers, *Innocent III. Leader of Europe (1198-1216)*, London-New York: Logman, 1994, pp. 29-30. Sobre el tema véase también: Agostino Paravicini Bagliani, *La mobilità della curia Romana nel secolo XIII. Riflessi locali*, en *Società e Instituzioni dell'Italia Comunale. L'Esempio di Perugia (secoli XII-XIV)*, Sandro Carocci, ed., Roma, 2003, pp. 3-78.

deducirse de las numerosas críticas, versos y sátiras surgidas contra el papado durante el siglo XII o de anécdotas como la de Ricardo I (Corazón de León), que pasando junto a la ciudad camino de Jerusalén habría declinado visitarla a causa de su corrupción[15].

Sin embargo, la tesis de la rivalidad entre peregrinaciones propuesta por Birch aparece ante a nuestros ojos como las más convincente para comprender el enorme declive que sufrió Roma[16]. En el siglo XII el aumento de competitividad de las metas de peregrinación de Jerusalén y Santiago fue muy grande. Las conquistas de los cruzados devolvieron a Tierra Santa su accesibilidad, una accesibilidad mayor que en ningún otro período pues a los triunfos militares se sumaban los nuevos territorios cristianizados en el centro de Europa, como Hungría, que facilitaban el paso de los peregrinos del norte a los puertos de embarque[17]. Lo cierto es que, al igual que en otros períodos en los que Jerusalén estuvo en manos de los cristianos, su peregrinación se impuso y convirtió automáticamente en el principal centro de peregrinación del mundo Cristiano[18]. Paralelamente la peregrinación a Santiago vivió un período de enorme desarrollo que muestra muchos paralelismos con Tierra Santa: sus caminos como los de Jerusalén estaban siendo liberados, las dos ciudades se enriquecían con numerosas iglesias y en torno a ambas metas se generó una importante red asistencial, dando lugar a grandes fundaciones hospitalarias coincidiendo con la decadencia ya comentada de las instituciones romanas[19].

---

15 Máximo Oldoni cita al papa Greogio VI quien, a mediados del siglo XI, habría descrito la ciudad de Roma como una cueva de ladrones y maleantes donde *"nessun pellegrino può passare impunemente"* (Máximo Oldoni, *Ma Roma non è Gerusalemme. Ragioni e promozione del viaggio*, en *Romei & Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350)*, Mario D'Onofrio, ed., Milán: Electa, 1999, p.76). La referencia sobre el viaje de Ricardo Corazón de León ha sido recogida por Debra Birch (D. Birch, *Pilgrimage* (véase n. 4), p. 173).

16 La tesis de la competitividad fue expuesta por Debra Birch en su monografía sobre la peregrinación a Roma *"Perhaps, therefore, one of the most important factors was the growing competition which Rome now faced from other pilgrimage centres"* (D. Birch, *Pilgrimage* (véase n. 4) p. 173). Paralelamente Jan van Herwaarden ha señalado el creciente protagonismo de las cruzadas y la Reconquista española como el factor principal para la crisis de la peregrinación a Roma: *"dall'XI secolo in poi fu determinata sopratutto dalla popolarità delle crociate e della Reconquista spagnola. Entrambe stimolarono "normali" pellegrinaggi rispettivamente verso la Terrasanta e la Spagna"* (Jan van Herwaarden, *Viaggi Romei dai Paesi Nordici*, D'Onofrio, ed. (veáse n. 15), p. 101).

17 Jerusalén permaneció bajo el control del Imperio Romano de Oriente hasta la expansión musulmana en el siglo VII, para después ser conquistada en 1099 por los ejércitos cristianos que promovieron las Cruzadas, creándose el Reino de Jerusalén. Tras el desastre en los Cuernos de Hattin (1187), Saladino tomó la ciudad nuevamente ese mismo año y, salvo un pequeño intervalo de nueva dominación cristiana entre 1228 y 1244, los cruzados no volvieron a tomar la ciudad.

18 Como ya hemos adelantado, frente a las tumbas de la ciudad italiana Jerusalén tenía como principal meta de peregrinación un sepulcro vacío y era precisamente ese carácter de tumba "vacía" del Santo Sepulcro la que atraía a los peregrinos, la prueba y testimonio de la resurrección de Cristo, lo que liga en gran medida la liturgia de la peregrinación al rito pascual. Me remito para este tema a las contribuciones de los profesores Jaroslav Folda y Manuel Castiñeiras en este mismo congreso.

19 Fue el caso del hospital de San Juan de Jerusalén y, en general, el resultado del trabajo de órdenes como los templarios y, sobre todo, los "hospitaleros" o sanjuanistas que se concentraron en aquellas vías (Cfr.: Paolo Caucci von Sauken, *l'Ordine di Malta e il Cammino di Santiago*. Perugia: Benucci Editore, 1994).

Fig. 3- Concha de peregrino. Ca. 1120. Museo das Peregrinacións e de Santiago (nº inv. 629), Santiago de Compostela.

Fig. 4- Concha de peregrino. Ca. 1120. Museo das Peregrinacións e de Santiago (nº inv. 629), Santiago de Compostela.

Un aspecto determinante para la peregrinación a Santiago fue el desarrollo del culto al Santo y su proyección, la adopción de nuevas formas de devoción y la promoción, elementos muy presentes en la Compostela del siglo XII pero completamente ausentes de Roma hasta cien años después. En este sentido es esencial recordar que aunque ambas peregrinaciones coincidían en el objetivo común de la visita a los santos lugares, también existían importantes diferencias entre los dos centros de peregrinación. En el caso de Roma el objetivo fundamental de los peregrinos era la visita a las tumbas de santos y mártires en catacumbas y basílicas, pues el contacto con las reliquias de los intercesores era visto como una vía para alcanzar la salvación[20], sin embargo, en Compostela el peregrino cumplía su visita a las reliquias del Apóstol para implorar y obtener la salvación en el más allá pero también para esta vida, pues tal y como muestra el *liber miracolorum* del *Codex Calixtinus* gran parte del culto a Santiago se basaba en su capacidad para hacer milagros.

En los 22 milagros recogidos en el *Codex Calixtinus*, fechados con exactitud entre los años 1080-1110[21], Santiago cura enfermedades, resucita niños, salva pri-

20 *"...they travelled to the shrines of martyrs because they believed these holy men to be actually there, ready to respond to their prayers. / ...it was widely believed that they (saints) had intercessory powers and would, if requested, interceded with God on man's behalf"* (D. Birch, *Pilgrimage* (véase n. 4) p. 24).

21 *"El primer y el segundo libro contienen textos litúrgicos y una colección de milagros de Santiago. Estas dos primeras partes quizás hayan formado originariamente una obra independiente concebida para el uso en la liturgia jacobea"* (Klaus Herbers, "Liber Sancti Iacobi o Codex Calixtinus", en Klaus Herbers, Manuel Santos Noia (eds.), *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1998, XIX, que desde ahora citaremos como *LSJ* (ed.)). Véase también: Manuel C. Díaz y Díaz, *El Códice*, p. 53-55; Klaus Herbers, "Milagro y aventura", en *Compostellanum*, XXXVI, nº 3-4, 1991, p. 295-321; "The Miracles of St. James", en John Williams, Alison Sotnes (eds.), *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*, Jakobus-Studien 3, Tübigen, 1992, p. 11-35; "Mentalidad y milagro. Protagonistas, autores y lectores", en *Compostellanum*, XL, nº 3-4, 1995, p. 321-338.

sioneros, calma tempestades, alimenta ambrientos, incluso protege propiedades y, además, con una *"decidida intención de notar la universalidad y amplitud del patrocinio de Santiago"*[22], o, como nos cuenta el sermón *Veneranda Dies* del mismo códice *"Vienen los enfermos y son curados, los ciegos ven la luz, los tullidos se levantan, los mudos hablan, los endemoniados se libran de la posesión del diablo, los tristes son consolados..."*[23].

El ciclo de los milagros de Santiago constituía, por tanto, un instrumento de gran importancia para la promoción del culto y santuario compostelano, así como una prueba de la capacidad de Compostela para adaptarse a la mentalidad de la época, utilizando uno de los principales elementos propagandísticos de la cultura de la peregrinación: *"the use made of miracle stories as propaganda"*[24]. Los milagros suponía una garantía para la afluencia de devotos a los santuarios de peregrinación[25], por lo que desde las últimas décadas del siglo XI vivieron un enorme desarrollo, multiplicándose los ciclos de milagros marianos en Francia[26] o los de santos en Inglaterra[27]. Parece claro que la tendencia europea se adoptó en Compostela en tiempos del arzobispo Diego Gelmírez[28]. Pruebas inequívocas de la importancia de los milagros de Santiago para el esplendor de la peregrinación a Compostela son su rápido reflejo en el arte, en las vidrieras, en las miniaturas, etc[29], y, sobre todo, la aparición de dos nuevos *corpus* de milagros atribuidos a reliquias de Santiago en la catedral de Pistoia[30] y la abadía de Reading[31].

---

22 Manuel C. Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido.* Santiago de Compostela: Centro de Estudios Jacobeos, 1988, p. 54.

23 *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtino,* traducción por A. Moralejo - C. Torres – J. Feo en la edición revisada por J. J. Moralejo – M. J. García Blanco, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2004, Lib. I, Cap. XVII, p. 198, desde ahora citado *LSJ* (trad.).

24 Benedictra Ward, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, record and event (1000-1215).* Wiltshire: Scolar Press, 1982, p. 2.

25 *"... to the saint or attracted by the fame of his local miracles were also devotees at the shrine"* (B. Ward, *Miracles* (véase n. 24), p. 34).

26 Como los de Soissons, Chartres o Rocamadour.

27 Como los de S. Thomas en Canterbury, S. Godric en Finchale, S. Frideswide en Oxford y S. William en Norwich.

28 Durante el pontificado de Gelmírez Compostela mantuvo estrechas relaciones con otros importantes santuarios de peregrinación cuyos ciclos de milagros fueron pioneros y debieron servir como modelo, particularmente con St. Gilles y S. Foy de Conques, cuyo El *Liber Miracolorum Sanctae Fidis* está fechado en c. 1095 (Manuel Castiñeiras, *"Didacus Gelmirius,* patrono de las artes", en Manuel Castiñeiras, con Rosa Vázquez, eds., *Compostela y Europa. La Historia de Diego Gelmírez.* Milán: SKIRA, 2010, pp. 32-97; Pierre-Gilles Girault, *Saint-Gilles y su peregrinación en el siglo XII en el Codex Calixtinus,* P. Caucci von Saucken, ed. (véase n. 26) p. 145; M. Piccat, "Liber Miraculorum Sanctae Fidis de la Biblioteca de Sélestat", en *Ad Limina,* II (2011), pp. 141-156).

29 *"The miracles of St James of Compostela were widely know and assiduously copied; they appeared in stained glass all over Europe and are found in later literature of many kinds"* (B. Ward, *Miracles* (véase n. 24), p. 115).

30 Lucia Gai, "Testimonianze jacobee e riferimenti compostellani nella storia di Pistoia dei secoli XII-XIII", en Lucia Gai (Coord.), *Pistoia e il Cammino di Santiago.* Perugia: Centro Italiano di Studi Compostellani, 1987, pp. 119-230; Vázquez, "Gelmírez", p. 270-279.

31 B. Ward, *Miracles* (véase n. 24), pp. 115-17. La autora describe el contenido del ciclo mayoritariamente dedicado a curaciones: *"Violent symptoms and loud noises accompanied cures here as elsewhere; the illnesses cured are familiar –dropsy, blindness, deafness, dumbness, fever, tumours, withered limbs, and undifferentiated ilnesses"* (*Ibidem,* p. 116).

El recurso al milagro se extendió por todos los centros de peregrinación. En Tierra Santa el "milagro litúrgico" del Fuego Sagrado o la leyenda de santa María Egipcíaca, cuyos pecados le impedían entrar en la iglesia, constituían un atractivo para los peregrinos al Santo Sepulcro, mientras en Edesa acudían a la tumba de san Juan Evangelista en busca de todo tipo de remedios y en Naratet se acercaban al agua que brotaba junto a la tumba de san José, a la que atribuían propiedades curativas[32].

En el caso de Roma, sin embargo, la presencia de estas leyendas y tradiciones fue muy inferior. Frente a Santiago las diferencias son claras: nunca existió un libro de milagros de san Pedro, ningún ciclo de milagros circuló a lo largo de la Edad Media, ninguna curación u otra intervención milagrosa le fue atribuida[33]. Existió un prodigio atribuido al contacto con las cadenas de S. Pietro in Vincoli, pero no era el Apóstol quien hacía milagros ni éstos se producían en su tumba[34]. Tampoco san Pablo se convirtió nunca en un santo taumaturgo ni su tumba en un lugar de curación. Sin embargo, la importancia del recurso era bien conocida, tal y como reflejan los pocos ciclos pictóricos conservados de los primeros tiempos de la Reforma Gregoriana, como el de la basílica de S. Crisogono, donde los benedictinos no dudaron en representar varios milagros atribuidos a santos de la orden como el de san Plácido salvado de las aguas por san Mauro o la milagrosa curación de un leproso por san Benito[35]; o el famoso milagro de la salvación del niño olvidado por su madre en la tumba de san Clemente y salvado milagrosamente de perecer bajo las aguas[36]. Así pues, Roma parece haber seguido ofreciendo a sus peregrinos el perdón de los pecados y la absolución para el más allá más que la intervención de lo milagroso en sus vidas terrenales[37].

Por otro lado, durante el siglo XII Roma apenas se preocupó por promocionar su peregrinación a través de sermones, mientras que la ascendente Compostela creó y compiló una nueva liturgia para su basílica de la que los sermones eran piedra angular.

La rivalidad entre los dos centros de peregrinación y el peligro que Compostela parece haber supuesto para Roma queda sobre todo patente en los *Libri indulgentiarum* de la ciudad papal, en los ataques y críticas, textos que desaconsejan la

---

32 B. Ward, *Miracles* (véase n. 24), pp. 122-1

33 *"There is no miracle-book of St. Peter, no account of his miraculous cures, either at the shrine or elsewhere; he was not divinus medicus like other saints. Indeed, one man who was brought to the tomb of the Apostle to be cured was taken away again and cured at the tomb of St Benedict at Monte Cassino"* (B. Ward, *Miracles* (véase n. 24), pp. 117-118).

34 Al contacto con las cadenas de S. Pietro in Vincoli se atribuye la curación de un caballero del emperador Otto de una posesión (B. Ward, *Miracles* (véase n. 24), p. 118).

35 Serena Romano, "I pittori romani e la tradizione", en Maria Andaloro – Serena Romano (Coord.): *Arte e iconografia a Roma dal Tardoantico alla fine del Medioevo*, pp. 110-111.

36 Serena Romano, "I pittori" (véase n. 35), p. 116.

37 En este punto coinciden las historiadoras Benedicta Ward y Debra Birch (B. Ward, *Miracles* (véase n. 24), p. 118; D. Birch, *Pilgrimage* (véase n. 4), p. 39).

peregrinación a la tumba de Santiago cuestionando su importancia con desventajosas comparaciones con las indulgencias ofrecidas por las basílicas romanas[38].

Otro elemento presente en las metas de Santiago y Jerusalén pero ausente hasta fechas tardías en Roma, fueron las insignias de peregrinación. Una vez más el santuario compostelano parece haberse modernizado en tiempos de Gelmírez. Se produjo entonces la invención o al menos el apoyo y desarrollo de otro elemento de promoción, de un verdadero hallazgo de "marketing": la concha como insignia de peregrinación. El citado sermón *Veneranda Dies* habla con claridad de las funciones de la concha en relación a Compostela, así como de la Palma en Tierra Santa[39]. Compostela optó pues por modernizarse y, mirando a Jerusalén y su palma, adaptó la idea a su realidad y eligió un elemento natural muy presente en las costas gallegas[40]. Esta nueva insignia de peregrinación cumplida se convirtió en un elemento fundamental para el desarrollo del culto a Santiago y la promoción de su peregrinación en toda Europa, extendiéndose rápidamente por todo el Occidente cristiano y compareciendo en numerosas sepulturas de peregrinos, esculturas, pinturas y vidrieras a lo largo y ancho del viejo continente. Mientras tanto Roma seguía limitando sus souvenir a las viejas ampollas o pequeños relicarios para las gotas de aceite de las lámparas o la cera de las velas que ardían junto a las tumbas de los mártires, o recogiendo el preciado pañuelo bendecido por el contacto con las reliquias, pero las insignias de peregrinación no se difundirían allí hasta finales del siglo XII[41].

Inocencio III y el final de la crisis de las peregrinaciones a Roma

El papado de Inocencio III fue, sin duda, el punto de inflexión que clausuró el período de decadencia de las peregrinaciones a Roma, abriendo el proceso de recuperación. Inocencio III intentó poner remedio a todos los problemas que habían dificultado la peregrinación durante el siglo anterior: la ausencia de una política de

38 Rosa Vázquez Santos, "San Giacomo Degli Spagnoli en las guías de Roma y otras fuentes para la historia del arte", en *Anthologica Annua*, 48 (2001), 2001, pp. 828-830.

39 *"Sunt ergo pisces quidam in beati Iacobi mari, quos vulgus veras vocat, habentes duos clipeos ex utraque parte, inter quos velut inter duas testas piscis in effigie ostree latet. Que scilicet testa velut digiti manus sculpuntur, quas Provinciales nidulas vocant, Franci crusillas nominant, quas peregrini a beati Iacobi liminibus redientes in capis suis consuunt et ad decus apostoli et memoriam eius in signum tanti itineris ad propria deferunt cum magna exultacione"* (*LSJ* (ed.), Lib. I, Cap. 17, pp. 91-92).

40 Sobre la concha como *signum peregrinorum* véase: Manuel Castiñeiras, *A Vieira en Compostela: a insignia da Peregrinación Xacobea*. Fotografías de Eloy Lozano. Santiago de Compostela : Xunta de Galicia, 2007; Kurt Köster, *Pilgerzeichenund Pilgermuscheln von mittelalterlichen Santiagostrassen...*, Neumünster, 1983 ; "Les conquilles et les enseignes de pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle et des routes de Saint-Jacques en Occident ». En *Santiago de Compostela. 1000 Ans de Pèlerinage Européen*. Gand: Europalia 85- Crédit Communal de Belgique, pp. 85-95 ; "Emblemas medievais de peregrinos", en Almazán, Vicente (Coord.), *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago*, Vigo, Galaxia, 1992, pp. 361-392 ; Mortimer Wheeler, « A Symbol in ancient times ». En I. Cox (ed.), *The Scallop. Studies of a shell and its influences on humankind*. London : The "Shell" Transport and Trading Company, 1957, pp. 35-48.

41 Alessandra Rodolfo, "Signa super vestes", en D'Onofrio, ed. (véase n. 15), p. 153.

pacificación y de empresas constructivas, así como la puesta en marcha de nuevas estrategias de promoción similares a las adoptadas por Compostela casi cien años antes[42].

Inocencio III promovió la recuperación y pacificación del estado pontificio procediendo a la mejora de infraestructuras, construcción y reconstrucción de iglesias a los largo de la vía Francigena[43]. Además, en 1204 el papa rompió también la tendencia a la desaparición que habían mostrado los hospitales y estructuras de acogida de la ciudad, fundando a sus expensas el hospital de Santo Spirito, una construcción levantada simbólicamente sobre el antiguo espacio de la *schola Saxorum*, en los márgenes de la basílica de S. Pedro[44], con la finalidad de acoger a los peregrinos extranjeros[45]. En parte sus acciones buscaron favorecer a la basílica de S. Pedro, de la que era canónigo, así como acabar con la rivalidad existente con S. Juan de Letrán, una competencia que había dominado la ciudad durante el siglo XII demostrándose inútil y negativa para la peregrinación[46]. Por este motivo el papa acrecentó el protagonismo de S. Pedro[47], patrocinando el célebre nuevo mosaico del ábside y la cubierta en bronce para la *confessio*, es decir, la redecoración del área de la tumba[48].

Los aspectos en los que el papa y su política de promoción nos remiten más a la Compostela de Diego Gelmírez fueron su apoyo al comercio de insignias de peregrinación y la renovación de las devociones y formas de culto, sobre todo a través de la promoción de la Verónica. Durante el papado de Inocencio III encontramos la primera referencia a la existencia del comercio de insignias de peregrinación en Roma, objeto de una serie de privilegios concedidos por el papa a los canónigos de S. Pedro en 1199, garantizándoles el monopolio de la venta de *Signa Apostolorum*

---

42 La importancia del legado de Inocencio III ha llevado a numerosos autores a reivindicar para él el apelativo de "el grande", lo cierto es que *"The Patrimony of St Peter had been restored and even enlarged, and papal control was to be extended even futre befote Innocent's death"* (Sayers, *Innocent III* (véase n. 14) p. 32).

43 Sujeto abordado por Paolo Caucci y Dorothy Glass en este congreso: desde S. Lorenzo, S. Angelo de Spata, S. Sisto o S. Maria Nova de Viterbo a S. Eleutherio y S. Giovanni de Rieti o la toscana Salvatore de Monte Amiato, cerca de Radicoffani.

44 *"Innocent's great new hospital on the banks of the Tiber epitomized all the pope's aspirations for social welfare in Rome, linking past and present, tradition and innovation, care of body and soul. All this was underpinned by the literal imitation of Christ's acts on earth, placing a new emphasis on love of one's neighbour and on the corporal acts of mercy. Innocent's foundation of Santo Spirito brought together all these strands in his thinking on social welfare"* (Brenda Bolton, *Innocent III: Studies on Papal Authority and Pastoral Care*. Norkfol: Galliard, 1995, XVII, p. 116).

45 A este respecto véase Thomas Szabò, "Gli ospedali", in D'Onofrio, ed. (véase n. 15), p. 132, y también la reflexión realizada por debra Birch en *Pilgrimage* (véase n. 4), p. 141.

46 *"He considered its essential that the long and damaging rivalry between the two great basilicas of the Lateran and the Vatican, which had existed for much of the twelfth century, should now be resolved"* (B. Bolton, *Innocent III*, (véase n. 44), XVII, p. 116).

47 *"Innocent's aim was not to diminish the Lateran, but instead to raise the status of St Peter's, so that both became co-equal seats of the pope-bishop of Rome"* (B. Bolton, *Innocent III* (véase n. 44), XVII, p. 118).

48 Patrocinio adoptado con motivo del IV Concilio Lateranense de 1215 (D. Birch, *Pilgrimage* (véase n. 4), p. 192).

Petri et Pauli[49]. Lo cierto es que las referencias y restos materiales relativos de insignias en la ciudad papal son tardíos y escasos, siendo insuficientes para determinar una cronología temprana[50], por lo que la crítica defiende una producción y venta de souvenir más tardía que las conocidas en Jerusalén o Santiago[51].

En cualquier caso, Roma no habría encontrado una imagen fetiche como la concha compostelana hasta el papado de Inocencio III, cuando finalmente se impuso la Verónica. La Verónica constituía una verdadera "icona", vista y tratada como una reliquia, como tal fue colocada en tiempos de su predecesor Celestino III (1191-1198) junto a la capilla de Juan VII[52]. Frente a las primeras insignias con la doble efigie de san Pedro y san Pablo, que nunca tuvieron el gancho de la concha compostelana, con su indiscutible fuerza la Verónica empezó a ocupar un espacio siempre mayor entre los emblemas de peregrinación, compartiendo primero protagonismo con los dos apóstoles para, poco a poco, superponerse a ambos como verdadera imagen y símbolo de la peregrinación a Roma. El proceso se fue gestando a lo largo de todo el siglo XIII y se consolidó en el siglo XIV, cuando tras el Jubileo se convirtió en la insignia de mayor difusión entre los *Romipetae*[53].

Del nacimiento del Purgatorio al desarrollo de las indulgencias. El siglo XIII y la recuperación de las peregrinaciones a Roma

A partir de las medidas puestas en marcha por Inocencio III, durante el siglo XIII la peregrinación a Roma vivió una continua recuperación, acelerada sobre todo gracias al desarrollo paralelo de las "indulgencias" y el purgatorio, que se había impuesto en las décadas centrales del siglo XII como un tercer espacio entre cielo e infierno. En palabras de Le Goff, en el siglo XIII el Purgatorio triunfa en la teología y el plano dogmático, se convierte en una verdad de la fe y de la iglesia y, hacia 1260, se difunde incluso a través de la célebre *Leggenda aurea* del dominico Jacopo da Varazze[54].

---

49 *"Redditum quem de signis plumbeis sive stagneis Apostolorum Petri et Pauli imaginem prae se ferentibus, quibus eorum Limina visitantes in augmentum proprieae devotionis et testimonium itineris consummati se ipsos insignunt, Praedecessores nostri et nos ipsi percepire consuevimus, quam autoritatem fundenti ea, vel quibus voluerit fusoribus concedendi, qui vobis tantum de ipsi respondeat, vobis et per vos Canonicae vestra concedimus"* (A. Rodolfo, "Signa super vestes" (véase n. 41), p. 154).

50 Las referencias a la cronología de las insignias romanas son siempre muy vagas, así Alessandra Rodolfo llega a proponer una cronología que según el estilo podría oscilar entre los siglos XI y XV (A. Rodolfo, "Signa super vestes" (véase n. 41), p. 154).

51 *"Rome seems to have been the last of the great pilgrimage centres to develop its own badge"* (D. Birch, *Pilgrimage* (véase n. 4), p. 98).

52 E. Parlato, "Le icone" (véase n. 9), p. 69

53 *"By the fourteenth century, however, if not earlier, pilgrims could also purchase badges bearing a reproduction of the Veronica, the cloth on which Christ's suffering face had been imprinted. This was a witness perhaps to the popularity of this relic amongst the Romipetae..."* (D. Birch, *Pilgrimage* (véase n. 4), p. 78:).

54 Jacques Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino, 1996 (primera edición Gallimard, 1981), p. 327.

Fig. 5- Insignia de la peregrinación a Roma con la Verónica. S. XIV-XV. París, Musée National du Moyen Age, Thermes de Cluny (Cl. 4795).

Fig. 6- Insignia de la peregrinación a Roma con la Verónica. S. XV. París, Musée National du Moyen Age, Thermes de Cluny (Cl. 4795).

La invención y el desarrollo de este nuevo espacio, tuvo como consecuencia inmediata una revalorización y enorme crecimiento de las indulgencias. Aunque no está muy claro cuando empezaron a ofrecer indulgencias las iglesias de Roma, sabemos que ya en 1200 los *romipetae* podían obtenerlas visitando las iglesias de la ciudad. En el relato de su peregrinación de c. 1204, Gerald de Gales calcula que tras visitar iglesias y basílicas de Epifanía a Pascua había conseguido 92 años de indulgencias[55]. Posteriormente su importancia irá creciendo a lo largo de todo el siglo XIII, siendo impulsadas por todos los papas que las concedieron siempre mostrando una predilección por la basílica de S. Pedro.

Al mismo tiempo se desarrollaron los *Libri indulgentiarum*, sin duda un elemento esencial de promoción, luchando no sólo contra la crisis de Roma, sino también contra competidores poderosos, a través de referencias y comparaciones que tienen como objetivo dañar el prestigio de Santiago y Jerusalén. Así en el pasaje dedicado a la basílica de S. Pablo se dice que cada domingo en dicha iglesia se podrían obtener tantas indulgencias como en una peregrinación y visita a Santiago, y otros pasajes insisten en que quien visita Roma no necesita visitar Tierra Santa pues en Roma puede encontrar el perdón sin fin[56].

55 D. Birch, *Pilgrimage* (véase n. 4), p. 107.

56 *"qualunque persona entra in ditta chiesa tutte le dominiche consequisce tante indulgentie quante se andasse al Santo Sepulcro di Christo in Hierusalem o vero a santo Iacopo in Gallicia"* (*Indulgentie & Reliquie de le chiese di Roma*, 1522-1523, Roma, Diii-r).

De este modo y al margen del calendario y la coincidencia con un año "centésimo", el Jubileo romano del 1300 se fue fraguando durante las décadas anteriores, sobre todo a través del enorme desarrollo del purgatorio, de la confesión obligatoria -impuesta en el IV Concilio Lateranense de 1215- e indulgencias para el purgatorio, todo lo cual desembocó en lo que Le Goff llamó una obsesión penitencial[57].

Realmente podemos decir que el Jubileo se fue creando porque parece haberse provocado a sí mismo. Las masas de peregrinos se dirigían a Roma y los rumores sobre un gran perdón se extendían por Italia, Hungría, Alemania... Así, la mayor parte de los autores coinciden en que, lejos de un proyecto calculado y sopesado por Bonifacio VIII, el Jubileo de 1300 fue más bien una obligación. El clima era tal que resulta muy plausible lo narrado por el cardenal Stefaneschi en su crónica del Jubileo: el papa habría buscado en los textos algo que le permitiese convocarlo para responder así a las exigencias de las masas de peregrinos. Sea como fuere Bonifacio VIII convocó el Jubileo, año sabático de expiación, en recuerdo de la ley hebrea enunciada en el XXV del Levítico, promulgando finalmente una bula concediendo a los peregrinos a Roma la indulgencia plenaria el 22 de febrero fiesta de la "cattedra" (*plenissima venia peccatorum*), convocatoria concediendo la remisión completa de los pecados, algo hasta entonces solamente concedido a los cruzados[58].

Paralelamente, la suerte que corrieron los principales rivales de Roma no fue tampoco ajena al gran éxito del Jubileo: Santiago seguía creciendo pero Jerusalén no era ya accesible, ni estaba en manos de los cristianos. La importancia que tuvo la caída de Jerusalén queda patente en el título del trabajo de Franco Cardini "Giubileo: Fallimento della crociata in Terrasanta, nasciata del giubileo. L'eclisse di Gerusalemme"[59].

Respecto al aspecto más visible del culto y la liturgia en la ciudad, en el siglo XIII se produjo en paralelo un mayor desarrollo tanto del culto de la Verónica como a la imagen Acheropita. El desarrollo de las dos procesiones fue tal que influyó en los espacios exteriores, arquitectónicos y urbanísticos, en torno a las basílicas y a los itinerarios de las procesiones, dando lugar incluso a hospitales de peregrinos y, ciertamente a importantes obras de arte en otras iglesias y basílicas.

El caso mejor estudiado es el de la procesión de la imagen Acheropita, que habría generado una importante actividad artística y decorativa en las basílicas e iglesias de su itinerario (integradas como paradas de la procesión). La actividad

57 Le Goff, *La nascita* (véase n. 54), pp. 376-377.

58 Sobre el tema véase: Angiola Maria Romanini, ed., *Roma Anno 1300* [Atti della IV Settimana di Studi di Storia dell'Arte Medievale dell'Università di Roma "La Sapienza" (19-24 maggio 1980), L'Erma di Bretschneider, Roma, 1983, particularmente la contribución en dicho volumen de Michele Maccarrone, "L'indulgenza del giubileo del 1300 e la basilica di San Pietro", pp. 731-752.

59 Franco Cardini, "Fallimento della crociata in Terrasanta, nasciata del giubileo. L'eclisse di Gerusalemme", en Claudio Strinati, Franco Cardini, Marcello Fagiolo, Jacques Le Goff, Giovanni Morillo, eds., *La Storia dei Giubilei. Volume I (1300-1423)*, BNL Edizioni, 1997, pp. 56-89.

se concentró sobre todo durante las décadas anteriores al Jubileo del 1300, incluyendo reformas y obras en S. Clemente, el foro romano, la iglesia de S. Cosme y S. Damián, la basílica de S. Prassede y, finalmente, su llegada a S. Maria Maggiore[60].

En este sentido el *Campus Lateranensis* sería un caso ejemplar: el espacio que circundaba la basílica, el palacio del papa y la capilla del Sancta Sanctorum, se fue convirtiendo en un espacio litúrgico con un enorme desarrollo a lo largo del s. XIII, como acceso a la capilla de las reliquias y a la basílica, espacio del que partían las procesiones, donde se congregaban peregrinos y romanos para ver salir al papa cada vez que se desplazaba a decir misa, donde se ponía en escena la toma de poder después de la elección de un nuevo Papa. Con Bonifacio VIII, pasó a ser también el espacio en el que los peregrinos eran bendecidos, pues a su patronazgo se debe la célebre *loggia* de las bendiciones abierta al *Campus Lateranensis*[61].

Otros autores, como Le Goff, han reclamado un mayor protagonismo para la basílica de S. Pedro y la procesión de la Verónica, que habrían sido el verdadero centro del culto y la liturgia ligada a la peregrinación en la Roma del 1300 y la centuria siguiente[62]. La primacía de S. Pedro en la celebración del primer Jubileo está atestiguada incluso por Dante, quien refiere la importancia de la Verónica en el Canto XXXI del Paraíso *(Paradiso, XXXI, 103-108)*. Además, tal y como hemos visto, la creciente popularidad alcanzada por las insignias de peregrinación de la Verónica podría valorarse también como argumento a favor de este protagonismo.

Desde el punto de vista arquitectónico y urbanístico, S. Pedro vivió un desarrollo similar al visto en el entorno de S. Juan de Letrán, siendo reformado no sólo por Inocencio III, sino también por Urbano IV (1261-1264), Nicolò IV (1288-1292) y Bonifacio VIII (1295-1303), quienes se encargaron de perfeccionar sus dimensiones religiosas e históricas. La prueba más clara de este desarrollo la constituye la necesidad de que la procesión de la Verónica, sin duda la manifestación litúrgica más importante de la basílica, tras su celebración el 17 de enero tuviera que renovarse en 1300 semanalmente[63].

Durante el Jubileo de 1300 los peregrinos visitaban siempre la basílica de S. Pedro a la que llegaban a través del enorme *atrium*, que no parece haber sufrido grandes modificaciones durante el siglo XIII y que durante este período se habría convertido en el centro de la actividad comercial destinada a los peregrinos, con-

60 Kessler reconstruye minuciosamente el recorrido de la procesión en su capítulo *The Journey of the Acheropita commences* (Herbert L. Kessler-Johanna Zacharias, *Rome 1300. On the path of the pilgrimage*, Yale University Press, New Haven and London, 2000, pp. 64-68.particularmente pp. 21-32.

61 Kessler-Zacharias, *Rome 1300* (véase n. 60), pp. 21-32.

62 La Goff reivindica que *"San Pietro era divenuta il principale luogo di culto di quelle reliquia..."* (Jacques Le Goff, *Il Giubileo nella storia*, en Strinati, Cardini, Fagiolo, Le Goff, Morello, eds., *La Storia dei Giubilei* (véase n. 59), p. 12), véase también el trabajo citado de Michele Maccarrone en la nota 58.

63 *"Nel 1300 (...) le mase dei pellegrini rimoani fecero la processione della Veronica del 17 gennaio la prima grande manifestazione dell'istituzione giubilare, tanto più che il successo di questa ostensione del sacro Volto fece sì che si rinnovasse ogni settimana per tutto quel "centesimo" anno"* (Le Goff, *Il Giubileo*, (véase n. 62), p. 12).

centrada sobre todo en torno a las insignias de peregrinación. En el interior de la basílica seguían admirando la pérgola del altar sobre la tumba de S. Pedro, cuyas famosas columnas han pasado a entrar en el discurso compostelano a partir de la exposición Compostela y Europa[64]; la Verónica, que se conservaba en su relicario de oro y plata cubierto de piedras preciosas en un altar cubierto con un ciborio o tabernáculo desde tiempos de Celestino III (1191-98); el trono de S. Pedro, que seguía teniendo una disposición destacada en la iglesia, en el altar de S. Alexis; y obviamente el oratorio de la Verónica y una imagen más contemporánea y relacionando con el Jubileo del 1300: la escultura en bronce de S. Pedro *in cattedra*, atribuido a Arnolfo di Cambio.

Las basílicas e iglesias situadas en los accesos de S. Pedro no sufrieron menos cambios que las cercanas a Letrán, es más, sus vías de acceso fueron el verdadero centro del desarrollo de nuevos hospitales y estructuras de acogida. Asimismo, la basílica de S. Pablo siguió teniendo un protagonismo, sobre todo gracias a Bonifacio VIII que la declaró estación obligatoria para conseguir la indulgencia plenaria.

Por otro lado, la revitalización de la peregrinación a Roma y el Jubileo de 1300 se reflejaron también en el culto jacobeo. Lejos de rechazarlo Roma utilizó el culto a Santiago en el contexto de la peregrinación, lo que demuestra que su popularidad era tan grande como los textos de Dante permiten imaginar. El culto a Santiago parece haber estado especialmente vinculado a la labor hospitalaria, así en el s. XIII las iglesias antiguas iglesias de Santiago comenzarón a desarrollar una labor de acogida, surgiendo además otras nuevas ligadas a hospitales: San Giacomo in Horrea, situada en la zona del Aventino y citada ya en el catálogo Parigino (c. 1230) y San Giacomo degli Armeni, en el Borgo, documentada en una inscripción conservada en San Juan de Letrán fechada en 1240, ligada a la labor hospitalaria y ejemplo de las iglesias y hospitales nacionales en esta área de la ciudad. Con la llegada del Jubileo el desarrollo del culto jacobeo en la ciudad fue mucho mayor y, en general, se mantuvo ligado a la peregrinación, de manera que en los años inmediatos al 1300 tenemos noticia de la existencia de un nuevo hospital en la zona del Aventino: San Giacomo d'Altopascio, dependiente del famoso hospital y Orden toscana citado en una bula de 1302 que refiere la dotación de un hospital dedicado a Santiago[65].

De este modo las últimas décadas del siglo XIII y el Jubileo de 1300 reflejan en Roma un esplendor comparable al vivido en Compostela casi 200 años antes, algo que según lo expuesto ocurrió gracias a haber reproducido las estrategias de

64 Manuel Castiñeiras, con Rosa Vázquez, eds., *Compostela...* (véase n. 28), pp. 346-353.

65 Sobre el culto jacobeo en la ciudad de Roma véanse los trabajos de Rosa Vázquez Santos, "San Giacomo..." (véase n. 38), pp. 615-638; "Culto e iconografía jacobeos en la iglesia de San Giacomo degli Spagnoli", en P. Caucci von Saucken, ed., *San Giacomo e l'Italia* [Atti del Convengo Internazionale di Studi], Edizioni Compostellane, 2005, pp. 827-875; "Saint James in Rome: The vanished churches", en *La Coronica*, 36.2 (2008), pp. 75-98; "Primeras conclusiones sobre el culto y la iconografía de Santiago el Mayor en la ciudad de Roma", *Archivo Español de Arte*, LXXXIII (329), pp. 1-22,

marketing y promoción del culto, las innovaciones litúrgicas, etc. aplicadas en su día por la ciudad gallega, en parte a su vez bajo la influencia de Jerusalén. Las novedades son, así pues, muy pocas, mientras que los préstamos o influencias y las rivalidades se nos presentan como las grandes fuerzas en juego, fuerzas que permitieron que los grandes centros de peregrinación, al modo de los mejores bailarines de una compañía de danza, se fuesen turnando a la hora de interpretar los solos: cíclicamente.

Fig. 7- Procesión de la Verónica. Stephanus Plannck. Mirabilia Urbis Romae Roma. Ca. 1489. Roma. Biblioteca Hertziana, f. 15v.

Pilgrimage Sites in Jerusalem and Bethlehem with Reflections of the Pilgrimage to Santiago de Compostela in the 12th Century[1]

Jaroslav FOLDA
N. Ferebee Taylor Professor of the History of Art, *emeritus*
University of North Carolina at Chapel Hill

With the establishment of the Latin Kingdom of Jerusalem in 1099 following the conquest of the Holy City by the First Crusade, the volume of Christian pilgrims from Western Europe increased to Jerusalem, which was identified as being located at the center of the world. Despite the rigors of the long journey to the eastern Mediterranean coast, over twenty-five written pilgrim's accounts survive from the years between 1099 and 1187. Two of the most detailed were written by pilgrims from Germany; one was the priest, John of Würzburg, who wrote about 1170, the other was Theodorich, a German monk, possibly from Aix or Cologne, whose account was written no earlier than the latter half of 1174.[2]

By the time these two pilgrims visited the Holy Land, c. 1170, the First and Second Crusades had come and gone, but more significant for our discussion here,

---

1 This paper was originally given as a paper at the VIII Congreso Internacional de Estudios Xacobeos. I am grateful to Paolo Caucci von Saucken for the invitation to give this talk, and to Rosa Vazquez Santos for facilitating my talk and the publication of this article. My special thanks to Manuel Castiñeiras for sharing his current research with me in person and in the form of recent publications in the *Compostela and Europe* catalogue and the first volume of *Ad Limina*, cited below.

2 John of Würzburg and Theodericus, *Peregrinatores Tres*, ed. HUYGENS, R.B.C., *Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis*, CXXXIX, Turnholt, 1994, pp. 78-197. These texts are translated by WILKINSON, John, ed., *Jerusalem Pilgrimage: 1099-1185*, The Hakluyt Society, second series, no. 167, London, 1988, pp. 244-314.

the two major dominical holy sites that they visited–that is, sites directly connected to the life and death of Jesus—had been expanded and/or renovated and completely redecorated through royal commissions in conjunction with the reigning ecclesiastical authorities. The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem had been greatly enlarged and renovated in the 1140s and it was rededicated on July 15, 1149, the 50th anniversary of the conquest of Jerusalem by the First Crusade.(fig.1) It was especially Queen Melisende of Jerusalem who, together with two successive patriarchs of Jerusalem, had sponsored and guided this major overhaul of what was a rebuilt Byzantine church when the Crusaders arrived in 1099. Serving three functions during the Crusader period, the Church of the Holy Sepulchre was not only the holiest of holy places, it was also the seat of the Latin Patriarch of Jerusalem, and it was the state church for the Latin Kingdom in which Crusader kings and queens were crowned starting in 1131, and where Crusader kings were buried starting in 1100. And by 1170 this holiest of sites, where Jesus was crucified, died, buried and resurrected, was resplendent as a major work of pilgrimage architecture with copious figural and non-figural sculpture and magnificent mosaics forming its diverse and extensive decorative program.[3]

Fig. 1.- Church of the Holy Sepulchre, Jerusalem: view looking northwest (photo: J. Folda)

3 For the Crusader Church of the Holy Sepulchre and Queen Melisende's involvement with the project, see: FOLDA, Jaroslav, *The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1098-1187*, Cambridge, 1995, pp. 175-245. On the issue of Melisende as a patron of the arts in Jerusalem, see the recent article, idem, "Melisende of Jerusalem: Queen and Patron of Art and Architecture in the Crusader Kingdom," in MARTIN, Therese ed., *Reassessing the Roles of Women as "Makers" of Medieval Art and Architecture*, vol. 1, Brill, 2012, pp. 429-477

In Bethlehem, the Church of the Nativity had been rebuilt in the 6th century and remained intact in the 12th century; it was the largest basilica under Crusader control.(fig. 2) Serving as the coronation church for the Crusaders up to 1118, the Church of the Nativity reverted to its primary pilgrimage function thereafter. It was the site of the holy grotto over which the star of Bethlehem had appeared, where Jesus had been born. Twenty years after the Church of the Holy Sepulchre had been renovated and redecorated, Amalrich, king of Jerusalem (and younger son of Queen Melisende) joined by Manuel, the emperor of Byzantium, and Ralph, Latin bishop of Bethlehem, patronized a major renovation and redecoration of the magnificent mosaic program on the interior of the Church of the Nativity which was commemorated by an inscription in mosaic in the bema of the church. (fig. 2) This great project was carried out in Bethlehem in the years between 1167 and 1169.[4]

Fig. 2.- Church of the Nativity, Bethlehem: view of the main western façade (photo: J. Folda)

So by the time that John of Würzburg and Theodorich arrived in the Holy Land c. 1170, the two holiest pilgrimage churches that they visited were at their spectacular best, architecturally and artistically speaking. John of Würzburg only writes about Jerusalem in his account, while Theodorich reports on Jerusalem and Bethlehem among others.

4 FOLDA, *The Art of the Crusaders..., 1098-1187*, pp. 347-378.

John of Würzburg writes in his introduction that "when I stayed in Jerusalem on pilgrimage, ... I have written this book, ..., about the Holy Places. These are sanctified by the bodily presence of our Lord,..., and with him his glorious mother, Mary, Eternal Virgin, and the blessed company of his Disciples." He continues: "I have paid particular attention to the Holy City of Jerusalem, ..., and I have worked hard to collect all the inscriptions, whether in prose or verse."[5]

Theodorich also declares himself an eyewitness, and he says the following: "The things which in the Holy Places, the very places in which our Saviour revealed his corporal presence, and did ministry and the mysteries of his excellent humanity and our own redemption, we have taken pains to reveal in every detail."[6] Even though he does not mention it, he knows the written account of John of Würzburg, and he copies many of the inscriptions recorded by John in his text.

I propose to ask the following two questions about these accounts. First, what main points do they describe about these churches and specifically what do they say in c. 1170-1174, if anything, about the new Crusader artistic programs in these holy places. How does what they describe compare to what survives of those new artistic programs today? And second, what artistic evidence is there in Jerusalem and Bethlehem c. 1170-1174 about the cult of St. James and/or awareness of the pilgrimage to Santiago de Compostella?

John of Würzburg and Theodorich organize their written accounts differently, but what they have to say about the Church of the Holy Sepulchre is very detailed and many of the inscriptions they record are virtually the same. For example in the chapel of Adam, below the Calvary Chapel, they both record the inscription in gold letters commemorating the rededication of the Church on 15 July 1149, 50 years after the conquest of Jerusalem by the First Crusade. The text reads as follows [Theodorich gives the more complete version with the last two lines]:

"This place is holy, since Christ's Blood/Had hallowed it before:

Therefore no holiness we add/By blessing it once more.

The chapels that above the place/And all around do lie

Were consecrated at the dawn/ Of fifteenth of July.

By Patriarch Fulcher and the rest/Of holy bishops they were blessed."[7]

In this case we should note that this inscription, done in 1149, is now lost, so that we rely on these texts to know what was there in c. 1170-1174, along with many of the other inscriptions recorded by these pilgrims.

---

5 John of Würzburg, transl. WILKINSON, *Jerusalem Pilgrimage*, p. 244, and the Latin text in *Peregrinationes Tres*, p. 79.

6 Theoderic, transl. WILKINSON, *Jerusalem Pilgrimage*, p. 274.

7 Theodoric, transl. WILKINSON, *Jerusalem Pilgrimage*, pp. 286-287; John of Würzburg, transl. WILKINSON, *Jerusalem Pilgrimage*, p. 263. Latin texts in *Peregrinationes Tres*, pp. 156 and 123, respectively.

Taking the account of John of Würzburg first, he starts with the "Temple Mount" in some detail because chronologically telling the story of Christ in Jerusalem begins with the Presentation of the Virgin in the Temple. Then he later writes his account of a pilgrim's visit to the Church of the Holy Sepulchre mainly in the sequence of a narrative reconstruction of the events of Christ's passion, death, burial and resurrection. So he in effect enters the Church of the Holy Sepulchre (fig. 3) by starting at Calvary and narrating the events; then he describes the chapels and what the pilgrim can see and experience to commemorate these events, such as the circle in which the cross was fixed, which is still there, and the rich mosaics only one of which still survives. From Calvary he then moves into the center of the nave—what he calls the priest's choir—under the new dome, where on the floor circles mark the navel of the world, according to the Psalm verse 74:12: "Thou has worked salvation in the centre of the earth." It was here that Jesus is said to have appeared to Mary Magdalene in the garden of his tomb after his resurrection. After further narration of the events of the resurrection, John describes the Aedicule of the Holy Sepulchre, the Holy Tomb of Christ, with its many commemorative verses, just to the west of this spot, under the rotunda dome.

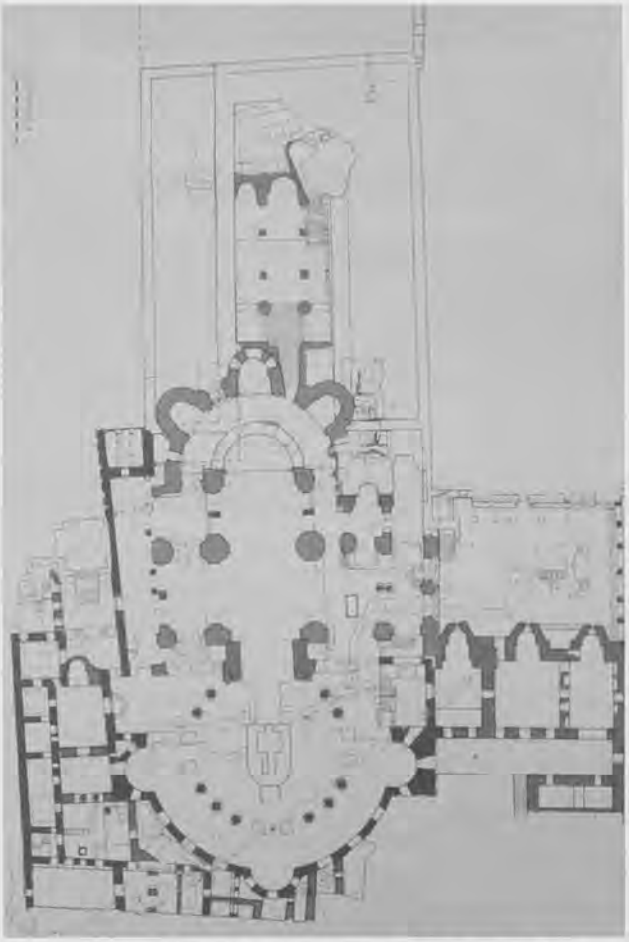


Fig. 3.- Church of the Holy Sepulchre: plan indicating the Crusader renovation and expansion, dedicated 15 July 1149 (photo: after J. Folda, The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1098-1187 (1995), fig. 4)

To the east of this central spot, John refers to the "new church" which has been built there. "This new church, a new addition, contains a very wide Priest's Choir and a very long sanctuary. In it is a main altar dedicated in honour of the Anastasis, that is, of the Holy Resurrection. Above is a mosaic picture declaring this, and it contains an image of Christ, with the keys of hell broken, and rising, taking our old

father Adam with him."[8] This Byzantine mosaic, now destroyed in the fire of 1808, is however reflected in a miniature from the Psalter of Queen Melisende painted by the artist Basil in 1135, with the special iconography of the two flanking angels both carrying standards.[9]

From this place John moves to the grotto chapel of Saint Helena where the True Cross was found in the 4th century. The relic of the True Cross not taken by her to Constantinople is kept in a special chapel on the north side of the Church of the Holy Sepulchre, that is, on the other side of the Church from Calvary. From this point in the text John launches into a unique tirade about how Germans are not being given their due for the success of the First Crusade, how the tomb of Godefroy de Bouillon in the entry narthex has been obscured and how it is the French who are celebrated as "Franks". This is a remarkable outburst that we need not discuss here at any length, but it is interesting for two reasons. First, it is John of Würzburg who with these concerns in mind most vividly portrays for us the multicultural Christian population of the Crusader Holy City. Second, in the course of his remarks about the people who settled Jerusalem after the First Crusade, he mentions Spaniards along with French, Italians, Germans and others. So we know Spaniards were here in Crusader Jerusalem from the very beginning. And John reiterates this in the conclusion of his account where he presents a great list of the peoples who also have chapels in Jerusalem that he has not had time to describe, among which he specifies the "people of Navarre."[10]

With the Spanish presence in Jerusalem in mind, we might also note that only John of Würzburg among these 12th century pilgrims describes the presence of the holy relics of St. James in Jerusalem. This occurs further along in his account when, after his description of the Church of the Holy Sepulchre, he mentions the great Church built by the Armenians in honor of Saint James the Great, which is not far away. He points out that:

"the head of the Apostle is reverently kept there. He had been beheaded by Herod and his body was placed in a ship in Joppa by his disciples and they took it away to Galicia, but his head remained in Palestine. This head is still shown in that church to strangers who arrive there."[11]

By contrast with John of Würzburg, Theodorich presents an account even more detailed in description, replete with many inscriptions--many taken from John's text—and much more emphasis on relics to be seen in the holy places. Also unlike John, he also records important holy sites outside the city of Jerusalem.

8 John of Würzburg, transl. WILKINSON, *Jerusalem Pilgrimage*, p. 262; Latin text in *Peregrinationes Tres*, p. 122.

9 FOLDA, *The Art of the Crusaders..., 1098-1187*, pp. 155, and 142, fig. 6.8r.

10 John of Würzburg, transl. WILKINSON, *Jerusalem Pilgrimage*, pp. 264-265, and 273; Latin texts in *Peregrinationes Tres*, pp. 125-126, and 137-138.

11 John of Würzburg, transl. WILKINSON, *Jerusalem Pilgrimage*, p. 267; Latin text in *Peregrinationes Tres*, p. 133.

How does Theodorich's account compare with that of John with regard to our basic two questions?

Theodorich's introduction, in contrast to the story of the Passion and Death of Christ told by John of Würzburg, is mainly a description of the geography of Judaea, the surrounds of the Holy City, and its walls and gates. Then he starts immediately with the Church of the Holy Sepulchre, and he begins his account with the Aedicule of the Holy Tomb of Christ. His text is quite detailed with regard to the marble, mosaics, and especially the inscriptions that decorate this monument, including the three round holes in the side of the tomb slab on which Jesus was laid. It is through these holes he reports, "travelers give the kisses they have for so long desired to give to the stones on which the Lord lay."[12]

Theodorich does not specify the new additions made by the Crusaders as such, but he does describe the eastern, that is, the new part of the church in some detail. Just as with John of Würzburg, Theodorich describes the Byzantine mosaic of the Anastasis over the main altar in the apse. But in addition he tells the reader about three large icons that hung over the patriarch's cathedra behind that altar. There is a "great and venerable icon of our Lady," in the center along with one of John the Baptist and another of the archangel Gabriel to each side.[13] This is an important early mention of icons used by the Crusaders, but none of these three is extant today. In fact only two small Crusader icons actually survive before the mid-13th century so far as we know, one of which we shall discuss below.

Theodorich, like John of Würzburg, is well aware of the racial diversity in Jerusalem and he mentions the multiple Christian sects active in the CHS. He lists them as "the Latins, the Syrians, the Armenians, the Greeks, the Jacobins, and the Nubians." While it is the Latins who dominated during the Crusader period, and the Latins, the Greeks, and the Armenians who play the dominant role among these six today, Theodorich singles out the importance of the Syrians as guardians of one of the two large and important relics of the True Cross in a special chapel near the west end of the church. Next to that is another chapel with the Crusader relic of the True Cross, which is said to have been recovered from the Persians by the Byzantine Emperor Heraclius in 614 and is the holy relic carried by the Crusaders into battle during the 12th century, before its loss at Hattin in 1187.[14]

Turning to the south side of the Church of the Holy Sepulchre in the narthex, Theodorich identifies the tombs of the five Crusader kings buried there, including Godefroy de Bouillon, Baldwin I, Baldwin II, Fulk, and Amalrich. The fact that he mentions the tomb of Amalrich, who died 11 July 1174, indicates that he saw the tomb before he finished his visit and started writing the final version of his account. On the eastern side of the narthex he then describes the chapels associated

12 Theodericus, transl. WILKINSON, *Jerusalem Pilgrimage*, p. 279; Latin text in *Peregrinationes Tres*, p. 148.

13 Ibid., p. 281; Latin text in *Peregrinationes Tres*, p. 151.

14 Theodericus, transl.WILKINSON, *Jerusalem Pilgrimage*, p. 283; Latin text in *Peregrinationes Tres*, p. 153.

with Calvary including mention of their fine mosaics in the vaults—including the only extant image of Christ of the Ascension[15]--and large wall pictures, including one of Jesus Crucified. It is here in a chapel adjacent to Golgotha, that the plaque commemorating the rededication of the Church in 1149, which we cited above, is located.[16]

Leaving the Church of the Holy Sepulchre through the main south portals, Theodorich then says the following:

"Before the face of the Church and between the doors the Lord Christ stands in a goodly dress, as if he had just risen from the dead. At his feet Mary Magdalene lies on her face, but not touching his feet, to whom the Lord gives a manuscript containing these verses: Why, woman, weepest thou?/Thou seek'st a man, yet him dost worship now!/ Thou shoulds't remember me./But while I live I'll not be touched by thee."[17]

Fig. 4.- Church of the Holy Sepulchre: south transept façade (photo: J. Folda)

The square court he mentions is of course the parvis in front of the south transept façade of the Church of the Holy Sepulchre. (fig. 4) The image of the 'Noli Me Tangere' [Mark 16:9-10, John 20: 11-18] on the façade of the church was apparently done in mosaic. It is an important image of the resurrected Jesus in the garden of the tomb which pilgrims visited inside this building. Theodorich says nothing else about this façade, and John of Würzburg had nothing to say except to quote the same

15 FOLDA, *The Art of the Crusaders..., 1098-1187*, pp. 236-238, plate 7.10b, and colorplate 20.

16 Theodericus, Ibid., pp. 284-285; Latin text in *Peregrinationes Tres*, p. 154.

17 Theodericus, Ibid., p. 287; Latin text in *Peregrinationes Tres*, p. 157.

inscription based on John 20: 17 while referring to "the space above the lintel of the Church ." There were apparently other mosaics, on the tympana of the two portals, but no pilgrim gives us accurate information about what they depicted.

Theodorich continues his visit to Jerusalem describing the Hospitaller complex and other churches with their relics, before arriving at the "Temple of the Lord," what the Crusaders consecrated as the "Templum Domini" in 1141. It is what we call today the Dome of the Rock, which he also describes in extensive detail. To the south nearby he saw the "Palace of Solomon," what we call the Aqsa Mosque, where the Templars had their headquarters. Following his description here, Theodorich moves outside the city walls of Jerusalem, eventually arriving at Bethlehem.

In the Church of the Nativity, in "the glorious City of God, Bethlehem," ... "our Lord Jesus Christ was born as a man." The venerable church has a bishop's throne—for Ralph, Latin bishop of Bethlehem—and he says "the Principal Altar is joined in honour to our Lady Saint Mary." Otherwise he has nothing to say about the mosaic and fresco decoration of the main basilica and his focus is on the place where Jesus was born. "At the end of the right hand apse near the Choir one goes down twenty-five steps into an underground cave, where there is a venerable hollow altar, and inside it has only a small cross engraved below. ... In this place these two verses are written:

"The light which angels contemplate,/The perfectness they emulate,

This one true God is brought to birth/By Virgin Mother here on earth."[18]

"On the right in this cave, that is towards the west, one goes down four steps and comes to the Manger, in which lay not only the fodder of animals, but was also found the food of angels. The Manger has a white marble structure round it, and has above three round holes, through which pilgrims can give their long-desired kisses to the Manger. The crypt is reverently decorated with mosaic work."[19] [T306] Theodorich does not go into any detail about these mosaics, but the only extant mosaic in the grotto today is a magnificent if fragmentary representation of the Nativity in the Byzantine style. It is located in the small chapel in the grotto which marks the spot where Jesus was born. Sumptuously done in the typical Bethlehem mosaic technique featuring extensive gold and silver tesserae, the Byzantine style and imagery is combined with Crusader iconography of the rounded openings on the manger, and a major Latin inscription along the bottom of the image, "Glory to God in the highest, and on earth peace among men of goodwill." [Luke2:14]

These accounts of John of Würzburg and Theodorich clearly demonstrate their interest in the main holy sites associated with Christ and the Virgin, and any important relics to be venerated, such as the tomb slab on which Jesus was laid out, fragments of the True Cross, or the manger in which Jesus was placed

18 Theodericus, transl. WILKINSON, *Jerusalem Pilgrimage*, pp. 305-306; Latin text in *Peregrinationes Tres*, p.179.

19 Theodericus, ibid., p. 306; Latin text in *Peregrinationes Tres*, pp. 179-180.

after his birth. The fact is that the recent decorative programs carried out by the Crusaders, supplemented by work done for other patrons as well, are very little noticed by these two pilgrims. These decorative programs, though only surviving fragmentarily today, are however worth our further attention because of the evidence they contain about the links between the pilgrimage to the Holy Land and especially the Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem and the Church of the Nativity in Bethlehem, and the pilgrimage to Santiago de Compostela in Spain.

Consider first the evidence in the Church of the Nativity in Bethlehem. (fig. 5) Although the main Crusader decorative program from 1167-1169 was an enormous array of mosaic work, renovating earlier Byzantine mosaics and adding new mosaics in the Nave, Transepts and on the West wall of the church, not to mention the Grotto under the main altar area, the fact is that Christian pilgrims had commissioned icons on the columns of the upper church starting in 1130, and continuing during the rest of the 12th century until the conquest of the Latin Kingdom in 1187-88 by Saladin. The earliest extant fresco featured an icon of the Virgin and Child Glykophilousa enthroned in the cave of the grotto in Bethlehem on the west side of the fifth column in the south aisle of the church. It is dated 1130 according to an inscription running across the bottom border of the image.[20]

Fig. 5.- Church of the Nativity: nave looking east (photo: J. Folda)

20 FOLDA, *The Art of the Crusaders ... 1098-1187*, pp. 91-97, colorplates 1, 2; KÜHNEL, Gustav, *Wall Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Berlin, 1988, pp. 15-22, and pls. II-VI.

In addition to the two cult figures inside the borders of the icon, there are three others outside. At the lower left, directly beneath the vertical red strip of the border, is a kneeling bearded male figure whose body is in profile. He wears a gray tunic and a luxurious red cloak. His head in ¾ view, his dress, and a large "Norman" shield in front of him make clear that he is Western European, although he is not otherwise identified. To the right are two kneeling women also in profile, the older behind in white, the younger in red in front. They too wear western dress. These three figures, presumably a man with his wife and daughter, are presumably western pilgrims come to Bethlehem in 1130. The fact that the letter 'W' appears over the head of the kneeling man, and the letter 'A' appears over the head of the older kneeling woman on the red border of the icon, suggests that if these are abbreviations for their names, they would likely be pilgrims from Northern Europe.[21] Although the figures are quite small in scale compared to the Virgin and Child above, they are nonetheless boldly positioned with direct access to the Holy Icon above, the heads of the man and the older woman overlapping its lower border. Indeed they are most likely the donors, and this is their devotional icon. Even if in this case we do not know their name or where they came from, it is significant that the earliest datable icon on the columns of the Church of the Nativity in the Crusader period is a pilgrim's icon, demonstrating the presence of western pilgrimage here and the importance of western pilgrims.

Fig. 6.- Church of the Nativity: icon of St. James the Greater on column in south aisle (photo: J. Folda)

These are not the only pilgrims to Bethlehem to be seen on these columns however, and two others are of great interest with specific regard to the Pilgrimage to Santiago. Indeed, on the first column on the right side of the south aisle entering the nave of the Church, a position of prominence, we find a life-sized icon of the figure of St. James

21 FOLDA, *The Art of the Crusaders ... 1098-1187*, pp. 94-95; and KÜHNEL, *Wall Painting*, p. 17, pl. VI.

Fig. 7.- Church of the Nativity: male pilgrim from Santiago de Compostela kneeling at lower left of icon of St. James (photo: J. Folda)

the Greater. (fig. 6) Dressed in western garments, the image of James is unfortunately heavily damaged, indeed so effaced that it is hard to see any details of his costume or the book he holds. But he is accompanied by two kneeling pilgrims—one male, (fig. 7) one female--painted to either side of the lower portion of his image. Unlike the pilgrims on the 1130 icon, these are positioned next to, not below his icon, in even closer association with the saint. The praying hands of these two figures overlap the lower portion of the red border of the icon. They are presumably the donors of this votive image and very likely man and wife. Significantly, these two pilgrims are both clearly designated as having made the pilgrimage to Santiago de Compostela by the scallop shells that appear on the purses that hang from their shoulders.[22] Thus, in effect, these pilgrims, who have already made their pilgrimage to one of the three greatest holy sites, Santiago de Compostela, are completing their devotion to St. James by visiting the land of his birth and death, and commemorating their visit with this major addition to the gallery of saints in the Church of the Nativity at Bethlehem, where James appears with other disciples of Christ, and they appear with other pilgrim donors.

One question, among others, about this icon and these two pilgrims concerns the date. The image of St. James is one of the latest of the column paintings at Bethlehem.[23] In fact, this column painting ensemble may have been done at the time that Theodorich made his visit here in 1174. Thus even though he does

22 FOLDA, *The Art of the Crusaders ... 1098-1187*, pp. 96, 456-458; and KÜHNEL, *Wall Painting*, pp. 40-43, and pl. XIII and fig. 30.

23 FOLDA, *ibid.*, p. 456; and KÜHNEL, *ibid.*, pp. 40- 41, pl. XIII and fig. 30.

not mention this icon or any of the others, the emphasis he gives to the pilgrim experience and the important holy sites and relics the pilgrims could venerate, is fully complemented by these contemporary images—in effect, medieval portraits—of these devout pilgrims who lately also visited Santiago de Compostela.

The clear evidence of the importance of the cult of St. James the Greater in the Holy Land and the existence of pilgrims from Santiago de Compostela at Bethlehem c. 1170 is unexpectedly reflected in another contemporary work of painting from the Holy Land that neither John of Würzburg nor Theodorich could have seen. It is a small devotional icon from the Monastery of St. Catherine on Mount Sinai, one of only two extant 12th century Crusader icons yet identified. (fig. 8) First published by Kurt Weitzmann in 1966, it represents six saints in a double decker arrangement with the central figure on the upper level identified by inscription as "Sanctus Jacobus Magnus," St. James the Greater. By looking at this image of St. James on the icon, we can, to a certain extent perhaps, get a clearer idea of what the image on the Bethlehem column looked like, with the exception that here James holds a scroll and blesses, whereas on the column he holds a large book with both hands.[24]

Fig. 8.- Icon of Six Saints from the Monastery of St. Catherine, Mount Sinai (photo: after J. Folda, The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1098-1187 (1995), plate 41)

24 FOLDA, *The Art of the Crusaders ... 1098-1187*, pp. 461-464, and FOLDA, Jaroslav, *Crusader Art in the Holy Land, From the Third Crusade to the Fall of Acre, 1187-1291*, Cambridge, 2005, p. 537, no. 39, Gp 1-2/383, fig. 370.

When this icon was first published in 1966 the emphasis was placed on identifying the Crusader features of the painting, which includes the choice and iconography of the saints depicted, and their connection to Jerusalem and the Crusades.[25] The icon was also dated in the late 12th century, prior to 1187. Although we do not know the patron who ordered this icon, we can confidently identify him or her as Frankish, due to the presence of St. Leonard of Noblac and St. Martin of Tours in the lower tier. If, as seems possible, he or she ordered this icon in Jerusalem, given the Jerusalem connections of the saints in the upper tier--that is, St. James the Greater, martyred in Jerusalem, St. Stephen the Deacon, first Christian martyr in Jerusalem, and St. Paul, who prior to his conversion was complicit in Stephen's death—we can also look at this icon from a different point of view as well.

If we consider this Crusader icon as the product of a pilgrim's patronage while in Jerusalem, we can see new meaning in its imagery. While the upper tier of saints still firmly anchors the icon to Jerusalem, the lower tier of saints has important links to the two major pilgrimage routes in the west—to Santiago de Compostela and to Rome. The figure of St. James the Greater in the upper tier of course also indicates the importance of the Santiago link here, and the figures of St. Martin of Tours and St. Leonard of Noblac in the Limousin reinforce this importance. St. Martin, who converted to Christianity as a Roman soldier in the 4th century, later became bishop of Tours, and he is identified as one of the greatest saints in France. The shrine church of St. Martin of Tours, in Tours, was one of the main sites on the Camino to Santiago from Paris. St. Leonard was converted to Christianity along with Clovis by St. Remi in 496 and became a hermit of extraordinary holiness in the Limousin. He was renowned for his success in releasing prisoners and was later given royal land on which he founded the Abbey of St. Leonard of Noblac, an important site on the Camino to Santiago from Burgundy. Rome, the third major holy site, is represented here by St. Lawrence, one of the seven deacons of ancient Rome, who was martyred during the persecution of Valerian in 258. The choice of St. Lawrence here, instead of perhaps St. Peter, can only be accounted for by the specifications of the patron—possibly Lawrence was the patron saint of the donor? But taken together the saints on this icon represent an ensemble which in their own way celebrate the three great pilgrimages of the 12th century, Santiago de Compostela, Jerusalem, and Rome, seen from a uniquely Crusader point of view in Jerusalem, and Jerusalem and Santiago are the most important! The possibility exists therefore that this icon was commissioned in Jerusalem by a pilgrim who had visited all three major 12th century pilgrimage sites. So here we can see concrete evidence in the figural art of the Crusader East for an idea advanced by Arthur Kingsley Porter in 1923 in regard to Romanesque architecture and sculpture, that

25 WEITZMANN, Kurt, "Icon Painting in the Crusader Kingdom," *Dumbarton Oaks Papers*, 20 (1966), pp. 54-56.

there was a "circular pilgrimage which should include the Holy Land and Italy as well as Galicia".[26]

Back in Jerusalem, if we return to the Church of the Holy Sepulchre we can also look there for indications of the pilgrimage to Santiago in the new Crusader artistic commissions that neither John of Würzburg nor Theodorich recognized. For example, neither pilgrim comments on the architecture of the façade at all, but the south transept façade is worth considering in that regard. (fig. 4) This façade was part of the major Crusader expansion and was completed by 1149 or shortly thereafter. Architecturally the façade is characterized by a double portal with Levantine pointed arches articulated by godroons surmounted by a second storey pierced by large and broad pointed-arch windows, also given godroons. The portals and windows are deeply recessed with flanking colonettes and capitals. Other than the mosaics on the tympana and the lower spandrel, the only figural decoration is found on the two lintels over the doors. The façade is otherwise intensely articulated by a rich array of diverse mouldings and cornices drawn from various traditions.[27]

The main question here is the source of the architectural design of the façade, as part of the overall Crusader project to expand and renovate the rebuilt Byzantine Church of the Holy Sepulchre? We know, for example, that for the plan of the new part of the church, the Crusaders appropriated an important western Romanesque design, the so-called "pilgrimage road plan," for the east end of the church, with choir, apse, ambulatory and radiating chapels inspired by especially French and Spanish Romanesque churches built along the pilgrimage route to Santiago.(fig. 3) The plan of the church of Ste Foi at Conques (1050-1130) is a particularly close parallel, and the plan of the cathedral at Santiago de Compostela also shares this design. These "pilgrimage road churches" were of course churches essentially contemporary with the cathedral at Santiago in the late 11th and early 12th century.[28]

When it comes to the double portal on the south transept façade of the CHS, it seems clearly to have been partially inspired locally in Jerusalem by the Golden Gate in the eastern city walls, as is well known. But the fact is, there is no local parallel for the double decker aspect of the façade and when we look to possible western European models, especially examples of Romanesque architecture, there are few parallels as well. But there is one important parallel in a major pilgrimage church in the West: in fact, the obvious choice is the south transept portal at Santiago

26 PORTER, Arthur Kingsley, *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, vol. 1, Boston, 1923, p. 177. The merits of Porter's ideas are discussed most recently by Manuel Castiñeiras in, "Compostela, Bari y Jerusalén: tras las huellas de una cultura figurative en los Caminos de Peregrinación," *Ad Limina*, 1 (2010), pp. 16, 17.

27 FOLDA, Jaroslav, "The South Transept Façade of the Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem: An Aspect of 'Rebuilding Zion'," *The Crusades and Their Sources, Essays Presented to Bernard Hamilton*," ed. FRANCE, John, Ashgate, 1998, pp. 239-257.

28 CONANT, Kenneth John, *Carolingian and Romanesque Architecture, 800-1200*, Baltimore, 1975, pp. 91-103.

Fig. 9.- Cathedral of Santiago de Compostella, Puerta de las Platerías (photo: J. Folda)

de Compostela itself, the Puerta de las Platerías (1103-1122). (fig. 9) Even though the Santiago façade does not look today exactly the way it looked in the second quarter of the 12th century, the main central portion of the south façade there is relevant. And even though the architect at Santiago used round Romanesque arches instead of levantine pointed arches, and the façade was decorated with sculpture, not mosaics, and presents a completely different program of decoration featuring especially figural sculpture, there are important aspects of basic design that link the two façades remarkably closely.

Consider the following: The proportions of the two facades are similar in the configuration of a large two-storey vertical rectangle situated adjacent to a major church tower added later. Both facades feature deeply recessed portals and windows flanked by colonettes and capitals. The main figural programs of both facades are in the lower storey with tympana flanking focal figures in the center of the lower spandrel: Christ with Mary Magdalene in mosaics at the Holy Sepulchre, Christ with St. James in sculpture at Santiago. Beyond those important parallels, there are differences clearly occasioned by the local circumstances of site and patronage. There are figural lintels at the Church of the Holy Sepulchre, and no lintels at all at Santiago. The figural sculpture at the Holy Sepulchre was largely focused in the two lintels over the doors. On the left side, the lintel included representations of Holy Sites commemorating Jesus at Bethany with Lazarus, Mary and Martha, Preparations for the Paschal feast with Jesus, the Entry of Jesus into Jerusalem, ending with the Last Supper on Mount Sion. On the right hand lintel, the imagery featured a vine scroll motif with human figures that offers an *Arbor Vitae* motif, a symbolic representation of the world redeemed by the

sacrifice of Christ. At Santiago, the tympana provide the entire program of figural sculpture directly over the two portals.

Having made this proposal linking the Platerías façade directly to the South Transept façade of the Church of the Holy Sepulchre, the question is how this inspiration might have reached the designer(s) of the façade in Jerusalem. It is probable that the East-West flow of pilgrims most likely accounted for this important development, and although we cannot identify the exact circumstances, we should look at these Santiago links in the design of the Church of the Holy Sepulchre against the background of interchange between Santiago de Compostela and Jerusalem. While it is true that neither Melisende nor the Patriarchs of Jerusalem made the pilgrimage to Santiago, there was frequent contact between Santiago de Compostela and Jerusalem in the years 1118-1138 by others. First, Stephen, Patriarch of Jerusalem sent Bishop Gelmirez of Santiago de Compostela a letter expressing gratitude for donations received in 1128.[29] Second, Aimery, canon of the Church of the Holy Sepulchre was sent to Santiago de Compostela in 1129, and he may have been the person who carried the Carboeiro True Cross Relic, now in the Cathedral of Santiago de Compostela, back to the west at that time.[30] And third, a certain number of Galician nobles made the pilgrimage to Jerusalem in the 1120s and 1130s, including Rodrigo Perez de Traba, who was there in 1138 when he made an important gift to the Church of the Holy Sepulchre.[31]

Rodrigo, Count of Traba, is particularly significant because some years before 1138, Manuel Castineiras reports that he "confirmed a significant privilege of King Alfonso VII to the foremen at the building site of the church of Santiago. His presence at both pilgrimage shrines confirms their direct relationship and suggests a probable mutual flow of exchange."

In sum, the church at Santiago, which was designed many years before the Crusader renovations at the Church of the Holy Sepulchre, certainly embodies basic elements of the up-to- date "pilgrimage road church design" that were, it seems, clearly appropriated for the Jerusalem church. And even though it is rare for a Crusader artistic design idea to be closely linked to recent developments in the West, in this case we are invited to consider that the plan and elevation, including the ribbed vaults of the choir, and the south transept façade were all drawn from contemporary developments in Santiago de Compostela and along the pilgrimage roads to Santiago in combination with other Eastern –that is, Byzantine and Crusader-- features.

---

29 As cited by CASTIÑEIRAS, "Compostela, Bari y Jerusalén," pp. 48-49.

30 CASTIÑEIRAS, ibid. On the Carboeiro True Cross Relic see also, FOLDA, *The Art of the Crusaders ... 1098-1187*, pp. 290-294.

31 Cited by CASTIÑEIRAS, "Compostela, Bari y Jerusalén," p. 50. The document is published in, *Le Cartulaire du Chapitre du St.-Sépulchre de Jérusalem*, ed. BRESC-BAUTIER, Genevieve, Paris, 1984, doc. No. 72, pp. 170-171.

Having proposed this, it must be said that the architectural design and the figural decoration of the south transept façade of the Church of the Holy Sepulchre was richly complemented by a remarkable program of non-figural architectural sculpture; it is the most remarkable such program we have on any extant pilgrimage church, East or West. It was apparently assembled to address and reflect the Christian pilgrims from all over the world who had come to Jerusalem to visit and pray at the Holy Sepulchre. But we have discussed this remarkable non-figural program elsewhere,[32] and its content does not enhance the Crusader connections to Santiago, so there is no need to review it here in detail, except to make one point. It is notable as one of the features of "internationalism" found here that we also find at other sites, such as at the cathedral of Santiago de Compostela, as argued by Manuel Casteneiras with regard to the project of Diego Gelmirez![33]

CONCLUSIONS:

In conclusion, we can recall that both John of Würzburg and Theodorich were German pilgrims who were focused on Jerusalem (and Bethlehem) in writing their accounts of the holy sites in Palestine. There is no evidence in their texts that they themselves had also visited Santiago de Compostela or Rome, nor were they interested in linking the dominical sites in the Holy Land with the sites of the various saints in Santiago and Rome. But their accounts written when the Crusader Holy Sites in the Holy Land had been beautifully restored, redecorated and, in the case of the Church of the Holy Sepulchre, enlarged, provide a valuable template from which to evaluate what we know of these Crusader controlled sites c. 1170-1174. And looking at the evidence these pilgrimage sites provide today, we find that the pilgrimage to Santiago was visibly evident in the extant architecture and painting as a complementary factor in the pilgrimage experience to both Jerusalem and Bethlehem. Not only are contemporary Santiago pilgrims depicted in Bethlehem on the columns of the Church of the Nativity, but also the church of Santiago itself seems to be referenced directly in the south transept façade architecture of the Church of the Holy Sepulchre. And these links to the great pilgrimage site in Spain from the Latin Kingdom enable us to see one of the earliest extant Crusader icons from the last third of the 12th century as expressive of the pilgrimage experience to Jerusalem, Santiago and Rome, through the choice of saints depicted.

This visual evidence of pilgrimage connections from Jerusalem and Bethlehem to Santiago and even to Rome clearly indicates at least three things. First, it

32 FOLDA, "The South Transept Façade," pp. 239-257. See above, note 27.

33 See, CASTIÑEIRAS, "Compostela, Bari y Jerusalén," pp. 15 ff., and idem, "Didacus Gelmirius, Patron of the Arts. Compostela's Long Journey: from the Periphery to the Center of Romanesque Art," *Compostela and Europe, The Story of Diego Gelmirez*, Milan, 2010, pp. 32-97.

indicates the importance and internationalism of the pilgrimage experience in the 12th century.[34] Second, we discover evidence of the circular pilgrimage experience identified by Arthur Kingsley Porter in 1923 along with the remarkable and perhaps surprising likelihood that a certain number of pilgrims were able to make two and possibly all three of the great pilgrimages in their lifetime. And third, we find that in Jerusalem--as no doubt also in Santiago and in Rome--we find artistic evidence to indicate an awareness of the other two great pilgrimage sites in the 12th century.

34 SUMPTION, Jonathan, *Pilgrimage, An Image of Medieval Religion*, London, 1975, BIRCH, Debra J., *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages, Continuity and Change*, Woodbridge, 1998, CASTIÑEIRAS, "Compostela, Bari y Jerusalén," pp. 15-51.

Gerusalemme, da meta a simbolo dei pellegrinaggi maggiori in età antica

Michele Loconsole
Teologo e Presidente Europe-Near East Centre, Bari

Presentare una ricerca esaustiva sul tema "Gerusalemme, da mèta a simbolo dei pellegrinaggi maggiori in età antica" non è affatto un'impresa semplice. Intanto perché l'oggetto dell'indagine, il pellegrinaggio *ad Jerusalem*, è un fenomeno storico-spirituale di grande complessità. Diverse, infatti, sono le discipline coinvolte, come le tessere di un unico e vasto mosaico, quali la teologia, la liturgia, la filologia, la patristica, l'esegesi, il diritto, l'arte, l'architettura, etc. In secondo luogo, perché l'arco temporale preso in esame dal presente lavoro, a cavallo tra il I e V secolo d.C., presenta non poche difficoltà circa il numero e soprattutto la qualità delle fonti e dei documenti utili al nostro scopo. Lo studio, poi, si presenta ancora più arduo se si considera il fatto che per comprendere in profondo le cause e le origini storiche del pellegrinaggio cristiano a Gerusalemme si dovrà dilatare l'indagine euristica fino a lambire addirittura il XII secolo, i cui sviluppi medievali contribuiscono, e non poco, ad illuminare, anche se a posteriori, la primitiva teologia del pellegrinaggio cristiano a Gerusalemme. L'imponente bibliografia sull'argomento, infine, che ancora negli ultimi tempi è stata oggetto di significativi aggiornamenti da parte degli specialisti del settore, è un'ulteriore prova della complessità della ricerca in oggetto.

Tuttavia, senza pretendere di dover essere completi e esaurienti, si tenterà di sviluppare il tema, presentato in occasione dell'VIII Congresso internazionale di Studi Giacobei "Peregrino, ruta y meta en las *peregrinationes maiores*", tenutosi a Santiago di Compostela a metà ottobre del 2010, in Galizia, elencando, almeno nei

suoi tratti essenziali, i principali elementi storici, liturgici e artistici che, più di altri, hanno concorso, a nostro sommesso avviso, a dare vita, e ad assicurarne i successivi sviluppi, all'interessante e mai sufficientemente indagato fenomeno del primitivo e antico pellegrinaggio cristiano *versus Jerusalem*. Tema che, già anticipiamo dalle primissime battute, riguarda sì la storia del primitivo pellegrinaggio cristiano a Gerusalemme, ma che in realtà, affinché se ne comprenda la sua vera natura, è necessario siano indagate soprattutto le cause più recondite.

Il *Camino* gerosolimitano, infatti, a differenza di altri itinerari spirituali, pure presenti nel cristianesimo e in altre religioni -di cui più avanti faremo brevi cenni- doveva condurre l'antico pellegrino, come pure il moderno, non appena alla mèta terrena, al luogo geografico ritenuto santo, o alla città divenuta sacra; quanto alla vera mèta del percorso, la tappa finale, ultima e simbolica, che non è la città terrena di Gerusalemme, ma quella celeste, in cielo, pertanto invisibile e eterna.

Per i pellegrini cristiani, è noto, la città di Gerusalemme non rappresenta, nel passato come oggi, una mèta religiosa tra le altre, alcune delle quali nella stessa Terra Santa, per non parlare di quelle disseminate in ogni dove del pianeta. Essa, di contro, ha da sempre simboleggiato il fine, lo scopo e la tappa conclusiva dell'*Homo viator* per eccellenza, il pellegrino cristiano, il quale più che alla città terrena ha volto e volge i suoi passi, sguardi e preghiere alla Città di Dio, la Gerusalemme del cielo, la Dimora invisibile.

L'autentico pellegrino cristiano, quindi, non è soltanto colui il quale "va per campi", dal latino *peragere*, cioè *ire per agros*; che si "muove con inquietudine" o "senza tregua"; che sperimenta l'estraneamento o lo spaesamento -da cui il termine "forestiero"- per raggiungere e pregare sui luoghi santi, cari alla storia delle fedi. Egli è ontologicamente tale solo quando si incammina corpo, anima e spirito verso la mèta ultraterrena, finale, teleologica, che per il cristiano è la visione, e non soltanto il mero raggiungimento fisico, della Gerusalemme celeste.

La Città di Dio in terra, pertanto, diviene, per il cristiano di tutti i tempi, rappresentazione, segno e simbolo del Luogo escatologico per eccellenza, vera Patria del seguace di Cristo. Essa, infatti, è anelata, sperata e agognata dai seguaci del Nazareno già dai primissimi tempi dell'era volgare e invocata, in buona parte della letteratura, anche liturgica, come "la Casa del Padre". La Dimora eterna che il fedele raggiunge compiendo il doloroso esilio dall'"Egitto terreno", carico di peccato e di sofferenze, alla Città di Dio, divenendo in tal modo cittadino del cielo[1].

Gerusalemme, in ebraico *Yerushalàim*, è già nel suo significato etimologico la "Città della pace". Anzi, a causa del duale ebraico *aim*, posto dopo i sostantivi *'iyr* (=città) e *shalòm* (pace) è più corretto tradurla con la locuzione "le due Città della pace". Gerusalemme, infatti, è l'unica città al mondo ubicata in due differenti

1 Cfr F. Cardini, *In Terrasanta. Pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna*, Bologna 2002, p 15-16.

"luoghi", anche se tra loro intimamente connessi: l'uno, terreno; l'altro, celeste. Essa è, dunque, duplice, bilocata, teandrica. E entrambe le città vengono fatte oggetto di pellegrinaggio: la prima da raggiungere in vita, appunto da pellegrino; la seconda in cielo, dopo la morte.

Non a caso, il pellegrino che si reca a Gerusalemme non si "incammina", *sic et simpliciter, versus loca sancta,* come invece farebbe in tutti gli altri itinerari religiosi. Il pellegrino gerosolimitano, di contro, "sale" -in ebraico *aliyàh* (salita)- alla Città di Dio in Terra. Verbo ebraico, quest'ultimo, composto dalle radici di due altri verbi: *haj* (danzare, girare vorticosamente) e *alàh* (salire, ascendere, incamminarsi verso una mèta che sta in alto). Pellegrinare a Gerusalemme, quindi, vuol dire ascendere alla Città santa, moto che sottolinea, con suggestiva potenza e non solo simbolica, il carattere trascendentale del *Camino* gerosolimitano che, a differenza di altri itinerari, anche cristiani, contempla nel contempo anche l'esperienza spirituale per eccellenza, ossia la visione della Città di Dio, anzi di Dio stesso, in quanto lì vi dimora fin dall'eternità.

Ruolo, destino e prefigurazione che la Gerusalemme terrena ha assunto fin dalle sue origini: dai tempi dei gabusei al periodo della formazione del Regno; dall'epoca della cattività babilonese ai giorni del restauro del Primo Tempio; dai tempi dell'ellenizzazione della Palestina al periodo dell'occupazione romana, per giungere, poi, a vedersi cambiare addirittura il nome nella variante pagana di *Aelia Capitolina,* per divenire quindi cristiana nel periodo costantiniano che, come è noto, darà luogo dapprima alla Gerusalemme bizantina e successivamente a quella crociata, solo per spingerci poco oltre i confini del primo millennio dell'era cristiana.

Recarsi dunque a Gerusalemme, in qualità di pellegrini itineranti, significa pertanto salire, inerpicarsi, portarsi in cielo, scalare verso la casa terrena di Dio. L'intera storia del pellegrinaggio ebraico, infatti, dimostra come i sacri itinerari giudaici erano tutti orientati verso i "Luoghi alti" dell'antico Israele, come del resto riferiscono le Sacre Scritture israelitiche. Noti e numerosi sono i racconti biblici che descrivono gli incantevoli e ieratici scenari naturali d'Israele, divenuti mète pellegrinanti per l'antico popolo israelita, come il Monte Moriah, il Monte Nebo o di Mosè, il Monte Carmelo, il Monte Sinai, il Monte Garizim, etc.

Ma anche per visitare Gerusalemme, nel passato come oggi, gli ebrei "salgono" alla Città santa almeno tre volte l'anno, in occasione delle maggiori festività liturgiche. Essi, infatti, "ascendono" a Gerusalemme in primavera, durante la festa di *Pesàh* (Pasqua), in estate per le *Shavuòt* (Pentecoste o festa del Raccolto) e in autunno per commemorare *Sukkòt* (festa delle Capanne o dei Tabernacoli). La stessa mèta che i giudei devono raggiungere da ogni dove del mondo quando rievocano la ciclica ricorrenza giubilare, che nell'ebraismo cade ogni cinquant'anni, ossia nell'anno successivo ai sette periodi di sette anni ciascuno.

Gerusalemme, però, non è mèta di pellegrinaggio soltanto per gli ebrei; lo è anche per i musulmani, i seguaci della religione fondata nel VII secolo d.C.

dal profeta Maometto. È infatti ad *Al Quds* –come è chiamata Gerusalemme in arabo, cioè "La Santa"– che Muhammad arrivò dalla Mecca portando a termine il miracoloso viaggio notturno, nel Corano detto del Destino (sura XVII). È sempre dalla Città tre volte santa che, poi, il Profeta ascese al cielo facendovi quindi ritorno rimanendo in vita.

Tuttavia, alcuni decenni dopo i fatti coranici riportati nella diciassettesima sura, il pellegrinaggio islamico (in arabo *hajj=andare, dirigersi verso*), pratica religiosa che nella religione musulmana è uno dei cinque pilasti della fede islamica, quindi obbligatoria e non semplicemente raccomandata come nel giudaismo, cambierà direzione. Il pellegrinaggio islamico verso Gerusalemme, infatti, sarà presto sostituito a vantaggio della città araba di La Mecca, che nel frattempo assurse a primo luogo santo per i credenti musulmani. Questo cambiamento di rotta fu probabilmente dovuto al fatto che per i musulmani dell'epoca, in maggioranza d'etnia araba, la cittadina saudita doveva risultare più comoda da raggiungere rispetto alla lontana Gerusalemme. Scelta dovuta anche per non pochi altri fattori storico-culturali: quali, per esempio, la presenza, in loco, della Pietra nera (*Ka'ba*), il simbolo liturgico più noto della religione islamica, la cui devozione ha contribuito a modificare anche la direzione (*qiblà*) delle cinque preghiere quotidiane, che ogni musulmano è tenuto a recitare giornalmente, e che in origine, tra VII e inizi dell'VIII secolo, erano anch'esse rivolte verso Gerusalemme [Fig 1].

Fig. 1.- Antica stampa della Gerusalemme araba

Per il cristianesimo, invece, entrando così nel merito della nostra ricerca, il pellegrinaggio a Gerusalemme ha assunto da subito, già all'indomani dei fatti evangelici della Risurrezione di Gesù Cristo, una peculiare e speciale caratteristica. Ciò nonostante, mèta principale del "santo viaggio" cristiano non era appena la Gerusalemme terrena, come abbiamo avuto modo di anticipare sopra, ma la "Nuova Gerusalemme"; la mistica ed escatologica città di Dio, che l'apostolo Giovanni aveva tentato di descrivere nel suo ultimo testo evangelico, divenuto il sigillo non solo del Nuovo Testamento ma dell'intera Bibbia.

Per i seguaci del Nazereno, dunque, la Gerusalemme di Palestina, veneranda capitale della Giudea e città simbolo dell'antico popolo israelitico, non veniva più considerata come il luogo terreno in cui il Dio di Abramo aveva scelto di dimorare, seppure nella modalità del tutto singolare, nel Tempio costruito dal re Davide. La sua permanenza divina assicurava sì la reale e diuturna presenza (*Shekinà*) di *Jahvè* tra gli uomini, ma solo all'interno del più recondito e riservato spazio sacro del Santuario gerosolimitano, per questo chiamato *Sancta Sanctorum*.

Gerusalemme, invece, è adesso considerata dai cristiani, soprattutto se nazareni -ramo giudeo-cristiano che ha preso vita dalla scissione del giudaismo dell'epoca- la città dove il loro Dio, incarnatosi nell'uomo Gesù di Nazaret, aveva personalmente pellegrinato, pregato e insegnato. La porzione di terra israelitica dove Gesù, per i cristiani il Figlio di Dio incarnato, quindi Dio stesso, era stato accolto da non pochi correligionari come il Messia annunciato e prefigurato nelle Sacre Scritture e atteso dal popolo ebraico fin dai tempi di Abramo. Il luogo dove il Maestro galileo, a causa della sua missione evangelizzatrice, era quindi stato arrestato, processato, fustigato, incoronato di spine, crocifisso, morto e sepolto. La città in cui, appena una settimana prima della sua cruenta Passione, Gesù era stato trionfalmente accolto dai suoi stessi abitanti al grido di *Hosannàh*, cioè *Dio ci ha visitato*, allorquando vi fece ingresso dalla Porta Aurea del Tempio, che Erode il Grande aveva da poco restaurato.

Gerusalemme tuttavia, è, per i seguaci di Cristo, anzitutto la città dove Gesù di Nazaret è risorto dal mondo dei morti; dove egli è apparso, col corpo glorificato, agli apostoli nel Cenacolo e alla cerchia dei suoi discepoli. La città da dove egli è quindi asceso al cielo, ritornando a sedere alla destra del Padre, quaranta giorni dopo la prima Pasqua cristiana. Infine, il luogo dove Gesù, non più nella carne ma questa volta nella gloria, vi farà nuovamente ritorno per la sua seconda venuta o *Parusia*, per giudicare i vivi e i morti, chiudendo definitivamente, in tal modo, la parentesi della storia umana e dare così inizio al Giudizio universale.

Tutto questo rappresenta Gerusalemme per i cristiani di ogni tempo. La città dove storia, teologia e escatologia si intrecciano senza soluzione di continuità, annullando, in tal modo, i confini spaziali e temporali tra la Gerusalemme terrena e quella celeste.

Gerusalemme, quindi, così concepita dal pensiero cristiano, giunse ad assurgere, già dai primissimi secoli dell'era volgare, a città mistica per eccellenza, senza eguali nella storia dell'uomo. Porzione di mondo dove i maggiori Misteri dell'incarnazione di Dio si erano potuti magnificamente e visibilmente manifestare, e sul cui terreno vi si impressero tracce indelebili, così da trarne memorie e devozioni liturgiche che hanno fatto di Gerusalemme una città più unica che rara.

Ed è su queste tracce che la primitiva comunità cristiana palestinese, già prima della rivolta giudaica del 66-73 d.C., ma anche all'indomani della sua cacciata nella vicina Decapoli, si recava pellegrina per fare "memoria" dei fatti gerosolimitani, soprattutto dell'ultima settimana della vita terrena di Gesù di Nazaret [Fig 2].

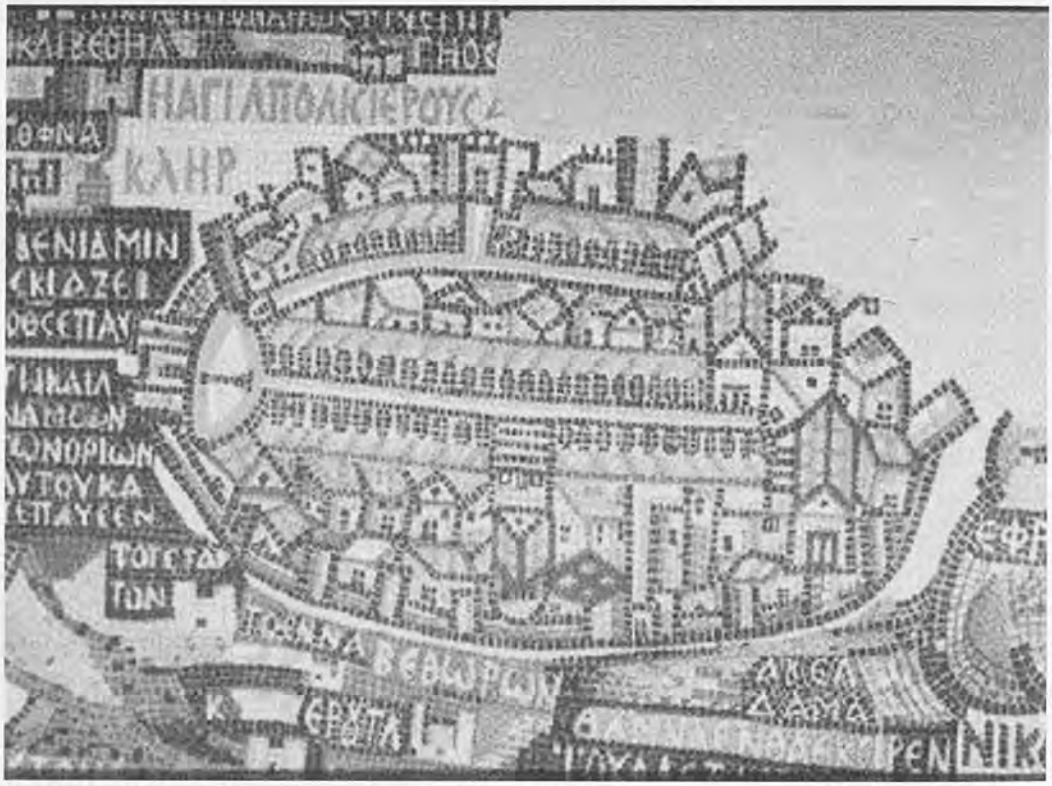


Fig. 2.- Madaba, mosaico pavimentale, pianta di Gerusalemme

L'archeologia, più di ogni altra disciplina, coadiuvata dalla letteratura cristiana dei primi secoli, soprattutto liturgica, ha documentato a più riprese l'esistenza di un imponente flusso di pellegrini a Gerusalemme, originato e alimentato dai primitivi seguaci del Figlio di Dio incarnato. Caratteristica del pellegrinaggio gerosolimitano che si è dimostrato, fin dalle origini della fede cristiana, continuo e crescente.

L'importante graffito che raffigura un'imbarcazione, alla cui base è riportata la scritta *Domine ivimus* (Signore andammo, cfr Sal 122), rinvenuto ai piedi delle mura di fondazione dell'antica Basilica costantiniana del Santo Sepolcro, è una delle più significative prove dell'antico pellegrinaggio sui Luoghi Santi cristiani di Gerusalemme, da parte di fedeli che raggiungevano la Città santa anche da oltremare [Fig 3].

Fig. 3.- Graffito Domine ivimus

Pellegrinaggio che diverrà sempre più consistente e regolare grazie all'opera edificatoria di Elena, la madre dell'Imperatore Costantino, intenta a promuovere, su intere aree di Gerusalemme, i primi grandi scavi archeologi *ante litteram* a cielo aperto. Furono in tal modo restituire alla cristianità e al mondo intero, già prima della metà del IV secolo, i reali luoghi delle memorie gerosolimitane della vita terrena di Gesù. Reperti che Elena poté rinvenire sbancando e rimuovendo la grande spianata che Adriano, due secoli prima, aveva ordinato di colmare allo scopo di occultare i primitivi e maggiori luoghi santi cristiani. Testimonianze, queste ultime, divenute ingombranti per la nuova politica romana, già ai primi anni del II secolo dell'era volgare. Lavori che hanno avuto il merito di riportare alla luce la collinetta del Calvario e il giardino di Giuseppe di Arimatea, entrambi luoghi evangelici, inglobati nell'imponente basilica che porta il suggestivo nome di Santo Sepolcro: il Santuario più importante della cristianità, ancora oggi mèta di regolari e ininterrotti pellegrinaggi partiti da ogni parte del globo.

È sempre a Gerusalemme, inoltre, che Elena ha voluto edificare, questa volta sul Monte degli Ulivi, la Basilica o Edicola dell'Ascensione [Fig 4 e 5], detta anche Eleona (dal greco *eleòn*=olive), da lei eretta sul luogo in cui, secondo la tradizione, si ricorda la salita al cielo di Gesù, dieci giorni prima della festa ebraica di Pentecoste. Festa biblica, quest'ultima, fino a quel momento esclusiva dell'ebraismo, ma che si è poi trasformata in una ricorrenza cristiana, ove fare memoria della discesa dello Spirito Santo sugli apostoli e giorno in cui, per tradizione, si ritiene sia nata, di fatto, la Chiesa voluta e fondata da Gesù Cristo.

Fig. 4.- Edicola dell'Ascensione

Alla luce di quanto è stato detto, è ora possibile prendere in considerazione, sebbene per cenni, le origini e gli sviluppi del primitivo pellegrinaggio cristiano a Gerusalemme, che come è stato accennato ha avuto inizio già i primissimi anni successivi alla morte del Nazereno.

Secondo i più documentati studi sull'argomento, l'antico e singolare fenomeno spirituale è stato caratterizzato da due fasi significative: la prima, più arcaica, favorita dalle classi ricche e colte; la seconda, successiva, anche se a tratti sovrapposta alla precedente, ad appannaggio del ceto popolare, pertanto più cospicuo e regolare.

Fig. 5.- Edicola dell'Ascensione, Roccia, interno

Numerosi, tuttavia, sono stati anche i pellegrini celebri -monaci, ecclesiastici, santi, nobili, cavalieri, re, imperatori, etc.- che hanno raggiunto, nell'arco dei secoli, la città di Gerusalemme nell'intento di portare a compimento il "santo cammino" iniziato dai rispettivi luoghi d'origine, sovente d'oltre mare. Essi, partiti come pellegrini da ogni dove del Mondo allora conosciuto, l'Ecumene, giungevano a lambire le mura di Gerusalemme per entrarvi con profonda devozione, al fine di vedere, toccare e camminare nella città in cui il loro fondatore aveva subito il martirio della Passione, ma anche testimoniato il fulgore della risurrezione.

Ancora più numerose, poi, sono state le orde di semplici fedeli, che soprattutto a partire dall'alto medioevo si sono potute recare in pellegrinaggio a Gerusalemme. Flusso di pellegrini ininterrotto e sempre più abbondante, che ha dato poi origine all'edificazione di appositi luoghi d'accoglienza, gli ospizi (*xenodochia*)[2], così da indicare, orientare e ospitare quanti giungevano, o meglio salivano, a Gerusalemme dopo mesi di duro cammino, che sovente si presentava non privo di pericoli.

2 Parola greca la cui etimologia significa "ricovero per stranieri". Cfr Adalberto Pazzini, *Storia dell'arte sanitaria dalle origini a oggi*, Torino 1973, p 370-372.

In realtà le "vie" percorse dai pellegrini cristiani d'Europa, d'Africa o d'Asia, che conducevano tutte a Gerusalemme, per questo definita "ombelico della terra"[3] [Fig 6], erano puntellate, quasi regolarmente, da rifugi e ospedali per viandanti, ove era possibile garantire loro cure mediche e ristoro, nonché il necessario ricambio di animali e mezzi di trasporto al fine di proseguire con più agilità verso la mèta stabilita. Ospizi, quest'ultimi, che furono eretti financo nelle mura di Gerusalemme, così da permettere ai pellegrini ivi giunti per visitare i memorabili luoghi santi cristiani di pernottare più giorni. A tal proposito, è bene ricordare che la pratica del pellegrinaggio cristiano, in antico come nel periodo medievale, sovente si inscriveva in un percorso penitenziale, il cui fine non era solo quello di raggiungere fisicamente i luoghi santi cari alla cristianità, come oggi potrebbe fare pensare un certo turismo religioso, ma il permanervi il più a lungo possibile, a volte fino al termine dei propri giorni, per potere espletare con la dovuta efficacia tutte le pratiche canoniche che il caso suggeriva[4].

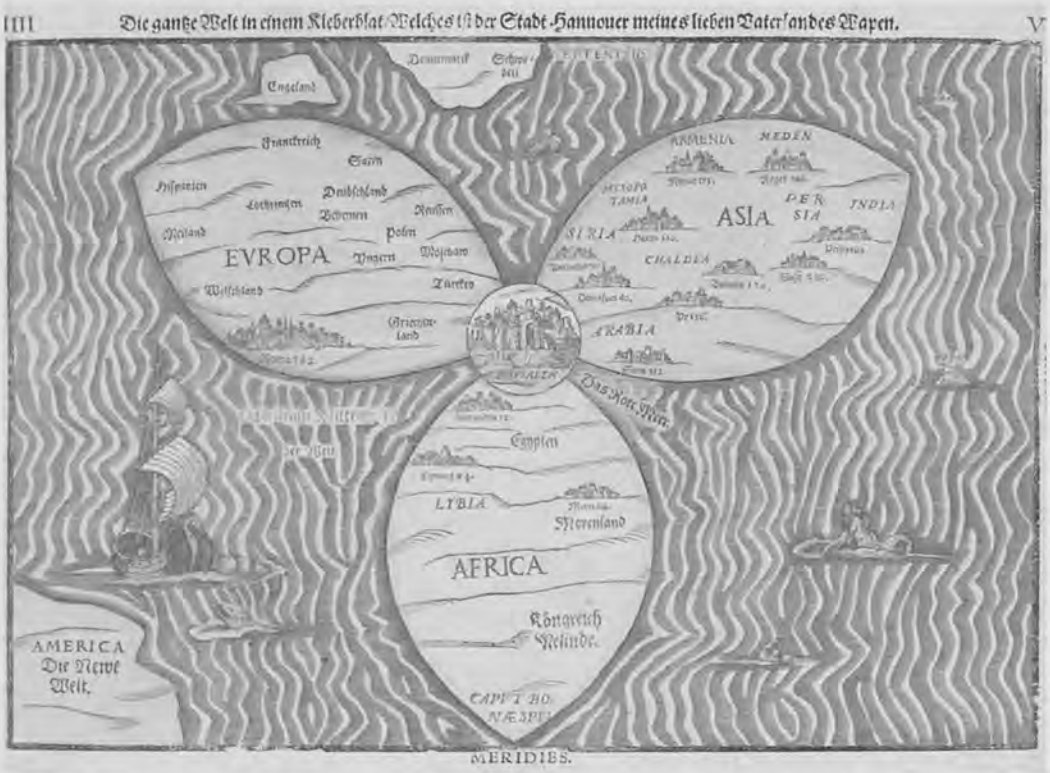


Fig. 6.- Gerusalemme, centro del mondo, mappa in Irtinerarium Sacrae Scripturae, Magdeburgo 1585

3 Cfr *Libro dei Giubilei*, 8,19, in *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament*, by R. Charles, II, Pseudoepigrapha, Oxford 1969, p 26.

4 Per ulteriori approfondimenti sull'argomento, si veda di Lorenza Vantaggiato, *Pellegrinaggi giudiziari. Dalla Fiandra a San Nicola di Bari, a Santiago di Compostella e ad altri santuari (secc. XIV-XV)*, in Studi e Testi (5), a cura di Paolo Caucci von Sauken, Pomigliano d'Arco 2010, p 167-174.

Infatti, nelle vicinanze della Basilica del Santo Sepolcro, leggermente a sud-ovest dell'impianto basilicale -solo per fare un esempio- noto è il luogo dedicato al ricovero dei pellegrini latini, la cui chiesa annessa, Santa Maria Latina, ne è la testimonianza architettonica più eloquente. Il luogo d'accoglienza era noto già al monaco francese Bernardo, che nell'870, secondo la sua *Cronaca*[5], si era recato pellegrino a Gerusalemme. La zona in questione, che è stata poi ampliata nel corso dei secoli con ulteriori e più recenti costruzioni, iniziate ai tempi del cosiddetto periodo carolingio e continuate dagli amalfitani che restaurarono gli antichi ospizi, è ancora oggi ubicata nell'area detta *Muristan*, lemma che in persiano, in ebraico e in arabo traduce le parole "ospedale, ricovero e ospizio" [Fig 7 e 8].

Fig. 7.- Ingresso del Muristan, Gerusalemme

Gerusalemme, lo abbiamo detto, è stata bramata, raggiunta e visitata da importanti e insigni pellegrini già sul finire del IV secolo: noti sono i casi dell'attrice antiochena Pelagia, salita, poi, agli onori degli altari; di Melania Seniore e Rufino d'Aquileia; di Paola, sua figlia Eustochio[6] e San Girolamo, che però non incoraggiò

5 Cfr *Itinerarium Bernardi monachi*.

6 Le due donne, tra il 392 e il 393, scrivono a Marcella, perché le raggiungesse in Terra Santa, e precisamente a Betlemme, così da dimorare con loro. La lettera, nota col titolo di *De Locis Sanctis*, è però attribuita a Girolamo.

Fig. 8.- Il Muristan, dall'alto

il suo amico Paolino da Nola a intraprendere il santo viaggio nella Terra del Signore perché, a suo dire, occasione per alcuni più di perdizione che di salvezza. Spesso, infatti, soprattutto dal periodo altomedievale, i pellegrinaggi religiosi potevano trasformarsi in esperienze mondane, a scapito, ovviamente, delle iniziali intenzioni del *cammin devoto*. Non a caso, i testi *Contra peregrinantes* furono, soprattutto in quest'epoca, piuttosto numerosi e alcuni echi arriveranno lambire addirittura i tempi di Erasmo da Rotterdam (XV-XVI secolo), probabilmente sulla scia del noto trattato *Imitatio Christi*, attribuito a Tommaso di Kempis (XIV-XV secolo), dove è detto a chiare lettere *Qui multum peregrinantur, raro sanctificatur*.

A queste preoccupazioni di carattere morale e spirituale se ne aggiungeranno, ben presto, altre. Timori che contribuiranno a sviluppare, via via sempre più significativamente, la concezione del viaggio mistico a scapito di quello terreno.

Infatti, più che alla Gerusalemme di Palestina, il pellegrino cristiano altomedievale guarderà con maggiore favore al viaggio spirituale verso la Gerusalemme celeste, determinando, in tal modo, il disuso dell'itinerario geografico, nel senso classico e fisico del termine.

Sarà soprattutto col sopraggiungere del VII secolo, a causa dei primi attriti che le comunità cristiane cominciarono a registrare col neonato mondo musulmano, che l'idea del pellegrinaggio mistico prenderà definitivamente quota. Infatti, proprio a partire da quei secoli cominciò a diminuire il pellegrinaggio cristiano a Gerusalemme, alternando momenti di stasi a quelli di ripresa, almeno fino a tutto l'XI secolo, a cavallo, cioè, tra l'epoca bizantina e il periodo ummayde e abbasside. Ancora più problematico, poi, si presenterà il periodo fatimide, caratterizzato dalla presenza, in Gerusalemme, dei musulmani egiziani, che a ridosso del primo periodo crociato bloccarono, quasi del tutto, i pellegrinaggi cristiani verso la Città, come dimostra l'occupazione e la conseguente devastazione dell'ormai divenuta Al-Quds per mano del Califfo al-Hakim (1009 d.C.). Situazione storica che ha dato origine sia al brigantaggio, soprattutto nei dintorni di Gerusalemme, che all'introduzione del pedaggio, un obolo da pagare anche se a volte simbolico, per potere accedere nella Città ormai divenuta delle tre fedi monoteistiche. Tassa che verrà definitivamente abolita da Ibrahim Pascià soltanto nel 1832, all'indomani della conquista di Acri, oggi Akko, la ridente cittadina del nord della Galilea, così da permettere un nuovo e importante incremento del pellegrinaggio cristiano in Gerusalemme, giunto fino ai nostri giorni.

Durante il periodo mammelucco, invece, a cavallo tra il XII e XIV secolo, i sultani si dimostrarono favorevolmente interessati al pellegrinaggio cristiano in Gerusalemme, un'occasione, questa, legata più agli interessi commerciali, in quanto vedevano rimpinguare le loro casse erariali, frutto di donativi e di proventi ricavati anche dal profitto dei traffici commerciali, che a motivi spirituali o diplomatici.

Città atipica, dunque, quella di Gerusalemme: contesa e amata contemporaneamente da molti popoli, fedi e civiltà; luogo di guerre e rappacificazioni intrecciatesi lungo l'arco dei millenni, al punto che ancora oggi la sua ripartizione topografica, distinta in quartieri abitati da ebrei, cristiani latini, armeni, copti, maroniti, arabi e musulmani, è segnata dal loro arroccamento intorno ai rispettivi luoghi santi.

Tornando, però, ai pellegrinaggi antichi, si deve a Eusebio di Cesarea, vescovo e storico della Chiesa antica, l'aver trasmesso le prime e circostanziate notizie circa un primitivo flusso di pellegrini cristiani a Gerusalemme[7]. Pellegrinaggio d'epoca pre-costantiniana che era praticato, come abbiamo anticipato, soprattutto da un'élite. Noti, infatti, sono i pellegrinaggi di Melitone, vescovo di Sardi, che si era recato a Gerusalemme già nel 160 d.C.; di Alessandro, vescovo di Cappadocia,

7 Cfr *Dimostrazione evangelica*, a cura di Paolo Carrara, Cinisello Balsamo 1993.

agli inizi del III secolo; di Firmiliano di Cesarea intorno al 238, e quindi di Origene, solo per citare alcuni illustri personaggi. Più numerosi, invece, ma sempre nello stesso periodo, sono stati i pellegrini semplici, le cui attestazioni documentarie sono altrettanto preziose, come il caso dell'antico e noto resoconto del Pellegrino di Bordeaux (333 d.C.) o del più tardivo Anonimo, probabilmente un piacentino, giunto a Gerusalemme intorno al 570.

Di fatto, un più regolare e imponente flusso di pellegrini cristiani a Gerusalemme si è cominciato a registrare soltanto dopo la cosiddetta svolta costantiniana. Periodo in cui, da una parte era divenuta più facile l'identificazione e la differenziazione tra cristiani e ebrei, ora più calcata che nei secoli passati quando cioè la confusione tra le due fedi aveva contribuito non poco a "rallentare" il pellegrinaggio cristiano *versus Jerusalem*; dall'altra perché, proprio a partire da quei secoli, vennero accesi i riflettori della storia sui paesi del Mediterraneo orientale, *in primis* per il trasferimento della capitale dell'Impero, per volontà di Costantino da Roma a Bisanzio, che per questo motivo verrà chiamata Costantinopoli.

Concause che hanno certamente contribuito a incentivare, e di conseguenza a permettere, una maggiore regolarità del pellegrinaggio cristiano verso Gerusalemme, opportunamente attivate a coronamento dell'inedita e fortunata opera archeologico-architettonica che Elena e suo figlio l'Imperatore avevano alacremente promosso; anche se si deve agli editti di Galerio (311) e di Costantino-Licinio (313) l'aver aperto la pista ai pellegrinaggi popolari verso Gerusalemme. Infatti, all'élite dei primi secoli si andranno a sostituire, nel corso dello scorrere dei secoli, numerosi gruppi di fedeli pellegrini che, sebbene appartenenti a un ceto meno abbiente, hanno contribuito, e potentemente, a sviluppare l'opera di recupero, di restaurazione, di riorganizzazione e soprattutto di sacralizzazione dell'ormai non più *Aelia Capitolina*. Anni cruciali, questi, per i destini futuri della Gerusalemme cristiana. Ciò che infatti vi accadde in quegli anni, solo per fare un confronto, probabilmente azzardato, fu una specie di "Dedicazione del Tempio" cristiana, sulla scia di quanto era già accaduto nel II secolo a.C., quando i Maccabei dovettero riconsacrare il Santuario di Gerusalemme perché reso impuro dal culto agli dei ad opera degli invasori ellenisti. La gloriosa capitale di Giudea, infatti, poté tornare a chiamarsi col suo antico e originario nome dopo due secoli di sottomissione romano-pagana, iniziando a divenire, proprio a partire da quel periodo, il centro storico, teologico e spirituale del rinnovato pellegrinaggio cristiano, assurgendo sempre più, per quasi tutti i paesi che si affacciavano sul Mediterraneo, a nuovo "ombelico del mondo" (*oftalmòs*), evidenza che scaturisce sia dallo studio del pensiero dei Padri della Chiesa che dai fatti storici.

Sarà quindi il vescovo di Gerusalemme Cirillo a dare, poi, le ragioni teologiche e liturgiche al nuovo corso dei pellegrinaggi post-costantiniani. Nella sua *Epistola ad Constantinum imperatorem*, scritta intorno al 350, Cirillo riferisce della fortunata scoperta della Vera Croce di Cristo da parte di Elena, aiutata nella ricerca dal vescovo del luogo Macario. Dobbiamo però a Sant'Ambrogio una più completa

narrazione della vicenda storica dell'*Inventio* e dell'*Exaltatio* della croce di Gesù, di cui riporta maggiori particolari nel suo *De obitu Theodisii*.

Invenzione e *Esaltazione* della Croce, quindi, che non solo hanno contribuito ad arricchire le memorie cultuali della Passione di Gesù a Gerusalemme, poi riportate nel calendario liturgico della Chiesa antica, ma che hanno dato avvio al potente e suggestivo ciclo medievale della *Legenda crucis*, di cui noti sono i risvolti teologici, liturgici, artistici e architettonici, sia in Medio Oriente che in tutto il mondo occidentale, latino e ortodosso. Le due festività liturgiche, legate alla devozione della Croce, hanno contribuito a confermare e a rinnovare il culto staurolatrico già ai tempi dell'Imperatore bizantino Eraclio, il quale tra il 628 e il 629 d.C., riconquistata Gerusalemme, nel frattempo caduta in mano persiana, riportò in trionfo nella basilica del Santo Sepolcro la Vera Croce di Cristo, trafugata qualche anno prima dalle truppe nemiche capeggiate da Cosroe. Culto della croce, è bene sottolinearlo, che non inizia, come comunemente si ritiene, all'indomani della cosiddetta "visione costantiniana", ma che ha origine - non solo nell'area Siro-Palestinese ma anche in occidente - già nei primissimi anni successivi alla morte di Cristo. Le lapidi funerarie e cimiteriali rinvenute nei dintorni di Gerusalemme, come in tutta l'area mediorientale, databili anche al I secolo d.C., attestano l'uso del segno di croce, inciso su pietre e marmi di ogni tipo, affiancato ai nomi e alle preghiere dei defunti. Pratica liturgica che attesta da una parte il profondo senso d'appartenenza dei primitivi fedeli all'originaria fede cristiana, dall'altra la consapevolezza che il simbolo della croce proteggeva anche i fedeli defunti nel mondo dei morti; segno della credenza nella risurrezione e nell'aldilà, sovente immaginata tra le mura della Gerusalemme celeste[8].

La rinnovata topografia di Gerusalemme, ormai divenuta sacra ai cristiani grazie all'opera urbanistica inaugurata dall'ottantenne madre imperatrice Elena, fornirà alla città, soprattutto nel Medio evo, elementi storici e teologici tali da divenire sempre più mèta di pellegrini di ogni risma, che col Vangelo alla mano percorrono le sue strade alla ricerca dei luoghi reali, testimoni muti ma sufficientemente eloquenti, delle memorie terrene di Gesù di Nazaret. Fenomeno che ha poi interessato l'intera Terra Santa, dalla Galilea alla Giudea, passando anche per la Samaria[9]. I cui itinerari attivarono l'interesse dei pellegrini cristiani anche per i luoghi e per i fatti riportati nell'Antico Testamento. Premesse culturali e spirituali, queste, che diedero vita al felice genere letterario degli *Itineraria* o *Descriptiones* in e di Terra Santa. Una specie di guide odeporiche o *Itinerarium ad Jerusalem* che fornivano al pellegrino cristiano antico, ma anche a quello medievale, informazioni utili circa le strade da percorrere, quelle da evitare, le distanze tra i

8 Cfr Michele Loconsole, *Il segno della croce, Storia e Mistero*, Bari 2009.

9 Cfr Nicola Bux, *Gerusalemme mèta e simbolo del pellegrinaggio cristiano*, in AaVv, *L'Europa dei pellegrini*, Centro Ambrosiano Gazzada (Va), p 459-474.

luoghi da visitare, dove trovare *mansiones* e *mutationes*, conoscenze circa gli usi, le consuetudini, i costumi e i cibi tipici del territorio e financo l'indicazione di possibili pericoli che si potevano incontrare lungo il percorso indicato. L'esempio più fulgido, almeno per l'antichità, è proprio il già citato *Itinerarium a Burdigala Hierosolyman usque*, che molto deve, quanto al genere letterario, alla precedente letteratura greca e romana.

Né si può sottacere, a tal proposito, l'interessante studio, ancora oggi oggetto d'indagine da parte di non pochi storici, anche d'arte e di liturgia orientale, dell'affascinante fenomeno noto agli specialisti del settore col nome di *Translatio Hierosolymae*; ovvero della riproduzione o rappresentazione di "Gerusalemme" e quanto questo lemma contenga in termini storici, teologici, culturali e pastorali, al di fuori dalla Terra Santa. Evidenza che ha dato origine e sviluppo, soprattutto in epoca medievale, ai pellegrinaggi mistici *ad Jerusalem*, sia in occidente che in oriente, come veri itinerari pellegrinanti alla capitale di Giudea, senza però giungere necessariamente alla Gerusalemme terrena[10]. Fenomeno che si è ben inserito, o che addirittura ne avrebbe causato le origini, dei pellegrinaggi mistici dei fedeli cristiani verso Gerusalemme, incentivati, come detto prima, anche dall'ormai massiccia presenza islamica nell'intera area del Medio Oriente.

In Puglia, solo per fare un esempio, è possibile ammirare due fulgidi esempi di riproduzioni architettoniche, in scala 1:1, dell'Edicola del Santo Sepolcro di Gerusalemme. Una, d'epoca moderna, che riproduce il solo vano interno del sacello gerosolimitano, rivestito di pietre tagliate a Gerusalemme, a cui si accede dall'abside destro della Basilica della Madonna dei Martiri a Molfetta, in provincia di Bari; l'altro, d'epoca medievale, nota come la tomba del principe Boemondo, costruita a ridosso della Cattedrale di Canosa di Puglia, databile al 1111, anno di morte del crociato, del tutto conforme, da un punto di vista artistico-architettonico, all'esterno dell'antico sacello gerosolimitano, lì purtroppo andato distrutto a causa della già citata occupazione di Al-Hakim, nella cittadina pugliese riprodotto fedelmente e ancora oggi integro e unico modello al mondo di come si presentava al pellegrino medievale l'Edicola che inglobava la tomba di Gesù [fig 9-10-11].

Proseguendo nella ricerca non è possibile non citare la grande esperienza della monaca galiziana Eteria o Egeria: la nobildonna pellegrina spagnola che si era recata pellegrina in Terra Santa a cavallo tra IV e V secolo. Il prezioso testo scritto dall'aristocratica iberica, una specie di diario di viaggio *ante litteram*, dal titolo *Peregrinatio ad loca sancta* – è oggi a noi noto grazie al suo rinvenimento in una biblioteca di Arezzo soltanto dal 1884, trovato, però, non nell'edizione originale ma nella forma di una copia frammentaria. È probabile che la celebre pellegrina avesse scritto il suo diario, sembra nella città di Costantinopoli di ritorno dalla Terra Santa, per l'edificazione spirituale di alcune sue consorelle spagnole. Ella riportò dunque

10 Cfr Michele Loconsole, *Luoghi e liturgie della "Gerusalemme romana"*, in AaVv, *L'Europa dei pellegrini*, Centro Ambrosiano Gazzada (Va), p 83-104.

Fig. 9.- Tomba di Boemondo (1111), Canosa di Puglia, ingresso

Fig. 10.- Tomba di Boemondo, cupola su ottagono

Fig. 11.- Tomba di Boemondo, abside

sul suo taccuino da viaggio, per tale nobile scopo, la descrizione puntigliosissima e dettagliatissima dei maggiori luoghi santi di Palestina, Gerusalemme compresa. Luoghi che Egeria indicò tra le sue annotazioni con estrema precisione e dovizia di particolari, al punto che diverranno, con lo scorrere dei secoli, tappe di un itinerario pellegrinante calcato da molti suoi correligionari che, sulle sue orme e anch'essi col vangelo alla mano, prenderanno a visitarli con sempre maggiore frequenza.

La monaca spagnola riporta tra i suoi appunti soprattutto la descrizione dell'imponente e solenne liturgia gerosolimitana, in specie della Settimana Santa[11], nonché i dettagli dei luoghi, i più antichi a noi giunti, grazie ai quali addirittura conoscere le forme e le strutture architettoniche financo della cupola dell'*Anastasis* (o Rotonda)[12], i cui lavori, all'epoca dei fatti, erano stati da tempo ultimati.

11 Cfr Nicola Bux, *Le liturgie pasquali della Croce e del fuoco da Gerusalemme a Roma*, Nicolaus1/2 (1994), p 5-12.

12 Cfr *Itinerarium Egeriae*, in CCSL, vol. CLXXV, Turnholt 1965, p 27-103.

Molti altri, poi, sono stati i pellegrini illustri, sempre d'epoca antica, che partiti da ogni dove hanno raggiunto la città di Gerusalemme; alcuni dei quali addirittura disposti a risiedervi fino al giorno della propria morte.

San Basilio di Cesarea, per esempio, si recò a Gerusalemme intorno al 350, mentre Sant'Ilario e San Simeone il Vecchio nel 365. Paolo, poi, un sacerdote dalmata, vi giunse perché inviato nel 370 da Melania Seniore. Il grande padre cappadoce San Gregorio di Nazianzo, invece, entrò a Gerusalemme nel 372, lo stesso anno in cui giunse pellegrino a Gerusalemme San Girolamo, la cui vicenda è riportata nella traduzione latina dell'*Onomasticon* di Eusebio di Cesarea.

Abbiamo invece già riferito del pellegrinaggio di Rufino d'Aquileia[13], giunto in Terra Santa nel 373 insieme alla pellegrina Melania Seniore. Esperienza mistica che si rivelò, soprattutto per quest'ultima, decisiva e dirompente per la sua formazione spirituale, al punto che decise di fondare un monastero femminile proprio a Gerusalemme, città in cui vivrà fino alla fine dei suoi giorni, nel 398, all'indomani di un suo breve ritorno a Roma; mentre al suo più caro amico e confidente Rufino affidò la guida del ramo maschile della neonata comunità monastica[14]. Soli due anni dopo questi fatti, nel 375, arrivò pellegrino a Gerusalemme San Filastro, vescovo di Brescia, città in cui il primitivo Duomo venne costruito a pianta circolare [Fig 12

Fig. 12.- Brescia, il Duomo

13 Che visse tra il 378 e il 397 sul Monte degli Ulivi.

14 Cfr Franco Cardini, *Il Mondo dei pellegrinaggi*, op cit., Gerusalemme, p 335.

Fig. 13.- Brescia, l'interno del Duomo

Fig. 14.- Edicola del Santo Sepolcro a Gerusalemme

e 13], una delle più antiche e suggestive testimonianze occidentali della già citata *Translatio Hierosolymae*. Fenomeno, come abbiamo accennato, volto a trasferire e a trasformare la Gerusalemme terrena, e quanto essa contiene in termini storico-teologici, in un modello universale da esportare in tutto il mondo cristiano, nel caso bresciano, come per i precedenti esempi pugliesi, della sola *Anastasis* della Basilica del Santo Sepolcro di Gerusalemme [Fig 14].

Nel 380, giunsero pellegrini a Gerusalemme, i santi Caprese, Onorato e Venanzio di Lérins; nel 381 Sant'Antioco vescovo di Lione e Sant'Isidoro altinate; nel 385 san Giusto vescovo di Lione, mentre nel 386 Palladio, l'autore della *Historia Lausiaca*. Cassiano, invece, che dimorava da tempo nella vicina Betlemme, visitò Gerusalemme nel 380, dove prese casa per due anni. Secondo il *Compendium historiarium* di Cedrano, poi, fu addirittura l'Imperatore Teodosio a salire nel 386 pellegrino a Gerusalemme, mentre finire del IV secolo troviamo la testimonianza dello spagnolo Licinio, che era stato invogliato a raggiungere la Terra Santa da San Girolamo.

Nel V secolo, inoltre, solo per completare l'illustre lista dei principali pellegrini antichi, degni di nota sono i viaggi spirituali delle matrone Paola e Melania Iuniore, che si erano recate pellegrine a Gerusalemme nel 417, probabilmente spinte alla fuga da Roma a causa del sacco ordinato dal visigoto Alarico nel 410; mentre nel 420 vi arriva San Petronio, vescovo di Bologna[15]. Infine, per concludere il celebre elenco, sebbene parziale, non possiamo sottacere il pellegrinaggio gerosolimitano dell'Imperatrice Eudocia, che nel 444 darà avvio, tra l'altro, a importanti restauri delle mura di Gerusalemme.

Se fin qui le principali attestazioni storico-documentali circa gli antichi e celebri pellegrini gerosolimitani, nonché di semplici fedeli, crediamo sia giunto il momento di sottolineare cosa ha mosso, nel profondo, quei primi pellegrini cristiani, come oggi quelli contemporanei, a intraprendere il "Viaggio dei viaggi" verso la città santa di Gerusalemme. Dalla cui analisi cercare di rinvenire il vero scopo che sottende a questo speciale itinerario pellegrinante, e cioè di giungere, mediante la visita dei luoghi santi della Gerusalemme terrena, a sperimentare l'anticipazione sia della visione della Città di Dio che della vita spirituale nella Gerusalemme celeste. Titolo mistico, quest'ultimo, che troviamo associato e intimamente connesso alla Gerusalemme terrena già negli scritti neotestamentari[16].

Secondo il pensiero dei Padri della Chiesa, ma anche dalla lettura dei più antichi documenti ecclesiastici, è reso del tutto esplicito il fatto che la mèta dell'itinerario pellegrinante, intesa nel modo in cui è stata più volte espressa, diviene, per il credente cristiano, il simbolo dello stesso pellegrinaggio. Gerusalemme, infatti,

---

15 Cfr Paolo Caucci von Sauken (a cura di), *Il Mondo dei pellegrinaggi. Roma, Santiago, Gerusalemme*, Marco Tangheroni, *Itinerari marittimi a Gerusalemme*, Milano 1999, p 215.

16 Cfr *Ebrei* 12,22; *Galati* 4,25-26, dove Paolo parla di una Gerusalemme "dall'alto", e *Filippesi* 3,20, ove è riportata la locuzione "cittadinanza nei cieli".

all'indomani dell'esperienza cristiana, assurta nell'immaginario del pellegrino antico e altomedievale centro e nuovo ombelico del mondo, diviene, a partire proprio dal complesso dell'*Anastasis*, segno e simbolo dell'equazione Gerusalemme-Chiesa-Paradiso[17]. Gerusalemme, adesso, è infatti "nuova" (cfr *Apocalisse* 21,12-22); è il luogo terreno dove sono state portate a perfezionamento e a compimento le antiche alleanze e promesse che Dio aveva siglato col popolo ebraico fin dai tempi di Abramo; è, infine, la visione, la prefigurazione e l'anticipazione della città dove Dio dimora sovrano fin dall'eternità.

Nella nuova Gerusalemme però non c'è più posto per un tempio, ossia uno spazio sacro, circoscritto, separato dal mondo, dove Dio vi abita, come accadeva col Tempio nella Gerusalemme ebraica. Adesso, svelata l'autentica visione della Città di Dio, tutta la Città celeste è divenuta Tempio, secondo la visione del veggente[18]: in essa non vi è più posto per il *profanum*, perché tutto è *fanum*, santuario, tempio santo. A tal proposito, possiamo ripetere con gli antichi Padri: "È quando giungeremo alla Gerusalemme celeste che potremo godere della *visio pacis*". Infatti Cirillo, vescovo di Gerusalemme, poté elaborare, già agli inizi del IV secolo, una primitiva teologia simbolica centrata proprio sul ruolo teandrico della Gerusalemme terrena. Afferma il celebre Mistagogo, "la Gerusalemme celeste è già la città di Gerusalemme in cui noi ora ci troviamo (*Matteo* 4,5; 27,53)"[19].

In conclusione, ci piace citare le parole del *Salmo* 122, che meglio di qualsiasi altra testimonianza esprimono il senso autentico del pellegrinaggio a Gerusalemme, mèta e simbolo di tutti gli itinerari spirituali: "Quale gioia quando mi dissero: Andremo alla casa del Signore, e ora i nostri piedi si fermano alle tue porte Gerusalemme... Là salgano insieme le tribù... per lodare il nome del Signore".

17 Cfr Nicola Bux *Gerusalemme* mèta, op. cit, p 468.

18 *Apocalisse* 21,22

19 Cfr Cat 14, 16 in PG 33, col. 845 d.

Peregrino, ruta y meta en las *peregrinationes maiores:* Monte Sant'Angelo

Mario Sensi
Pontificia Università Lateranense

Leone X (1513-1521), promulgando, nel 1520, la Bolla 'In coena Domini', dispose che tra i casi riservati al romano pontefice si aggiungesse il voto di pellegrinaggio a Loreto, elevando così questo luogo della memoria a santuario maggiore, titolo fino ad allora riservato a Terrasanta, Roma e Compostela[1].

La dispensa dal voto è un istituto giuridico che si trova già nel Decreto di Graziano[2]; ma la riserva al Sommo Pontefice del voto di pellegrinaggio si ha, per la prima volta, nelle Decretali di Gregorio IX (1227-1241), raccolte nel 1234, dove si riconosce al vescovo la facoltà di commutare o dispensare dal voto di pellegrinaggio, fatta eccezione per il voto di crociata, vieppiù se emesso da un bambino, per cui "commutat papa votum ultramarinum in his maxime qui in puerili aetate

1 "Statuimus vota quecumque eidem ecclesie facta non posse, nec debere ab aliquo (modo) etiam auctoritate apostolica, in alia pietatis opera commutari et illa quatuor aliis exceptis votis, videlicet ultramarino, visitationis liminum Apostolorum, Sancti Jacobi in Compostella, necnon religionis et castitatis, adiungi, et in bulla que in die Cene Domini legi consuevit describi debere voluimus, mandavimusque sub certis tunc expressis penis", 'Alias, postquam' del 24 maggio 1520, ASSC, Governo della Santa Casa, Pergamene, n. 136, ed. U. Chevalier, *Notre-Dame de Lorette. Etude historique sur l'authenticité de la Santa Casa*, Paris 1906, pp. 305-306. La bolla 'In coena Domini' è una raccolta di censure riservate al papa, la cui origine risale al XIII secolo e che ebbe da Pio V, nel 1568, una formulazione più rigorosa, vedi M. L. Lo Giacco, *Pellegrini, Romei e Palmieri. Il pellegrinaggio fra diritto e religione*, Cacucci Editore Bari 2009, p. 90s.

2 *Decretum Magistri Gratiani* [...] ed. Ae. Friedberg, I, Graz 1959, C 17, q. 1 ('*Voventibus*') C. 27, q. 43 ('*Si quis votum*').

voverunt"[3]. E il papa poteva commutarlo in cambio di veglie, preghiere e digiuni[4]. Di fatto, sin dal 1364, la bolla 'In coena Domini' annovera tra i casi sottratti alla giurisdizione episcopale e riservati al papa il voto di pellegrinaggio in Terrasanta, alla tomba degli Apostoli e a Compostela[5].

Problematico conoscere quando e perché si sia passati dalla riserva del voto di crociata alla riserva del voto di pellegrinaggio ai santuari maggiori. Le prime avvisaglie dell'estensione dei privilegi legati al voto di crociata per la liberazione di Terrasanta ad una operazione militare in territorio europeo si hanno sotto Pasquale II (1099-1118), il pontefice che, agli inizi del secolo XII, concesse la *peccatorum veniam* ai *pugnatores* che avessero partecipato, in Spagna, alla lotta contro *Maobitas et Mauros*[6]. Mentre, sulla fine di quello stesso secolo, il *consensus fidelium*, riteneva che un'indulgenza simile all'*iter iherosolimitanum* fosse annessa anche al pellegrinaggio fatto alle tombe degli apostoli Pietro e Paolo, nonché alla tomba dell'Apostolo Giacomo. E' quanto si evince dalla lettera che Innocenzo III (1098-1216), il 13 maggio 1198, scrisse agli arcivescovi e ai vescovi, promettendo a quanti avessero aiutato i suoi legati nella lotta contro l'eresia in Spagna (*pro arduis negotiis in Hispaniam*), la stessa indulgenza del pellegrinaggio a San Pietro in Roma, o a Santiago di Compostela: "illam peccatorum suorum concedimus indulgentiam, quam beati Petri vel Jacobi limina visitantibus indulgemus"[7]. A seguito delle riserve contenute nella bolla 'In coena Domini', divenne comune dottrina che solo il papa può dispensare dal "votum castitatis vel religionis et tribus votis peregrinationis, scilicet Jerosolimi, ad sanctum Jacobum et ad limina apostolorum in Romam": è quanto appunto si legge nella *Summula confessionis utilissima*, scritta da sant'Antonino, vescovo di

3 "De peregrinationis votis an elemosynis redimi possint, vel pro necessitate in aliud commutari", Ae. Friedberg, II, Graz 1959, X, 3, 44, 1.

4 "Commutat papa votum ultramarinum in vigilias, orationes et ieiunia, tunc maxime cum cessat causa quae induxit ad vovendum", X, 3, 44, 6. Il referente è, con tutta probabilità, il discorso che Urbano II tenne al Sinodo di Clermont (27 novembre 1095): "chi vorrà compiere questo santo pellegrinaggio e ne avrà fatto promessa a Dio e a lui si sarà consacrato come vittima vivente santa e accettevole porti sul petto il segno della croce del Signore; chi poi, pago del suo voto, vorrà ritornarsene, ponga questo segno della croce del Signore sulle sue terga; sarà così, adempiuto il precetto che il Signore dà nel Vangelo: «Chi non porta la sua croce e non viene dietro di me non è degno di me»", la traduzione è tratta da: *Documenti e testimonianze. Per le Scuole superiori*, a cura di F. Gaeta – P. Villani, Milano 1986, 216s.

5 C. D. Fonseca, "*«Spiritualium gratiarum munera ..., perpetuo concesserant». Indulgenze e pellegrinaggi*, in *Santiago, Roma, Jerusalén*. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, edición de Paolo Caucci von Saucken, Xunta de Galicia, Xacobeo '99, pp. 119- 134, ibidem 132.

6 Pascalis II *Epistulae et privilegia*, PL 163, col. 45, n. XXVI; coll. 64-65, n. XLVI.

7 "Omnibus autem qui pro conservatione fidei christianae in tanto discrimine quod Ecclesiae imminet, ipsi astiterint fideliter et devote, illam peccatorum suorum concedimus indulgentiam, quam beati Petri vel Jacobi limina visitantibus indulgemus", lettera 'Cum ad capendas vulpes', diretta "archiepiscopis et aliis ecclesiarum praelatis", del 13 maggio 1198, PL 214, col. 142s, n. CLXV; inoltre *Die Register Innocenz' III*, I, Bearbeitet von O. Hageneder, W. Maleczek und A. A. Strnad, Rom-Wienn 1979; cfr. pure E. R. Labande, "Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XIème et XIIème siècle", in *Cahiers de civilisation médievale*, I, 1958, pp. 159-169; 339-347 (sotto la data 21 aprile 1198).

Firenze [†1459][8]; stessa la risposta che dà, nel *Supplementum* alla *Pisanella*, Niccolò da Osimo († 1454 ca.) alla domanda, «chi può dispensare o commutare un voto?»[9].

Le ragioni del pellegrinaggio al santuario garganico

Mi chiedo perché, tra i voti di pellegrinaggio riservati al papa, non figuri anche il santuario garganico, da cui ha avuto origine la città santuario di Montesantangelo, avendo i titoli per essere annoverato tra i santuari maggiori[10]. Vero è che non lo riconosce, come tale, il predicatore del *Veneranda Dies*[11]. Va però anche precisato

---

8 Fra Antonino, arcivescovo di Firenze, Confessionale *Defecerunt. Summula confessionis utilissima, in qua agitur de auctoritate confessoris* [...] *Titulus de restitutionibus* (1476), senza Colophon [ma, Venetiis, Iohannis de Colonia agrippinsi at Iohannis Manthen de Gherretzhem eorum ductu et impensa, 1476], c. 32 (*De voti transgressione*).

9 Alla voce *Votum*, Niccolò da Osimo († 1454 ca.), nel *Supplementum* alla "*Summa que Magistrutia seu Pisanella vulgariter nuncupatur*" [che è la *Summa confessorum* del frate domenicano Bartolomeo da San Concordio, presso Pisa (1262-1347)], risponde: "Quis potest in votis dispensare vel commutare? Respondeo:- Dyocesanus episcopus, *extra eo* c. p°, nisi in quibusdam, que sunt ei expresse prohibita, ut est votum continentie, prout dictum est supra, in precedenti § A. Et ibi de hoc melius in additione B. Item votum Terre Sancte, *extra eo. ex multa*. Adde etiam de voto visitandi limina Apostolorum Petri et Pauli, similiter et beati Jacobi, in quibus solus papa dispensat; et ita observat Curia [...] Quomodo fieri debet commutatio voti? Respondeo:- Secundum Raynaldum, debet superior habere considerationem ad facultates voventis et expensas quas facturus erat si votum implevisset et etiam ad laborem et similia, A. Ista similia non sunt nisi si considerentur expense in eundo, morando et redeundo simul cum labore, ut in *su., eo ti* q. 73, B. Et si votum erat Iherosolimitanum, seu alias contra hereticos et infideles, omnia sine diminutione transmittat, *extra eo, magne* et c. *quod super his*. In aliis autem peregrinationibus, puta sancti Jacobi et similium, eedem expense considerande sunt *et in alios pios usus convertende, extra eo*, c. p° et c. *scripture*. Sed etiam ad locum peregrinationis mittere habet oblationem quam ibi erat facturus. Sed hoc ultimum intelligendum est de honestate, non de necessitate", *Supplementum [...] Impressu[m] est hoc opus Venetiis Franciscum de Hailbrun. e[t] Nicolau[m] de Frankfordia socios. M.CCCC. LXXIIII*, f. [295a-b].

10 Al termine della lunga scala, prima dell'ingresso all'antro garganico, si legge la seguente epigrafe: "*Haec est toto orbe terrarum divi Michaëlis arcangeli celeberrima crypta, ubi mortalibus apparere dignatus est. Hospes, humi procumbens, saxa venerari. Locus enim in quo stas terra sancta est*", riferita da M. D'Arienzo, *Il pellegrinaggio al Gargano tra XI e XVI secolo*, in *Culte et pèlerinages à saint Michel en Occident. Les trois monts dédiés à l'Archange*, a cura di P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez, Roma 2003, pp. 219-244, ibidem 219. Questa iscrizione fa il paio con l'epigrafe immurata sulla porta di ingresso al santuario della Verna "*Non est in toto sanctior orbe mons*" (cfr. A. Lensi, *La Verna, stato di consistenza delle fabbriche e dei terreni, descrizione delle cose d'arte e delle memorie storiche; inventario della biblioteca e dell'archivio*, Firenze 1934, p. 130) e ambedue, a loro volta, rimandano alla scritta fatta apporre da Nicolò III (1277-1280) sull'architrave della cappella S. Lorenzo -antica cappella privata dei papi, nel Patriarchio Lateranense- che recita "*Non est in toto sanctior Orbe locus*", espressione rielaborata da Sisto V (1585-1590) il quale, dando nel 1586 un nuovo assetto al santuario, conosciuto come *Scala Santa*, fece apporre sulla faccia la scritta, "*Sixtus fecit sanctioriq(ue) loco scalam sanctam posuit*". Per una lettura di queste due epigrafi mi permetto di rimandare al mio, "Gli osservanti alla Verna", in *Studi francescani*, 97/ 3-4 (2000), pp. 357-84.

11 Parlando di maltrattamento di pellegrini e di estorsione, vengono elencati santuari spagnoli, francesi e italiani: "Scitote vos despexisse Deum in nequiciis vestris innumeris. Veruntamen nisi conversi ab innumeris fraudibus vestris fueritis, ipsos sanctos Iacobum scilicet et Petrum, Egidium, Leonardum, ipsam dei genitricem Mariam Podiensem [de Puy], Magdalenam, Martinum Tauronensem, Iohannem Baptistam Angliacensem, Michaëlem Marinum, Bartolomeum Beneventinum, Nicolaum Bariensem accusatores coram Deo habetis quorum peregrinos defraudastis [...] Et quid de illis dicam, qui a pereginis sancti Iacobi capiunt tributa? Portageri Ostevalle sive sancti Iohannis sive sancti Michaelis pedis portuum Cisere, qui ab eis tributa iniusta accipiunt, penitus dampnantur", *Liber Sancti Iacobi Codex Calixtinus*, edición de K. Herbers y M. Santos Noia, Xunta de Galicia 1999, pp. 99-101. Diversamente da M. C. Díaz Y Díaz -*Las tres grandes peregrinaciones vistas desde Santiago*, in *Santiago, Roma, Jerusalén*, pp. 81-97, ibidem 94-, ritengo che il "Michaëlem Marinum" stia ad indicare Mont-Saint-Michel-au péril-de-la-Mer e non il santuario garganico, cui non si addice l'appellativo "marinum".

che, nella bolla 'Intenta salutis', del 1402, tra le indulgenze 'ad instar' annullate da Bonifacio IX (1389-1404) -il pontefice il quale, peraltro, aveva largheggiato in fatto di indulgenze plenarie, attirandosi le ire di Gobellinus Persona[12]-, insieme alle indulgenze 'ad instar' di Terrasanta, o meglio del Santo Sepolcro, dei *Limina Apostolorum*, figura anche quella "sancti Michaelis arcangeli de Montegargano", insieme a quelle del Giubileo -s'intende bonifaciano- di S. Marco di Venezia, di S. Maria degli Angeli, *alias in Portiuncula* e di S. Maria di Collemaggio; mentre vengono ignorate le indulgenze reclamate da Compostela[13]. Si tratta di *indulgentiae magnae*, ancorché non avallate da documenti usciti dalla cancelleria pontificia, fatta eccezione per il Giubileo e per S. Maria di Collemaggio, quest'ultima peraltro ritirata da Bonifacio VIII, alla vigilia della scadenza del primo anniversario[14]. Ma, da tempo, queste indulgenze avevano ricevuto il consenso dei fedeli e quella del Gargano veniva proclamata, con ostentazione, da una scritta, incisa -forse nel sec. XIII- sulla ghiera del portale di ingresso alla grotta, il luogo più sacro, allo scopo si rassicurare il pellegrino dell'avvenuto perdono nel momento in cui stava per varcare i *sacra limina*:

«Ubi saxa panduntur
ibi peccata hominum / dimittuntur.
Hec est domus specialis
in qua quaeque / noxialis
actio diluitur»,

che tradotto significa: (qui) dove le rocce si aprono, vengono rimessi i peccati degli uomini; questa è la dimora speciale dell'Angelo nella quale ogni colpa viene lavata[15]. Con questo si annunciava, ai fedeli, che varcavano la soglia del santuario,

12 Gobellinus Person, *Cosmidronius*, ed. M. Jansen, Münster, 1900, pp. 14-146; inoltre, J. Sumption, *Monaci santuari pellegrini. La religiose nel Medioevo*, Roma, 1981, pp. 366-371.

13 "revocamus et annullamus omnes et singulas indulgentias in quibus continetur a pena et a culpa, vel plena indulgentia omnium peccatorum suorum, et alias que concesse sunt sub formis indulgentiarum ecclesiarum Urbis, Anni Jubilei, vel Sancti Sepulchri Domini, Sancti Michaelis Arcangeli de Montegargano, Sancti Jacobi in Compostella et Sancti Marci de Venetiis, Sancte Marie de Angelis alias in Portiuncula, Sancte Marie de Collemadio et omnes alie que sunt ad instar indulgentiarum quibusvis aliis ecclesiis concessarum, et volumus quod nullius sint momenti", Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 320, ff. 64-67 ('Intenta salutis' del 22/12/1402) la disposizione fu dallo stesso Bonifacio IX confermata con lettera 'Ad reparationem' (4/1/1403), ivi, Reg. Vat. 320, f. 78, cfr. E. Giusto - R. Polticchia, *Storia documentata della Porziuncola*, I, S. Maria degli Angeli 1926, pp. 65–69. Su queste indulgenze, vedi inoltre N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, I-II, Paderborn 1922-1923; J. Sumption, *Monaci santuari pellegrini*, pp. 179-184, 206, 364-379.

14 Mi permetto di rimandare al mio, *L'indulgenza della Porziuncola e la Perdonanza di Celestino V*, in *I Giubilei nella storia della Chiesa*. Atti del Congresso internazionale in collaborazione con l'École Française de Rome, sotto il patrocinio del Comitato Centrale per il Giubileo del 2000 (Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 23-26 giugno 1999), Città del Vaticano 2001, pp. 179-223.

15 Sulle ragioni di questa scritta e sulla presunta bolla di indulgenza di Alessandro III rimando al mio, *Le indulgenze a S. Michele*, in *Pellegrinaggi e santuari di San Michele nell'Occidente medievale. Pèlerinages et sanctuaires de Saint-Michel dans l'Occident médiéval*. Atti del Secondo Convegno Internazionale dedicato all'Arcangelo Michele. Atti del XVI Convegno Sacrense (Sacra di San Michele, 26-29 settembre 2007), a cura di G. Casiraghi, G. Sergi, Bari 2009, pp. 241-268, ibidem 254s. Anche Compostela reclamava presunte indulgenze da parte di Callisto II (1143-1144), Eugenio III (1145-1153), Anastasio IV (1133-1154) e Alessandro III (1159-1181), che vanno però distinte dalla reale ripresa del culto jacobeo, a partire dal pontificato di Callisto II, cfr. C. D. Fonseca, *"Spiritualium gratiarum"*, p. 125.

la cancellazione automatica delle pene, confermando così il valore satisfactorio del pellegrinaggio micaelico.

I fedeli avevano sufficientemente chiara la distinzione tra peccato e pena: il peccato viene cancellato dalla confessione, mentre la pena deve essere comunque scontata; tuttavia si era fatta strada anche la nozione che, compiendo in questa vita opere di bene o penitenze straordinarie, si potesse ridurre il castigo che ci si doveva aspettare nell'altra. E' questo il contesto in cui si affermò la tipologia dei santuari del perdono, non senza alcune devianze, come quella di ritenere che il solo pellegrinaggio potesse cancellare i peccati, senza bisogno di ricorrere alla confessione[16]. Combatte questa devianza il predicatore del 'Veneranda Dies' il quale, dopo aver affermato che il pellegrino, una volta giunto a venerare l'altare di S. Giacomo, consegue una grande indulgenza gli impone, prima di partire, la confessione dei peccati al proprio parroco, e conclude che, in caso di morte, otterrà la salvezza eterna: "si bene confessus fuerit et in penitencia sibi coniuncta propriam vitam finierit, salvatur" [17].

All'indulgenza 'a culpa et poena', che i fedeli ritenevano di poter lucrare andando al Gargano, pur senza che ci fosse stata una sanzione esplicita da parte dei romani pontefici[18], fa cenno Landone, conte di Teano, il quale nel novembre 986, prima di intraprendere il pellegrinaggio al Gargano, fa questa dichiarazione: "declaro me iter facere in oracione ad ecclesiam beati Michaëlis arcangeli, que sita est in monte Gargano, ut per eius intercessionem apud omnipotentem Dominum

16 La riprova viene dal giudizio di condanna dato Ivo di Chartres a chi avendo commesso un peccato capitale, invece di accettare la penitenza impostagli dal proprio confessore, si fosse recato in pellegrinaggio a Roma, ritenendo che quel viaggio fosse stato più efficace; Ivo di Chartres lo giudica stolto mentre raccomanda i peccatori di sottoporsi prima alla penitenza e poi, una volta ottenuta, recarsi anche a Roma, Ivo di Chartres, *Decretum*, p. XV, cap. 184, in J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 161, col. 896. Sumption, dopo aver giustamente detto che "nessuno affermò mai che un'indulgenza liberasse i pellegrini dalla colpa oltre che dalla pena. Perciò la confessione era un preliminare essenziale di ogni pellegrinaggio", ricorda la coerenza della normativa ecclesiastica in materia e quindi così ironizza: "pochi pellegrini conoscevano questi documenti e ancora meno avevano l'occasione di leggere i dotti commenti degli esperti di diritto canonico. L'errore che avevano commesso, lo avrebbero, se mai, scoperto dopo aver raggiunto il santuario; ma allora sarebbe stato troppo tardi, perché fino al XIV secolo la chiesa sosteneva che la confessione andava fatta al prete della propria parrocchia, prima di partire e, tranne Roma, pochissime chiese meta di pellegrinaggi godevano il privilegio di confessare sul posto i visitatori", J. Sumption, *Monaci santuari pellegrini*, p. 182s. Sul purgatorio, J. Le Goff, *La nascita del purgatorio*, Torino 1982. Sui penitenziali, C. Vogel, *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica*, Torino 1967; *A pane e acqua, peccati e penitenze nel Medioevo*, a cura di G. Picasso, G. Motta, Novara 1986.

17 "Creditur vero quod qui digne et munde oracionis causa ad beati Iacobi altre venerandum in Gallecia ierit, si vere penitens fuerit, delictorum suorum absolucionem ab apostolo veniamque a Domino impetrabit, quoniam illud donum illamque potestatem quam ei Dominus ante passionem tribuit, post mortem ab eo non abstulit", *Liber Sancti Iacobi Codex Calixtinus*, p. 89, 92.

18 E' significativo il fatto che, nelle guide, si faccia riferimento non alle presunte bolle rilasciate dai pontefici, ma al racconto di fondazione: è quanto, ad esempio, si legge nell'Itinerario garganico di Anselmo e Giovanni Adorno: "ogni anno numerosi pellegrini lo visitano perché è ritenuto predestinato e sacro e *capace della remissione della pena e della colpa di ogni peccato.* San Michele disse infatti al beato Lorenzo, indicando quel luogo: «*dove si aprono i sassi, lì si rimettono i peccati*»", F. Porscia, "L'itinerario pugliese di Anselmo e Giovanni Adorno", in *Miscellanea di studi pugliesi*, 2 (1988), pp. 185-196, ibidem, 192s.

de peccatis meis indulgenciam accipere valeam" [19]. Non va però dimenticato il fatto che, come accadeva per altri santuari importanti, anche il Gargano era divenuto assai presto meta di pellegrinaggi giudiziari: se ne hanno attestati, per lo stesso secolo X, nelle Cronache di Farfa[20] e nella vita di S. Romualdo, scritta da s. Pier Damiano[21].

L'attenzione è per il pellegrinaggio volontario e saltuario, che è una delle coordinate di questo luogo della memoria e l'atto di devozione più importante tributato all'Arcangelo. Si andava al Gargano, in primo luogo, per la terapia dello spirito: cioè per propria devozione[22], per lucrare l'indulgenza, per suffragare le anime dei parenti, stanti i ruoli di *psicopompo* (conduttore delle anime) e *psicagogo* (pesatore delle anime), riconosciuti all'Arcangelo[23].

---

19 *Chronicon Volturnense del monaco Giovanni*, a cura di V. Federici, II, Roma 1925, doc. 169, p. 317 (Fonti per la storia d'Italia, dell'Istituto Storico per il Medio Evo, n. 58).

20 Nel 940 un abate, dopo essersi macchiato di un delitto, fece voto di compiere un pellegrinaggio penitenziale al Gargano, *Historiae Farfenses*: Hugonis *Opuscula*, in MGH *Scriptores*, XI, Hannoverae 1854, pp. 536-537.

21 E' il pellegrinaggio penitenziale che s. Romualdo nel 999, impose a Ottone III, per essere stato il mandante del dell'uccisione del senatore romano Crescenzo, Petri Damiani *Vita beati Romualdi*, ed. G. Tabacco, Roma 1957 (Fonti per la storia d'Italia, 94), p. 53; *Chronica monasterii Casinensis*, ed. H. Hoffmann, Hannover 1890 (M.G.H., *Scriptores*, 34), II, 24, p. 208.

22 Cito il testamento dettato ad Assisi il 27 aprile 1303 da un pellegrino prima di intraprendere il cammino della via dell'Angelo: "Octinellus Sinenomi, sanus mente et corpore et bone conscientie, volens ire ad b. Angelum et timens casum mortis, ne de suis [bonis] post eius obbitum possit inter aliquo[s] discordia exoriri, hoc presens testamentum, nuncupativum sine scriptis, in hunc modum facere procuravit. Imprimis pro anima sua reliquid, ut ius postulat, XX sol. [...] Actum Assisii, ante domum mei notarii" Bevagna, AC., Not. Giovanni Alberti (1303-1318), f. 15v. Ignoro se questo Ottinello vada identificato con il nicolaita, di cui si fa cenno nella vita di S. Chiara da Montefalco; in caso positivo, ci troveremo dinanzi a un pellegrinaggio giudiziario. Dettato da pura devozione parrebbe il seguente pellegrinaggio vicario, dove si noti l'abbinamento del pellegrinaggio jacobeo con quello micaelico: Trevi, 5 aprile 1432, "Pascutius Palumbi de Trevio et villa Pictini [...] Item reliquit quod infrascripti heredes, pro anima ipsius testatoris et suorum mortuorum, teneantur et debeant mictere unum ad visitandum limina S. Iacobi de Galitia et S. Angeli Maioris, amore pietatis", Trevi, Archivio Storico, Not. 29 Antonio di Bartolo da Trevi (1429-33), f. 168.

23 Le due motivazioni sono riassunte in un testamento dettato a Trevi dell'Umbria, l'11 marzo, 1384: "Crissiota filia q. Simonictii Palioti [...] de villa S. Marie in Valle, districtus Trevii [...] Item reliquit voluit et mandavit [...] quod, de bonis suis, mictant tres homines ad civitatem Rome, causa indulgentie, pro eius anima, Augustilli sui viri et Francisci, sui filii [...] quod, de suis bonis, mictant ad ecclesiam S. Angeli de Monte Gargano, causa indulgentie, pro eius anima et animarum suorum mortuorum", Trevi, Archivio Storico, Not. 1, Biagio Ciccholi Petructii (1384), f. 14. A conferma del *consensus fedelium*, cito il testamento di un abitante di Ascoli Piceno, dettato il 15 luglio 1388: "Vannes Antonii, alias dictus Nacharinus de Esculo et sexterio S. Blaxii [...] item voluit quod vadat una persona ad montem S. Angeli ad acquirendum indulgentiam pro anima sua", Ascoli Piceno, Archivio di Stato, Not. 3, Emidius Lalli Iacobutii (1383-1409), f. 25. Presso lo stesso notaio compaiono altre disposizioni per pellegrinaggi vicari al Gargano, cito: 1383 giugno 19, "Vannes Anthonii Porrini de Esculo [...] Item voluit, iuxit et mandavit quod infr. sui heredes teneantur et debeant mictere ad Montem S. Angeli pro anima sua, cui seu quibus illuc ituris, pro eorum labore, fl. octo reliquid et plus, ad voluntatem infr. eius fideicommissariorum", ivi, f. 3; 1389 settembre 12, "Andreutius Petri Iacobi de Esculo et sexterio S. Iacobi [...] Item indulgentie Sancte Spine, Sancti Spiritus, dominarum Sancti Angeli et S. Spiritus de Porta, pro indulgentia acquirenda pro anima sua, ad decem annos, pro qualibet, annuatim XII den. reliquid; Item pro una persona mictenda Romam, tempore generalis indulgentie, pro anima sua, pro expensis, lib. quinque. Item pro una alia persona mictenda ad Montem Sancti Angeli, pro anima sua, pro expensis, lib. quinque. den. reliquit [...] Item fraticellis montium et plagiarum, pro orationibus dicendis pro anima sua, .XX. sol. reliquit", ivi f. 151v.

La seconda coordinata è la terapia del corpo, mediata dalla stilla; quanto, appunto, si legge nel racconto di fondazione, che risale al secolo IX:

"dalla stessa roccia, che ingloba la sacra chiesa, a nord dell'altare, scorre, a goccia a goccia, un'acqua dolce e cristallina, che gli abitanti chiamano *stilla*. Per questo motivo pende, sospeso ad una catena d'argento, un vaso di vetro, appositamente predisposto per raccogliere l'acqua: è abitudine dei fedeli, che hanno ricevuto l'eucaristia, salire, uno alla volta, i gradini per raggiungere questo piccolo vaso e degustare il dono del liquido celestiale: questo è, infatti, soave al gusto e salutare al tatto. E quando bevono quest'acqua, quelli che sono affetti da lunghi attacchi febbrili conseguono celermente il beneficio della guarigione. In moltissimi altri modi lì vengono guariti i malati che giungono in gran numero ed è provato che si verificano molti miracoli che sono possibili solo alla potenza dell'Angelo. (Questo avviene) soprattutto nel giorno anniversario della dedicazione della chiesa, quando anche dalla province circostanti arriva gran folla di fedeli, più numerosa del solito, e in qualche modo si crede che il potere taumaturgico dell'Angelo si dispieghi con maggiore intensità" [24].

Quella di guaritore da febbri, lunghe e prolungate e quindi dalla malaria[25], è una delle funzioni riconosciute all'Arcangelo che, in seguito, decreterà il successo dei santuari 'ad instar', legati al mondo della pastorizia, un numero imprecisato di luoghi di culto, disseminati lungo la catena degli Appennini, cui solo di recente si è cominciato a prestare attenzione[26].

24 AA.VV., *Les sources: textes et traductions*, in *Culte et pèlerinages à saint Michel en Occident*, pp. 1-41, ibidem, 7. Anche a Mont-Saint-Michel in Normandia il più importante santuario 'ad instar Gargani' si fa ricorso alla terapia dell'acqua. Dal racconto di fondazione del santuario, detto *Rivelazione*, si apprende che il vescovo Oberto, essendo privo di acqua il santuario da lui fatto costruire, si rivolse all'Arcangelo che, "a seguito di un'apparizione, gli indicò il luogo in cui, appena si scavò un foro nella cavità di una roccia, subito, in modo miracoloso, scaturì acqua in quantità tale da poter soddisfare in modo congruo le esigenze degli abitanti del luogo. Ed è stato mostrato in molti modi che quest'acqua che scorre è salutare quando la si beve. Essa, infatti, offre un immediato soccorso a quanti sono affetti da attacchi febbrili ogni volta che viene loro voglia di berla", ivi, p. 26.

25 Uno dei più antichi santuari dedicati all'Arcangelo, quello di Khonae in Turchia, aveva annessa una fonte terapeutica, come si apprende dalla "Narratio de miraculo a Michaële arch. Chonis patrato", ed. M. Bonnet, in *Analecta Bollandiana*, 8 (1889), pp. 289-328. La nozione di Michele taumaturgo, che guarisce gli infermi per mezzo dell'acqua, rimanda al vangelo di Giovanni (Gv 5, 4) dove si racconta che a Gerusalemme, nella piscina di Betzaetà, nei pressi della basilica di S. Anna, si radunavano ciechi, zoppi, paralitici poiché di tanto in tanto scendeva un Angelo che agitava l'acqua; il primo che vi entrava veniva miracolosamente guarito.

26 Cito il saggio di G. Otranto, *Riflessi del culto di S. Michele del Gargano a Sutri in epoca medievale*, in AA. VV., *Il paleocristiano nella Tuscia*, Roma 1984, pp. 43-60, ma rimando anche al mio, "Pellegrinaggi a Montesantangelo al Gargano nei Notarili della Valle Spoletana sul calare del Medio Evo", in *Campania Sacra*, 8/9 (1977-1978), pp. 81-120.

Il Pellegrino dell'Angelo

Protagonista di ogni santuario è il pellegrino, un pubblico fatto di personaggi celebri[27], di santi[28], ma soprattutto di una massa anonima: uomini e donne, ragazzi e anziani, che -come a Montesantangelo- vi si recano per la terapia del corpo e dello spirito; una lunga teoria di fedeli su cui si è cominciato a prestare attenzione solo da qualche decennio in qua[29].

27 A parte i patroni del santuario, menzionati nelle epigrafi dedicatorie forse apposte a seguito di una loro visita, tali i duchi di Benevento, Romualdo I (662-687) e Romualdo II (706-731/32), vanno ricordati gli imperatori Ottone III (999), Enrico II (1022), gli abati Oddone di Cluny (940/960 ca.), Giovanni, abate di Görz. Questi, nel 956, dopo essersi recato a Roma per venerare le tombe degli Apostoli, proseguì il pellegrinaggio per il Gargano, passando per Montecassino e Napoli, *Vita Iohannis abbatis Gorziensis*, in *M.G.H. Scriptores*, IV, Hannover 1841, p. 344.

28 Mi limito a ricordarne due, s. Leone IX e s. Francesco d'Assisi. Leone IX, nello stesso anno in cui fu elevato al soglio pontificio (1049), si recò, *causa orationis*, al santuario garganico e vi tornò altre due volte: nel 1050, in occasione del concilio riformatore celebrato a Siponto e nell'anno successivo, insieme ad Alinardo di Liegi con cui stava progettando una 'guerra santa' contro i Normanni, cfr. A. Petrucci, *Aspetti del culto e del pellegrinaggio di S. Michele Arcangelo sul monte Gargano*, in *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla I^a^ Crociata*, in Atti del IV Convegno del Centro Studi sulla spiritualità medievale (Todi, 8-11 ottobre 1961), Todi 1963, pp. 145-180, ibidem, 175-77, con rimando a *Leonis Marsicani Chronicon* in *Mon. Germ. hist., Scriptores*, VII, Hannoverae 1846, 683; *Ex chronicon S. Benigni Divionensis*, in *Mon. Germ. hist., Scriptores*, VII, Hannoverae 1846, 277; vedi inoltre F. Cerini, *S. Leone IX, un papa riformatore tra continuità e svolta*, Theses ad doctoratum in S. Theologia, Pontificia Università Lateranense, Relatore M. Sensi, Roma 2010, pp. 103-107 (*La devozione micaelica di Leone IX; Bizantini, Longobardi e Normanni sulla via dell'Angelo*). Da parte sua S. Francesco d'Assisi ebbe, per s. Michele, una venerazione particolare. È tradizione che il Santo si sia recato al Gargano nel 1222; tuttavia non entrò all'interno, "quia terribilis est -inquit- locus iste" e così sostò in preghiera, a destra della porta di bronzo. Mentre una più tardiva tradizione narra che il Santo, dopo aver baciato la terra, incise su una pietra un *Tau* il segno dei redenti, per significare che, come la Porziuncola -per la quale il Santo aveva ottenuto il Perdono- anche questo era un luogo destinato alla redenzione di molti fedeli, W. Lampen, "De S. Francisci cultu angelorum et sanctorum", in *Archivum franciscanum historicum*, 20 (1927), pp. 3-23; inoltre, C. Angelillis, *Un punto inesplorato della vita del Poverello*, Isole del Liri 1924; G. Piemontese, *San Michele e il suo santuario, via sacra Langobardorum*, Foggia 1997, p. 52.

29 Fa spogli di testamenti tardomedievali, ad esempio, G. Otranto, *Riflessi del culto di s. Michele del Gargano a Sutri in epoca medievale*, in AA. VV., *Il paleocristiano nella Tuscia*, Roma 1984, pp. 43-60; ma mi permetto di rimandare anche ai miei, "Pellegrinaggi a Montesantangelo al Gargano nei Notarili della Valle Spoletana sul calare del Medio Evo", pp. 96-120; "Pellegrinaggi votivi e vicari alla fine del Medioevo, l'esempio umbro", in *Bollettino storico della città di Foligno*, 16 (1992), pp. 7-108, riedito in *Santuari, pellegrini, eremiti nell'Italia centrale*, I, Spoleto, Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2003, pp. 65-108 (Uomini e mondi medievali, 6); "Pellegrini dell'arcangelo Michele e santuari garganici 'ad instar' lungo la dorsale appenninica umbro-marchigiana", in *Compostella*. Rivista del Centro italiano di studi compostellani, 27 (2000; ma Pistoia, 2001), pp. 19-50.

Il tutto ebbe inizio quando, verso la fine del V secolo[30], il culto verso l'Arcangelo così come era prestato al *michaëlion* di Sosthenion, a Costantinopoli, approdò sul Gargano[31]. A introdurlo fu probabilmente il vescovo Lorenzo, proveniente da Costantinopoli e inviato dall'Imperatore d'Oriente Zenone (476-491) su richiesta dei Sipontini[32]. Peculiarità del *michaëlion* di Sosthenion -già santuario dedicato alla dea Vesta che l'imperatore Costantino esaugurò -appunto sconsacrò-, trasformandolo in un santuario micaelico- erano, come racconta Sozomeno, il rito dell'*incubatio* e le varie guarigioni, anche di persone afflitte da attacchi febbrili, che si ottenevano mediante l'acqua terapeutica[33]. Stesse le funzioni riconosciute al santuario Garganico[34] che, inserito com'era in un contesto di elementi particolarmente simbolici -dalla grotta, nel cuore della roccia, sulla sommità di un monte, in

30 Le tre apparizioni dell'Argangelo, da cui prese l'avvio il culto micaelico nel santuario garganico, sarebbero avvenute nel 490, 492 e 493, al tempo del vescovo Lorenzo, sotto il pontificato di Gelasio I (492-496), in base alla notizia -quasi di certo interpolata- che si legge nel *Liber pontificalis*: "Huius temporibus inventa est ecclesia Sancti Angeli in monte Gargano", *Le* Liber pontificalis, texte, introduction et commentaire par l'Abbé L. Dechesne, I/2, Paris, éditions E. De Boccard, 1955², p. 255. Otranto ritiene tuttavia che si possa anticipare l'arrivo del culto al Gargano alla metà del V secolo, cfr. G. Otranto, *Il «Liber de apparitione», il Santuario di San Michele sul Gargano e i Longobardi del Ducato di Benevento*, in AA.VV., *Santuari e politica nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Milano 1983, pp. 210-245, ibidem 236-240; inoltre Id., *Il pellegrinaggio micaelico dal Gargano all'Europa*, in AA.VV., *«Munera amicitiae». Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco*, a cura di R. Barcellona – T. Sardella, Soveria Mannelli 2003, pp. 329-360.

31 I primi attestati di santuari micaelici si hanno in Frigia -in particolare a Konas e Ceretopa in Turchia-, cfr. V. Saxer, *Jalons pour servir à l'histoire du culte de l'archange saint Michael en Orient jusqu'à l'iconoclasme*, in *Noscere Sancta*, Miscellanea in memoria di Agostino Amore, I, Roma 1985, pp. 357-426, ibidem 382ss. Dalla Frigia il culto migrò a Costantinopoli, dove ha dato origine a numerosi santuari: almeno ventiquattro i luoghi di culto micaelici eretti, nella sola capitale, fra il IV secolo e la caduta di Costantinopoli (1453), cfr. R. Janin, "Les sanctuaries byzantins de saint Michel", in *Échos d'Orient*, 33 (1934), pp. 28-52; inoltre Id., *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, I/3, Paris 1969², pp. 337-350; V. Saxer, *Jalons pour servir*, cit., pp. 402-415. Da Costantinopoli il culto è quindi passato nell'Italia meridionale e, da qui, al resto d'Italia (a cominciare dalla *Langobardia*) e poi alla Francia del Nord, diffondendosi infine in tutta Europa, specie tra le popolazioni anglosassoni, cfr. R. F. Johnson, *Saint Michael the Arcangel in Medieval English Legend*, Woodbridge 2005, p. 31ss.

32 *Vita Laurentii* (AA.SS. *Febr.* 2, 57. 60); inoltre cfr. A. Campione, "Storia e santità nelle due Vitae di Lorenzo vescovo di Siponto", in *Vetera Christianorum*, 29 (1992), pp. 169-213.

33 Sozomeno, *Historia ecclesiastica* 2, 3, 7-13, GCS 50, pp. 52-54.

34 Non sembra che la grotta garganica sia stata soggetta all'esaugurazione; ci fu solo un'appropriazione santuariale del luogo. Quanto lo storico Strabone attesta è che su quello stesso monte, chiamato *Drion*, sorgevano alcuni monumenti sacri ed *heroa*, l'uno dell'indovino Calcante, "collocato proprio al vertice, dove coloro che vanno per avere responsi, sacrificano un ariete nero, poi si mettono a dormire sopra la pelle; un altro, sacro a Podalirio [*medico, figlio del dio della medicina Esculapio*], trovasi al basso, vicino alla radice del colle, lontano dal mare cento stadi circa. E da questi luoghi scorre un fiume le cui acque sono universalmente rimedio a tutte le malattie degli animali", Strabone, *Geographia* l. VI, cap. 3, par. 9; altra fonte Licofrone, •Λεξάνδρα, 1047-1055; si veda inoltre G. B. Bronzini, "La Puglia e le sue tradizioni in proiezione storica", in *Archivio storico pugliese*, 21 (1968), pp. 83-117; D. Lassandro, *Culti precristiani nella regione garganica*, in AA. VV., *Santuari e politica nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Milano 1983, pp. 199-209. Non sfugga il dettaglio dell'acqua del fiume, che lambisce il sacro monte, utilizzata per la terapia degli animali. Intravedo un legame -una specie di filo rosso-, con l'acqua dei santuari micaelici 'ad instar', utilizzata per la terapia del bestiame, in particolare del gregge in transumanza.

parte ricoperto da un bosco di cornioli, alla stilla che trasudava dalla pareti[35]- si arricchì, nel corso degli anni, di pratiche e di riti nuovi: dal suffragio delle anime dei defunti, al rito del perdono -che consisteva nello scambiarsi la pace-, fino alla dura ascesi del pellegrinaggio, recando in spalla, una croce, o una pietra da lasciar precipitare a fondovalle, una volta giunti alla santa grotta; con un chiaro rimando al pellegrinaggio penitenziale[36].

Una contaminazione, quella del suffragio dei defunti, probabilmente derivata dal culto micaelico prestato a Roma –il cui santuario più importante era quello posto a Castel Giubileo, lungo la Salaria[37]- dove, a quanto sembra, i fedeli lo invocavano non tanto come medico, ma come pesatore (*psicopompo*) e conduttore delle anime (*psicagogo*)[38]. Al tema del giudizio particolare rimandano due importanti testi posti

35 "Posta sulla cima di un alto monte, scavata nel corpo della stessa roccia, appare a guisa di spelonca [...] la roccia che fungeva da copertura era di diversa altezza così che, in qualche punto, si poteva toccare con la testa, in altri appena sfiorare con la mano [...] all'esterno la cima della montagna è in parte ricoperta da una selva di cornioli (*cornea silva*), in parte si allarga in una pianura verdeggiante [...] a nord dell'altare, scorre, goccia a goccia, un'acqua dolce e cristallina, che gli abitanti chiamano *stilla*", AA.VV., *Les sources: textes et traductions*, pp. 4, 6s.

36 Ancor oggi le compagnie di pellegrini di Boiano (Ch) e di Toritto (BA) compiono l'antico rito del perdono o della penitenza. I pellegrini salgono a piedi la salita della montagna e, ad ogni curva, raccolgono un sasso che si caricano sulle spalle. Il sasso rimanda simbolicamente alle grandi pietre che i penitenti, come atto di espiazione, solevano porsi sulle spalle durante la salita a Monte S. Angelo. Una volta giunti alla sommità, ciascuno getta dietro sì sé la pietra per significare la cancellazione della pena imposta, un rito che sostituisce lo scioglimento delle catene in uso presso i santuari della Gallia, cito S. Leonardo di Limoges, dove i pellegrini andavano al santuario incatenati. Dopo di che il pellegrino prosegue, purificato, alla volta della grotta dell'Angelo, cfr. A. M. Tripputi, *Aspetti devozionali e votivi del pellegrinaggio micaelico al Gargano*, in *Pellegrinaggi e santuari*, pp. 101-123; inoltre G. B. Bronzini, *Accettura, Il contadino, L'albero, Il Santo*, Galatina Congedo 1979.

37 La festa della dedicazione ricorreva il 29 settembre, "mese septembri, XXVI, pridie kalendas octobres, Natale basilicae Angeli in salaria", ed. L.C. Mohlberg, *Sacramentarium Veronense*, in *Rerum Ecclesiasticarum Documenta*, Series maior, Fontes 1, 106-108, nn. 844-859. Tra gli ultimi interventi su questo santuario, F. Di Gennaro, M. Vitti, M. Bianchini, *Via Salaria "Basilica Beati Arcangeli in septimo"*, in *Ecclesia Urbis*, Atti del Congresso Internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo), Roma 4-10 settembre 2000, a cura di F. Guidobaldi e A. Guiglia Guidobaldi (Studi di Antichità cristiana pubblicati a cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, LIX), I, Città del Vaticano, 2002, 625-643

38 Non sfugga il fatto che la liturgia mette l'accento sul ruolo di *psicagogo*. Nell'antifona all'offertorio della Messa dei defunti si dice: "Signifer sanctus Michael repraesentet eas (*sc. animas*) in lucem sanctam": l'Arcangelo dunque presenta a Dio le anime dei singoli defunti, come già aveva presentato quelle di Adamo e Eva e persino di s. Giuseppe e della Madonna. Stessa la nozione che si ritrova nell'ufficio liturgico del 29 settembre. A questa funzione è collegata l'altra della pesatura delle anime, già attribuita dagli antichi a Mercurio, cfr. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, II, *L'anno liturgico; il breviario*, Milano 1946, p. 293s. Si aggiunga che, nelle rappresentazioni iconografiche dell'Arcangelo, prevalgano, in Italia, le immagini dello *psicopompo* e del vincitore sul demonio posto sotto i suoi piedi: la prima rimanda alla prassi lirurgica romana; l'altra al ruolo di condottiero riscoperto dai longobardi, mentre sono assai rare le immagini che lo raffigurano visto frontalmente, alla maniera bizantina, recando sulla mano sinistra il globo crucigero e sulla destra il pastorale o l'asta. "L'arcangelo Michele quando, in contesa con il diavolo, disputava per il corpo di Mosè, non osò accusarlo con parole offensive, ma disse: *Ti condanni il Signore!*", Gd 9 (*post* 63). Sembra che in questo passo Giuda dipenda dall'apocrifo *Assunzione di Mosè*, dove è presente la nozione che s. Michele introduce i defunti nell'aldilà, ruolo che, nella parabola del ricco Epulone (Lc 16, 22), viene affidato genericamente agli angeli, cfr. V. Saxer, *Jalons pour servir à l'histoire du culte*, pp. 359-361; inoltre, G. Otranto, *Genesi, caratteri e diffusione del culto micaelico del Gargano*, in *Culte et pèlerinages à saint Michel en Occident*, p. 45s.

lungo la via Flaminia. Innanzitutto le formelle con *la morte del giusto* e *la morte del peccatore*, eseguite tra la fine del sec. XII e il principio del secolo XIII per la facciata della basilica di S. Pietro fuori Spoleto (**fig. 1**). Al centro di ambedue è sospesa una bilancia. Nella prima s. Pietro seduto in cattedra, colpisce con una grossa chiave un piccolo diavolo peloso che si volge indietro, lanciandogli uno sguardo pieno di dolore, espresso nel rotolo, che regge con la destra, dove sono scritte le parole: "Doleo q(ui)a n(on) est meus"; mentre con la sinistra inutilmente si aggrappa al piatto della bilancia. L'affianca l'arcangelo Michele che gli punta l'indice, in segno di accusa. L'Arcangelo si erge ai piedi di un letto, dove sta morendo un uomo e al suo capo capezzale, di nuovo, riappare s. Pietro con l'attributo della chiave sulla sinistra, mentre con la destra scioglie una corda che lega le braccia del morente. Nella formella successiva s. Pietro è assente, mentre l'Arcangelo addolorato, posto sull'estrema destra, volge le spalle a una scena che rappresenta la morte del peccatore. Questi, sempre disteso sul letto e le mani legate ai polsi, è affiancato da due demoni nudi che sogghignano. Uno siede sopra di lui a cavalcioni e regge un cartiglio privo di scritta; l'altro danza dietro la testata del letto tirando per i capelli l'uomo che vi è coricato. La scena si conclude nell'estrema sinistra, dove compare il peccatore rovesciato dentro la vera di un pozzo, simbolo dell'ingresso

Fig. 1.- Spoleto, San Pietro, Facciata, La morte del giusto e la morte del peccatore (o bilancia del giudizio), formelle, secolo XII-XIII

dell'inferno[39]. Altrettanto eloquente la cappella Paradisi, nella chiesa di S. Francesco a Terni, affrescata da Bartolomeo di Tommaso intorno al 1449[40] (**fig. 2**). Tema centrale degli affreschi che, quasi per intero, rivestono la cappella -mal ridotti, ma ancora leggibili-, è il Giudizio Universale. Sulla parete centrale, in alto è raffigurato il Cristo Giudice fra la Madonna (a sinistra) e il Battista –con l'attributo di un libro, su cui giace l'agnello mistico-, circondato da arcangeli e patriarchi. Sotto la mandorla, s.

Fig. 2.- Bartolomeo di Tommaso, Terni, Cappella Paradisi

39 Il testo che, tradotto, significa, *mi affliggo, perché prima mi apparteneva*, rappresenta la lotta tra le forze di Dio e Satana intorno all'anima di un uomo morente; per una puntuale lettura dei rilievi rimando a J. Esch, *La chiesa di San Pietro di Spoleto. La facciata e le sculture*, Firenze 1981, 101-102. Si tratta di una variante della lotta tra s. Michele arcangelo e il diavolo, di cui un altro esempio si ha al versetto 9 della Lettera di Giuda, dove si allude alla contesa dell'anima di Mosè tra l'Arcangelo e il diavolo, di cui si ha una rappresentazione nel capitello di S. Michele Maggiore a Pavia (sec. XII), cfr. L. M. de Palma, "Michele, il diavolo e la morte di Mosè (Gd 9) su un capitello di San Michele Maggiore a Pavia", in *Odegitria*, XVII (2010), pp. 111-121.

40 Per la datazione di questa cappella mi permetto di rimandare ai miei, "Documenti per Bartolomeo di Tommaso da Foligno", in *Paragone/Arte*, 325 (marzo 1977), pp. 103-56; Id., *Santuari 'contra pestem': gli esempi di Terni e di Norcia*, in *Dall'Albornoz all'età dei Borgia. Questioni di cultura figurativa nell'Umbria meridionale*. Atti del Convegno (Amelia 1-3 ottobre 1987), Todi 1990, pp. 347-62, ibidem, 359.

Michele, con il volto minaccioso e la spada nuda, in atto -quale *arcistratega*-, di dare ordini ad altri angeli più piccoli -ugualmente armati- è perpendicolare al 'Cristo fra le potenze' (Ap 4, 3), mentre la testa e le ali poggiano sulla stessa mandorla. Nella zona inferiore è rappresenta la porta del paradiso e su due fasce diverse gli apostoli -quattordici in tutti, perché vi sono stati aggiunti Paolo e Barnaba-, dove s. Pietro funge da portinaio ed una schiera di eletti: a sinistra i santi, a destra le sante, mentre, l'arcangelo è posto al centro della scena, in veste di *praepositus paradisi*, con corazza, gambali e scudo, in atto di snudare la spada. Sulla parete di destra –la più danneggiata- l'inferno con angeli che cacciano entro buche infuocate le anime peccatrici e su quella di sinistra la liberazione della anime dal purgatorio, dove l'arcangelo traghetta le anime in paradiso[41]. La replica dell'Arcangelo in questa cappella è dunque dovuta ai suoi specifici ruoli di *arcistratega, praepositus Paradisi* e *psicopompo*; non vi compare invece con la bilancia in mano, appunto nel suo ruolo di *psicagogo*, un'immagine devozionale peraltro, all'epoca, assai diffusa nell'Italia centrale.

Fu decisivo, per la nuova identità di santuario-prototipo, il fatto che, dopo aver mantenuto a lungo le caratteristiche di santuario 'ad instar' per la terapia del corpo[42], il santuario di Monte Sant'Angelo -teste Paolo Diacono- fu difeso dai Beneventani (Longobardi) che, guidati dal duca Grimoaldo I (647-662), nel 650, sconfissero quanti stavano depredandolo, Bizantini o forse predoni saraceni[43].

41 Per una più dettagliata lettura iconografia della Cappella Paradisi rimando a P. Adorno, *L'arte in Terni.* Mostra fotografica, introduzione e catalogo (Convegno di Studio, *Il Santo Patrono nella città medievale. Il culto di san Valentino nella storia di Terni*), Roma 1974, pp. 93-99.

42 Si legge nella vita di Artellaide, che questa giovane bizantina - nipote di Narsete, identificato con il comandante delle truppe bizantine in Italia-, intorno alla metà del VI secolo, provenendo da Costantinopoli giunse a Siponto. Quivi, da un tale (*quidam*), le fu richiesto un contributo in denaro per poter effettuare dei lavori *in ecclesia s. Michaelis, quae sita est in monte Gargano.* Ma la giovane preferì recarsi personalmente nel santuario e, dopo essersi raccolta in preghiera, lasciò *super altare S. Michaelis* 30 denari d'oro, *pro opere ipsius ecclesiae*, AA.SS. *Mart.* 1, 262; cfr. inoltre G. Bertelli, *Pellegrinaggi femminili a Monte S. Angelo fra VI e VIII secolo*, in Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archëologie, Münster 1995, pp. 538-541. Si tratta di una *Vita* tarda e forse non attendibile (C. Angelillis, *Il Santuario del Gargano e il culto di S. Michele nel mondo*, II, Foggia 1956, p. 217) e tuttavia il racconto veicola un importante messaggio: al rifiuto di collaborare con devoti del posto, per la funzionalità e l'abbellimento del santuario, segue l'offerta 'pro edifitio et fabrica' partata di persona sull'altare da questa 'devota' bizantina. Ritengo che la generosa offerta *super altare* -con cui solitamente si concludevano i pellegrinaggi 'istituzionali'-, stia a significare gli stretti legami che vi erano stati tra il santuario garganico e il prototipo orientale.

43 "In quegli anni (650) i Greci vennero per depredare il santuario del santo Arcangelo sul monte Gargano (*oraculum Sancti Archangeli in monte Gargano*), ma Grimoaldo mosse contro di loro con il suo esercito e li annientò" Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, a cura di K. Capo, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore, Vicenza 1993, p. 229 (IV, 46). Paolo Diacono tace sulla data e l'episodio viene correntemente assegnato al 650; a rigore è da porre tra il 647, anno in cui Grimoaldo divenne duca di Benevento e il 661, anno in cui si impossessò del trono di Pavia, ivi p. 526. Per Corsi lo scontro sarebbe invece avvenuto nel 663 quando Grimoaldo era divenuto re (662, †671), P. Corsi, *La spedizione italiana di Costante II*, Bologna 1983, p. 126, n. 54. Si giustifica il verbo 'depredare' (*depraedarent*), usato da Paolo Diacono, se i Greci sconfitti erano solo dei pirati, come appunto ritiene, G. P. Bognetti, *S. Maria "foris portas" di Castelseprio e la storia religiosa dei Longobardi*, Milano, Fondazione Treccani degli Alfieri per la storia di Milano, 1948, p. 333. Di fatto rimane ancora incerto quanto sia durata la fase protobinzantina del santuario garganico e quando questo sia effettivamente entrato sotto l'influenza dei Longobardi, A. Campione, *Culto e santuari micaelici nell'Italia meridionale e insulare*, in *Culto e santuari di san Michele*, pp. 281-302, ibidem 288.

Fu dopo questa vittoria che i Beneventani scoprirono in san Michele -conosciuto in loco come il Santo taumaturgo-, un'altra dimensione, quella dell'Arcangelo che conduce gli altri angeli nella battaglia contro il drago -personificazione del demonio- e lo sconfigge, precipitandolo sulla terra e poi nello stagno di fuoco (Ap 12,7-9). Queste le ragioni per cui l'8 maggio, anniversario della vittoria del duca Grimoaldo I sulle truppe bizantine divenne, in un prosieguo di tempo, la festa principale del santuario[44]. Fu però al tempo di Cuniperto, associato da suo padre nel regno nel 680, che s. Michele divenne il patrono dei Longobardi: fu questo sovrano il primo a battere dal 686 un tremisse -la moneta di iconografia totalmente longobarda-, con la sua effigie di profilo e, sul retro, l'immagine di san Michele con gli attributi guerrieri della lancia e dello scudo[45].

---

44 Scrive Erchemperto: "nam octavo Idus Maias, quo beati Michaëlis archangeli sollemnia nos sollemniter celebramus"; con ciò afferma esplicitamente che all'origine del patronato di S. Michele presso i Longobardi sta la vittoria da loro riportata, l'8 maggio 650, sui Bizantini, cfr. Erchemperto, *Hist. Lang. Ben.* 27, in M.G.H. *Scriptores rerum Langobardorum et Italicarum saec. VI-IX*, a cura di G. Waitz, Hannoverae 1878, p. 244. Solo dal 1021, anno della consacrazione della chiesa garganica, il 29 settembre, festa romana dell'Arcangelo -con rimando alla dedicazione della basilica posta lungo la via Salaria- divenne la seconda festa del santuario, in quanto memoria della dedicazione dello stesso santuario, cfr. Ekkehardi *Chronicon universale*, in MGH, *Scriptores*, VI, ad annum (1021), 194; per il santuario micaelico romano, F. Di Gennaro, M. Vitti, M. Bianchini, *Via Salaria "Basilica Beati Arcangeli in septimo"*, in *Ecclesia Urbis*, Atti del Congresso Internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo), Roma 4-10 settembre 2000, a cura di F. Guidobaldi e A. Guiglia Guidobaldi (Studi di Antichità cristiana pubblicati a cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, LIX), I, Città del Vaticano, 2002, pp. 625-643. I Longobardi, che avevano invaso l'Italia nel 568, erano ariani. Teodolinda, principessa cattolica insieme suo marito il re Agilulfo, aveva favorito l'azione missionaria promossa dai monaci irlandesi (fondazione di Bobbio) e dai missionari inviati da papa Gregorio Magno; ma il primo re cattolico fu Ariperto, figlio del fratello della regina Tedolinda, eletto nel 653. La conversione dei Longobardi al cattolicesimo fu completata nel 698. La scelta del patronato san Michele, fatta a seguito di una guerra vittoriosa, non fu traumatica per i Longobardi, in quanto richiamava loro molto da vicino Wodan, il dio della guerra e della vittoria: "Wodan, che aggiunta di una lettera chiamarono Godan, è lo stesso che tra i Romani è detto Mercurio ed è adorato come dio da tutti i popoli germanici", Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, , p. 24 (I, 9). Osserva Armando Petrucci come "il culto dell'arcangelo prese così saldamente piede fra la gente longobarda perché apparve ad essa sostanzialmente congeniale [...] I Longobardi infatti, concentrarono nella figura dell'Arcangelo «Imperator» tutti gli attributi degli dèi guerrieri e di quelli dominatori delle forze naturali della loro mitologia", A. Petrucci, *Aspetti del culto*, p. 161s.

45 E. A. Arslan, *La monetazione*, in *Magistra Barbaritas. I Barbari in Italia*, Milano 1984, p. 428. Petrucci fa notare come sulle monete dei principi beneventani la figura dell'arcangelo "compare soltanto con Sicone e in maniera assai diversa da quella propria della tradizione iconografica settentrionale: il santo infatti, visto frontalmente, reca nella mano sinistra il globo crucigero e nella destra il pastorale, secondo un modulo figurativo tipicamente orientale", A. petrucci, *Aspetti del culto*, p. 161. Cuniperto figlio di Perctarit († 688) era ancora bambino quando, da Grimoaldo, fu mandato in esilio a Benevento; nel 680 il padre lo associò nel regno come collega; era acora vivo suo padre quando Alahis, duca di Trento si ribellò; alla morte di Perctarit, il re Cuniperto rimase solo a fronteggiare Alahis, il quale però, nel 688/689, rifiutò di entrare in duello con il re, per non incorrere nell'ira dell'Arcangelo, cfr. Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, p. 297, 283ss, 554ss, 560s; inoltre, P. Bertolini, *Cuniperto*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 31 (1985), 384s. All'epoca, i Longobardi erano divisi in ariani autonomisti e sostenitori di un governo forte nei confronti dei vinti e longobardi cattolici, che volevano un regno unitario e centralizzato. L'ipotesi è che la scelta di s. Michele arcangelo, venerato da ambo le parti, possa aver avuto un intento di unificazione e di pacificazione; su questa linea si mosse Cuniperto, padre di Ariperto con cui effettivamente inizia a consolidarsi la politica centralizzatrice, cfr. U. Gualazzini, *Aspetti giuridici dei problemi monetari in Italia durante l'alto Medioevo*, in *Monete e scambi nell'Alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, VIII, CISAM Spoleto 21-27 aprile 1960, Spoleto 1961, pp. 89-122.

Il risvolto sacrale di questi eventi fu che il Gargano, da santuario 'ad instar', appunto con le stesse caratteristiche del *Micaëlion*, il prototipo costantinopolitano dove -teste Sozomeno- si praticava l'*incubatio* e le guarigioni venivano mediate dall'acqua terapeutica, già a partire dalla metà del secolo VII era divenuto, a sua volta, modello di una nuova tipologia di santuari micaelici, quella promossa dai duchi di Benevento e, quindi, dai re longobardi.

Al tempo della compilazione del *Liber de Apparitione* (seconda metà secolo VIII), la fama del santuario era notevolmente aumentata per cui, in occasione della festa, "anche dalle province circostanti arriva(va) una gran folla di fedeli, più numerosa del solito" [46]. Importante, per l'inserimento del santuario garganico nel grande flusso del pellegrinaggio europeo fu indubbiamente la costruzione di ospizi per pellegrini da parte Ansa († post 774), moglie di Desiderio, re dei Longobardi (756-774) [47]. L'Autore di un epitaffio –forse Paolo Diacono- così loda la regina: "Quante case hai fondato per il culto dell'Altissimo Iddio, e le frequenta il povero!". Quindi rivolgendosi al pellegrino esclama:

"Chiunque tu sia, pellegrino, affronta sicuro il viaggio che, dalle contrade poste in Occidente conduce al santuario del venerando Pietro e allo speco roccioso del Gargano. Grazie all'interessamento di Ansa non avrai da temere né le frecce dei predoni, né il freddo, né le nubi della notte oscura; per te infatti la regina fece apprestare ampi ricoveri e cibo" [48].

Ma ormai il regno longobardo era al tramonto; non però Monte Sant'Angelo che, da santuario della Nazione Longobarda, era divenuto santuario della *Gens* longobarda, simbolo di un popolo che, nonostante la sconfitta, non intendeva rinunciare alla propria identità: si pensi al fatto che solo nel 1027, in occasione dell'incoronazione di Enrico II a imperatore, fu deciso che nelle cause -a Roma e nei territori soggetti alla Chiesa- vigesse il diritto romano e non più quello longobardo[49]. Nel frattempo Montesantangelo era divenuto meta anche di pellegrini anglosassoni: fonti letterarie e graffiti da lasciati da questi pellegrini d'oltralpe,

46 "Maxime tamen eiusdem die natalis, cum et de provinciis circumpositis plus solito conflua turba recurrat et angelicae virtutis maior quodammodo credatur adesse frequentia, et quod spiritaliter dixit apostolus et corporaliter agi videtur...", *Apparitio* 6, p. 543, ora in AA.VV., *Les sources: textes et traductions*, p. 4.

47 Ansa (Liegi? – post 774), quale moglie di Desiderio (756-774), fu regina dei Longobardi e regina d'Italia cfr. J. Jarnut, *Storia dei Longobardi*, Torino, Einaudi 2002; S. Rovagnati, *I Longobardi*, Milano, Xenia, 2003.

48 "Securus iam carpe viam, peregrinus ab oris / occiduis quisquis venerandi culmina Petri / Garganiamque petis rupem venerabilis antri. / Huius ab auxilio tutus non tela latronis, / frigora vel nimbos furva sub nocte timebis: / ampla simul nam tecta tibi pastumque paravit", *Epitaphium Ansae reginae*, v. 9-14, in *M.G.H. Scriptores rerum Lang. et Ital. saec. VI-IX*, Hannover 1878, p. 192. Dal che si evince che Ansa fece erigere *xenodochia* e *hospitia* per assicurare *ampla tecta pastumque* ai pellegrini che, da oltralpe si recavano a Roma e nella grotta garganica, seguendo la cosiddetta via Francigena e, dopo Roma, la via Traiana fino a Benevento e poi il tratto *Aecae* – Siponto, cfr. G. Volpe, *Contadini, pastori e mercanti nell'Apulia tardoantica*, Edipuglia, p. 72ss.

49 *Formulae ad librum Papiensem*, ed. A. Boretius, *Liber legis Langobardorum Papiensis dictus*, in *Monumenta Germaniae historica, Legum* IV, Hannoverae 1868, pp. 290-585; ed. G. Padelletti, *Fontes iuris Italici Medii Aevi*, I, Augustae Taurinorum 1877.

lungo le pareti della grotta garganica, ne attestano una presenza significativa sin dalla metà del sec. VIII; costoro probabilmente avranno approfittato di questi servizi ospitalieri[50]. Così come, in seguito, usufruirono del flusso dei pellegrini che marciavano lungo la via dell'Angelo, alcuni santuari dell'Italia meridionale che potremmo chiamare d'indotto, come Montecassino, Montevergine, S. Leonardo di Siponto, S. Nicola di Bari e altri santuari minori[51].

Mentre il pellegrinaggio al Gargano nel giro di un secolo, divenne alla portata di molti abitanti dell'Italia centrale, ed ebbe un successo duraturo perché ben riassumeva le idealità ascetiche di un laico[52], come chiaramente dimostra l'anonimo frescante di fine sec. XIV che, a S. Maria del Parto di Sutri, dipinse anonimi pellegrini che si inerpicano sulla santa montagna garganica[53] (**fig. 3**). Tra i primi ad avvalersi di questo beneficio spirituale furono i nobili: tale Gerardino da Camposampiero il quale già prima del 1184, faceva testamento dichiarandosi in procinto di partire per il pellegrinaggio Roma-Montesantangelo[54]. Mentre a informarci sugli umbri che, sulla fine del secolo XII e gli inizi del successivo si fecero pellegrini dell'Angelo

---

50 A titolo di esempio, cito l'itinerario di Bernardo il Saggio, monaco del secolo IX che coronò l'aspirazione più alta di quanti si erano fatti marciatori di Dio, avendo avuto come mete Gerusalemme, S. Michele sul Gargano e le tombe degli Apostoli Pietro e Paolo, secondo la formula DEUS- ANGELUS- HOMO, un'impresa peraltro all'epoca riservata a pochi eletti, vescovi, monaci e laici facoltosi. In questo pellegrinaggio, compiuto nell'867/870 in Terrasanta, Bernardo fece tappa al Gargano all'andata, un'altra, nel ritorno a Monte Aureo (Olevano sul Tusciano), concludendo il pellegrinaggio a Mont-Saint-Michel in Normandia, Bernardo il Saggio, monaco franco, *Itinerario dei luoghi santi*, a cura di U. Dovere, M. D'Auria Editore, Napoli 2003, pp. 87-89; cfr. inoltre, A. Petrucci, *Aspetti del culto*, p. 166ss; inoltre, C. Carletti, *Iscrizioni murali del santuario garganico*, in *Culte et pèlerinages à Saint Michel en occident*, pp. 91-103; sulla variegata documentazione di età medievale riflette M. D'arienzo, *Da Gelasio I a Giovanni Paolo II. Quindici secoli di devozione e di pellegrinaggi papali al monte Gargano*, Foggia 1987; Id., *Il pellegrinaggio al Gargano tra XI e XVI secolo*, in *Culte et pèlerinages à saint Michel en Occident*, pp. 219-244.

51 Sulla diffusione del culto micaelico garganico, affermatosi in tutta Europa grazie anche alle peculiarità del culto in "grotta" e della terapia della "stilla", si vedano i saggi di G. Otranto, *Genesi, caratteri e diffusione del culto micaelico del Gargano*, in *Culte et pèlerinages à saint Michel en Occident*, pp. 43-64; Id., *Note sulla tipologia degli insediamenti micaelici nell'Europa medievale*, in *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale. Culte et sanctuaires de saint Michel dans l'Europe médiévale*, pp. 385-415.

52 Su questa problematica, titolo indicativo, segnalo: P. A. Sigal, *Les marcheus de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Age*, Paris 1974; R. Stopani, *Le vie di pellegrinaggio nel Medioevo. Le strade per Roma*, Firenze 1986; Id., *Guida ai percorsi della Via Francigena nel Lazio*, Le lettere, Firenze 1996; Id., *Guida ai percorsi dlla via Francisgena nell'Italia meridionale*, Le lettere Firenze 2005; Id., *La via Francigena. Una strada europea nell'Italia del Medioevo*, Firenze 1988; Id., *L'altra Francigena. La quotidianità del pellegrinaggio medievale*. Le Lettere, Firenze 2010; inoltre *Francigena: santi, cavalieri, pellegrini*, a cura di P. Caucci Von Saucken, Milano 1999; *Il mondo dei pellegrinaggi: Roma, Santiago, Gerusalemme*, a cura di P. Caucci Von Saucken, Milano 1999.

53 Su questo importante affresco, si veda P. Belli D'Elia, *Il toro, la montagna, il vescovo. Considerazioni su un tema iconografico*, in *Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e Medioevo*, a cura di C. Carletti, G. Otranto, Bari 1994, p. 584s; inoltre, E. Federico, *La leggenda di S. Michele negli affreschi di S. Maria del parto a Sutri*, Manziana (Roma) 1996.

54 G.B.Verci, *Codice Diplomatico Eceliniano*, Bassano 1779, doc. LIII, p. 101-105, che pone però il testamento sotto la data 1190 ca., anno che deve essere anticipato perché, nel luglio 1184, il testatore era già morto cfr. G. Cagnin, *«Io sì vado a Roma: aretornerò s'el plaserà a Cristo». Pellegrini e vie del pellegrinaggio a Treviso nel Medioevo*, in *I percorsi della fede e l'esperienza della carità nel Veneto medioevale*. Atti del Convegno, Castello di Monselice, 28 maggio 2000, a cura di A. Rigon, pp. 173-211, ibidem 185 (è l'unico caso di pellegrino dell'Angelo che, in questo articolo, viene citato).

sono le Fonti e la letteratura sanfrancescana[55]. Finora però per il secolo XIII ho rinvenuto un solo testamento di pellegrino che si è recato al Gargano: questi apre una lista costituita da cinquantasei nominativi -religiosi e laici, uomini e donne- che, prima di intraprendere il pellegrinaggio, fecero testamento (cinquantuno), o rilasciarono quietanza a chi aveva loro commissionato un pellegrinaggio vicario (cinque, fra cui un terziario francescano e un terziario domenicano)[56].

Fig. 3.- Sutri, S. Maria del parto, Miracolo micaelico del toro, Anonimo (secc. XIV- XV)

55 Ortolana, madre di santa Chiara, fece il pellegrinaggio in Terrasanta e l'*iter magnum* recandosi a Roma e al Gargano, *Fonti Francescane. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi* ..., II, Movimento francescano Assisi 1977, n. 2928, p. 2309. Mentre Tommaso da Celano ci fa sapere che Guido, vescovo di Assisi si era recato "in pellegrinaggio alla chiesa di S. Michele", facendo il ritorno per Benevento (II Cel. 220), *Fonti Francescane*, n. 815, p. 729; l'episodio viene ripreso da san Bonaventura (*Legenda maior*, c. XIV, 6). Tra gli scritti di s. Francesco figurano poi due preghiere da lui composte in onore della Vergine, dove è presente anche il nome dell'Arcangelo; ma soprattutto va ricordata la quaresima di s. Michele, compresa tra l'Assunzione (15 agosto) e la vigilia di s. Michele (28 settembre), devozione coniata dallo stesso s. Francesco a la Verna, cfr. A. Blasucci, *Angeli, arcangeli*, in *Dizionario Francescano*, Padova 1983, coll. 77-84. Mentre la tradizione, raccolta da Bartolomeo da Pisa, vuole che lo stesso s. Francesco si sia recato al Gargano nel 1222: il Santo senza entrare all'interno, avrebbe sostato in preghiera a destra della porta di bronzo, cfr. Bartolomeo da Pisa, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, in *Analecta Franciscana* IV-V, Quaracchi 1906 e 1912, ibidem tomo V, pp. 121 e 195. Sul tema vedi W. Lampen, "De S. Francisci cultu angelorum et sanctorum", p. 3ss. Di scarsa utilità è invece il saggio di Bonaventura da Sorrento, *Michael, trattazione biblica dommatica storica morale utilissima a' predicatori e devoti per la maggiore conoscenza e venerazione al principe degli angeli*, Napoli-Sorrento 1892 (ristampa anastatica, Napoli 1995), pp. 237-239; 265-267.

56 Il rimando è a "Santuari micaelici e primordi del francescanesimo", in "Collectanea Franciscana", 72 (2002), pp. 5-104, ibidem 64-97, dove pubblico detti testamenti e una cernita di disposizioni testamentarie per pellegrinaggi vicari.

Per l'intelligenza di questo elenco -per il quale ho utilizzando ricerche, più o meno sistematiche di altri e mie, condotte nei fondi notarili- occorre precisare che in Umbria, per il secolo XIII, si hanno solo frammenti di registri, mentre costituiscono un'eccezione i protocolli notarili del secolo XIV, in quanto la stragrande maggioranza dei fondi notarili inizia a partire dal secolo XV[57].

Quanto al sesso dei pellegrini: trentasette sono gli uomini e diciannove le donne. Luoghi di partenza sono: Foligno (1240; 1350ss), Assisi (1303ss), Bettona (1303), Panicale (1312 ss), Gubbio (1322), Perugia (1331ss), Ferentillo (1341ss), Amelia (1362), Spello (1375ss), Spoleto (1452). Il formulario, che fa da apertura, è decisamente arido: ci si limita a dichiarare la pia volontà (*volens; volens et intendens*) di recarsi permettendolo Dio (*Deo volente*: aggiunto dagli anni Trenta del sec. XV), in pellegrinaggio (si usano i verbi, *ire*; *visitare*) al santuario (*limina; ecclesia*) dell'Angelo (*b. Angeli; s. Angeli; b. Michaelis Archangeli; s. Angeli maioris*), che si trova in Puglia (*in Apulea; de Pulea*), sul Monte Gargano (*de Montegargano; de Monte Galgano*). Il fatto che alcuni pellegrini dell'Angelo facessero il testamento lo stesso giorno, o fra i testimoni presenti all'atto vi fossero dei forestieri, sta indubbiamente a significare che facevano parte di un pellegrinaggio organizzato, o meglio stavano per partire in comitiva, insieme a compaesani o conoscenti. Se si fa eccezione per cinque pellegrini vicari, tutti gli altri pellegrini compivano il pellegrinaggio per propria devozione -per suffragare parenti defunti, o per adempiere un voto a suo tempo fatto- e, prima di intraprendere il cammino, lungo e rischioso, disponendo di beni, erano andati dal notaio per fare testamento. Non sfugga il fatto che, quando la documentazione comincia ad abbondare, il pellegrinaggio micaelico era da qualche tempo entrato in crisi: i fedeli, più che andare, preferirono mandare pellegrini vicari[58].

Ad assolvere a questa funzione di pellegrini vicari, inizialmente demandata a religiosi o semireligiosi, poi da laici -uomini o donne- si venne a creare una categoria di pellegrini professionisti, largamente attestati dalla documentazione notarile, mentre avremmo voluto sapere di più sull'identità di questi pellegrini prezzolati. Il testatore, nel disporre uno o più pellegrinaggi vicari, talvolta era esigente: indicava le caratteristiche che doveva avere detto pellegrino vicario, le modalità e le finalità

57 Mi riferisco agli spogli fatti, per Assisi, da C. Cenci, *Documentazione di vita assisana, 1300-1350*, Grottaferrata 1974-76, voll. 3 (Spicilegium Bonaventurianum, X, XI, XII); per Perugia e Foligno, da P. L. Meloni, *Saggi sull'Umbria medievale*, a cura di P. Angelucci-M.L. Cianini- F. Mezzanotte, Perugia 1994 (il riferimento è ai due saggi, *Mobilità di devozione nell'Umbria medievale: due liste di pellegrini*, uscito nel 1979; *Appunti sulla 'Peregrinatio Jacobea' in Umbria*, uscito nel 1983). Mentre ho dato ragione delle ricerche che ho condotto in vari archivi umbro-marchigiani, in "Pellegrinaggi a Montesantangelo al Gargano nei Notarili della Valle Spoletana sul calare del Medio Evo", p. 96ss; "Pellegrinaggi votivi e vicari alla fine del Medioevo, l'esempio umbro", p. 42ss; "Santuari micaelici e primordi del francescanesimo", p. 64ss.

58 Sulle ragioni di questa crisi rifletto in "La scelta topotetica delle penitenti fra Due e Trecento nell'Italia centrale", in *Collectanea franciscana*, 68/1-2 (1998), pp. 245-275. Fa da cerniera l'impatto che i primi frati minori ebbero nell'Umbria meridionale quando presero in gestione santuari micaelici 'ad instar': dal santuario di S. Angelo, a mezza costa del monte Pennino -legato all'ultima malattia di san Francesco- fino ai santuari micaelici della Valle reatina, cfr. il mio, *Santuari micaelici e francescani nell'Umbria meridionale*, in *Il beato Antonio da Stroncone*, IV, Atti delle giornate di studio, Stroncone 27 marzo 1999 e 25 novembre 2000, a cura di M. Sensi, S. Maria degli Angeli-Assisi 2002, pp. 53-91.

del pellegrinaggio, il prezzo da versare per questa 'fatica', beninteso da documentare con tanto di attestato rilasciato dal rettore del santuario visitato. Da questi lasciti apprendiamo così che il pellegrinaggio Roma-Montesantangelo, dai notai di Foligno veniva anche registrato come *iter magnum;* mentre il pellegrino vicario poteva essere obbligato -o meno- a fare soste intermedie. Al pellegrino vicario che si recava per denaro al Gargano (*ad ecclesiam S. Angeli maioris Montis Galgani; ad ecclesiam Montis Sancti Angeli de Pulea*) si davano, di norma, due fiorini, come per chi andava all'Aquila; mentre per Roma ci voleva un fiorino e mezzo e per Loreto bastava un fiorino. Da ciò deduco che il prezzo da versare ai pellegrini vicari non era rapportato, più di tanto, alla strada e ai tempi di percorrenza. I testatori si augurano che, a compiere il pellegrinaggio, fossero i parenti; ma poiché spesso costoro scaricavano l'onere sui professionisti, ci si preoccupò giustamente della loro affidabilità. Un buon numero di testatori desiderava che l'incarico fosse dato a un eremita[59]. Intravedo un singolare manifesto di propaganda nell'affresco eseguito dal Maestro di Fossa sull'abside di sinistra della basilica di S. Ponziano a Spoleto[60] (**fig. 4**).

Fig. 4.- Spoleto, Cripta di San Ponziano, Maestro di Fossa, S. Michele arcangelo e devoti, sec. XIV

59 Su questa feconda tematica rimando al mio, *Santuari, pellegrini, eremiti nell'Italia centrale*, I, p. 87ss; 1407ss.

60 Giganteggia sull'abside di destra della basilica di S. Ponziano, fuori Spoleto, un S. Michele arcangelo, ieratico, imberbe, come nelle teofanie orientali, con una lunga tunica verde, ampia clamide rossa, ali aperte, sulla mano destra una verga, sulla sinistra l'orbe. Inginocchiati ai suoi piedi, due devoti in abito di penitenza e privi di aureola. A sinistra un uomo, a destra una donna, forse degli eremiti, ambedue in ginocchio; all'altezza del volto di quest'ultima, un graffito, di inizio secolo XVI, recita: "Bene e peggio ch'oca: / chi mai amò bisocha? / ché portano fede pocha, / al mio parere", R. Cordella, "Simonino da Trento e un graffito scherzoso sulle pareti di S. Ponziano", in *Spoletium*, XXXI-XXXII (1990), p. 253-257, sp. 256.

Ancora più scarne le informazioni sulle confraternite dell'Angelo. Le notizie edite, però, decisamente non incoraggiano a proseguire le ricerche: il codice spoletino, che sul primo foglio reca il lemma *Pelosius*, dove vengono elencate le istituzioni ecclesiastiche che possedevano un beneficio tassabile, menziona appena due confraternite dell'Angelo: una a Spoleto, ma all'epoca già non più funzionante[61]; un'altra a Spello[62]. Non vi compaiono, perché non possidenti, altre fraternite come: S. Angelo della Pace, eretta a Norcia nel secolo XIV[63]; S. Angelo del castello di Eggi, la quale, come quella di Spello, svolgeva funzioni di appoggio al pellegrinaggio[64]; S. Angelo di Beroide, insediamento posto, come il precedente,

61 "Fraternitas sancti Angeli de Valiana est estincta", L. Fausti, "Le chiese della diocesi spoletina nel XIV secolo", in *Archivio per la storia ecclesiastica dell'Umbria*, I (1913), pp. 129-216, ibidem 160. Ritengo che questa fraternita vada identificata con quella di S. Angelo 'de Monte', per la quale il 18 agosto 1363 "Mactheus Nanni Theballucci, de Spoleto et baita S. Iohannis [...] iudicavit fraternitati S. Angeli de Monte de Spoleto, pro uno calice, viginti quinque lib. den. pro Deo et anima sua", Spoleto, Archivio di Stato, Registri delle insinuazioni di testamenti, f. 41.

62 "Fraternitas laicorum S. Angeli de Spello est censuaria d. episcopi Spoletani in bolon. 2", L. Fausti, *Le chiese della diocesi spoletina*, p. 176. Dalla visita apostolica si apprende che i confratelli erano disciplinati e svolgevano attività ospitaliera, Foligno, *Acta visitationis Spoletanae dioecesis (1571-1572)*, ms. F. 101 alla Biblioteca Comunale di Foligno, c. 139, 21 novembre 1571. Ignoro se sia da mettere in rapporto con questa confraternita l'oratorio di S. Angelo, fuori porta Venere -di spettanza del capitolo di S. Maria Maggiore- un tempo interamente affrescato e dove, benché semidiruta, sulla fine dell'Ottocento si conservava un affresco del secolo XV rappresentante, "Maria SS.ma col Figliuolo in braccio, con a destra s. Michele arcangelo ed a sinistra s. Antonio abate", G. Bragazzi, *La rosa dell'Umbria, ossia piccola guida storico-artistica di Foligno, Spello, Assisi, Nocera, Trevi, Montefalco, Bevagna*, Foligno 1864, p. 94. Stando alle Cronache degli Olorini, trascritte dallo Iacobilli, questa chiesa, detta S. Angelo 'de lilio', sarebbe sorta sul luogo di un evento epifanico: si era nel 1238 e "volevano i ghibellini prender la detta terra [di Spello], ma viddero uno stimato [*nell'accezione di*, ritenuto, creduto] s. Michele arcangelo il quale, con armi bianche, sulle mura di esso, a 8 di maggio, ributtò indietro i nemici; e però il Comune di Spello ordinò che gli Spellani ne celebrassero la festa di lui in detto giorno nel quale la Chiesa santa celebra universalmente la sua apparizione al Gargano in Puglia; e si eressero più chiese nel territorio", M. Faloci Pulignani, "Le croniche di Spello degli Olorini", in *Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria*, XXIII (1918), pp. 239-288, ibidem 256s. Riferisce lo stesso episodio, ma sotto la data 8 maggio 1239, L. Iacobilli, *Degli angeli, de' benefitii che fanno agli huomini. Dell'opere e devotioni che piacciono ad essi e de' beni e gloria che godono in cielo detti angeli e tutte l'anime beate*, Foligno 1663 (capitolo aggiuntivo, senza pagine numerate).

63 Era una chiesa, con annesso ospitale, costruita su terreno donato nel 1346 al Capitolo della Basilica S. Giovanni in Laterano "da certo Gallatio Percivalli di Norsia", cfr. F. Ciuccci, *Istorie dell'antica città di Norsia*, a cura di G. Ceccarelli e C. Comino, Firenze 2003, p. 159. Essendo eretto su suolo lateranense era esente dalla giurisdizione ordinaria e quindi non soggetto alla visita del vescovo diocesano.

64 E' quanto si evince da un testamento dettato il 29 aprile 1452 da un uomo di Eggi -un castello posto a breve distanza dall'incrocio della Flaminia-, prima di iniziare il pellegrinaggio al Gargano. Fecero da testimoni sette pellegrini, tutti forestieri. Vi figurano lasciti perché la fraternita di Eggi sia in grado di fare accoglienza ai poveri: "Marianus Sanctutii de villa Eggii, per Christi gratiam sanus corpore, mente, intellectu et bona memoria constitutus, volens visitare limina ecclesie S. Angeli magioris, timens periculum future mortis et humane fragilitatis casum que nulli indulglet, nolens decedere intestatus, ne de bonis suis aliquod scandalum valeat exoriri, hoc presens nuncupativum testamentum, quod a iure civili dicitur sine scriptis, in hunc modum facere procuravit. In primis quidem iudicavit corpus suum sepelliri apud ecclesiam S. Angeli de villa Eggii si contignerit ipsum mori in dicta villa [...] Item iudicavit et reliquit spendi de bonis suis decem fl. pro una capella, cum uno altari fiendo in dicta ecclesia et cum una figura gloriosissime virginis Marie pingenda super dictum altare [...] pro dotibus dicte capelle unum petium terre, situm in villa Eggii [...] item iudicavit [...] hospitali ville Eggii unam petiam terre, sitam in villa Sancti Iacobi de Poreta [...] hospitali ecclesie S. Petri de Spoleto duos florenos [...] reliquit opere ecclesie S. Angeli de dicta villa Eggi domum ipsius testatoris, sitam intus fortellitium dicte ville Eggii [...] reliquit hospitali fraternitatis Sancti Angeli domos ipsius testatoris, quas habet extra fortellitium ville Eggii [...] cum hac condictione: quod dictum hospitale teneatur et debeat continuo, congruis temporibus, habere et tenere in dictis domibus unum lectum pro receptatione pauperum [...] eius uxorem sibi heredem universalem eius instituit et fecit toto tempore vite dicte Blonde [...] Actum in apotecha Laurentii Pretarelli [...] presentibus Piubello Belforti, Andrea Iohannis Colutie, Venantio Bennatii,

lungo la Flaminia[65]. Appena dei cenni, trattandosi di un'indagine assai laboriosa, in quanto quasi tutte le confraternite dell'Angelo sono scomparse agli inizi dell'età moderna[66]. Sono invece sopravvissute fino ai nostri giorni nell'Italia meridionale, le fraternite dell'Angelo, con legami garganici, per cui gli ascritti continuano, ancor oggi a praticare il pellegrinaggio micaelico, organizzandosi in compagnie, con una componente maschile e una femminile -ciascuna con il proprio priore o priora- dove i priori o capocompagnia svolgono il ruolo di animatore del pellegrinaggio micaelico, intonando canti e preghiere e prescrivendo eventuali penitenze[67].

Per l'Umbria dove, ancora in età tridentina figurano fraternite dell'Angelo, l'ipotesi è che a dar vita a detti sodalizi laicali siano stati pellegrini del Gargano o loro discendenti[68]. Questa era una prassi, ad esempio, per gli ex pellegrini di Compostela[69]. E' verosimile inoltre che quanti si erano recati al Gargano, una

Iacobicto ser Thome, Passaro Laurentii: omnes de Spoleto; Iohanne Petri de villa Aquecastanea et Antonio Poli de villa Pompagnani, testibus", ASS, Not. I Serie, Not. 121 (167) Andrea Bartolomei (1452-1455), f. 74v.

65 E' ricordata in un testamento dettato il 13 febbraio 1418, "Iohannes Iacobutii de villa Beroiti, comitatus Spoleti per gratiam dei sanus mente et corpore, cupiens et affectans adcedere ad Apostolum sanctum Iacobum de Galitia et quia multoties homines in itinere pre minus labore deficiunt, ne decederet intestatus per presens nuncupativum testamentum quo a lege civili dicitur sine scriptis res suas et bona sua in hunc modum disponere procuravit. Imprimis quidem iudicavit et reliquid corpus suum sepelliri apud eccl. S. Marie in campo de dicta villa si corpus suum mori contigerit in dicta villa. Item iudicavit et reliquid circha funus suum ut moris est X sol. den. [...] Item iudicavit et reliquid fraternitati S. Angeli de dicta villa pro Deo et anima sua .XX. sol.", ASS, I Serie , Not. 45, Francesco Giliutii (1415-1420), f. 82v.

66 Sulla diffusione capillare di queste fraternite, in Umbria, cito il caso della parrocchiale di Cecanibbi, un castello di qualche decina di abitanti, in diocesi di Todi. Nell'ultimo quarto del sec. XVI furono traslati i diritti parrocchiali dalla Chiesa di S. Michele arcangelo, posta entro le mura del castelletto, all'attuale chiesa dedicata alla Madonna e posta poco distante dall'abitato: sulla parete destra, un modestissimo frescante, ripetendo le immagini che erano venerate nella precedente chiesa e ora venute fuori dallo scialbo, ha rappresentato l'Arcangelo stante, tra l'*Imago pietatis* e s. Rocco. Al di sotto, è posta la seguente scritta: "Hoc opus fieri fecit Societas S. / Angeli A. D. 1577, die 3 m(adii)". Al tempo della visita apostolica, effettuata da mons. Pietro Camaiani (1574), la fraternita si era già fusa con quella del SS.mo Sacramento. In questa speduto castelletto le origini del culto micaelico sembrano legate alla costante minaccia costituita dal fiume Tevere che attraversa il territorio.

67 Per una rassegna vedi, A. M. Tripputi, *Aspetti cultuali e culturali dei pellegrinaggi pugliesi*, in *Wallfahrt kennt keine Grenzen, Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins*, München ...., München-Zurich 1984, pp. 383-395, ibidem 386.

68 Si desidera un inventario complessivo delle confraternite umbre un età moderna, cenni in L. Proietti Pedetta, *Una fonte per la storia socio-religiosa in Umbria nel XVI e XVII secoli: le visite apostoliche e pastorali nelle diocesi di Foligno, Assisi e Orvieto*, in *Orientamenti di una Regione attraverso i secoli: scambi, rapporti, influssi storici nella storia dell'Umbria*. Atti del X Convengo di Studi Umbri, Gubbio 23-26 maggio 1976, Perugia 1978, pp. 543-565, la quale segnala una confraternita dell'Angelo, quella di S. Michele Arcangelo di Orvieto, che aveva un reddito di 550 scudi, p. 565.

69 Vasta la letteratura, a titolo di esempio cito: *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medioevale*, a cura di L. Gai, Napoli 1987; A. C. Quintavalle, *Vie dei pellegrini nell'Emilia medievale*, Milano 1977; *Medioevo in cammino: l'Europa dei pellegrini*, Atti del Convegno internazionale di studi, Orta San Giulio, 2-5 settembre 1987, Orta San Giulio 1989. Esempi di confraternite jacobee umbre in, A. Melelli, *Memorias históricas, presencias fisicas y testimonios toponímicos ligados a la peregrinación y al culto de Santiago de Compostela en Umbria, Región de tránsito devocional*, in *Los Caminos de Santiago y el territorio*, Congreso internacional de Geografia, Santiago de Compostela, 20-23 sept. 1993, Santiago de Compostela (s. a) pp. 641-663. Mentre P. Sambin, *Il monastero benedettino del Venda prima della riforma olivetana*, in "Archivio veneto", 56 (1954-1955), pp. 1-25, presenta S. Giovanni Battista di Padova come uno dei primi esempi di confraternite italiane non jacobee che organizzavano pellegrinaggi.

volta tornati a casa, oltre ad entrare a far parte della relativa fraternita, abbiano anche dato vita a ospizi, a servizio dei pellegrini dell'Angelo e, per quanti erano impossibilitati ad andare o a tornare al Gargano, abbiano organizzato piccoli pellegrinaggi a santuari micaelici 'ad instar', posti nei dintorni. Ipotizzo infine che sia stata conseguenza del peso politico di detti ex pellegrini micaelici se alcuni centri demici dell'Umbria abbiano scelto come patrono l'Arcangelo Michele[70]; o se le autorità comunali abbiano sostenuto il pellegrinaggio dell'Angelo[71].

Santuari 'ad instar'

Tendenza costante del fedele è quella di volere, nel proprio *habitat*, segni capaci di ricreare il clima di spiritualità vissuto durante il pellegrinaggio. Si tratta di un fenomeno dello Spirito; per la sua intelligenza occorre precisare che la sacralizzazione primaria può essere partecipata -o derivata- mediante un vero e proprio *transfert* di sacralità da uno ad altro luogo il quale, a sua volta, diviene partecipe della *virtus* particolare legata alla primaria ierofania. Il *transfert* si verifica mediante la fedele riproduzione di un'immagine o la costruzione di un edificio sul modello del prototipo, ma anche tramite la concessione da parte della suprema autorità della Chiesa delle stesse indulgenze legate alla fonte primaria. Entrambi i luoghi -quello primario e quello derivato- risultano, di fatto, equivalenti rispetto alle funzioni e ai poteri sacrali e, a loro volta, provocano pellegrinaggi, dando luogo a un santuario vero e proprio[72].

Il culto verso l'Arcangelo registra, in Italia, varie tipologie di santuari micaelici. Già nel tardo antico furono dedicati all'Arcangelo edifici classicheggianti, a pianta centrale, sul modello degli *heroa*, i santuari dedicati dai Greci al culto degli eroi poi divenuti edifici memoriali di governanti, di imperatori, di membri autorevoli di famiglie romane, assurti al grado di eroi mitici. Un'epigrafe, rinvenuta nella parrocchia di Mandorleto, presso Perugia, commemora la fondazione fatta da Memmio Sallustio Salvino Dianio "vir spectabilis", di una basilica "Sanctorum Angelorum in qua sepelliri non licet"; il che attesta che venivano dedicati all'Arcangelo anche monumenti funerari; mentre l'epigrafe, stante la formula, fu dal De Rossi assegnata al V secolo[73]. Rientra in questa tipologia S. Angelo a Perugia,

70 Per lo Spoletino, un elenco in S. Ceccaroni, *Il culto di S. Michele arcangelo nella religiosità medievale del territorio spoletino* Spoleto 1993 (=Quaderni di 'Spoletium', 6).

71 Valga l'esempio di Monterchi, i cui Statuti trecenteschi prevedevano elemosine per pellegrini diretti, oltre che a Roma, anche al Gargano e a Santiago di Compostella, cfr. Archivio di Stato di Firenze, *Statuti delle Comunità soggette, Statuto di Monterchi*, 508, c. 7v, documento citato da R. Stopani, *Itinerari romipeti "intra Tevere ed Arno"*, in *Vie di pellegrinaggio medievale attraverso l'alta valle del Tevere*. Atti del Convegno, Sansepolcro, 27, 28 settembre 1996, a cura di E. Mattesini, Città di Castello 1998, pp. 91-98, ibidem 95.

72 Su queste nozioni si veda A. Dupront, *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi, linguaggi e immagini*, Torino 1993, pp. 392-403; per delle esemplificazioni mi permetto di rimandare al mio, *Monti sacri, transfert di sacralità e santuari ad instar*, in *Tra monti sacri, 'sacri monti' e santuari: il caso veneto*, a cura di A. Diano – L. Puppi, Padova 2006, pp. 39-75.

73 G. B. De Rossi, "Spicilegio d'archeologia cristiana nel'Umbria", in *Bullettino di Archeologia Cristiana*, s. II, II (1871), pp. 146-147.

edificio circolare -del tipo di quello di S. Stefano Rotondo in Roma- ritenuto dal De Rossi allo stesso V secolo, ma che più recenti studi tendono a postdatare ai secoli VII-VIII[74]. Su queste rotonde micaeliche, da non confondere con le repliche dell'Anastasis, è auspicabile uno studio d'insieme.

Ben più fortunata la tipologia dei santuari micaelici che, sul modello Garganico, vennero eretti in grotta, con una monumentalizzazione ridotta, talvolta, all'essenziale. Tra i primi ad erigere un santuario micaelico *ad instar Gargani*, fu Oberto -vescovo di Avranches. La *legenda*, che appartiene alla seconda metà del secolo IX, riconduce le origini del santuario al 708, anno in cui il vescovo inviò alcuni messi al Gargano per prendere misure e prelevare pietre e reliquie[75]; ebbe così origine Mont-Saint-Michel au peril de la mer. L'esempio della Normandia fu imitato dal conte Wolfando (Wulfoald) che, dopo aver compiuto nel 722 un pellegrinaggio al Gargano, rientrato in patria, portò con sé alcune reliquie per edificare il monastero di S. Michele di Verdun[76]. Mentre l'altare di San Michele de-Cuxa (Spagna), capo di una congregazione monastica - in stretto rapporto con quello della Sacra di San Michele, a sua volta legato a Mont-Saint-Michel e al Gargano-, fu consacrato nel sec. X con le "reliquiae ipsius gloriosi arcangeli Micaelis, ex pallio scilicet eius sanctae memoriae", appunto la reliquia più insigne lasciata dall'arcangelo sull'altare del santuario garganico[77].

Dopo di che si verificò una fioritura di santuari e di immagini micaeliche, con rimando al Gargano, per cui Raymond Oursel può affermare che, "dopo San Michele d'Aiguilhe, vera sfida architettonica issata sulla cima di un rilievo vulcanico, dalla pianura di Puy-en-Veley fino al Gargano, si scagliona una catena di oratori e di cappelle dove l'arcangelo della luce è invocato" [78].

Apre la lunga serie dei santuari micaelici italiani S. Michele alle Chiuse

---

74 Sul tempio di S. Angelo, assegnato alla prima metà del sec. VI e in stretto rapporto con l'architettura bizantino-ravennate, vedi M. Salmi, *Tardo antico e alto Medioevo in Umbria*, in *Ricerche sull'Umbria tardo-antica e preromanica*. Atti del II Convegno di Studi umbri, Gubbio 24-28 maggio 1964, Perugia 1965, 99-118, ibidem 104-105; inoltre, D. Scortecci, "Riflessioni sulla cronologia del tempio perugino di San Michele Arcangelo", in *Rivista di archeologia cristiana*, 67, n. 2 (1991), 405-428; P. Castellani, "Un'ipotesi longobarda per la chiesa di S. Michele Arcangelo a Perugia", in *Arte medievale*, s. 2, 10, n. 1 (1996), 1-13; E. Susi, *San Michele nel territorio del ducato spoletino nell'alto medioevo*, in *Culte et pèlerinages à saint Michel en occident*, 105-138: 107.

75 "Messaggeri inviati" da Oberto giunti al Gargano prelevarono dal luogo (le reliquie, cioè un lembo del drappo rosso, che lo stesso Arcangelo, sul monte Gargano depose sull'altare costruito di sua mano, e un frammento della roccia sulla quale si era seduto), cfr. *Revelatio ecclesiae Sancti Michaelis*, ora in *Les sources*, pp. 10-26, ibidem 25.

76 *Chronicon s. Michaelis monasterii in pago Virdunensi*, in *M.G.H., Script*, IV, Hannover, 1841, pp. 78-80.

77 San Michele de-Cuxa era capo di una congregazione monastica, cfr. O. Porcel, *Cuxa o Cuixa*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, III (1976), coll. 365-367. Il santuario era in stretto rapporto con quello della Sacra di San Michele, a sua volta legato a Mont-Saint-Michel e al Gargano. Il santuario era stato ricavato da una parete rocciosa, mentre l'altare fu consacrato, nel sec X, utilizzando "reliquiae ipsius gloriosi arcangeli Michaelis, ex pallio scilicet eius sanctae memoriae", cfr. *P.L.* CXLI, 1447. Altri emularono questo splendido monumento rupestre: auspicabile una ricerca sistematica sui santuari micaelici disseminati in Catalogna.

78 R. Oursel, *Pellegrini del Medio Evo. Gli uomini, le strade, i santuari*, Milano 1988, p. 39.

-o "Sacra di S. Michele"- in Piemonte, a metà strada tra Mont-Saint-Michel e Montesantangelo al Gargano, che si è sviluppato grazie al pellegrinaggio dell'Angelo[79]. Le nostre informazioni sulla via dell'Angelo, cui accenna Raymond Oursel, sono però decisamente scarne. Lungo il tracciato italiano, che sembra coincidere con la cosiddetta via Francigena, si trovano una serie di santuari, eretti sul modello garganico, alcuni dei quali sono divenuti celebri, come il santuario *ad Montem-Aureum* -cioè di Olevano sul Tusciano, in provincia di Salerno, che l'autore della *Chronica s. Benedicti Casinensis*[80] definisce *ad instar Gargani*: è questo uno dei santuari visitati, nell'867, da Bernardo il Savio, nel suo ritorno da Gerusalemme[81]. Alla stessa epoca risale il santuario laziale di S. Michele arcangelo a Maranola, a 1158 m. di altitudine, sotto la cima del Redentore, attestato sin dall'830; la facciata, in stile neogotico, risale tuttavia alla fine del secolo XIX. Nel frattempo il modello era stato ricostruito in ambiente urbano -teste Adone, che scrive intorno alla metà del sec. IX- il quale afferma che, sin dagli inizi del secolo VII -al tempo di papa Bonifacio III (607), o IV (608-615)- "in sommitate circi" (cioè della mole Adriana), per le truppe bizantine che vi stazionavano, era stata eretta, in onore dell'arcangelo Michele, una cappella 'criptatim' (a forma di cripta)[82].

Ma fu soprattutto dopo la consacrazione della chiesa garganica -avvenuta nel 1021 e in concomitanza con la ripresa del movimento eremitico del secolo XI-, che ci fu, un po' ovunque, un pullulare di santuari micaelici 'ad instar'[83]. Numerosi quelli disseminati tra Umbria, Marche e Lazio. La maggior parte sembra che abbia avuto origine feudale.

Il Bugnetti rilevò, a suo tempo, come i duchi di Benevento si servirono del santuario garganico per fini "politici"[84]. Indubbiamente anche il santuario micaelico 'ad instar' *ad Montem-Aurum*, vicino a Olevano sul Tusciano fu a servizio dei principi di Salerno[85]; così come il santuario micaelico 'ad instar' di Monte Tancia, in Sabina,

---

79 Sui rapporti di questo santuario con il Gargano, cfr. G. Otranto, "Il culto di San Michele dal Gargano a Mont Saint-Michel in Normandia, alla Sacra in Val di Susa", in *Vetera Christianorum*, 36 (1999), pp. 71-107; inoltre, G. Casiraghi, *Lungo la via dell'Angelo. Origini e raggio d'azione dell'abbazia di S. Michele della Chiusa*, in *Culte et pèlerinages à saint Michel en occident*, pp. 321-340.

80 *Chronica s. Benedicti Casinensis*, 17, in *Mon. Germ. Hist. Scriptores*, p. 477.

81 Bernardo Il Saggio, *Itinerario dei luoghi santi*, pp. 60-65.

82 Sotto la data, 29 settembre, Adone ricorda la dedica di un oratorio a san Michele "quod Venerabilis Bonifacius pontifex dedicavit in summitate Circi, miro opere altissime porrectam, unde et isdem locus in summitate sui continens ecclesiam, inter nubes situs vocatur", *Le Martyrologe d'Adon*, edd. J. Dubois-G. Renard, Paris 1984, p. 333.

83 Ekkehardi *Chronicon universale*, in MGH, *Scriptores*, VI, ad annum (1021), p. 194; inoltre, É. Delaruelle, *Les ermites et la spiritualité populaire*, in *La piété populaire au Moyen âge*, Torino 1975, pp. 125-154, ibidem 147s.

84 G. P. Bognetti, *S. Maria foris portas di Castelseprio e la storia religiosa dei Longobardi*, in *S. Maria di Castelseprio*, Milano 1948, p. 142ss; Id., *I 'loca sanctorum' e la storia della Chiesa nel regno dei Longobardi*, in "Rivista di storia della Chiesa in Italia", 6 (1952), pp. 165-204.

85 Il santuario di S. Michele ad Olevano sul Tusciano è ricordato nell' *Itinerarium Bernardi monachi*, 2. 17, in PL 121, 569. 574; e ora vedi F. Avril - J. R. Gaborit, *L'"Itinerarium Bernardi monachi"*, p. 290, n. 2; inoltre, A. Capodanno - A. Salerno, "Nota preliminare sugli scavi della Grotta di San Michele ad Olevano sul Tusciano (SA)", in *Archeologia medievale*, XIX (1992), pp. 549-556.

lo fu dei duchi di Spoleto[86]. Non meno rilevante -per capire la mentalità religiosa del tempo- la constatazione che anche i piccoli santuari micaelici *ad instar*, sparsi lungo l'Appennino umbro marchigiano, furono di juspatronato laicale; eretti dai 'domini' di ascendenza longobarda, proprietari dei pascoli circostanti. Altrove ho ipotizzato che la proliferazione dei tanti santuari 'ad instar Gargani', che sorgono nei pressi di pascoli d'altura, sia strettamente legata a un fatto economico, dove la fecero da padrone grossi proprietari di stirpe longobarda, restii a lasciarsi inculturare; mentre la scelta della grotta era subordinata alla presenza dell'acqua per le esigenze dell'uomo, ma anche per la terapia del bestiame, cui veniva somministrata acqua di grotta, stanti le virtù della stilla garganica di cui godevano, per un transfert di sacralità, tutti i santuari micaelici 'ad instar'[87]. Si tratta indubbiamente di un tema solo in parte esplorato.

Un culto obliterato

Il santuario garganico, dopo essere stato a lungo un luogo della memoria, di fama europea, pur vantando come nessun altro santuario -fatta eccezione per il Santo Sepolcro- di un numero così notevole di transfert di sacralità, attestati in tutta Europa, di fatto negli ultimi secoli del basso medioevo cominciò a perdere gran parte del suo pubblico, specie del'Italia centro settentrionale e d'oltralpe. Le prime picconate erano venute da Gregorio IX (1227-1241), quando era ancora il cardinal Ugolino vescovo di Ostia e di Velletri (1206-1227), a motivo di certe devianze; le stesse che, nel giro di due secoli, decretarono l'abbandono di molti santuari micaelici 'ad instar': un aspetto del culto micaelico su cui manca ancora una ricerca sistematica[88].

A fronte di immagini teologicamente corrette, come l'arcangelo che compare sul rosone minore della facciata di San Rufino ad Assisi, si andavano registrando testi

86 Su questo santuario vedi, A. Poncelet, *San Michele al monte Tancia*, in "Archivio della r. Società romana di Storia patria" XXIX (1906), pp. 541-48; inoltre M. G. Mara, "Contributo allo studio del culto di San Michele nel Lazio", in *Archivio della Società romana di storia patria*, 83 (1960), pp. 269-290; M. A. Radozycka-Paoletti, "Sulle origini del santuario di S. Michele sul Monte Tancia", in *Analecta Bollandiana*, CVI (1988), pp. 99-111; I. Aulisa, "Le fonti e la datazione della «Revelatio seu apparitio S. Michaëlis Archangeli in monte Tancia»", in *Vetera Christianorum*, 31 (1994), pp. 315-331.

87 È l'ipotesi che avanzo in *Dai santuari micaelici all'Angelo della Pace, l'esempio umbro-marchigiano*, in *S. Michele Arcangelo in Monte Camiliano*. Atti del Convegno "S. Michele Defensor Pacis" per il restauro della chiesa (Arcevia, settembre 2007), Loreto 2008, pp. 15-40.

88 Si pensi al caso di Ninfa dove, per ordine del vescovo Ugolino, futuro papa Gregorio IX (1227-1241), fu dismesso il santuario micaelico per erigervi S. Maria di Monte Mirteto 'super Nympham', cfr. M. Cassoni, "La badia ninfana di San'Angelo o del Monte Mirteto nei Volsci fondata da Gregorio IX", in *Rivista Storica Benedettina*, XIV (1923), pp. 170-189; 252-263; XV (1924), pp. 51-77; L. Hadermann-Misguich, *Images de Ninfa. Peintures médiévales dans une ville ruinée du Latium*, preface par P. Philippot, Roma 1986, pp. 32s, 93s. Si aggiunga che fu il card. Ugolino, insieme a s. Francesco, a tirar fuori dal bizzocaggio di S. Angelo di Panzo -un santuario micaelico 'ad instar', a mezza costa del Subasio-, Chiara e sua sorella, per rinserrarle in S. Damiano, con clausura stretta, si veda il Processo di canonizzazione di s. Chiara, in *Fonti francescane*, Movimento francescano, Assisi 1977, teste XII, n. 3089, p. 2366; inoltre *Leggenda di santa Chiara*, in *Fonti francescane*, nn. 3205-3206, p. 2416; ivi, nn. 3173-3174, p. 2401.

discutibili dal punto di vista teologico[89]. Cito, come significativi esempi, la lastra del secolo XII (**fig. 5**), al Museo Lapidario proveniente dal santuario micaelico, già posto sull'acropoli della città: l'arcangelo vi prende il posto del Cristo tetramorfo[90]; altrettanto preoccupante lo stendardo processionale di S. Maria di Viterbo, un'icona del secolo XIII, a mo' di trittico (**fig. 6**), che rappresenta, da un lato, Cristo Salvatore e, dall'altro, S. Michele: forte, in ambedue le immagini è il rischio di una devianza teologica, quella di Michele 'alter Salvator'[91]. Scrive, a proposito, André Vauchez che l'arcangelo Michele ,"nel IX e nel X secolo, lo si vide perfino prendere il posto di Cristo nella chiesa-portico, un tempo riservata al culto del Salvatore"[92].

La reazione a queste devianze comportò la crisi del pellegrinaggio micaelico e l'abbandono, sin dal basso Medioevo, dei santuari 'ad instar'. Molti santuari sono andati irrimediabilmente perduti; alcuni sono giunti ai nostri giorni, ma come dei 'palinsesti'. Incoraggiano questo tipo di indagine la fecondità di certe ricerche condotte nel silenzio degli archivi, o percorrendo contrade pressoché

---

89 La costruzione della cattedrale di S. Rufino, in Assisi, iniziata nel 1140, durò oltre un secolo. La facciata è una splendida catechesi in pietra dove fanno da chiusura i tre rosoni. Quello centrale, sorretto da tre Telamoni e attorniato dalle figure dei quattro viventi, rappresenta la *Majestas Domini*. Quello di destra, attorniato da due figure di animali, è simbolo del male. Mentre quello di sinistra, che reca al centro S. Michele arcangelo nell'atto di trafiggere il drago con ai lati due figure in vesti sacerdotali, sta a significare il ruolo dell'arcangelo Michele nella definitiva sconfitta del male, cfr. AA. VV., *La cattedrale di s. Rufino in Assisi*, a cura di F. Santucci, Cinisello Balsamo 1999; e in particolare il saggio di Francesca Cristoferi, ivi, pp. 92-109.

90 La lastra, rinvenuta dai frati minori conventuali nel 1739, all'interno di un muro comune tra la Cappelletta dedicata a S. Anna e il complesso micaelico di S. Angelo, tempio d'acropoli, acquistato dai monaci di Sassovivo nell'ultimo quarto del sec. XII rappresenta, al centro, S. Michele arcangelo attorniato, come il "Salvatore fra le potenze", dai "quattro essere viventi" (Ezechiele 1,1). Indubbiamente il trasferimento all'arcangelo Michele di un attributo del Cristo -tali i simboli dei quattro evangelisti-, costituisce un illecito da riprovare.

91 Si tratta di uno stendardo dipinto su cuoio, del secolo XIII, a forma di trittico a due facce, custodito nella chiesa di S. Maria Nova a Viterbo. Il pannello centrale rappresenta il Salvatore che indossa una tunica azzurra e un manto rosso, e con la sinistra regge l'evangeliario su cui si legge: "Ego sum via veritas vita"; detto pannello è sormontano da una cuspide con un clipeo su cui è dipinto l'Agnus Dei e due angeli in volo. Sul verso è posto San Michele (alla maniera di un cherubino il cui corpo è ricoperto da tre paia d'ali, ma che tuttavia con la destra impugna una spada, qualificandolo così come l'arcangelo Michele) tra i santi Pietro (con l'attributo delle chiavi) e Paolo (con l'attributo della spada). cfr. G. Matthie, *Pittura romana del Medioevo secoli XI-XIV*, aggiornamento scientifico di F. Gandolfo, Roma 1988, p. 60. Assegnato tra il XII e il XIII secolo, appare chiaro in chi guarda questo stendardo, come forte sia il rischio di una devianza teologica, quella di leggervi un san Michele 'alter Salvator', nozione avvalorata dalla funzione curativa dello stesso trittico con cui venivano messi a contato panni degli ammalati, nella convinzione che l'icona possedesse capacità curative e apotropaiche, in quanto si portava in processione anche per scongiurare carestie epidemie e crisi economiche; finora, però, l'attenzione è stata messa sull'immagine del Salvatore, replica dell'Acheropita lateranense, stante anche la medesima scadenza della processione, il 14 agosto, culto che si diffuse nel Lazio, dalla zona a Nord di Roma alla Tuscia tra XII e XIV secolo, cfr. W. F. Volbach, *Il Cristo di Sutri e la venerazione del SS. Salvatore nel Lazio*, in "Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia", XVII (1940-1941), pp. 109-110; W. Angelelli, *La diffusione dell'immagine lateranense: le repliche del Salvatore nel Lazio*, in *Il volto di Cristo*, Catalogo a cura di G. Morello G. Wolf, Roma Palazzo delle Esposizioni, 2000, Electa Milano 2000, pp. 46-49; M. Andaloro, *Dal ritratto all'icona*, in M. Andaloro – S. Romano, *Arte e iconografia a Roma da Costantino a Cola di Rienzo*, Milano 2000, pp. 31-67.

92 A. Vauchez, *La spiritualità dell'occidente medioevale*, Milano 1978, p. 27.

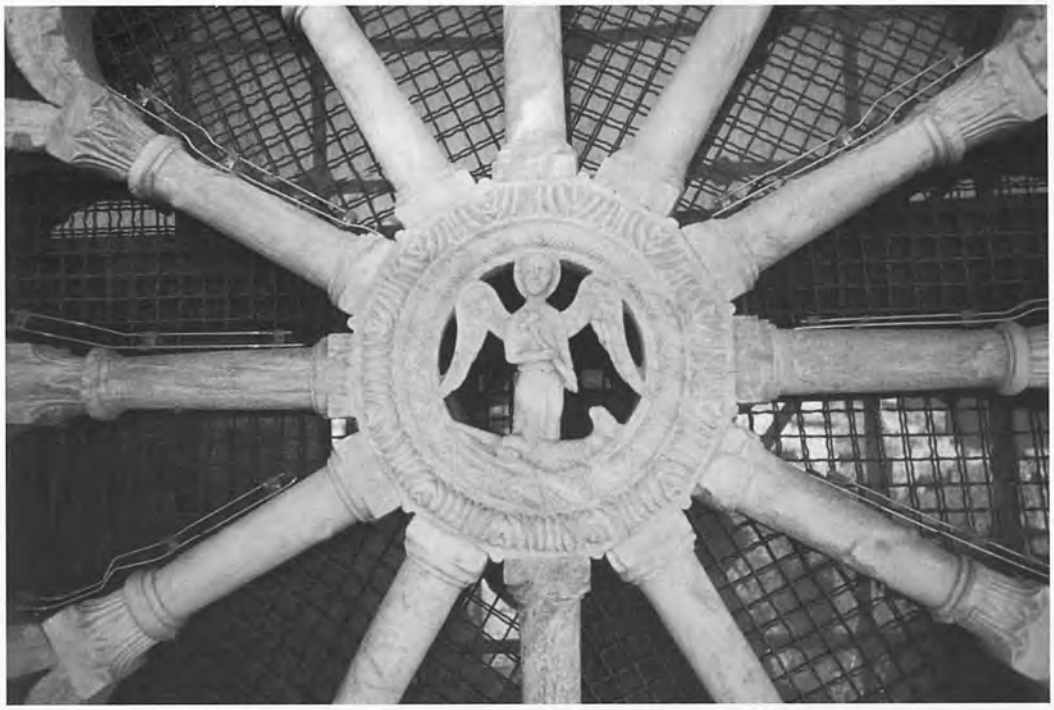


Fig. 5.- Assisi, san Rufino

Fig. 6.- Viterbo, S. Maria Nuova (sec. XII), Immagine del SS. Salvatore

sconosciute della nostra bella Italia, con la riscoperta alcuni santuari micaelici 'ad instar', posti lungo la catena appenninica umbro-marchigiana[93]; alcuni, frequentati solo dai locali, ma la maggior parte da tempo coperti dalla vegetazione, come nel caso di S. Eustachio, già s. Michele arcangelo 'de Domora'[94] (**fig. 7**) e di S. Angelo 'de Appennino', dove Francesco d'Assisi, a un mese circa dalla sua morte, andò a curarsi con la 'stilla'[95]. Più volte mi è capitato di citare -in quanto casi esemplari-, per il territorio marchigiano, i Santi di Pieve Torina, già S. Angelo *de cripta*, sulla cui facciata un'epigrafe, datata 1148, attesta un restauro fatto da Alberto, conte del castello dirimpettaio, da sua moglie Gisla, con la partecipazione di Federico, Duca di Spoleto, del priore Diotesalvi, degli altri monaci addetti al culto e della popolazione stessa[96]. Mentre per il versante umbro della stessa catena appenninica, ricordo di S. Angelo *de gructis*, fondato, intorno al 1050, dal conte Offredo di Monaldo che lo dedicò a S. Michele arcangelo, vi introdusse una comunità di eremiti, uniti nel 1063 a S. Salvatore in Val di Castro (diocesi di Camerino, della congregazione camaldolese), riservandosi però lo juspatronato per sé e per i suoi discendenti;

93 Così ha fatto Angela Seracchioli, di anni 58, gestore ad Assisi di un ostello per pellegrini e, a sua volta pellegrina, insieme a Marisa, sua amica, ripetendo il tragitto che gli umbri facevano quando seguivano le vie della transumanza. Il pellegrinaggio è iniziato il 26 aprile 2010, a Sulmona; l'indomani erano a Sant'Angelo in Vetuli. Venerdì 30 erano a Sant'Angelo in Grotte, dove hanno fatto tappa. Il 10 Maggio, due giorni dopo la festa dell'arcangelo, le due pellegrine erano a Montesantangelo dove si sono trattenute tre giorni. Con il relativo diario la Seracchioli ha firmato il "Calendario 2011" allegato a *Michael*, Bollettino del Santuario del Gargano, n. 138 (luglio-settembre 2010).aaaaaaaaa

94 L'archivio era già disperso nel sec. XVIII, cfr. O. Turchi, *De ecclesiae Camerinensis pontificibus Libri VI. Praecedit eiusdem auctoris de Civitate et Ecclesia Camerinensi Dissertatio*, Roma 1767, p. 179. I pochi documenti superstiti sono stati editi dal medesimo in, *De ecclesiae Camerinensis pontificibus Libri VI*, II, *Appendix documentorum*, Roma 1767, pp. XXV-XXVI, doc. VIIII; p. XXVIII, doc. XIII. La reintitolazione del santuario micaelico a sant'Eustachio martire è documentata a partire del 1294, O. Ruggeri, *Carte perdute delle abbazie unite di San Severino*, in "Miscellanea Septempedana", III (1982), pp. 157-162. Sulla chiesa romanica, addossata alla parete della roccia e affiancata da grotte eremitiche, di cui oggi rimangono solo ruderi, B. Feliciangeli – R. Romani, *Di alcune chiese rurali della diocesi di Camerino*, in "Atti e Memorie", Deputazione di storia patria per le province delle Marche, s. (II), v. IV, fasc. III, 1907, p. 309. Sul santuario vedi inoltre J. C. Gentili, *De Ecclesia settempedana*, Macerata 1837, II, pp. 53-69; A. A. Bittarelli, *Camerino*, Pieve Torina 1996, p. 231; A. Antinori, *I sentieri del silenzio. Alla scoperta degli eremi e delle abbazie dell'Appennino marchigiano e umbro*, Folignano 1997, pp. 118-124.

95 Su questo santuario, posto lungo i pascoli del Monte Pennino, di proprietà di *domini* di ascendenza longobarda, si veda L. Bonomi Ponzi, *Il territorio nocerino in età tardo antica e altomedievale*, in *Umbria longobarda: la necropoli di Nocera Umbra nel centenario della scoperta*, Roma Museo dell'Alto Medioevo 19 aprile – 26 ottobre 1997, Roma Edizioni De Luca 1997, 161-166; inoltre, rimando al mio, *Santuari micaelici e primordi*, 26-35.

96 La lapide, semicircolare è riferita da M. Santoni, *La cripta di S. Angelo di Prefoglio*, Camerino 1892, pp. 11-13. Quanto ai personaggi ricordati: Federico fu signore della Marca e poi duca di Spoleto; Alberto era il conte di Prefoglio, castello dirimpettaio al santuario micaelico e Gisla probabilmente era sua moglie; da qui l'ipotesi che il santuario fosse stato scelto come sepolcreto dei *domini* di Prefoglio. Sul santuario vedi inoltre, M. Faloci Pulignani, *Le memorie dei ss. Apostoli Pietro e Paolo nel villaggio di Cancelli e le origini del cristianesimo nel territorio di Foligno*, Foligno 1894, pp. 84-90; AA. VV., *Pieve Torina*, Recanati 1979, pp. 174-179 (=Quaderni dell''Appennino Camerte', serie guide, 1); A. A. Bittarelli, *Camerino*, Camerino 1996, pp. 227-231 (=Longobardi e benedettini nelle valli di Pieve Torina e Monte Cavallo); M. Sensi, *Pellegrini dell'arcangelo Michele*, pp. 46-48. Sul castello, S. Chierici, *Gli insediamenti nel territorio camerinese tra il XII e il XV secolo*, in, *Uomini, insediamenti, territorio nelle Marche dei secoli XIII-XVI*, "Atti e Memorie", Deputazione st. p. delle Marche, n. s. 84 (1979), Ancona 1981, pp. 199-260, ibidem 229-230.

seguì, agli inizi dell'età moderna, un lungo periodo di semiabbandono, finché, a metà secolo XIX, il santuario tuttora frequentato nelle due feste dell'arcangelo, fu ridedicato alla Madonna del Riparo[97].

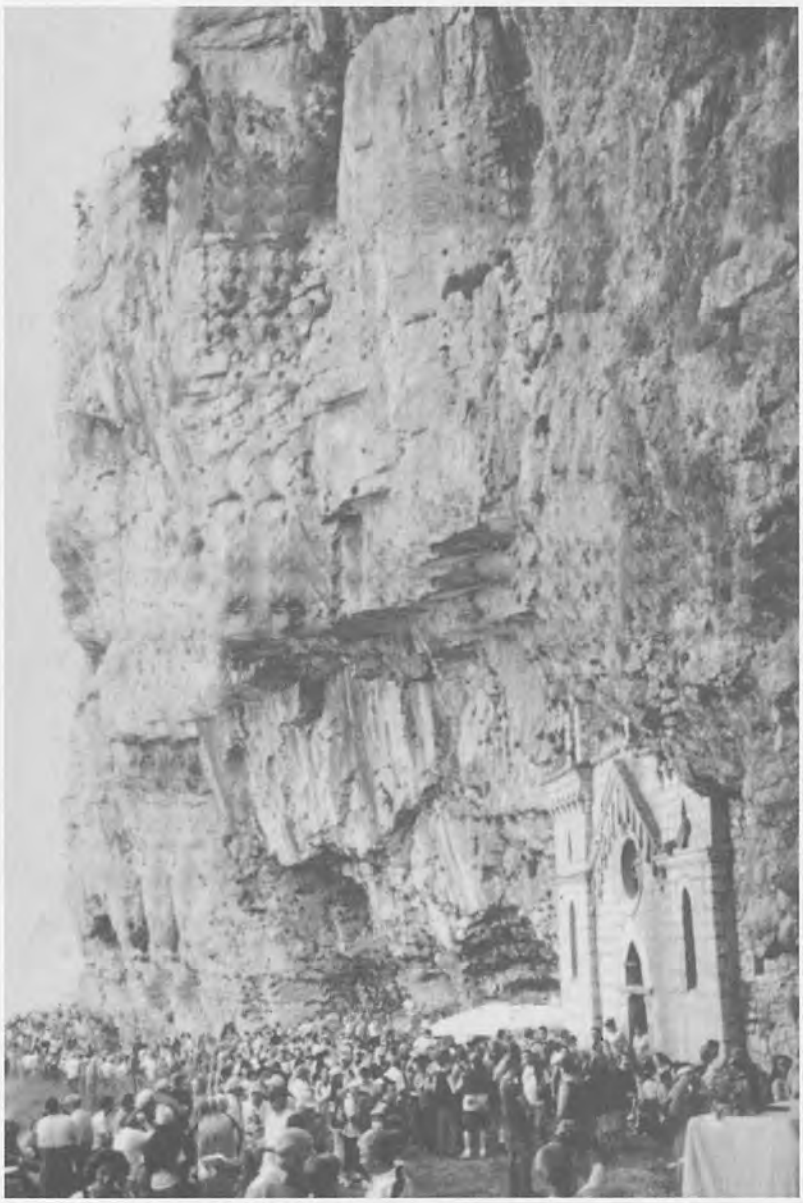


Fig. 7.- S. Michele arcangelo a Maranola

97 Su questo santuario, che utilizza una grotta naturale del versante occidentale della catena appenninica e all'interno della quale sgorga una polla d'acqua, rimando al mio, *Vita di pietà e vita civile di un altopiano tra Umbria e Marche (secc. XI XVI)*, Roma 1984 (=Storia e Letteratura, Raccolta di Studi e Testi 159), p. 75ss; 304ss.

Ma i santuari micaelici 'ad instar' più affascinanti sono quelli lungo le strade percorse dai pastori, attraverso tratturi centro meridionali che collegavano l'Abruzzo ed il Molise alla Puglia, avevano un percorso autonomo, rispetto alle vie consolari[98]. Mi limito a ricordare quelli visitati dalle pellegrine Angela Seracchioli e Marisa, nell'autunno del 2010. Il primo santuario da loro visitato, facendo una piccola deviazione, è Sant'Angelo in Vetuli, non lungi da Sulmona, una grotta probabilmente monumentalizzata con materiali di spoglio e il 3 agosto 1170 donata da Mallerio di Manerio, conte di Palena e signore di Pacentro, al vescovado di San Panfilo[99]. Questo santuario micaelico oggi è nel più completo abbandono; del resto, pochi sono quelli che sono riusciti a mantenere fino ai nostri giorni la propria identità; tale S. Michele Arcangelo di Pescocostanzo, in provincia dell'Aquila, ancor oggi gestito da una fraternita laicale -anticamente detta dei bifolchi-, quella che, nel 1598 provvide alla sistemazione della porta d'ingresso al santuario: è quanto si legge sull'architrave della porta: "sumptibus has propriis portas postesque bubulci / erectas dicant Angele dive tibi / A. D. MDXCVIII"[100]. Attraversato il Molise, ancora in provincia di Isernia, ma nei pressi del confine con la Campania, sorge S. Angelo in Grotte, in Abruzzo, lungo il tratturo Celano- Foggia, un santuario ad 'instar Gargani' dotato di acqua terapeutica, considerata santa dai devoti, attorno a cui si è sviluppato l'omonimo centro demico, sede di comune[101].

Indubbiamente i santuari micaelici più vicini al modello garganico si trovano nell'Italia meridionale. Particolarmente affascinante è la grotta micaelica di Cagnano Varano (Foggia), stanti la stilla e soprattutto il profilo delle scarpe del pellegrino quale segno del pellegrinaggio effettuato, in sostituzione della firma, come dalle foto scattate da Fiore Silvestro Barbato[102]. Si tratta di una santuario pubblicizzato su Internet, come del resto è accaduto per tanti altri santuari micaelici; mentre nuove indagini stanno a dimostrare come, nella stessa Puglia, è possibile rintracciare santuari dell'Angelo, dismessi, non meno importanti per ricostruire le strade percorse dai pastori, cui molto deve la diffusione del culto in aree a notevole distanza dai centri abitati[103].

---

98 Su queste *stationes* dello Spirito, veri avamposti micaelici, cfr. M. Falla Castelfranchi – R. Mancini, *Il culto di san Michele in Abruzzo e Molise dall'origine all'Altomedioevo*, in *Culto e insediamenti michaelici nell'Italia meridionale*, pp. 507-551; inoltre, E. Micati - S. Boesch Gajano, *Eremi e luoghi di culto rupestri d'Abruzzo*, Pescara 1996; J. M. Martin, *Le culte de saint Michel en Italie méridionale d'après les actes de la pratique (VIe-XIIe siècles)*, in *Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale*, 396ss; R. Infante, *I cammini dell'Angelo nella Daunia tardoantica e medievale*, Edipuglia Bari 2009. Si veda anche G. B. Bronzini, *Transumanza e religione popolare*, in *La cultura della transumanza*, Atti del Convengo promosso dal Comune di Santa Croce del Sannio ...12-13 novembre 1988, Napoli 1991, 111-131, ibidem,114s.

99 Marisa e Angela [Seracchioli], "Calendario 2011" (mese di agosto).

100 Marisa e Angela [Seracchioli], "Calendario 2011" (mese di settembre).

101 Marisa e Angela [Seracchioli], "Calendario 2011" (mese di ottobre).

102 http://www.flickr.com/photos/fiore_barbato/3593801067/

103 Si veda L. M. de Palma, "La grotta di Minervino: santuario pre-cristiano, medievale o moderno?", in *Odegitria*, XIII (2006), pp. 149-166.

Una rinnovata attenzione al culto micaelico

Si tratta di indagini abbastanza recenti, che tuttavia meritano di essere proseguite in équipe, percorrendo il doppio binario dell'archivio e dell'inchiesta sul campo. Anche se, dopo gli studi pionieristici dell'Angelillis, si è dovuto attendere un decennio prima che la cultura ufficiale abbia cominciato ad interessarsi del fatto santuariale micaelico; poi, negli ultimi cinquanta anni, sono stati fatti passi da gigante[104]. A dare il via, per un rinnovato interesse al santuario garganico, fu la relazione incentrata sul culto e sul pellegrinaggio micaelico che Armando Petrucci tenne a Todi nel 1961, al IV Convegno del Centro di Studi sulla spiritualità medievale[105]. Dopo di che si sono moltiplicati studi sul santuario garganico e sul culto micaelico, con una letteratura di tutto rispetto. D'obbligo un primo rimando agli Atti dei convegni organizzati del Centro di Studi classici e cristiani dell'Università di Bari, di cui animatore è stato Giorgio Otranto[106]. Non meno importanti gli Atti dei Convegni di Studi sui due santuari 'ad instar Gargani', che tanta parte hanno avuto nella spiritualità europea, Mont-Saint-Michel[107] e S. Michele della Chiusa[108]. Quindi, il crescente interesse in materia ha fatto sì che molte delle tematiche dibattute a livello scientifico fossero comunicate ad un pubblico più vasto; riprova sono le due importanti mostre: quella itinerante su "Monte Sant'Angelo e il santuario di San Michele del Gargano", tenuta nel

104 C. Angelillis, *Il santuario del Gargano e il culto di s. Michele nel mondo*, 2 voll., Foggia 1955-1957 (Dauna. Collana di monografie storiche, 7)

105 A. Petrucci, *Aspetti del culto*, pp. 145-180.

106 Due i convegni, organizzati a Montesantangelo, a cura dell'Istituto di Studi classici e cristiani dell'Università di Bari. Si sono tenuti rispettivamente nel 1978 (G. Otranto - C. Carletti, *Il santuario di S. Michele sul Gargano dal VI al IX secolo. Contributo alla storia della Longobardia meridionale*, a cura di C. Carletti, e G. Otranto, Bari Edipuglia 1980) e nel 1992 (*Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra Tarda antichità e Medioevo*, Monte Sant'Angelo 18-21 novembre 1992, a cura di C. Carletti e G. Otranto, Bari Edipuglia 1994). Il terzo è stato invece organizzato in collaborazione con l'École française de Rome e altri Istituti, *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale. Culte et sanctuaires de saint Michel dans l'Europe médiévale*, a cura di P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez. Atti del Congresso internazionale di studi, Bari, Monte Sant'Angelo, 5-8 aprile 2006, Edipuglia, Bari 2007.

107 Due i convegni internazionali su questo santuario. Gli Atti del primo sono usciti a cura di J. Laporte, in cinque volumi: *Millénaire monastique du Mont -Saint-Michel*: I, *Histoire et vie monastique*, Paris 1977; II, *Vie montoise et rayonnement intellectuel*, Paris 1967; III, *Culte de Saint Michel et pèlerinages au Mont*, Paris 1971; IV, *Bibliographie générale et sources*, Paris 1967; V, *Études archéologiques*, Paris 1993. Gli Atti del secondo convegno -tenutosi a Cersy-la-Salle e Mont-Saint-Michel, nei giorni 27-30 settembre 2000- sono usciti a cura di P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez, *Culte et pèlerinages à saint Michel en occident. Les trois monts dédiés à l'Archange*, Roma 2003.

108 *Pellegrinaggi e santuari di San Michele nell'Occidente medievale. Pélerinages et sanctuaires de Saint-Michel dans l'Occident médiéval*. Atti del Secondo Convegno Internazionale dedicato all'Arcangelo Michele. Atti del XVI Convegno Sacrense (Sacra di San Michele, 26-29 settembre 2007), a cura di G. Casiraghi, G. Sergi, Edipuglia, Bari 2009. Su questo santuario si veda inoltre, *La Sacra di San Michele. Storia, arte, restauri*, a cura di G. Romano, Torino 1990 e, per la rete di monasteri e ospizi sparsi tra Italia e Francia, P. Cancian, G. Casiraghi, *Vicende, dipendenze e documenti dell'abbazia di S. Michele della Chiusa*, Torino 1993.

1999[109] e, l'altra, sugli "Angeli", tenuta a Bari, in occasione del IX Centenario della I[a] Crociata e del Giubileo del Duemila[110].

Mentre, in fatto di pellegrinaggi micaelici, dopo l'innovativo saggio del Petrucci, vanno segnalati i contributi di alcuni antropologi, la cui attenzione però è rimasta ancorata all'Italia meridionale[111]. Scarna invece la letteratura sul vasto serbatoio del pellegrinaggio garganico con provenienza dall'Italia centro settentrionale, o da oltralpe[112]. Sono stati condotti solo scandagli periferici, per lo più di lavori isolati, dove ci si è fatti attenti sia alla documentazione scritta, come a quella materiale relativa alla diffusione del culto: dalle carte d'archivio ai monumenti, fino alla toponomastica[113].

---

109 La Mostra documentaria, tenutasi a Monte Sant'Angelo, Museo 'G. Tancredi', dal 25 settembre al 5 novembre 1999 e a Roma, alla Galerie de l'École française, dal 16 novembre al 15 dicembre 1999, è stata supportata dal Catalogo, *L'Angelo la Montagna il Pellegrino. Monte Sant'Angelo e il santuario di San Michele del Gargano. Archeologia Arte Culto Devozione dalle origini ai nostri giorni*, a cura di P. Belli d'Elia, Foggia-Roma 1999. Alle pp. 314-326 un'aggiornata bibliografia, in ordine alfabetico.

110 Catalogo della mostra, tenutasi al Castello Svevo di Bari dal 6 maggio al 31 agosto 2000, *Le ali di Dio. Messaggeri e guerrieri alati tra Oriente e Occidente*. Mostra sugli Angeli per il Giubileo del Duemila, a cura di M. Bussagli e M. D'Onofrio, Milano 2000. Alle pp. 257-270 un'aggiornata bibliografia, in ordine alfabetico, sul culto micaelico e sui relativi santuari, dove necessariamente fa da padrone Montesantangelo al Gargano.

111 Il rimando è a G. B. Bronzini, "Religione dei pellegrinaggi e religiosità garganica. Testimonianze letterarie e demologiche", in *Lares*, XLVI (1980), pp. 167-184; LXIV (1988), pp. 463-521; Id., "Culto garganico di s. Michele", in *Lares*, LIV (1988), pp. 307-366; Id., *Transumanza e religione popolare*, in *La cultura della transumanza*, Atti del Convegno promosso dal Comune di Santa Croce del Sannio ...12-13 novembre 1988, a cura di E. Narciso, Napoli 1991, pp. 111-139; ad A. M. Tripputi, *Aspetti cultuali e culturali dei pellegrinaggi pugliesi*, in *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, a cura di L. Kriss Rettembeeck, München-Zurich 1984, pp. 383-395; Ead., *I pellegrini in età moderna e contemporanea*, in P. Belli d'Elia (a cura di), *L'angelo, la montagna, il pellegrino*, pp. 294-312 e infine ai due Atti di Convegni, *Santuari e pellegrinaggi in Puglia. San Michele sul Gargano*, a cura di G. B. Bronzini – M. Azzarone – G. De Vita, Galatina 1985; *La Montagna Sacra San Michele Monte Sant'Angelo Il Gargano*, a cura di G. B. Bronzini, Galatina 1991. Tra le pubblicazioni promosse dal Santuario di S. Matteo in S. Marco in Lamis (Foggia), posto lungo la Via Sacra, cito, M. Villani, *Il penoso e stancoso viaggio dei sette giorni. Rituale dei pellegrini di Ripabottoni*, Paolo Malagrinò Editore, S. Marco in Lamis 2002, con un importante rituale di pellegrinaggio garganico, compilato da Nicolaus Maria Barbieri di Ripabottoni, nell'anno 1860.

112 Cito, per la Normandia, l'apporto dato dall'Association «Les Chemins du Mont-Saint-Michel» alla via dell'Angelo con meta Mont-Saint-Michel, con rimando agli Atti dei Convegni, promossi da questa Associazione, *Chemins et pèlerins*. Actes des Rencontres histroriques d'Ardevon, 27 settembre 2002, sous la direction de V. Juhel, Vire 2003; *Les pèlerinages au Mont-Saint-Michel dans la littérature et dans les textes*. Actes des 2e Rencontres histotiques d'Ardevon, 8 maii 2004, sous la direction de V. Juhel, Vire 2005; *Hôtels-Dieu et pèlerins sur les chemins de saint Michel*, Actes des 2e Rencontres histotiques d'Ardevon, 8 maii 2006, sous la direction de V. Juhel, Vire 2008.

113 Mi limito ad alcuni esempi, ancorché di diverso valore scientifico: C. C. Desinan, *San Michele arcangelo nella toponomastica friulana. Problemi e ipotesi*, Fiume Veneto/Pordenone 1993 (Società Filologica Friulana. Deputazione di Storia Patria per il Friuli); S. Ceccaroni, "S. Michele arcangelo 'de colle Ciciano' di Spoleto. Da pieve altomedievale a chiesa cimiteriale per i morti di peste nel XIX secolo", in *Spoletium*, 31-32/34-35 (1990), 172-180; Id., *Il culto di S. Michele arcangelo nella religiosità medievale del territorio spoletino*, pp. 8-9; *S. Michele arcangelo in Monte Camiliano*. Atti del convegno 'S. Michele Defensor Pacis' per il restauro della Chiesa Arcevia, settembre 2007, a cura di A. Lazzerini, Arcevia 2008; S. Ponti, *Il culto di San Michele a Gualdo Tadino. Il patronato, la festa, i riti e le tradizioni*, Perugia 2009.

Si tratta di una letteratura in netta espansione; riprova ne è l'attenzione dell'Editore Edipuglia che, in collaborazione con il Dipartimento di Studi Classici e Cristiani dell'Università degli Studi di Bari, ha iniziato, nel 2007, la collana "Bibliotecha Micaelica", diretta da Giorgio Otranto, di cui sono finora usciti cinque volumi, tre dei quali contengono gli Atti di altrettanti Convegni di studi[114].

114 "Bibliotheca Michaelica 1", *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*, cit., Edipuglia Bari 2007; "Bibliotheca Michaelica 2", A. Campione, *Il culto di san Michele in Campania, Antonino e Catello*, Edipiglia Bari 2007; "Bibliotheca Michaelica 3", *Attraverso le Alpi: S. Michele, Novalesa, S. Teofredo e altre reti monastiche*. Atti del Convegno internazionale di Studi, Cervére-Valgrana, 12-14 marzo 2004, a cura di F. Arneodo e P. Guglielmotti, Edipuglia Bari 2008; "Bibliotheca Michaelica 4", R. Infante, *I cammini dell'Angelo nella Daunia tardoantica e medievale*, Edipuglia Bari 2009; "Bibliotheca Michaelica 5", *Pellegrinaggi e santuari di San Michele*, cit.

Aachen als heiliger Ort

Dieter P. J. Wynands
Bischöfliches Diözesanarchivy, Aachen

Wer heute den Namen Aachen[1] hört, denkt vermutlich an das jährlich stattfindende Internationale Reitturnier oder an die Technische Hochschule. Historiker erinnern sich möglicherweise daran, dass sich in Aachen das Grab Karls des Großen befindet und dass dort im Mittelalter über dreißig deutsche Könige gekrönt worden sind.

Aber das Aachen im ausgehenden Mittelalter einer der frequentiertesten Wallfahrtsorte war, dürfte kaum bekannt sein; erst recht, dass es im Stadtgebiet bis in die Gegenwart hinein christliche Wallfahrten gibt, deren bekannteste die Aachener Heiligtumsfahrt[2] ist. Auf diese soll im Folgenden hauptsächlich eingegangen werden, während auf die anderen Wallfahrten im heutigen Stadtgebiet nur kurz hingewiesen wird.

Ob Aachen auch in der *Antike* ein Wallfahrtsort war, ist fraglich. Die spanische Bezeichnung für die im heutigen Dreiländereck von Belgien, den Niederlanden und Deutschland gelegene Stadt verweist mit aquisgran eindeutig auf die

1 Wynands, Dieter P.J., Kleine Geschichte Aachens, Aachen 4/2000.

2 Die neueste Forschung zusammenfassend Wynands, Dieter P.J., Die Aachener Heiligtumsfahrt. Kontinuität und Wandel eines mittelalterlichen Reliquienfestes (=Ortstermine. Funde und Befunde aus der deutschen Provinz), Siegburg 1996. Zuletzt Plötz, Robert, Aachenfahrt und Heiligtumsweisung. Formen und Inhalte, in: Wynands, Dieter P.J. (Hg.), Der Aachener Marienschrein. Eine Festschrift, Aachen 2000, 135-158. Für die Anfänge und die mittelalterliche Geschichte weiterhin grundlegend die ausführlichen Studien von Heinrich Schiffers wie Aachener Heiligtumsfahrt. Reliquien-Geschichte-Brauchtum (= Veröffentlichungen des Bischöflichen Diözesanarchivs 5), Aachen 1937.

lateinische Bezeichnung aquisgrani, die allerdings erst aus dem Jahr 765 überliefert ist. Allerdings ist der keltische Quell- und Heilgott Grannos nur in der Gestalt des römischen Apollo überliefert, desgleichen als seine Begleiterin Sirona als Fortuna. Ob aber im Jahre 215 von Kaiser Caracalla die heißen Quellen von Aachen zur Heilung aufgesucht wurden, muss fraglich bleiben.[3] Allerdings veranlassten diese Quellen fast sechs Jahrhunderte später Karl den Großen, Aachen zu seiner Lieblingspfalz zu erküren.

Karl der Große kann als der eigentliche Gründer Aachens gelten. Seine dem Göttlichen Erlöser und der Gottesmutter Maria geweihte und im Kern oktogonale Kirche – es handelt sich dabei um den heutigen *Dom*[4] – entwickelte sich zu einer dreifachen Wallfahrtskirche[5], deren Patronin als „Helferin der Christen" und analog zu den lange stattfindenden Krönungen als „Kaiserin" verehrt wird. (Mit der deutschen Königswürde war nahezu zwangsläufig die römische Kaiserwürde verbunden.) An Stelle des überlieferten romanischen Gandenbildes wird bis zum heutigen Tag eine gotische Skulptur verehrt, die nach spanischer Manier mit kostbaren Paramenten umhüllt ist. Stiftungen für dieses Gnadenbild wurden u.a. getätigt von der Infantin Clara Eugenia, einer Tochter Philipps II.[6]

Neben der „Kaiserin Maria" wurde und wird in Aachen auch ein Kaiser kultisch verehrt. Ende 1165 wurden die Gebeine *Karls des Großen*[7] von dem damals dafür zuständigen Bischof von Lüttich zur Ehre der Altäre erhoben. Diese Kanonisation stellt einen hochpolitischen Vorgang dar und rückt die Frage nach dem heiligmäßigen Lebenswandel Karls in den Hintergrund. Sie ist Bestandteil des Ringens zwischen Kaiser und Papst, weltlicher und geistlicher Macht, um den Vorrang im Abendland. Zur Rechtfertigung der Heiligsprechung entstand eine Lebensbeschreibung, die Vita Caroli magni, deren Einlagen über die legendäre Fahrt Karls nach Konstantinopel und Jerusalem berichten, von wo er die Dornenkrone und einen Nagel vom Hl. Kreuz mitbrachte, sowie von seiner wundersamen Fahrt nach Spanien. Diese Legende spiegelt sich auch in den Dachschrägen des 1215

3 Kaemmerer, Walter (Hg.), Aachener Quellentexte (=Veröffentlichungen des Stadtarchivs Aachen 1), Aachen 1980, 1.

4 Grimme, Ernst Günther, Der Dom zu Aachen. Architekten und Ausstattung, Aachen 1994.- Maas, Walter und Woopen, Herbert, Der Aachener Dom, Köln 1984. - Wynands, Dieter P.J., Der Dom zu Aachen. Ein Rundgang, Frankfurt a.M. und Leipzig 2000.

5 Wynands, Dieter P.J., Geschichte der Wallfahrten im Bistum Aachen (=Veröffentlichungen des Bischöflichen Diözesanarchivs Aachen 41), Aachen 1986, 42-50, 50-58, 58-106.

6 Brecher, August, Ave Maria Kaiserin. Das Aachener Gnadenbild im Wandel der Jahrhunderte, Aachen 1994. –Kremer, Ulrich Michael, Das Gnadenbild, in: Marienlexikon, Bd. 1, St. Ottilien 1988, 3 ff.

7 Müllejans, Hans (Hg.), Karl der Große und sein Schrein in Aachen, Aachen und Mönchengladbach 1988. - Wynands 1986, 50-58.

vollendeten Karlsschreins wider, wo u.a. dargestellt ist, wie im Traum der Apostel Jakobus d. Ä. Kaiser Karl erscheint und dieser die Sternenstraße erblickt.

Ohne Karl den Großen wäre auch die Aachener *Heiligtumsfahrt*[8] undenkbar. Der große Karolinger ererbte den Reliquienschatz seiner Väter und erweiterte ihn. So überbrachte ihm 798 ein Mönch „vom Patriarchen von Jerusalem Segen und Reliquien vom Grabe des Herrn".[9] Ein Großteil des Reliquienschatzes blieb in Aachen wo für die Hauptreliquien nach Fertigstellung des Karlsschreins im romanisch-gotischen Stil der Marienschrein[10] gefertigt wurde. Jedoch war dieser nach seiner Fertigstellung im Jahre 1239 ein Anachronismus, denn ein Schrein entsprach nicht mehr dem aufkommenden Schaubedürfnis der Menschen.

Deshalb erhielt der Schrein nachträglich eine Öffnung, um bei Bedarf die Reliquien zu entnehmen und dem Volk zu zeigen. Damit war eine wesentliche Voraussetzung für die Aachener Heiligtumsfahrt erfüllt.

Die Aachener Heiligtumsfahrt ist ein bis ins Hochmittelalter zurückreichendes Reliquienfest mit der Präsentation von nur vier Textilreliquien, die aus dem Reliquienschatz Karls des Großen stammen sollen. Die älteste Nachricht stammt aus dem Jahre 1312. Vermutlich fand zu diesem Zeitpunkt auch bereits die bis vor wenigen Jahrzehnten übliche und kennzeichnende Turmzeigung statt. Der bis in die Gegenwart – zuletzt 2007 – charakteristische und konsequent eingehaltene Sieben-Jahres-Turnus geht auf das Jahr 1349 zurück. Außerhalb der Heiligtumsfahrt ruhen die Reliquien in dem eigens dazu gearbeiteten silbervergoldeten Marienschrein. Vorübergehend sollen diese Reliquien von sieben Stellen aus gezeigt und in sieben Meter langen Seidenbahnen verpackt oder siebenfach verschnürt gewesen sein. Neben diesen vier großen Heiligtümern aus dem Marienschrein gehören zum Aachener Reliquienschatz drei kleine in Ostensorien aufbewahrte Reliquien.[11]

Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts war es üblich, dass die Heiligtümer alle sieben Jahre, jeweils im siebten Monat vom zehnten Tag, dem Gedenktag der sieben Brüder, an zweimal sieben Tagen, gezeigt werden, sieben Tage vor und sieben Tage nach dem 17. Juli, dem Aachener Kirchweihfest und dem Gedenktag des hl. Alexius, Patron der Pilger und Bettler. Bei den vier Heiligtümern handelt es sich höchstwahrscheinlich um textile Berührungsreliquien, von der Tradition bezeichnet

1)als das Kleid Mariens aus der Hl. Nacht,

2)zwei Windeln des Christkindes,

3)das Enthauptungstuch Johannes des Täufers und

4)das Lendentuch des gekreuzigten Herrn.

---

8 Wie Anm. 2.

9 Kaemmerer 1980, 23.

10 Wynands, Dieter P.J. (Hg.), Der Aachener Marienschrein. Eine Festschrift, Aachen 2000.

11 Wynands 1996, 9-14.

Die vier großen auf Jesus, Maria und Johannes den Täufer bezogene Reliquien veranschaulichen dem gläubigen Betrachter die Menschwerdung Christi und seinen Erlösungstod aber auch die Bereitschaft, den christlichen Glauben notfalls mit dem eigenen Blut zu bezeugen.[12]

Eine starke Anziehung ging auch von dem vollkommenen Aachener Ablass des Mittelalters aus, der auf die legendäre Weihe des Münsters durch Papst Leo III. unter Mitwirkung von 365 Bischöfen am 6. Januar 805 zurückgriff. Im Jahre 1515 gab Leo X. den Aachenfahrern die gleichen Ablässe wie den Besuchern von Rom und Jerusalem. Schließlich gewährte Papst Leo XIII. durch Breve vom 21. Juni 1881 für die Teilnehmer der Aachener Heiligtumsfahrt einen vollkommenen Ablass auf ewige Zeiten, wenn sie *„in wahrer Reue und nach würdiger Beichte und Kommunion für die Eintracht unter den christlichen Fürsten, die Ausrottung der Ketzerei, die Bekehrung der Sünder und die Erhöhung unserer heiligen Mutter, der Kirche, zu Gott fromme Gebete...sprechen"*.[13]

Bei der Aachener Heiligtumsfahrt handelt es sich um eine Länder und Völker verbindende Fernwallfahrt. Durch die Jahrhunderte hindurch sind stets große Gruppen von Besuchern aus den damals zum Königreich Ungarn gehörenden Ländern auszumachen.[14] Der Andrang von Wallfahrern war zuweilen so stark, dass die Stadttore geschlossen werden mussten. Wiederholt drängten im 15. Jahrhundert täglich etwa 100.000 Pilger in die Stadt, die damals rund 10.000 Einwohner zählte. Reformation und Aufklärung brachten keineswegs das Ende dieses Reliquienfestes. Noch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nahm die Zahl der Besucher zu, während andererseits Besuchern aus führenden Bevölkerungskreisen eine gewisse Distanz spüren ließen.[15]

1794 wurden die vier Heiligtümer mit dem übrigen Münsterschatz vor den anrückenden Franzosen nach Paderborn in Sicherheit gebracht. 1797 fiel die Wallfahrt aus, da die Reliquien nicht greifbar waren. Ohnehin hätte das staatliche Verbot von Prozessionen und Wallfahrten und die verordnete Beschränkung des Gottesdienstes auf das Kircheninnere das Fest verhindert. Erst nach der Jahrhundertwende setzte ein Umschwung ein. Das linksrheinische Gebiet wurde auch völkerrechtlich mit Frankreich vereint. Die Normalisierung im kirchlichen Bereich zeigte sich in dem zwischen Staat und Kirche abgeschlossenen Konkordat. Als dessen Folge wurden für die beiden Departements Rur und Rhein sowie Mosel das Bistum Aachen gegründet, dessen erster Bischof Marc Antoine Berdolet sich mit Unterstützung des Ersten Konsuls Napoleon Bonaparte um die Rückführung

12 Wynands 1986, 67-72.

13 Wynands 1986, 65.

14 Wynands, Dieter P.J., Die Aachenfahrt der Ungarn und das Heilige Köln, in: Fenster zur Welt. Fünfzig Jahre Akademie in Aachen, Aachen 2003, 216-226.

15 Wynands, Dieter P.J., Die Aachenfahrt während der französischen Herrschaft im Rheinland (1792/94-1814), in: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 197 (1994), 127-145, 128-131.

des Schatzes bemühte, die planmäßige Heiligtumsfahrt von 1804 ermöglichte – und so die vorübergehende Normalisierung des Verhältnisses von Staat und Kirche veranschaulichte.[16]

Während des gesamten 19. Jahrhunderts [17] erfreute sich die Heiligtumsfahrt wachsender Beliebtheit. In der Jahrhundertmitte (1844) wurden erstmals 500.000 Besucher ermittelt. Im 20. Jahrhundert verzeichnete die Heiligtumsfahrt weiterhin steigenden Zuspruch, begünstigt durch moderne Verkehrs- und Kommunikationsmittel und die Möglichkeit, durch die bloße Teilnahme eine oppositionelle Haltung gegenüber dem politischen System einzunehmen. Bedingt durch den Ersten Weltkrieg fiel die turnusmäßige Heiligtumsfahrt des Jahres 1916 aus. In Anbetracht der schwierigen politischen Lage des Rheinlandes wurden die Heiligtümer von 1918 bis 1922 erneut in Paderborn aufbewahrt. Ebenfalls fiel die Heiligtumsfahrt 1923 aus, obwohl das Stiftskapitel auf die Spendenmittel zur Bestreitung dringlicher Personal- und Sachausgaben angewiesen war. Doch ließ die allgemeine politische und wirtschaftliche Situation, vor allem die Anwesenheit belgischer Besatzung, die Durchführung nicht ratsam scheinen. So befürchteten die Kapitulare die belgischen Geistlichen, an ihrer Spitze der Primas von Belgien und Erzbischof von Mecheln, Désiré Kardinal Mercier, zur Mitwirkung auffordern zu müssen. Aufgrund dieser Überlegungen stimmten die Stiftsgeistlichen dem Wunsch des Oberbürgermeisters zu, die Heiligtumsfahrt erneut ausfallen zu lassen, zumal die Reichsregierung eine dringend benötigte Zahlung zusicherte.

Außerhalb des üblichen Turnus fand dann im Jahre 1925 eine Heiligtumsfahrt statt, als im Aachener Krönungssaal in einer großen Ausstellung der tausendjährigen Zugehörigkeit der Rheinlande zum Deutschen Reich gedacht wurde. Bereits fünf Jahre später, also 1930, fand die nächste Heiligtumsfahrt statt, um den alten Sieben-Jahres-Turnus beizubehalten. Trotz der vielfach katastrophalen Lage in der Industrie, der schweren Not in der Landwirtschaft und der ungünstigen Witterung wurden alleine rund 400.000 Pilger gezählt, die an den im Hochchor ausgestellten Reliquien vorüberzogen. Viele fanden keinen Einlass und begnügten sich mit der Turmzeigung.

Sieben Jahre später nahmen rund 1.000.000 Besucher an der religiösen Feier teil, darunter auch Nichtkatholiken, um so ihren Unmut gegenüber den nationalsozialistischen Machthabern zu zeigen. Die hohe Teilnehmerzahl ist umso erstaunlicher, da das Regime mit vielen Schikanen das Massenereignis zu unterwandern versuchte, letztlich aber diesem „stummen Protest" nichts entgegensetzen konnte.[18]

---

16 Wynands 1994, 131-142.

17 Wynands 1986, 83-89.

18 Baumanns, Hans Leo,Die Aachener Heiligtumsfahrt 1937. Ein sozialgeschichtlicher Beitrag zur katholischen Volksopposition im Dritten Reich, Köln 1968. - Wynands 1986, 89-94

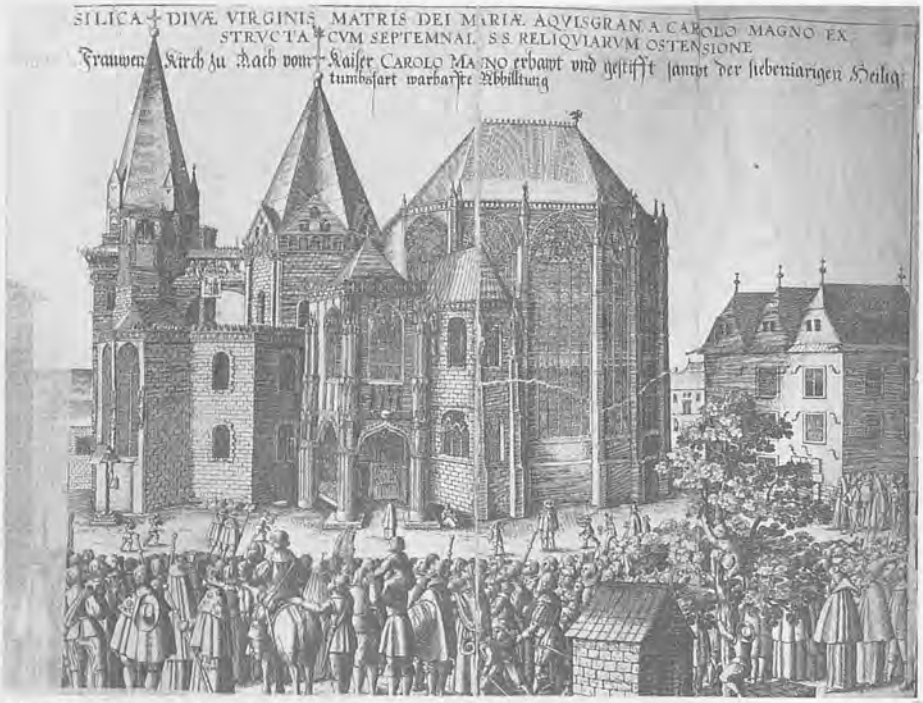


Fig. 1.- Das Aachener Münster während einer Reliquienzeigung aus Johannes Noppius, Aacher Chronick, Köln 1632 (Foto Bischöfliches Diözesanarchiv, Aachen).

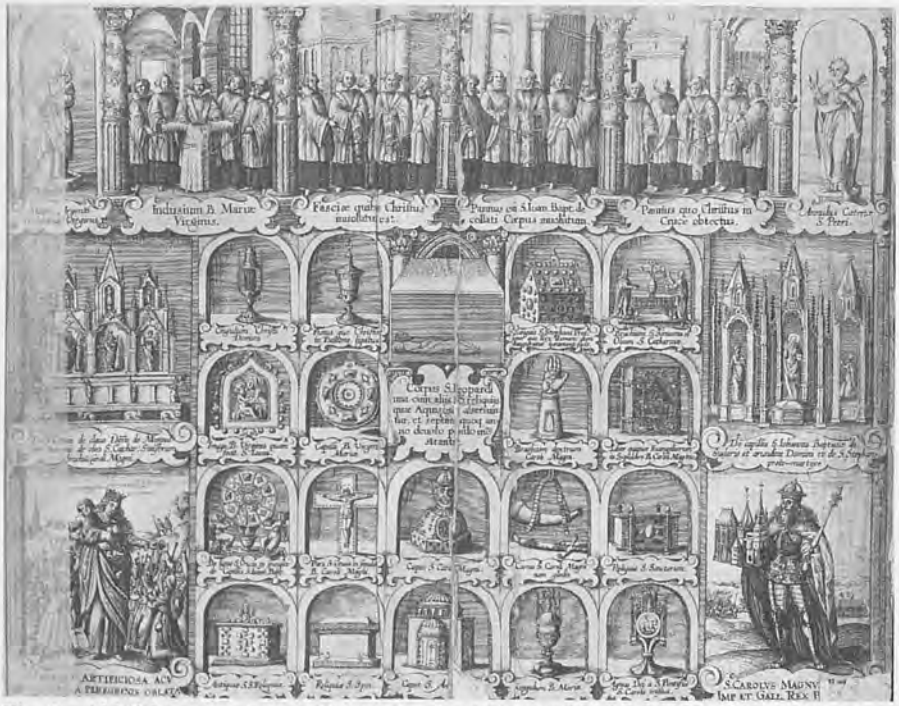


Fig. 2.- Abbildung Aachener Reliquien der Münsterkirche aus Johannes Noppius, Aacher Chronick, Köln 1632 (Foto Bischöfliches Diözesanarchiv, Aachen).

Fig. 3.- Abbildung Aachener Reliquien der Adalbertskirche aus Johannes Noppius, Aacher Chronick, Köln 1632 (Foto Bischöfliches Diözesanarchiv, Aachen).

Während im 19. und im frühen 20. Jahrhundert die Teilnehmerzahlen der Heiligtumsfahrten als Folge der gewandelten Welt stetig anstiegen, ist für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts das Gegenteil festzustellen. Wohl auch als Reaktion darauf griffen die Verantwortlichen massiv in das Gefüge ein. Lediglich die vier Reliquien und der Sieben-Jahres-Turnus bleiben unangetastet. Obwohl immer weniger Teilnehmer kommen (1951 immerhin noch 375.000) stieg die Zahl kirchlicher Würdenträger (1951: 54 aus 15 Ländern), was wohl auf die zunehmende Internationalisierung der Kirche und die Bedeutung Aachens als Missionszentrale[19] zurückzuführen ist.

Die ohnehin nicht traditionsgebundene Reliquienprozession wurde aufgegeben. Seit 1972 orientiert sich die Heiligtumsfahrt nicht mehr am Aachener Kirchweihfest sondern an der Ferienordnung des Landes Nordrhein Westfalen. Wegen des geringen Zuspruchs wird seit 1965 die gesamte Dauer verkürzt. Die bereits in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Frage gestellte Turmzeigung wurde eingeschränkt und schließlich aufgegeben. 1986 wurde allerdings nochmals auf die Turmzeigung zurückgegriffen, da parallel zur Heiligtumsfahrt der Katholikentag stattfand. 1965 waren die Reliquien vom Turm aus nur noch zum Katschhof hin gezeigt worden, wo ein Pontifikalgottesdienst gefeiert wurde. Die Einbindung des Reliquienkults in die Messfeier galt und gilt als erstrebenswert.[20]

Die bisher niedrigste Teilnehmerzahl wurde mit 80.000 im Jahre 1993 erreicht. Seitdem deutet sich ein leichter Anstieg an: 2000-85.000 und 2007-90.000. Bereits 1979 warb der damals neue Aachener Bischof Dr. Klaus Hemmerle für die traditionelle Aachenfahrt als er während der Eröffnungsfeier feststellte, dass in den Aachener Reliquien, in diesen kleinen Stücken, das ungeheure Fanal des großen Gottes sichtbar werde, der der Gott der kleinen Leute werden wollte. Auch heute seien sie lebendige Zeugen dafür, dass Gott *„Tuchfühlung"* mit den Menschen haben wollte. Gott komme selbst: *„Er will sich anfassen lassen, sich kompromittieren lassen, verkannt werden, leer werden, sich in kleine Fetzen Stoff kleiden lassen, damit wir Menschen ihn anrühren können."*[21]

Zwei Wegstunden südlich von Aachen ließ Ludwig der Fromme, Sohn Karls des Großen, ein benediktinisches Reformkloster errichten. Von ihm sollten entscheidende Schritte zur Erneuerung des Benediktinerordens ausgehen. Die Kirche wurde im Jahre 817 dem Göttlichen Erlöser, dem Salvator mundi, geweiht. Ludwig der Fromme stattete die Abtei mit Heiligtümern des Erlösers aus, die er

19 Wynands, 1986, 94-97

20 Wäckers, Anton Josef, Erlebte und gelebte Kirche von Aachen. Erinnerungen aus den Jahren 1929-1978, Aachen 1995, 215 f.

21 Informationsdienst Bistum Aachen 10.08.1979 (18.00 Uhr).

vermutlich dem reichen Reliquienschatz seines Vaters entnahm. Zwar findet die erste urkundliche Erwähnung der Herrnreliquien erst im Jahre 1359 statt – 37 Jahre nach der ersten bekannten Erwähnung der Aachener Reliquien – doch weist die Ortstradition wohl zurecht in die Gründungszeit der Abtei zurück. Bei den bis in die Gegenwart in *Kornelimünster*[22] verehrten sogenannten evangelischen Heiligtümern handelt es sich um drei Tuchreliquien unterschiedlichen Materials und verschiedener Größe, die nach einer Untersuchung während der Zeitenwende entstanden sein sollen:

1) Das Linteum Domini, das Schürztuch des Herrn, womit er den Jüngern beim Letzten Abendmahl die Füße getrocknet haben soll.
2) Das Sindon munda, das Grabtuch des Herrn, worauf sein umhüllter Leichnam gelegen haben soll.
3) Das Sudarium Domini, das Schweißtuch des Herrn, das sein Antlitz im Grab bedeckt haben soll.

Der ersten schriftlichen Erwähnung dieser biblischen Heiligtümer ist zu entnehmen, das diese Reliquien regelmäßig wie in Aachen alle sieben Jahre erhoben werden. Dieser Turnus und die Form der Weisung entsprechen in Vielem der Aachener Gepflogenheit. Die noch heute vorhandenen Galerien unter den Dächern der Chöre der fünfschiffigen Abteikirche wurden vermutlich im 17. Jahrhundert angebracht, um die Heiligtümer der Menge zu zeigen. Der Abt hatte das Recht, jederzeit die Lade mit den drei Stoffreliquien zu öffnen und diese zu zeigen. Dies geschah in der Regel im nördlichen Seitenschiff. Die Besucher nahmen dann in einer Loge Platz, während aus einem gegenüber liegenden Fenster die Heiligtümer gezeigt wurden.

Während diese Wallfahrt wie die Aachener Heiligtumsfahrt nur alle sieben Jahre stattfand und stattfindet, entstand in der Abteikirche auch eine Oktavfeier, zu der ebenfalls bis zum heutigen Tag jährlich Wallfahrer kommen. Um das Jahr 875 stiftete Ludwigs Sohn Karl der Kahle bedeutende Reliquien (Teile der Schädeldecke und des rechten Armes) des hl. Papstes und mutmaßlichen Märtyrers Kornelius, durch deren Besitz Kloster und Ortschaft, die ursprünglich nach dem siedlungsbestimmenden Bachlauf Inda hießen, den Ortsnamen Kornelimünster erhielten. Als Gegengabe bekam Karls Klostergründung Compiègne einen Teil des Grabtuches. Um 1360 wurde die Schädelreliquie in eine silbergetriebene und teilweise vergoldete Büste gefasst, die mit einer Tiara gekrönt ist. Eine kleine Reliquie befindet sich in einem im 15. oder 16. Jahrhundert gefassten Büffelhorn, einer Überlieferung nach das Trinkgefäß des hl. Remaklus von Stablo.

---

22 Hönings, Ernst, „Des freien Reichsstifts zu St. Cornelii auf der Inden unschätzbares Heiligtum."Die Christusreliquien im Wallfahrtsort Kornelimünster und ihr Kult in Mittelalter und Neuzeit (= Forum Jülicher Geschichte 9), Jülich 1993. – Kühn, Norbert, Die Reichsabtei Kornelimünster im Mittelalter (= Veröffentlichungen des Stadtarchivs Aachen 3), Aachen 1982. – Kühn, Norbert, Aachen-Kornelimünster, in: Nordrheinisches Klosterbuch. Lexikon der Stifte und Klöster bis 1815, Teil 1 (= Studien zur Kölner Kirchengeschichte 37), Siegburg 2009, 220-233. – Wynands 1986, 127-134.

Nach dem Erwerb der Korneliusreliquien stieg das kleine Kornelimünster zu einem der bedeutendsten Wallfahrtsorte im Land zwischen Rhein und Maas auf. Im Jahre 1685 gab ein Heiligtumsbüchlein Verhaltensmassregeln für Fallsüchtige. Sie sollten so viel Korn erbetteln, als sie selbst wiegen, dieses verkaufen und den Erlös als Opfergabe nach Kornelimünster schicken. Wie früher wird den Gläubigen auf Wunsch gesegnetes Korneliuswasser aus dem Korneliushorn zum Trinken und gesegnete Korneliusbrötchen zum Essen gereicht. Darin lebt der Brauch fort, dass die Abtei früher gehalten war, die Pilgerscharen zu verköstigen. Die früher angebotenen, aus Ton gebrannten Korneliuspfeifen erinnern eventuell auch an früher von Wallfahrern erstandene Korneliushörner. Die fränkischen und deutschen Herrscher priviligierten die Abtei, deren Konventmitglieder adliger Herkunft sein mussten. Der Abt stieg zum Landesherrn auf. Nach der Säkularisation gingen Reliquien und Kirchengebäude in den Besitz der Pfarrei über. Wie früher findet die Oktav um den 16. September, dem Gedenktag des heiligen Kornelius', statt, während für die Heiligtumsfahrt die Aachener Termine maßgeblich sind. Da in Aachen die Heiligtümer vormittags gezeigt werden, findet in Kornelimünster die Reliquienweisung nachmittags statt; ein Hinweis dafür, dass es sich um eine Anschlusswallfahrt handelt.

Wie Kornelimünster entwickelte sich auch das knapp 200 Jahre später gegründete und westlich von der Stadt Aachen gelegene *Burtscheid*[23] zu einer Reichsabtei. Wie Kornelimünster gehört auch Burtscheid zur heutigen Stadt Aachen. Nach rund zwei Jahrhunderten lösten Zisterzienserinnen die Bendiktiner ab. Es entstand ein reicher Reliquienschatz, der von den Besuchern der Aachener Heiligtumsfahrt gerne besucht wurde, darunter eine Nikolausikone aus der Entstehungszeit der klösterlichen Niederlassung, ein Vortragekreuz mit zwei Querbalken und einer Fülle eingschlossener Reliquien sowie ein silbergetriebenes Büstenreliquiar Johannes des Täufers. - Ein weiteres allerdings schlichteres Büstenreliquiar enthält die Hirnschale des hl. Evermarus[24]. Dieser soll ein friesischer Edelmann gewesen sein und um das Jahr 700 (!) eine Pilgerfahrt nach Santiago de Compostela unternommen haben – deshalb zieren vergoldete Muscheln die Pelerine des Heiligen – und auf dem Weg zum Grab des hl. Servatius von Maastricht von Räubern in Rutten bei Tongern erschlagen worden sein. Über seinem Grab befand

23 Bodarwé, Katrinette, Aachen-Burtscheid, in: Niederrheinisches Klosterbuch. Lexikon der Stifte und Klöster bis 1815, Teil 1 (= Studien zur Kölner Kirchengeschichte 37), Siegburg 2009, 209-220. - Wurzel, Thomas, Die Reichsabtei Burtscheid von der Gründung bis zur frühen Neuzeit. Geschichte – Verfassung - Konvent – Besitz (= Veröffentlichungen des Stadtarchivs Aachen 4), Aachen 1984 – Wynands 1986, 119-125.

24 Meisen, Karl, Der Volksheilige Evermarus, In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 11 (1960), 62-145.

sich bereits im 10. Jahrhundert eine Kapelle, die wie die Pfarrkirche und ein großes landwirtschaftliches Anwesen der Burtscheider Abtei unterstellt war. Bis etwa 1800 kamen zum 1. Mai, dem Gedenktag Evamarus', Wallfahrer nach Burtscheid, um den Heiligen zu verehren. Rund 150 Jahre länger hielt sich die Bernhardusoktav, die auf die Zisterzienserinnen zurückging, die das Fest ihres Ordensmitgründers besonders prächtig begehen wollten.

Unweit der Burtscheider Abteikirche entstand seit der Mitte des 17. Jahrhunderts eine weitere Wallfahrtsstätte, als ein Beichtvater der Nonnen eine in Kupfer gravierte Nachbildung des Gnadenbildes von Scherpenheuvel an einen Baum heftete und dort Andachten hielt. Eine Lähmung hatte seine Wallfahrt zum belgischen Gnadenort unmöglich gemacht. Mit und mit entstand eine kleine stattliche Kapelle, die gegen Ende des 18. Jahrhunderts von Aachen aus regelmäßig besucht wurde.[25]

Am Rand der Reichstadt Aachen lag das um die erste Jahrtausendwende gegründete und von den Kaisern Otto III. und Heinrich II. gut dotierte Kanonikerstift *St. Adalbert*.[26] Im Laufe der Zeit trugen die Kanoniker einen respektablen Reliquienschatz zusammen, der prächtige Fassungen aufwies, darunter Reliquienbüsten des hl. Hermes und des hl. Adalbert. Großen Zulauf hatte die Stiftskirche spätestens seit etwa 1500 immer dann, wenn anlässlich der Aachener Heiligtumsfahrt der Reliquienschatz gezeigt wurde. Da die Kirche zeitweise die Besucher nicht fassen konnte, wurde wie etwa 1538 am Fuße des Stiftsfelsens ein Bretterhaus gebaut, in dem die Reliquien während der vierzehntägigen Festzeit aufbewahrt und von einer davor befindlichen Bühne, dem „Heiltumsstuhl", aus gezeigt wurden. Als der Zulauf nachließ, fand die Präsentation der Reliquien – wie heute noch üblich – während der Aachener Heiligtumsfahrt in der Kirche statt.

Im Pfarrbezirk von *St. Jakob*[27] wurde in der Mitte des 18. Jahrhunderts eine Marienkapelle erbaut, die einen älteren Bildstock ersetzte. Die im Volksmund „Roskapellchen" genannte Andachtsstätte wird besonders in Zeiten der Not und Bedrängnis von Betern aufgesucht. Während in der Gegenwart nur noch wenige Beter kommen, hat die am zweiten Sonntag im Mai begangene Roskirmes nichts von ihrer Anziehungskraft verloren. Im Mittelpunkt der profanen Feier steht nämlich das „Streuengelchen", werden die Kinder – ähnlich wie am Martins-

25 Wynands 1986, 123 ff.

26 Tölke, Dirk, Aachen – St. Adalbert, In: Niederrheinisches Klosterbuch. Lexikon der Stifte und Klöster bis 1815, Teil 1 (= Studien zur Kölener Kirchengeschichte 37), Siegburg 2009, 156-169. - Wynands 1986, 111-114.

27 Brecher, August, Kirche und Pfarre St. Jakob. Der Weg einer Aachener Pfarrgemeinde in neun Jahrhunderten, Aachen 1995, 42 f., 75, 154. - Wynands 1986, 117-119.

und Nikolaustag – mit Süßigkeiten beschenkt. Eine als Streuengelchen gekleidete Puppe läuft auf Seilen, die von einer Straßenseite zur anderen gespannt sind, und wirft dabei von einem Teller Bonbons in die Menge. Dieses von einem Verein gepflegte Brauchtum geht vermutlich auf einen Knecht mit Namen Johann zurück, der häufig eine in der Nähe eingerichtete Schmiede aufsuchte und stets etwas für die Kinder mitbrachte.

In der Pfarrkirche *St. Paul*[28], ursprünglich Klosterkirche der Dominikaner und mittlerweile wegen des Rückgangs der Katholiken von der Schließung bedroht, wurde im 17. Jahrhundert der hl. Willibrord verehrt, zumal sich in der Kirche eine glatte, silberne Reliquienkapsel in der Form eines menschlichen Kopfes befindet, die Teile der Hirnschale des hl. Willibrord birgt. Willibrord ist Apostel der Friesen und Beneluxländer. Sein Kult wurde durch die feierlich begangene Oktav des hl. Markulfus verdrängt, die allerdings auch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nahezu erloschen ist, zumal das Markulfusreliquiar im Zweiten Weltkrieg vernichtet wurde. Möglicherweise hatten die aus Frankreich kommenden Dominikaner den Kult mitgebracht. Markulfus soll im Jahre 490 in Bayeux geborenen worden sein und in der Normandie das Kloster Nanteuil gegründet haben. Später gelangten seine Gebeine nach Corbény wohin sich die französischen Könige nach ihrer Krönung in Reims begaben, um nach einem ihnen angeblich von Markulfus übertragenen Privileg Skrofeln, also Hand- und Lymphknotenerkrankungen, zu heilen. Wie in Frankreich so wurde auch in der Aachener Pfarrkirche St. Paul der hl. Markulfus wegen Kröpfe angerufen. Das Fest wurde an seinem Todestag, dem 1. Mai, gefeiert. - Festlich begangen wurde lange in St. Paul die Maria-Viktoria-Oktav. In ihrem Mittelpunkt steht das am 7. Oktober gefeierte Fest der allerseligsten Jungfrau Maria vom Rosenkranz, das an den Sieg von Lepanto am 7. Oktober 1573 erinnert. Verbreitet wurde das Fest durch die Dominikaner, die 1705 an ihrer Aachener Klosterkirche das Rosenkranzportal errichtet ließen. Allerdings findet dieses Fest in der Gegenwart nicht mehr statt.[29]

Spätestens während und nach dem Zweiten Weltkrieg ist auch in den Aachener Kirchen die stark vom Barock geprägte Volksfrömmigkeit dem Zeitgeist zum Opfer gefallen. Kleinere Wallfahrten wie auch ortsgebundene Heiligenkulte sind nahezu erloschen. Weiterhin lebendig ist die Marienverehrung in dem aus der Kirche Karls des Großen hervorgegangenen Aachener Dom. Dort findet auch noch alle sieben

28 Füllenbach, Elias, H., Aachen – Dominikaner In: Niederrheinisches Klosterbuch. Lexikon der Stifte und Klöster bis 1815, Teil 1 (= Studien zur Kölner Kirchengeschichte 37), Siegburg 2009, 45-51. – Wynands 1986, 114-117.

29 Eigene Beobachtung, Oktober 2010.

Jahre die Heiligtumsfahrt statt, genauso wie in Kornelimünster, wo ebenfalls die Korneliusoktav weiterhin begangen wird. Deshalb kann Aachen auch noch in der Gegenwart – wenn auch mit gewissen Einschränkungen – als heiliger Ort und als Ziel von Wallfahrten bezeichnet werden.

galicia

ISBN 978-84-453-5050-8